

Trabajo Fin de Máster

Entre la tribuna y el púlpito

Identidad nacional e identidad religiosa en la
Guerra de la Independencia

Elisa Galán Felipe

Directora:

Dra. Carmen Frías Corredor

Facultad de Filosofía y Letras

2015

RESUMEN

En la Guerra de la Independencia, la identidad nacional y la identidad religiosa se articularon tanto en la revolución liberal gaditana a la hora de definir el sujeto constituyente, como en los discursos de la movilización como elementos retóricos que incitaban a la lucha contra el francés. Así, la religión constituyó un elemento de nacionalización en la medida en que la identificación de España como esencialmente católica posibilitó un trasvase fluido entre la comunidad de creyentes y la comunidad ciudadana del nuevo Estado-nación.

Palabras clave:

Nación, religión, identidad, Guerra de la Independencia.

ABSTRACT

In the Spanish Independence War, the national identity and religious identity were assembled in the liberal revolution in Cadiz, when the constituent subject was defined, and in the mobilization speeches as rhetorical elements which stimulated to the fight against the French army. In this way, the religion was a nationalization element because the identification of Spain as catholic made possible an easy transfer between the faithful community and citizen community in the new Estate-nation.

Key words:

Nation, religion, identity, Spanish Independence War.

ÍNDICE

1. Introducción y objetivos.....	3
2. Fuentes y metodología.....	5
3. Estado de la cuestión y nuevos enfoques interpretativos.....	6
4. Identidad nacional e identidad religiosa: un primer acercamiento teórico.....	10
5. La identidad nacional y la identidad religiosa a comienzos del siglo XIX.....	12
6. Religión y nación en las Cortes de Cádiz.....	15
6.1. Españoles ¡Ya tenéis patria!.....	18
6.2. La nación católica.....	23
7. Los discursos de la movilización.....	43
7.1. El discurso de cruzada.....	46
7.2. Los discursos patrióticos.....	59
8. Conclusiones.....	64
9. Bibliografía.....	70
10. Relación de fuentes primarias.....	75
11. Anexos.....	78

1. INTRODUCCIÓN Y OBJETIVOS

España nació a la contemporaneidad en medio de un conflicto de extraordinaria complejidad. En el periodo de 1808 a 1814 confluyeron en suelo español guerra internacional y guerra civil, invasión extranjera y levantamiento popular, actitud xenófoba y crisis socio-política, proceso constitucional y reacción monárquica; conflictos que la historiografía ha simplificado con la denominación de Guerra de la Independencia.¹

En el proceso constitucional que se abrió en Cádiz durante la guerra se hizo preciso identificar al sujeto político sobre el que los diputados gaditanos estaban legislando. Y como conflicto eminentemente popular, en la campaña de movilización fue necesario generar una serie de discursos que identificasen a los contendientes, hermanando al “nosotros” y señalando como enemigo al “ellos”. De este modo, la cuestión de las identidades jugó un papel principal en la guerra; concretamente la identidad nacional y la identidad religiosa se articularían en ambos procesos: en las Cortes de Cádiz se formuló la nación, soberana, independiente, y también católica; y en la campaña de movilización, la nación-patria² y la religión fueron las principales lealtades en torno a las cuales los discursos buscaban incitar a los españoles a la lucha.

A lo largo de este trabajo analizo los diferentes modos en que se concibieron, formularon y articularon la identidad religiosa y la identidad nacional dentro del bando patriota, en la Guerra de la Independencia, tanto en el proceso constitucional como en la campaña de movilización antifrancesa. A través de los debates recogidos en los Diarios Sesiones de las Cortes, así como las obras que se escribieron al calor de estos, estudio las diversas formas de concebir la nación y la religión en los proyectos políticos de las diferentes tendencias que se fueron configurando en la Cámara. Por otro lado, a través de sermones, panfletos, canciones y demás “literatura de combate”, que buscaba incitar a la movilización antifrancesa, pretendo acercarme a la naturaleza del levantamiento popular.

¹ Para ver las diferentes facetas o “sub-conflictos” de la guerra José ÁLVAREZ JUNCO: “La Invención de la Guerra de la Independencia”, *Studia Histórica*, 12, (1994), pp. 79-80. A pesar de las limitaciones interpretativas que conlleva el término “Guerra de la Independencia”, a lo largo del trabajo me acogeré a él, por considerarlo útil dada su amplia consolidación tanto en ámbitos académicos como extracadémicos.

² Respecto al uso de patria y nación, ambas comparten la pluralidad y variabilidad de su significado, llegando incluso a ser intercambiables. No obstante, la palabra patria conlleva una carga de afectividad y subjetivismo (“la madre patria”, “amor a la patria”), mientras que la palabra nación aparece más en los textos cultos y con un significado más político que emocional, llegando a acercarse al concepto de Estado. En la Guerra de la Independencia, nación se entendería como el sujeto de soberanía, mientras que la palabra patria no estaría tan ideologizada, siendo entendida como aquello opuesto a Francia y lo francés. Lluís ROURA I AULINAS: “Patriotismo y nación en la Guerra de la Independencia, El secuestro del concepto nación”, en Francisco MIRANDA RUBIO: Congreso Internacional *Guerra, sociedad y política (1808-1814)*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2008, pp. 605-615.

Mediante estas dos perspectivas aspiro a entender cuáles eran los conceptos de nación y de religión que guiaban a los diputados gaditanos en su obra legislativa y a los movilizados en su lucha, así como quién definió estos conceptos y porqué lo hizo así. El objetivo final es poder establecer las relaciones entre la identidad nacional y la identidad religiosa en un contexto, la Guerra de la Independencia, en el que el pueblo apareció como sujeto histórico pleno, activo y politizado y la elite estaba reformulando las bases del Estado. Un contexto, el comienzo de la contemporaneidad, en el que las identidades, nuevas y viejas, son claves para entender la actuación de los sujetos históricos, no solo en la propia guerra, sino también en los procesos que esta inició y que determinarían la historia contemporánea española.

Tras esta breve introducción procederé a explicar el estado de la cuestión, entendiendo está en una forma más amplia: no solo la historiografía, que ha puesto en relación la religión y la nación en la Guerra de la Independencia, sino también aquella que ha trabajado una u otra cuestión y cuyas aportaciones son fundamentales para mi perspectiva relacional. Considero necesario, además, antes de comenzar con el tema propiamente del trabajo, introducir una primera aproximación teórica para comprender como funcionan la nación y la religión en tanto que identidades colectivas; además de conocer, aunque sea de forma aproximada, los precedentes, es decir, la base cultural sobre la que la guerra actuaría en relación a la identidad nacional y religiosa.

Lo que es propiamente el cuerpo del trabajo se divide en dos grandes bloques. El primero, *La identidad nacional y la identidad religiosa en las Cortes Cádiz*, más vinculado a la historia institucional, se basa en los debates de las Cortes para entender las visiones que las diferentes tendencias de la Cámara tenían de la nación y de la religión, cómo las articulaban en sus discursos políticos y finalmente como la religión y la nación se vincularon a través de la confesionalización del Estado. Además, el estudio de la reforma de la Iglesia y de la abolición de la Inquisición llevadas a cabo por las Cortes permite comprender el comienzo de una de las *rupturas* más determinantes de la historia de España. El segundo bloque, *Los discursos de la movilización*, más vinculado a la historia de las mentalidades, se basa en los discursos que tenían como objetivo la movilización del pueblo, para conocer como estos empleaban la identidad nacional y religiosa en su campaña movilizadora: o bien el discurso de Cruzada, para el cual la religión era el elemento identitario en torno al cual los españoles debían agruparse y luchar, o bien los discursos patrióticos, más plurales, para los cuales la patria, ya en

sentido nacional, ya local o vital era el referente de la lucha. Finalmente, en las conclusiones expondré cuales son, a mi modo de ver, las formas en las que se articularon la identidad nacional y la identidad religiosa en la Guerra de la Independencia.

2. FUENTES Y METODOLOGÍA

Mi investigación se enmarca dentro de la historia cultural y combina historia de las ideas y de las mentalidades; en tanto que busco comprender la concepción de nación y religión para las elites políticas, pero también el papel que estas ideas jugaban o podían jugar en la mentalidad de las clases populares. Mi metodología se encuadra en el estudio de los discursos, puesto que es a través de estos, tanto los que se recogen en los Diarios de Sesiones de las Cortes, como los que se formularon para incitar a la movilización contra los franceses, como pretendo dar respuesta a los interrogantes formulados. Mi enfoque metodológico parte de una concepción generativa del lenguaje como mediador y constitutivo de la realidad, puesto que entiendo que no solo la realidad determina los discursos, sino que estos a su vez condicionan a esta. Soy consciente, no obstante, de las limitaciones de un enfoque exclusivamente centrado en los discursos. Para una comprensión completa de mi tema sería necesario –además de estudiar los discursos y así saber cómo, quién y porqué se generaron– conocer cómo se difundieron, recibieron, interpretaron y asumieron. Sin embargo, estos son interrogantes de difícil respuesta, que entrarían en la historia de la cultura y las mentalidades populares; cuestiones a las que no llega la ambición relativa de este trabajo.

Los discursos que estudio para mi trabajo los extraigo de dos tipos de fuentes principalmente. Para el primer bloque, los Diarios de Sesiones de las Cortes, así como los decretos que estas dictaron, son la fuente principal. Los Diarios de Sesiones recogen los debates que precedieron a la aprobación o no de las diferentes medidas legislativas de las Cortes. Nos permiten, por tanto, conocer las posiciones de los diputados respecto a los distintos temas. Por su parte, a través de los Decretos puedo saber cuál fue finalmente el texto aprobado. Para el segundo bloque, empleo esa “literatura de combate” formada por panfletos, canciones, sermones y textos en general que buscaban la movilización de los españoles contra los invasores franceses. La naturaleza de estos textos es muy diferente: mientras los primeros estaban dirigidos al resto de parlamentarios, por lo que el tono es culto, con múltiples referencias históricas e incluso diatribas filosóficas, en una argumentación más racional y elevada –generalmente–, pero también más indirecta e

incluso, en ocasiones, velada; los segundos estaban destinados a un público amplio y, por tanto, el tono es más sencillo, emocional, directo y combativo. Es necesario tener en cuenta estas diferenciaciones cuando se aborda la lectura y análisis de las fuentes primarias.

3. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y NUEVOS ENFOQUES INTERPRETATIVOS

Las interpretaciones de la guerra que dominaron la España decimonónica tenían más de apología política que de narrativa historiográfica. El discurso liberal interpretó el conflicto de 1808-1814 como una guerra de liberación nacional, además del momento fundacional de la nación española. En esta visión, el pueblo se levantaría contra el opresor, que sería el invasor francés, pero también el monarca absoluto, ante lo cual la nación debía reconocerse soberana y dotarse de una Constitución. En sentido muy distinto, los sectores conservadores y tradicionalistas formularon su propio discurso sobre la guerra, en la cual los españoles, liderados por el ejército y movilizados por el clero, se habían levantado por el mantenimiento de sus esencias patrias, la monarquía absoluta y la religión católica. Para ellos, la obra reformista de las Cortes era desnacionalizadora en tanto que limitaba la monarquía y subordinaba a la Iglesia.

Estas dos visiones del conflicto continuaron vigentes hasta el franquismo, cuando la visión conservadora se convirtió en dogma y la liberal, en proscrita. Así se ve cuando, con ocasión del 150 aniversario de la Guerra, se celebró un congreso en el cual gran parte de las ponencias eran herederas de la visión conservadora, ahora empleada con claros fines presentistas para legitimar el levantamiento y el régimen posterior, mediante una lectura por la cual se comparaba la Guerra Civil con la Guerra de la Independencia, ambas como luchas del pueblo y el ejército español contra el enemigo extranjero por la conservación de sus esencias patrias.³

Terminado el franquismo, hubo la posibilidad de otras interpretaciones, más profesionales y menos presentistas. En los primeros momentos, la mayoría de las obras que abordaron el tema religioso en la Guerra de la Independencia era historias de la Iglesia o de las relaciones Iglesia-Estado. Aquí habría que destacar la obra de Emilio La Parra, *El primer liberalismo español y la Iglesia: Las Cortes de Cádiz* de 1985, que sigue siendo

³ Ignacio PEIRO MARTÍN: *La Guerra de la Independencia y sus conmemoraciones (1908, 1958 y 2008)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2008.

un referente en la actualidad. En esta obra, La Parra sostiene que la estricta confesionalidad de la Constitución, que tanto ha sorprendido a los historiadores, respondió a la religiosidad sincera de los diputados liberales gaditanos, compatible con su voluntad de reforma de la Iglesia para acomodarla al nuevo orden liberal; niega por tanto que fuera una concesión o una estratagema como había sido interpretada hasta entonces.⁴ También resulta fundamental la obra ya clásica de Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874* de 1989, en la que aplica las ideas de La Parra dentro de una historia de la Iglesia que tiene, por tanto, como protagonista la institución eclesiástica.⁵ Otras obras como “Intransigencia y tolerancia en el primer liberalismo español” del propio La Parra, “Las cortes de Cádiz y la sociedad española” de Manuel Pérez Ledesma, “La Iglesia y las Cortes de Cádiz” de Leandro Higuera del Pino, “La Iglesia y los inicios del Constitucionalismo español” de José Luis García Ruiz, por poner unos ejemplos, también se preguntan el porqué de la tajante declaración de confesionalidad e intolerancia religiosa en la Constitución, a través de los debates de las Cortes, respondiendo en la línea de la tesis de La Parra.⁶

Habría que esperar hasta los años 90 y, sobre todo, los 2000 para encontrar obras que estudiaran la religión como elemento identitario y de movilización y lo pusieran en relación con la identidad nacional y la formación del Estado-nación. Entre estas, habría que destacar los trabajos de Álvarez Junco, “El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras” (1996), “Identidad heredada y construcción nacional, algunas propuestas sobre el caso español, del Antiguo Régimen a la Revolución liberal, en Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales” (1999), “La difícil nacionalización de la derecha española en la primera mitad del siglo XIX” (2001) y *Mater Dolorosa, La idea de España en el siglo XIX* (2001) y de Gregorio Alonso, “Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal” (2007), “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza” (2008) y *La Nación en Capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)* (2014). En estos trabajos, sus autores ponen el acento

⁴ Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo español y la Iglesia: Las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1985.

⁵ William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989.

⁶ Emilio LA PARRA LÓPEZ: “Intransigencia y tolerancia en el primer liberalismo español”, *La tolerancia religiosa en la España contemporánea*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014. Manuel PEREZ LEDESMA: “Las Cortes de Cádiz y la sociedad española”, *Ayer*, 1 (1991), pp. 167-207. Leandro HIGUERUELA DEL PINO: “La Iglesia y las Cortes de Cádiz”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 24 (2002), pp. 61-80. José Luis GARCÍA RUIZ: “La Iglesia y los inicios del Constitucionalismo español”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 31 (2012), pp. 1-17.

en la lealtad religiosa como el factor fundamental de movilización popular, entendiendo que si bien las élites estaban guiadas por una idea de nación y un sentimiento nacionalista durante la guerra, las clases populares fueron sobre todo influidas por el discurso de Cruzada que difundió el bajo clero. Los trabajos de Álvarez Junco destacan por su interpretación, que veía la influencia de la Iglesia como uno de los elementos clave que explicaría las limitaciones del nacionalismo español dentro de una lectura dicotómica en la cual la lealtad nacional y la religiosa aparecerían enfrentadas.⁷

Ha sido recientemente cuando se ha empezado a plantear el tema desde una perspectiva que no contrapone religión y nación como dos identidades contrarias, sino interrelacionadas de muy diversas maneras.

El paradigma de la “secularización”, por el cual el declive de “lo religioso” era consustancial a “la modernidad”, había determinado una visión que concebía la formación de los Estados nacionales como un proceso de afirmación de lo político-civil frente a lo religioso, es decir, de sustitución de identidades: en la medida que se afirmaba la identidad nacional en el proceso de construcción del Estado-Nación, la identidad religiosa perdía fuerza. Esta visión se enmarcaba dentro de una historiografía que vinculaba el nacionalismo y el liberalismo, y que, en consecuencia, había visto a la Iglesia católica, por su fuerte carácter antiliberal, como un factor contrario a la formación del Estado-nación.

El cuestionamiento de la tesis de la “secularización”⁸, a raíz de las trayectorias político-culturales de las últimas décadas, ha llevado a importantes replanteamientos historiográficos en torno a la relación entre la nación y la religión. Ha sido la historiografía alemana la que primero ha destacado el papel que desempeñaron los

⁷ José ÁLVAREZ JUNCO: “El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras”, en *Cultura y movilización en la España Contemporánea*, Madrid, Alianza, 1996. ÍD.: “Identidad heredada y construcción nacional, algunas propuestas sobre el caso español, del Antiguo Régimen a la Revolución liberal”, *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 2 (1999), pp. 123-148. ÍD.: “La difícil nacionalización de la derecha española en la primera mitad del siglo XIX”, *Hispania*, 209, vol. 61 (2001), pp. 831-858. ÍD.: *Mater Dolorosa, La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001. Y Gregorio ALONSO: “Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal”, en Manuel PEREZ LEDESMA: *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 165-182. ÍD.: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza. 1808 y la nación católica”, en Joaquín ÁLVAREZ BARRIENTOS: *La Guerra de la Independencia en la cultura española*, Madrid, Siglo XXI, 2008. ÍD.: *La Nación en Capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Comares, 2014.

⁸ Para ver la crisis del paradigma de la “secularización”. Joseba LOUZAO VILAR, “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354.

factores étnico-culturales en las primeras fases de consolidación de la “comunidad nacional” y, muy especialmente, de la religión, como referente identitario y sistema de socialización cultural. Esta línea interpretativa entiende que el surgimiento del Estado-Nación no requería anular la identidad religiosa; por el contrario, recurrió a esta para construirse, fortalecerse y legitimarse, al mismo tiempo que la religión se modernizaba vinculada al Estado-nación, en un proceso recíproco de instrumentalización, con dinámicas de “nacionalización de las religiones y sacralización de las naciones”.⁹

Este enfoque ha sido aplicado –y ciertamente es más fácilmente aplicable– a los países protestantes, donde la Reforma, con la consiguiente estatalización de sus Iglesias, conllevó una clara identificación religión-nación. Ello no quiere decir que dicha interpretación no pueda aportar nuevos enfoques que revitalicen este tema en países católicos como España, como proponen Jesús Millán y M^a Cruz Romeo en la presentación de la obra de Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewische, *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, argumentando que ni la identidad nacional fue capaz de prescindir de la legitimidad que le podía aportar el catolicismo, ni este se abstuvo de formular un proyecto de nación propio.¹⁰

Hay ya algunos investigadores españoles que están empleando esta perspectiva para sus trabajos como Francisco Javier Ramón Solans en su obra *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, en la que rechaza la supuesta incompatibilidad entre la religión católica y la identidad nacional a causa del carácter ecuménico y universal de la primera y nacional de la segunda. En primer lugar, señala que la contradicción entre los principios universales y nacionales está presente en otras muchas ideologías, incluido el propio liberalismo. Y en segundo lugar, apunta que esta consideración de incompatibilidad está motivada por el giro eclesiológico que, como reacción al carácter regalista de la revolución liberal, conduciría a un reforzamiento progresivo de la figura del pontífice y al abandono de las anteriores posturas regalistas por parte del clero. Sin embargo, insiste, que ello no implicó el rechazo por parte de la Iglesia de los sentimientos de pertenencia a la nación y afirma que las religiones “contribuyeron al proceso de nacionalización de las masas, prestando

⁹ Jesús MILLAN y M^a Cruz ROMEO (presentación), Heinz-Gerhard HAUPT y Dieter LANGEWIESCHE (eds.): *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

a los intereses nacionales una legitimación supraindividual, enriqueciéndolo y revalorizándolo emocionalmente mediante símbolos y rituales religiosos”.¹¹

Este es también el enfoque interpretativo que sigue María Cruz Romeo Mateo en su investigación actual. En una reciente comunicación sostiene que “las combinaciones entre ambas instancias de lealtad [religiosa y nacional] se plasmaron en instrumentalizaciones recíprocas, interdependencias, exigencias de cambios en la acción del Estado nacional y de los poderes religiosos, intentos de sustitución y disociaciones y conflictos a través de los cuales se fueron construyendo o recreando el poder político de la nación y la propia religión”.¹²

Igualmente, Santiago Petscher Verdaquer, desde una perspectiva teórica, entiende que la religión ha actuado en la nación como factor de fortalecimiento nacional: “La religión mira con atención los sentimientos nacionales de los pueblos que le son fieles, para insertarse más en ellos y vincularlos más a sí. En el caso de la Iglesia, puede decirse desde ese punto de vista que es la madre de los pueblos. Cultiva sus valores, celebra sus glorias, se adapta a sus tradiciones”.¹³

Mi investigación sigue el camino iniciado por estos historiadores, puesto que como ellos, concibo la relación entre la identidad nacional y la identidad religiosa de una forma relacional y no excluyente, entendiendo que entre ellas se dieron dinámicas plurales: trasvases, complementariedades, adaptaciones mutuas, instrumentalizaciones recíprocas, interdependencias, y también conflictos y enfrentamientos, etc. siendo consciente de que todas ellas son procesos históricos, que son precisos contextualizar en el tiempo y en el espacio.

4. IDENTIDAD NACIONAL-IDENTIDAD RELIGIOSA: UN PRIMER ACERCAMIENTO TEORICO

Tal y como dijo el antropólogo Joan F. Mira, la necesidad de identidad es un fenómeno universal.¹⁴ Todo ser humano pertenece a diversos grupos de identidad (género, raza, clase y también nación y religión), que le identifican como individuo, le

¹¹ Francisco Javier RAMÓN SOLANS: *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España Contemporánea*, Zaragoza, Presas Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 26-29.

¹² María Cruz ROMEO, “Religión y liberalismo, una experiencia progresista en la España isabelina”. (en prensa)

¹³ Santiago PETSCHER VERDAQUER: “La evolución del factor religioso como elemento constitutivo de la identidad nacional”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0 (1995), p. 202.

¹⁴ *Ibid.*, p. 199.

dan sentido de pertenencia a un grupo y trascendencia a su vida, le sirven del guía... Las identidades, por tanto, no son solo individuales sino sociales y colectivas, definen al grupo y lo diferencian de otro.

Una de estas identidades colectivas es la nación, que surgirá en la contemporaneidad como el referente de legitimación del nuevo orden. Desde este punto de vista, la nación es “una construcción ideológica que es estimulada por una organización política que pretende establecer una coherencia entre cultura y Estado”. Paralelo, los Estados recurren al nacionalismo como mecanismo que sustenta la idea de nación mediante la exaltación de elementos identitarios, tales como la memoria histórica, un territorio propio, una lengua común, una misma religión, unas costumbres y formas de vida, unos valores culturales, etc. Estos elementos hacen de la nación una comunidad simbólica, que se define como expresión de identidad común, marco de integración social y foco de lealtades. Todo ello permite una sencilla identificación del grupo, el “nosotros” en contraposición al resto de grupos, “ellos”.¹⁵

Por su parte, la religión también ha operado y sigue haciéndolo como grupo de identidad. Pero mientras el nacionalismo busca la consolidación de un Estado Nacional, el discurso identitario de la religión tiene como objetivo “la homogeneización de grandes masas de población ante una misma idea de trascendencia”. Entendida como fenómeno grupal, la religión es un sistema de creencias, metas, valores y normas compartido, un conjunto de prácticas sociales, una forma de interacción interpersonal, etc. que en torno a lo sagrado o sobrenatural genera un sentido de identificación del individuo con el grupo.¹⁶

Identidad nacional e identidad religiosa tienen características que les otorgan un importante parecido: los aspectos sentimentales e irracionales, el peso de la tradición, la referencia totalizante a su objeto, el idealismo de los que profesan fidelidad, por ejemplo. Además, como explica José Miguel Rodríguez García:

“tanto religión como nacionalismo constituyen sistemas de pensamiento que homogenizan a las masas, postulando una herencia y una historia compartidas, así como un destino común. [...] Tanto el Estado nacional

¹⁵ Cita: José Miguel RODRIGUEZ GARCÍA: “La religión como predictor de las actitudes hacia la nación”, *Actualidades en Psicología*, 21 (2007), p. 168. Santiago PETSCHER VERDAQUER: “La evolución del factor religioso...”, p. 200. Y Demetrio CASTRO: “La nación en las Cortes Ideas y cuestiones sobre la nación española en el periodo 1808-1814”, *Cuadernos dieciochistas*, 12 (2011), pp. 42-43.

¹⁶ José Miguel RODRIGUEZ GARCÍA: “La religión como predictor...”, p. 169.

como la organización religiosa son modelos de autoridad, órdenes de poder que promueven una forma de relación en las personas o modelos de desarrollo de la vida cotidiana indicando las posibilidades y los límites de la actividad social. Además, ambas formas de estructuración parten de un principio de homogeneidad, por lo que todos los miembros de una comunidad religiosa son iguales entre sí de la misma manera que los miembros de una nación son iguales entre sí en tanto que miembros de tal comunidad. Adicionalmente nacionalismo y religión como formas de identificación recurren a elementos simbólicos como mediadores de las relaciones entre los individuos y las creencias estimuladas por las organizaciones. Las fiestas patrias así como las fiestas y actividades religiosas son prácticas ritualizadas en las que se renuevan y reproducen las creencias, los valores y las normas, tanto de la religión como de la nación”.¹⁷

Los paralelismos entre la identidad religiosa y la identidad nacional hacen prever algún tipo de relación entre ambas, que dependerá de los diferentes contextos sociales y políticos: desde la teocracia pura, donde el Estado es guiado directamente por Dios por medio de sus profetas o elegidos, hasta el sistema totalitario, donde la religión es controlada por el Estado y la usa como una herramienta más, pasando por el Estado confesional o la separación Iglesia-Estado.¹⁸ Por tanto, hay que tener siempre en cuenta que las identidades son siempre históricas, solo comprensible dentro de un entramado sociocultural en permanente evolución.

5. LA IDENTIDAD NACIONAL Y LA IDENTIDAD RELIGIOSA A COMIENZOS DEL SIGLO XIX

“La unidad política a la que se llamaba España era, al comenzar el siglo XIX, una de las más antiguas en Europa y había generado, inevitablemente, una de las identidades colectivas más firmemente establecidas del viejo continente”, sostiene Álvarez Junco.¹⁹ Antes de comenzar con el que es propiamente el tema de este trabajo, la identidad nacional y religiosa en la Guerra de la Independencia, considero necesario conocer la base cultural sobre la cual el conflicto actuó en estas identidades colectivas. Por ello, en estas breves páginas de precedentes estudiaremos el proceso de formación de las identidades colectivas durante el Antiguo Régimen, que funcionaron de antecedentes de la identidad nacional y religiosa a comienzos del XIX.

¹⁷ José Miguel RODRIGUEZ GARCÍA: “La religión como predictor...”, pp. 169-170.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 170-171.

¹⁹ José ÁLVAREZ JUNCO: “El nacionalismo español...”, pp. 36-37.

La historiografía ha señalado el siglo XVIII y la instauración de la dinastía borbónica como punto de inflexión en la formación de una conciencia nacional. Javier Fernández Sebastián señala que, al abrigo de una estatalización en alza, comenzó a manifestarse un nuevo sentimiento de nacionalidad compartida que se va haciendo más numeroso y significativo a medida que avanza el siglo. Y Javier Varela afirma que “el léxico político y la mentalidad que descubre no tuvieron que esperar a la Revolución Francesa o a sus influjos para sustituir reino por nación, país por patria, vasallo o súbdito por ciudadano. El cambio se estaba produciendo en Europa, en Inglaterra sobre todo, desde principios del XVIII”.²⁰

Fueron las elites político-intelectuales el grupo social de gestación y exaltación de la identidad colectiva pre-nacional. Desde el aparato estatal, la burocracia de la monarquía borbónica llevó a cabo un impulso unificador nacional, que buscaba formar un solo cuerpo a partir de las parcialidades existentes. A este efecto se crearon, por ejemplo, las academias oficiales, como la Real Academia Española de la Lengua y la Real Academia de la Historia. La identidad colectiva pre-nacional desbordaría ampliamente los círculos cortesanos y se dejó notar en las obras intelectuales más eminentes del setecientos. Por ejemplo, Feijoo en su discurso *Amor de la patria y pasión nacional* defendió a la “patria grande”, la única que merece ser amada, como “uniformidad de idioma, religión y costumbre que hace grato el comercio con los compatriotas”; hablando seguidamente de esta entidad como “cuerpo de estado donde debajo de un gobierno civil estamos unidos con la coyunda de unas mismas leyes”.²¹

Por tanto, a lo largo del siglo XVIII, se gestó un cambio mental de considerable importancia –al menos entre las elites– vinculado a la monarquía absoluta borbónica y a su búsqueda de unificación territorial y social, por el cual la vieja voz *nación* fue perdiendo las connotaciones naturalistas y lingüístico-étnicas y adoptó un contenido decididamente político, que hacía corresponder una población con un territorio –ambos de cierta importancia cuantitativa–, un soberano y eventualmente también unas leyes comunes. Javier Fernández Sebastián sostiene que en la concepción monárquica ilustrada

²⁰ Javier FERNANDEZ SEBASTIÁN: “España, monarquía y nación, Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución liberal”, *Studia Histórica*, 12 (1994), p. 46. Javier VARELA: “Nación, patria y patriotismo en los orígenes del nacionalismo español”, *Studia Histórica*, 12 (1994), p. 33. Antonio CALVO MATURANA y Manuel Amador GONZALEZ FUERTES: “Monarquía, Nación y Guerra de la Independencia: debe y haber historiográfico en torno a 1808”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos, VII (2008), pp. 366-367.

²¹ Javier VARELA: “Nación, patria y patriotismo...”, pp. 32-38.

de la nación española “ya no estaríamos, por tanto, ante un agregado jerárquico de comunidades, cuerpos y vasallos jurídicamente desiguales, sino ante un conjunto de sujetos vinculados verticalmente al monarca en tanto que súbditos pero, por otra parte, horizontalmente enlazados entre sí *como compatriotas, socios o ciudadanos españoles*. Por ello, defiende que la monarquía dieciochesca puede calificarse de *Estado prenatal*.”²²

Esta modernización de la voz nación no implica que la identidad cultural de los españoles dejase de estar sujeta a elementos muy tradicionales, de los cuales el más determinante era el catolicismo. El clero definió la identidad colectiva pre-nacional por su adhesión incuestionable al catolicismo, al cual se adscribían sin distinciones todos los reinos y corporaciones de la monarquía y, al mismo tiempo, marcaba la frontera con los súbditos de los reyes vecinos.²³

En una cultura intrínsecamente católica, como lo era la española del setecientos, los proyectos reformistas ilustrados buscaron acoplar de manera diversa las categorías de religión y política, de católico y de ciudadano. “Dicho de otro modo, para que el católico pudiera recibir y digerir un discurso ilustrado sobre la propiedad y la libre circulación de la misma, sobre su propia capacidad de actuación política en ámbitos locales o provinciales, o intuir la necesidad de recomponer una mediación política entre el rey y reino, debía primeramente «reinventarse» al católico y compaginar esta condición primaria como ser humano y súbdito de una monarquía católica con otra condición civil y política como propietario y ciudadano”. De modo que los ilustrados llevaron a cabo dos procesos paralelos: una revisión moral desde el catolicismo del orden monárquico y una reafirmación de la monarquía como régimen propiamente católico.²⁴

Además de entre los elementos identitarios que se reunían en el concepto de lo “español”, en este proceso de construcción de un sentimiento temprano de españolidad estaría también la xenofobia, dirigida sobre todo contra los ingleses y los países protestantes, y, desde los sectores más tradicionales, también contra los franceses, por su enorme influencia sobre los proyectos reformistas de las elites modernizadoras a lo largo del siglo XVIII. Y también, la conciencia de decadencia y el complejo de potencia relevada y menospreciada; las identidades vinculadas a los antiguos reinos medievales,

²² Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN: “España, monarquía y nación...”, pp. 54-56.

²³ José ÁLVAREZ JUNCO: “Identidad heredada y construcción nacional...”, p. 136.

²⁴ José María PORTILLO VALDÉS: *Revolución de Nación*, Boletín Oficial del Estado, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 33 y 84

así como las lealtades locales, basadas en la defensa de las instituciones y costumbres tradicionales.²⁵

No obstante, Javier Fernández Sebastián afirma que entre los círculos de identificación/pertenencia que podían resultar significativos para los españoles de la época (católico, europeo, varón o mujer, aragonés o castellano, de tal o cual familia, noble o clérigo, campesino o artesano, rico o pobre), el vínculo personal con la nación adquirió un relieve inusitado, legando incluso para algunos a constituir “el más poderoso núcleo simbólico de lealtad política”. De esta manera, ser español empezó a significar políticamente algo más que la mera constatación de haber nacido dentro de los límites geográficos de España y las implicaciones políticas de tal hecho “pronto irán más allá de las estrictas obligaciones pasivas que llevaba aparejada la condición de súbdito del rey de España”.²⁶

6. RELIGIÓN Y NACIÓN EN LAS CORTES DE CÁDIZ

El proceso revolucionario que se fraguó en Cádiz durante la Guerra de la Independencia fue el origen de la nación política española, definida en la Constitución de 1812 por la soberanía nacional, la división de poderes y la monarquía moderada, pero también por el confesionalismo y la intolerancia religiosa. Cádiz sería entonces el origen de una *nación*, sí, pero de una *nación católica*.²⁷ A lo largo de las siguientes páginas veremos cómo se articularon la nación y la religión en los proyectos políticos de las diferentes tendencias que surgieron en la Cámara.

Si bien en las Cortes de Cádiz no existían partidos políticos en el sentido actual del término, a lo largo de su andadura, a través de alianzas y enfrentamientos, se fueron configurando dos grandes tendencias, que la historiografía ha denominado absolutistas o serviles y liberales. En el tema que nos atañe, el de las relaciones entre catolicismo, liberalismo y nacionalismo, Suarez Cortina ha distinguido, a lo largo del siglo XIX, tres grandes corrientes dentro del catolicismo español, cuya presencia podemos ya señalar en las Cortes de Cádiz.²⁸

²⁵ José ÁLVAREZ JUNCO: “El nacionalismo español...”, pp. 36-37.

²⁶ Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN: “España, monarquía y nación”, pp. 45-46.

²⁷ José María PORTILLO VALDÉS: *Revolución de Nación*.

²⁸ Manuel SUAREZ CORTINA: *Entre cirios y garrotes: política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014, pp. 76-77. Cualquier clasificación de este tipo es una síntesis que, mediante la simplificación, realiza el historiador como forma de aprehender,

Una primera, contrarrevolucionaria y antiliberal, que negaba la nación y propugnaba una vuelta al viejo orden. Son los llamados absolutistas o serviles,²⁹ quienes frente a la soberanía nacional, defendían la soberanía monárquica y frente a las Cortes representativas, unas Cortes estamentales. También destacaron por su clericalismo, es decir, por su defensa de los privilegios y la independencia de la Iglesia frente a la injerencia gubernamental. No obstante, había quienes, desde el despotismo ilustrado, defendían la monarquía absoluta y, por tanto, negasen la soberanía nacional, pero aceptaban ciertas reformas y, en consecuencia, no rechazaban de plano todo lo que significase modernización. Uno de los máximos representantes de la corriente servil en la Cámara fue el eclesiástico Pedro de Iguzo y Rivero, campeón de la intransigencia clerical, quien defendió la “monarquía tradicional” y su origen divino, la “Constitución tradicional” y el sometimiento del poder civil al religioso. Fue además una corriente muy presente fuera de las Cortes, representada por autores como Rafael de Vélez o Fray Francisco de Alvarado, el Filósofo Rancio.

Una segunda, buscaba la identificación entre nación y catolicismo. Esta corriente estaba caracterizada por la defensa de la unidad religiosa, plasmada en la confesionalidad del Estado, la identificación de la nación como católica y el rechazo explícito de la libertad religiosa; pero también por el regalismo, que permitió a este sector su alianza con los liberales para sacar adelante la reforma de la Iglesia y el clero. En las Cortes de Cádiz,

comprender y explicar un proceso histórico; no responde, por tanto, a una realidad histórica, como pueden ser actualmente los partidos políticos. En consecuencia, el historiador debe ser consciente de las limitaciones de la clasificación que emplee para que la síntesis del concepto no simplifique también su planteamiento: por ejemplo, debe saber que estas tendencias nunca funcionaron como grupos herméticos y uniformes; por el contrario, las fronteras entre ellas podían ser difusas y cambiantes, pero sobre todo, en el interior de ellas encontramos diversos planteamientos y motivaciones.

²⁹ La cuestión de la terminología no es baladí y más cuando el historiador se refiere a tendencias políticas que, como se ha dicho antes, están en su periodo de formación y no son herméticas ni uniformes. Respecto a la tendencia conservadora de las Cortes usualmente se han empleado tres términos: realistas, absolutistas y serviles. El término *realistas* puede resultar equívoco dado el uso que en fuentes de la época se le dio. Véase el *Discurso sobre la confirmación de obispos* de Pedro Iguzo en el que llama a los liberales *realistas*, con el sentido de regalistas. Citado por Carlos RODRIGUEZ LÓPEZ-BREA: “Don Pedro Iguzo y Ribero, un canónigo anti-liberal en las Cortes de Cádiz”, *Historia Constitucional*, 14 (2013), p. 86. El término *absolutistas* si bien resulta práctico para denominar a los defensores de la soberanía monárquica, no así para los sectores clericales de la Cámara que tanto aparecerán a lo largo del trabajo: mientras estos se enfrentaron no solo al regalismo de los liberales, sino también al de los últimos Borbones, monarcas absolutos; un absolutista podía estar de acuerdo con que las potestades del monarca abarcaran a la Iglesia dentro de una concepción regalista de la política. Por tanto, su uso en un trabajo de esta temática no me parece adecuado. En conclusión, emplearé generalmente el término *serviles*, a pesar de la carga peyorativa que conlleva, dado que fueron sus adversarios políticos, los liberales, los que lo acuñaron. Considero, no obstante, que puede resultar lo suficientemente amplio como para dar cabida a los sectores conservadores de la Cámara, desde los absolutistas ilustrados, contrarios a la soberanía nacional, hasta los clericales contrarios a la injerencia del poder político en la Iglesia.

Joaquín Lorenzo Villanueva, clérigo de filosofía jansenista, representaría esta posición, desde la cual defendía la fundación de un Estado católico con instituciones liberales.

Finalmente, una tercera corriente del catolicismo español se reconocería por su defensa de los valores del liberalismo, desde los cuales buscaba llevar a cabo una profunda transformación de la sociedad. Su posición reformista no entraba en contradicción con su catolicismo; más aún, interpretaron que las libertades modernas, no eran sino la realización del mismo proyecto de la religión cristiana. Se trata de los denominados liberales católicos.³⁰ Uno de los más importantes liberales católicos en Cádiz fue el sacerdote Diego Muñoz Torrero, defensor en estas Cortes de la soberanía nacional, la libertad de imprenta y la abolición de la Inquisición.

Las posiciones secularizantes que buscaban la separación Iglesia-Estado no habían sido formuladas y las posiciones “anticlericales” no estaban presentes en las Cortes. Sin embargo, sí que se ha constatado un ambiente anticlerical en el Cádiz de la época, propiciado desde parte de la prensa liberal, en ocasiones relacionada estrechamente con algún diputado, como *La Abeja Española*, periódico de José Mexía del Valle.³¹ También hubo casos, aunque fueron la excepción, que no concebían una posible compatibilidad entre liberalismo y cristianismo, como Blanco White, quien fue un agresivo crítico del catolicismo, en particular del español y precursor del anticlericalismo posterior. En sus *Cartas de España* declaró: “La influencia de la religión en España no tiene límites, y divide a sus habitantes en dos clases: fanáticos e hipócritas”.³²

Sociológicamente encontramos en las Cortes una alta proporción de eclesiásticos, en torno a un tercio de la Cámara, sobre todo niveles secundarios de la elite eclesiástica, particularmente profesores universitarios y canónigos catedralicios; otra tercera parte de nobles, algunos de los cuales eran militares; y una pequeña representación de burgueses en sentido estricto; pero el sector más sobrerrepresentado fue el de profesionales y funcionarios. Este tipo de análisis nos muestra que las Cortes no eran tanto representativas de las llamadas “clases medias”, sino más bien de lo que Palacio Attard denominó las “clases instruidas”,³³ por ello hay tal representación de clérigos, catedráticos, funcionarios, etc., cuya educación y prominencia les había convertido en destacados

³⁰ Manuel SUAREZ CORTINA: *Entre cirios y garrotes...*, pp. 76-77.

³¹ Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia*, pp. 58-59.

³² Citado por Scott EASTMAN: “La que sostiene la península es guerra nacional: identidades colectivas en Valencia y Andalucía durante la guerra de la Independencia”, *Historia y Política*, 14 (2005), p. 249.

³³ Referencia en José Luis GARCÍA RUIZ: “La Iglesia y los inicios del Constitucionalismo español”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 31, (2013). Y Leandro HIGUERUELA DEL PINO: “La Iglesia y las Cortes de Cádiz”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 24 (2002), p. 64-65.

políticos en las confusas circunstancias de 1808 y 1809. Callahan describió la legislación de las Cortes como “el triunfo de aquellos grupos instruidos dentro de la sociedad del Antiguo Régimen, que habían estado excluidos de la participación directa en el poder político y de los beneficios disfrutados por la pequeña minoría de los privilegiados sociales”.³⁴

6.1. “ESPAÑOLES, ¡YA TENEIS PATRIA!”

La *Nación*, que en el Antiguo Régimen había designado el lugar de nacimiento, es redefinido en la contemporaneidad como el nuevo sujeto soberano, libre e independiente. El ciudadano quedaba así vinculado a la Nación soberana; de forma que era necesario contar con la nacionalidad para poder disfrutar de los derechos propios de la ciudadanía. Esta vinculación llevaba aparejado un proceso de inclusión y otro de exclusión: por una parte, se señala como objetivo prioritario la unidad e integridad nacional, superando las viejas divisiones territoriales, en reinos y provincias, y jurisdiccionales, en las que estaban basados los privilegios estamentales; por otra, se sitúa en un primer plano la dicotomía nacional/extranjero por encima de cualquier otra identificación supraindividual. La nación aparece en este ideario como el vínculo político fundamental, que ya no viene dado por el hecho de ser súbditos de un mismo príncipe, sino por ser considerado ciudadano de una nación soberana a la que se debe la mayor lealtad. La Nación surge en la contemporaneidad como el referente de legitimación del nuevo orden. Desde este punto de vista, la nación es “una construcción ideológica que es estimulada por una organización política que pretende establecer una coherencia entre cultura y Estado”.³⁵ Para ello, los Estados recurren al nacionalismo como mecanismo que sustenta la idea de nación mediante la exaltación de elementos identitarios tales como la memoria histórica, un territorio propio, una lengua común, una misma religión, unas costumbres y formas de vida, unos valores culturales, etc. Estos elementos hacen de la nación una comunidad simbólica que se define como expresión de identidad común, marco de integración social y foco de lealtades. Todo ello permite una sencilla identificación del grupo, el “nosotros” en contraposición al resto de grupos, “ellos”. Portillo Valdes señala que “cuando aquellos diputados de incierto número y dudosa representatividad que decían encarnarla (la nación) procedieron a diseñar «el sistema» tan anhelado por los ilustrados españoles, no

³⁴ William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad...*, p. 96.

³⁵ José Miguel RODRIGUEZ GARCÍA: “La religión como predictor...”, p. 168.

comenzaron por establecer derechos y libertades de los individuos [...] les interesaba primero la *communitas*, la nación como sujeto político, sus derechos, libertades y señas de identidad”, es decir, el objeto de la reforma constitucional de las Cortes no es el individuo, el ciudadano, sino la nación que a la que se le reconocen derechos y libertades, no individuales sino comunitarias. Por tanto, la nación que se formula en Cádiz es una comunidad política, pero también basada en elementos culturales y emocionales, comunitaria y liberal.³⁶

Para Javier Fernández Sebastián esta idea de patria-nación de carácter liberal es, en los comienzos de la contemporaneidad, propia de unas minorías más o menos urbanas y burguesas; mientras, las masas campesinas, la mayoría del clero y la nobleza permanecieron ajenos –cuando no hostiles– al ideario liberal y, por tanto, a su forma de concebir la nación.³⁷ Por su parte, Demetrio Castro sugiere que “la certidumbre de formar parte de una nación bien definida y asentada por la historia parece ser una realidad compartida por las élites sociales e intelectuales de la España de comienzos del siglo XIX y de siglos anteriores, certidumbre de la que, hasta donde es posible disponer de evidencias, se puede admitir que participaba la gente común”.³⁸ Independientemente de las identidades a las que se sintiera ligada la gente común –tema que no trataremos en este apartado–, la elite político-social sí que compartía una identidad supralocal asociada, en mayor o menor medida, a los territorios de la monarquía hispánica, a una historia y cultura común, e incluso una forma de ser propiamente española; identidad que en el contexto de la Guerra de la Independencia se cargaría de diversos contenidos políticos.

En la España levantada de 1808-1814 pocos podían negar la existencia de la *nación*; la cuestión en la que diferirían las diversas posiciones del espectro político es el significado que se le daba, de lo cual devenían consecuencias políticas de primera magnitud. A través de los debates sobre el capítulo I, *De la Nación española*, del proyecto de Constitución, podemos deducir los distintos sentidos que para los diputados gaditanos tenía el concepto de *nación española*.

³⁶ Manuel PEREZ LEDESMA: *De súbditos a ciudadanos, Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 35. Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN: “España, monarquía y nación...”, p. 58-60. Santiago PETSCHER VERDAQUER: “La evolución del factor religioso...”, p. 200. José Miguel RODRIGUEZ GARCÍA: “La religión como predictor...”, p. 169. José María PORTILLO VALDÉS: *Revolución de Nación*, p. 15.

³⁷ Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN: “España, monarquía y nación...”, p. 61.

³⁸ Demetrio CASTRO: “La nación en las Cortes. Ideas y cuestiones sobre la nación española en el periodo 1808-1814”, *Cuadernos dieciochistas*, 12 (2011), p. 50.

El artículo I de la Constitución definía la nación española como “la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios”, reunión que un liberal como el eclesiástico José Espiga y Gadea entendía como reunión de voluntades, “porque esta es la que manifiesta aquella voluntad general que puede formar la Constitución del Estado” en una concepción de la sociedad de carácter rousseauiano.³⁹ Por el contrario, los sectores serviles de la Cámara consideraban defectuosa o insuficiente la definición, pues no concebían la nación sin su gobierno —obviamente monárquico— y sus leyes fundamentales, de las cuales la religión era la primera. En este sentido, un servil tan destacado como Iguanzo propuso —sin éxito— añadir a la definición: “bajo de una Constitución o Gobierno monárquico y de su legítimo Soberano” y el también absolutista, el teólogo Francisco de Sales Rodríguez de la Bárcena incluía además referencias al catolicismo: “La Nación española es la colección [*reunión* podía sonar demasiado voluntarista] de todos los españoles en ambos hemisferios bajo un Gobierno monárquico, la religión católica, y sistema de su propia legislación”.⁴⁰ Aquí se percibe una importante diferencia de fondo entre liberales y serviles: mientras que para los primeros la nación, a falta de aprobar la constitución que se estaba debatiendo, era una nación *constituyente*, libre para establecer su gobierno y sus leyes fundamentales; para los serviles, la nación ya estaba *constituida*, puesto que poseía una Constitución tradicional, definida por un sistema de gobierno monárquico, unas Cortes estamentales y unas leyes fundamentales, de las cuales la principal era la religión católica. De ello, se deriva una forma diferente de concebir el papel de las Cortes: para los liberales debían dotar a la nación de una Constitución, para los serviles tan solo actualizar y poner en vigor la *constitución tradicional*. El diputado servil, catedrático de teología, Antonio Llaneras Amengual, lo expone con toda claridad:

“La Nación española está constituida: tiene y ha tenido siempre su Constitución o sus leyes fundamentales, y tiene cabeza que es Fernando VII, [...] Y si las leyes fundamentales de la Monarquía o su Constitución necesitan de mejorarse, esto mismo supone su actual existencia [refiriéndose a las Cortes]. Bajo esta consideración enviaron las provincias comitentes a sus Diputados, no para dar a la Nación española una nueva Constitución fundamental, sino para mejorar la que hay de un modo que sea digno de esta Nación [...] Así pues, existe esencialmente constituida la Nación española: no está en

³⁹ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 25 de agosto de 1811, p. 1690.

⁴⁰ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 25 de agosto de 1811, p. 1689.

embrión o constituyéndose aún, y debe darse ya en este primer artículo una explicación exacta de ella”.⁴¹

El artículo II, “La nación española es libre e independiente, y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona” estuvo también sujeto a diferentes interpretaciones. Mientras Espiga, como liberal, entendía que la nación era libre e independiente en tanto que tiene “el derecho que toda nación tiene de establecer el Gobierno y leyes que más le convengan”, sin la injerencia de ninguna otra; un servil como Llaneras admitía la libertad de la nación en tanto que esta voluntariamente se liga a la religión y se somete a la monarquía, que no libre para “abandonar la religión santa que profesa, las sabias y justas leyes que la rigen, el suave dominio de Fernando VII y de sus legítimos sucesores”, y propone que se añada detrás de “libre e independiente”, “de toda dominación extranjera”.⁴² Y es este sentido de libre e independiente respecto a la dominación napoleónica el que disfrutó de una aceptación general y aparece reiteradamente tanto en el discurso político generado en torno a la reunión de las Cortes como en los discursos de movilización contra el francés, que veremos más adelante, siendo la independencia, como afirmación contra la dominación extranjera una pieza básica para la definición del nuevo sujeto político, la nación.⁴³

Desde el momento de su apertura, el 24 de septiembre de 1810, las Cortes se fundaron sobre una explícita declaración de la soberanía nacional, mediante el I Decreto que promulgaron: “Declaración de la legítima constitución de las Cortes y de su soberanía...”; por el cual “Los diputados que componen este Congreso, y que representan la Nación Española, se declaran legítimamente constituidos en Cortes generales y extraordinarias, y que reside en ellas la soberanía nacional”,⁴⁴ que se aprobó sin problemas a juzgar por el Diario de Sesiones de las Cortes.⁴⁵ Sin embargo, cuando más tarde se debatió el artículo III de la Constitución, “La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo le pertenece exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales, y de adoptar la forma de gobierno que más le convenga”, la cuestión de la soberanía nacional ya no gozó de la misma aceptación. El principal motivo de debate

⁴¹ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 25 de agosto de 1811, p. 1690.

⁴² *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 28 de agosto de 1811, pp. 1706-1707.

⁴³ Demetrio CASTRO: “La nación en las Cortes...”, p. 39.

⁴⁴ *Colección de los decretos y órdenes de las Cortes generales y extraordinarias*, Decreto I, de 24 de septiembre de 1810, p. I.

⁴⁵ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 24 de septiembre de 1810, pp. 3-4.

fue la última parte del artículo que terminó suprimiéndose con el acuerdo de serviles, que la veían como una salida hacia la república, y de liberales, como precaución por las “interpretaciones siniestras” a las que podía dar lugar, pero también entendiendo que resultaba redundante respecto a la segunda parte del artículo.

En este último sentido, se pronunció uno de los diputados liberales más representativos de las Cortes, José María Quiroga de Llano y Ruiz de Sarabia, el conde de Toreno, que admitió suprimir la tercera parte por estas razones y “no porque la Nación no pueda ni deba; la Nación puede y debe todo lo que quiere”⁴⁶. Agustín de Argüelles Álvarez, que había sido alto funcionario, pero que se definiría ante todo como político, como miembro de la Comisión que redactó el proyecto de Constitución, justificó esta tercera parte como necesaria ante una Monarquía despótica, que no como una necesaria salida hacia la República.⁴⁷ El diputado y eclesiástico, Vicente Terrero, que en cuestiones políticas se mostró radicalmente liberal, defendió contundentemente “la potestad radical de que jamás se desprende” la nación para elegir “libremente el sistema y forma del Estado”, sin que ello contradiga “que la Nación se haya constreñido y ligado con el vínculo de su juramento para conservar su actual y presente Constitución monárquica”.⁴⁸

Por su parte, los diputados serviles se pronunciaron a favor de la soberanía monárquica. El eclesiástico de ideología servil, Juan de Lera y Cano, distinguiendo entre nación constituyente y nación constituida, entendía que la nación a la hora de configurarse como monárquica había trasladado su soberanía al rey; por tanto, la situación actual, en la cual la soberanía residía en las Cortes como representantes de la nación, era un *interin* hasta el regreso del monarca, el verdadero depositario de la soberanía en su ideario:

“Confesemos, pues que la Nación en todo tiempo ha tenido en sí radicalmente la soberanía o poder de gobernarse; pero que el uso o ejercicio de este poder lo ha trasladado con un pacto solemne y jurado, a un Monarca, que en el día es Fernando VII; y que hallándose cautivo y, de consiguiente imposibilitado del uso de la soberanía, la Nación volvió a entrar en el ejercicio de ella, para conservarla a su legítimo Rey y descendientes”.⁴⁹

Otros defendían una soberanía compartida entre el rey y la nación como el diputado y jurista Francisco Xavier Borrul, de difícil adscripción ideológica, o exclusivamente la

⁴⁶ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 28 de agosto de 1811, p. 1714.

⁴⁷ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 28 de agosto de 1811, p. 1710.

⁴⁸ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 28 de agosto de 1811, pp. 1707-1708.

⁴⁹ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 29 de agosto de 1811, p. 1722.

soberanía monárquica, de origen divino como el Obispo de Calahorra: “No quiere, pues, ni debe la Nación despojarle de lo que es suyo, esto es, de la soberanía que le corresponde como a Monarca para regir y gobernar un Reino que el cielo le confió y a quien ama entrañablemente”.⁵⁰ Algunos argumentaron que, puesto que tanto la nación en su rebelión como las Cortes que la representan en sus juramentos se habían declarado monárquicas, era innecesaria la tercera parte del artículo. En este sentido, el hacendado y regidor en Lugo, José Ramón Becerra y Llamas se pronunció haciendo un interesante análisis de la insurrección contra el gobierno francés:

“este pueblo, Señor, que acaba de dar al mundo en su gloriosa insurrección un ejemplo de la más heroica constancia, ¿debe su entusiasmo al conocimiento del derecho imprescriptible del hombre, que actualmente le predicán los autores liberales? No, Señor; le era enteramente desconocido, y según los referidos autores era un pueblo de esclavos, así de sus Reyes como de sus señores particulares. Pues, ¿a qué podemos atribuir una conducta que no han observado los pueblos que han conocido y adoptado el referido derecho? Yo lo diré, Señor, sin temor de ser desmentido: la ha debido a dos virtudes que le son características, esto es, la piedad y el amor a sus Soberanos”.⁵¹

Fue Iguzo quien más lejos llevó su cuestionamiento de la soberanía nacional. Primero manifestó el miedo de muchos serviles de que la potestad de elegir la forma de gobierno implicase que “la Nación podrá convertir la Monarquía en otra forma de gobierno cualquiera” y después, con un profundo desprecio al pueblo que ve ya dócil y sumiso, ya revoltoso e insurrecto, pero siempre ignorante y manipulable, afirmó “que la soberanía del pueblo es un germen fecundo de males y desgracias para el pueblo”, “que desquicia los fundamentos de la sociedad, es destructivo del reposo y tranquilidad de los Estados y está en contradicción con los verdaderos y esenciales principios del derecho público”.⁵²

6.2. LA NACIÓN CATÓLICA

El proceso revolucionario que tuvo lugar en las Cortes de Cádiz no solo alumbró una nación soberana libre e independiente; fue también el nacimiento de la “Nación católica”, término ya asentado por Portillo Valdés.⁵³ Como afirma Manuel Suarez

⁵⁰ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 28 de agosto de 1811, pp. 1710-1712.

⁵¹ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 28 de agosto de 1811, p. 1714.

⁵² *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 29 de agosto de 1811, p. 1723.

⁵³ José PORTILLO VALDÉS: *Revolución de Nación*.

Cortina: “España nace a la contemporaneidad desde la doble afirmación del liberalismo y la intolerancia religiosa”.⁵⁴ Esta chocante comunión es fruto de la aceptación del liberalismo español del catolicismo como elemento identitario de la nación española, por un lado, y de la unidad religiosa como base del orden social, por otro. Ello no obsta para que los liberales gaditanos buscasen llevar a cabo una profunda reforma de la Iglesia, que la acomodase a su nuevo papel en el orden liberal. Una reforma que, dado el peso de la tradición católica y el poder de la Iglesia en España, habría de superar numerosas resistencias. Por tanto, en la España del primer liberalismo, el conflicto no estuvo nunca en la cuestión de la unidad religiosa –admitida por todos– sino en determinar el papel de la Iglesia en el nuevo Estado y la relación entre poder civil y poder religioso.

A lo largo de las siguientes páginas veremos cómo se desarrolló el complejo –en ocasiones ambiguo, en ocasiones conflictivo– proceso de construcción de la *Nación católica* en las Cortes, cuya legislación religiosa, aceptando el catolicismo como un elemento esencial de la propia identidad nacional, confesionalizó la nación e institucionalizó la intolerancia religiosa, al mismo tiempo que reformaba profundamente la Iglesia y el clero.

El carácter católico de las Cortes de Cádiz es perceptible ya en el aura de solemnidad religiosa que las rodeó durante toda su andadura; comenzando por la sesión inaugural del 24 de septiembre de 1810, que se inició con una misa del Espíritu Santo, en la cual se pronunció la fórmula del juramento de Cortes, cuyo primer compromiso fue con la religión: “¿Juráis la santa religión católica, apostólica y romana, sin admitir otra alguna en estos reinos?...”.⁵⁵

La principal obra de las Cortes, la Constitución, aparecía encabezada con una invocación a la Santísima Trinidad, “En el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu y Santo, autor y supremo legislador de la sociedad”, que colocaba a Dios como origen y fundamento de la sociedad y la fuente última de poder y soberanía. “Nada más lejos de la concepción rousseauiana del Contrato social” afirma Revuelta González.⁵⁶ No obstante, para los diputados más reaccionarios, convencidos de que el principal objetivo de las Cortes era defender el catolicismo puesto en peligro por la cismática

⁵⁴ Manuel SUAREZ CORTINA: *Entre cirios y garrotes...*, p. 33.

⁵⁵ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 24 de septiembre de 1810, p. 2.

⁵⁶ Manuel REVUELTA GONZALEZ: “La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)”, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.): *Historia de la Iglesia en España. V. La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)* Madrid, Biblioteca de Autores Cristiano, BAC, 1979, p. 42.

Francia, esta fórmula resultaba escasa. En este sentido, el eclesiástico de tendencia servil y acérrimo defensor de los privilegios de la Iglesia, Simón López García, apuntó que “es conveniente que hagamos una protestación más solemne de nuestra fe [...]. Esta declaración es tanto más necesaria, cuanto que estamos en un tiempo en que reina mucho la herejía de la filosofía, tan contraria a esta religión que tanto nos honra, y sin la cual nada se puede salvar según el símbolo Credo in unum Deum itcetera”. Como puede percibirse, el catolicismo era presentado por los sectores más conservadores como un signo identitario del ser español que lo salvaría de la herética Francia. No obstante, los liberales, como el eclesiástico Muñoz Torrero o el abogado y diplomático Evaristo Pérez de Castro, entendían que la Constitución, un texto político, no era el lugar apropiado para enseñar el dogma católico y, por tanto, la proclamación de Dios como origen y fundamento de la sociedad era suficiente. Finalmente salió aprobado el texto del proyecto sin adiciones.⁵⁷

La mayor prueba del carácter católico de las Cortes es el artículo 12 de la Constitución, que, en su redacción final, tenía importantes implicaciones. En primer lugar, definía el sujeto soberano en términos religiosos, lo que tal y como señala el sociólogo Steve Bruce, producía un doble efecto de identificación y de distinción: al mismo tiempo que identifica automáticamente a aquellos que forman parte de la comunidad de creyentes como ciudadanos, como “nosotros”; aquellos que no forman parte de la comunidad de creyentes se identifican como extranjeros, como los “otros”. De este modo, el catolicismo se convertía en una condición *sine qua non* de la ciudadanía.⁵⁸ En segundo lugar, convertía al catolicismo en una “Ley fundamental de la Monarquía”, institucionalizando la intolerancia religiosa, es decir, el catolicismo no se concebía como una cuestión individual, sino como una obligación de la ciudadanía, y, por tanto, los ataques a la religión son perseguidos como delitos contra la Constitución. En tercer lugar, establecía la unidad religiosa, mediante una explícita declaración de confesionalidad, que hacía del catolicismo la religión oficial del Estado español. Y por último, daba potestad a las Cortes para reformar la Iglesia y el clero.

El 2 de septiembre de 1811 se presentó a debate en las Cortes el artículo 12 –que es el 13 del proyecto de Constitución– que decía así: “La Nación española profesa la religión

⁵⁷ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 25 de agosto de 1811, pp. 1683-1687.

⁵⁸ Referencia en Gregorio ALONSO: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza”, pp. 76-77.

católica, apostólica, romana, única verdadera, con exclusión de cualquier otra”. La aquiescencia del Congreso era tal que el Presidente sugirió que se votara por aclamación. No obstante, las únicas tres intervenciones a las que dio lugar acabaron modificando la redacción presentada por la Comisión. Una fue la del canónigo Iguanzo, quien deseaba ir más allá de la mera declaración del hecho religioso y solicitó que la religión se convirtiera en un precepto fundamental del Estado:

“La religión debe entrar en la Constitución como una ley que obligue a todos los españoles a profesarla, de modo que ninguno pueda ser tenido por tal sin esta circunstancia. La religión es la primera de todas las leyes fundamentales, porque todas las demás estriban en ella; y sin ella, y sin los preceptos que por ella comunica su divino autor, no tienen fuerza ni obediencia las leyes humanas, y todo el edificio de la sociedad viene por tierra. Es también la más esencial, porque la Nación será tan Nación siendo monárquica como democrática, u otro cualquier Gobierno; pero no será tan religiosa no siendo católica, y debe serlo igual en toda forma de gobierno”.⁵⁹

Incluso Muñoz Torrero, uno de los máximos defensores de los nuevos principios políticos, propuso una adición al artículo que afirmase la unicidad del culto católico. En la tercera y última intervención, Villanueva propuso que se incluyera la “protección” de la religión como una de las obligaciones del Estado. Finalmente, el debate modificó el texto del artículo proyectado, siendo aprobado al día siguiente sin más debate con la siguiente redacción:

“La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.⁶⁰

Se acordó que en cada población de España, la Constitución se haría pública a sus habitantes durante una misa de acción de gracias; es decir, se encarga a la Iglesia la divulgación del texto, disposición que el clero no solo cumplió de forma general sino que además envió al Congreso mensajes de felicitación en los cuales se califica a la Constitución de documento eminentemente católico.⁶¹

⁵⁹ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 2 de septiembre de 1811, p. 1745.

⁶⁰ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 2 de septiembre de 1811, p. 1746.

⁶¹ Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia...*, pp. 59-60.

Por tanto, podemos concluir que cuando se aprobó la Constitución en 1812, la mayoría del clero la acogió con satisfacción.⁶² Sin embargo, si bien la Cámara había sido unánime a la hora de afirmar la identidad católica de España, esto era lo único que liberales y serviles podían compartir respecto al tema religioso. Las ideas sobre el lugar que la religión y la Iglesia católica debían ocupar en el nuevo orden político-social que las Cortes de Cádiz estaban creando eran notablemente distintas; y así se manifestó cuando, en virtud de la “protección” de la religión establecida por el artículo 12, los liberales emprendieron la tarea de transformar la Iglesia del Antiguo Régimen.⁶³

En el transcurso de la legislatura se fue forjando un programa de reformas que perseguía, en consecuencia con los principios básicos del liberalismo, la utilidad social de la Iglesia, una organización centralista de su gobierno y una estructura racional de sus instituciones. Se buscó crear un nuevo cuerpo de eclesiásticos, que quedaría al servicio del Estado como cualquier otro cuerpo de la sociedad, basado en los obispos y los párrocos; al mismo tiempo, se limitaría su número a aquellos que cumplieran un cometido específico: la asistencia espiritual y el ejercicio de funciones de utilidad social, como la educación o la asistencia a los desvalidos. Había también un propósito de renovación ideológica, dirigida a purificar las prácticas religiosas y de dotar a la religión de un sentido más interior, alejándola de las manifestaciones externas de piedad de la religiosidad barroca. Esta ideología religiosa de carácter interiorista justificaba además la privación a la Iglesia de funciones administrativas y económicas.⁶⁴

De entre todas las reformas religiosas, una de las que más oposición encontró fue la abolición del Tribunal de la Inquisición. Entre 1811 y 1813 tuvieron lugar apasionados debates en torno a este tribunal que para los serviles “era el instrumento que aseguraba la unidad religiosa”, “garantía irremplazable [...] contra las discordias fratricidas”, mientras que para los liberales “representaba la represión de la libertad intelectual, causa principal de la decadencia española bajo los Habsburgo”.⁶⁵

⁶² Solo el obispo de Orense Quevedo y Quintana rechazó abiertamente la Constitución al negarse a jurarla debido a sus dudas sobre si la soberanía debería residir en la nación o en el rey. La mayoría liberal, después de declarar al obispo “indigno de la consideración de español”, le ordenó dimitir de su puesto, ante lo cual el prelado huyó a Portugal.

⁶³ Tarea que no se pudo poner en práctica por la vuelta de Fernando VII y la abolición de toda la obra gaditana que este llevó a cabo.

⁶⁴ Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia...*, pp. 262-263.

⁶⁵ José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater Dolorosa...*, p. 348

Incapacitada para ejercer formalmente sus funciones a causa de la guerra, la libertad de imprenta decretada por las Cortes en noviembre de 1810 quitó a la Inquisición una de sus principales funciones –la principal durante el siglo XVIII–: la censura. La cuestión de la libertad de imprenta acabó, lógicamente, deviniendo en discusiones sobre la propia existencia de la institución, sobre todo, a partir del debate que se abrió tras la presentación del dictamen, el 8 de diciembre de 1812, de la Comisión encargada de decidir si era compatible o no con la Constitución, discusión que se prolongó hasta el 5 de febrero de 1813. Tanto para serviles como para liberales, el debate excedía con creces la cuestión de la Inquisición: suponía determinar el papel que la religión y la Iglesia jugarían en el nuevo orden político.

Los liberales basaron su argumentación en la incompatibilidad de la Inquisición dada su organización y procedimientos, con el ordenamiento del nuevo Estado. En primer lugar, porque, dados los privilegios acumulados por el Tribunal y su obediencia al papado, atentaba contra la soberanía nacional: “El Inquisidor [General] es un soberano en medio de una nación soberana, o al lado de un príncipe soberano, porque dicta leyes, las aplica a casos particulares y vela por su ejecución”, afirmó la Comisión.⁶⁶ En segundo lugar, porque había sido un instrumento del despotismo real, tal y como denunció el Conde de Toreno: “El Santo Oficio ha sido el instrumento más fiel y más seguro del que se han valido los déspotas para mantener su absoluta y arbitraria dominación”.⁶⁷ En tercer lugar, porque sus procedimientos judiciales no se ajustaban a los derechos del individuo: la admisión de las delaciones, los procedimientos secretos, la imposibilidad práctica del reo de defenderse, la ausencia del derecho de apelación, la práctica del tormento, la confiscación de bienes a los condenados, la extensión del delito de un individuo a sus familiares, etc. eran procedimientos claramente contrarios a los derechos naturales del hombre, que los liberales habían consagrado en su obra legislativa. Así lo argumentaba Argüelles: “Si hay alguno que me demuestre que la Inquisición no puede perjudicar a ningún ciudadano en sus derechos, me convenzo. Pero siendo evidente que no solo puede perjudicar, sino anularlos todos, es incompatible con la libertad”.⁶⁸ En cuarto lugar, porque había obstaculizado el desarrollo científico y cultural: “la ignorancia de la religión, el atraso de las ciencias, la decadencia de las artes, del comercio y de la agricultura, y la

⁶⁶ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, “Discusión del proyecto de decreto de abolición de la Inquisición...”, 8 de diciembre de 1812, p. 4202.

⁶⁷ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*. “Discusión del proyecto de decreto de abolición de la Inquisición...”, 11 de enero de 1813, p. 4303.

⁶⁸ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 22 de abril de 1812, p. 3097.

despoblación y pobreza de la España provienen en gran parte del sistema de la Inquisición”.⁶⁹ Y en quinto y último lugar, porque entendían que el cuidado de la religión debía corresponder a los obispos. Abogando por el episcopalismo, argumentaron que en ningún documento eclesiástico existía duda de que la Iglesia “no conoció más jueces de la fe que los Obispos, ora con respecto a las decisiones dogmáticas, ora con respecto al conocimiento de los hechos. Ellos, no los inquisidores, son los jueces natos de la fe establecidos por el mismo Jesucristo...” afirma Ruiz Padrón.⁷⁰ Además, no era necesaria, primero porque antes de instituirse los españoles habían sido igual de católicos, pero sobre todo porque la protección de la religión ya estaba garantizada por el artículo 12 de la Constitución. En este sentido, Argüelles afirmó:

“La cuestión no está en que la religión sea protegida. No hay ningún Diputado que no convenga en que debe serlo; pero lo que yo disputo, es si la Inquisición es la protección que necesita la religión; y anticipo en esto mi dictamen, diciendo que es contraria a la religión y a la libertad”.⁷¹

También desde fuera de las Cortes se participó en el debate. Uno de los textos anti-inquisitoriales de mayor difusión fue *La Inquisición sin máscara* de Natanael Jomtob, seudónimo de Antonio Puigblanch, un ilustrado eclesiástico de tendencia jansenista. En el texto, denunciaba el excesivo rigor de los procesos inquisitoriales y el fomento de la hipocresía causada por el temor que infundía en los creyentes; las secuelas civiles y políticas de los atropellos que cometía de los derechos del ciudadano; así como los efectos perniciosos de su censura en la ciencia y cultura española. Finalmente, afirmaba que su supresión era necesaria para llevar a cabo la “necesaria reforma del clero” ya que, según Puigblanch, la propia institución inquisitorial tenía su origen en la “decadencia de la disciplina y la relajación del clero”.⁷² También un joven Martínez de la Rosa se sumó al grupo de detractores del Tribunal con un opúsculo titulado *Incompatibilidad de la Libertad española con el restablecimiento de la Inquisición*, en el que sostiene que solo los “ignorantes” o los “mal intencionados” parecían creer “que si no se restablec(ies)e [la Inquisición], se quita la única barrera capaz de defender la religión de los ataques de sus enemigos”, prejuicio basado en el bajo concepto que

⁶⁹ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, “Discusión del proyecto de decreto de abolición de la Inquisición...”, Manifiesto en que se expone los motivos del decreto anterior”, p. 4534.

⁷⁰ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, “Discusión del proyecto de decreto de abolición de la Inquisición...”, sesión del 18 de enero de 1813, p. 4354.

⁷¹ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 22 de abril de 1812, p. 3093.

⁷² Referencia en Gregorio ALONSO: *La nación en capilla...*, p. 51-53.

“algunos ignorantes tienen del pueblo español, que creen que no pueda conservar la religión santa de sus mayores, si no se le amenaza con hogueras y calabozos”, “ese pueblo” añade “al que quisieran echar mañosamente las cadenas de la superstición, para que no sintiera después las del despotismo”. Concluye que restablecer el Tribunal de la Inquisición haría peligrar los derechos de los españoles e imposibilitaría cualquier avance político o jurídico.⁷³

Por su parte, los defensores de la Inquisición incidieron en que las Cortes no eran competentes para legislar sobre materias eclesiásticas, puesto que todo lo relacionado con la religión dependía exclusivamente de la autoridad religiosa y, en consecuencia, entendían que la “protección” dispensada por la nación a la religión requería de la existencia de la Inquisición y no de tribunales civiles: “A la Iglesia pertenece privativamente tomar las medidas propias y oportunas para conservar el depósito de la fe que le confió Jesucristo, y para corregir cuanto se oponga a las buenas costumbres: con este fin ha establecido el Santo Tribunal...”⁷⁴. En su argumentación, la supresión de la Inquisición atentaba contra el derecho del Papa a ejercer la autoridad en la Iglesia, lo que les granjearía la acusación de herejía, “Esta y no otra cosa es cisma” dramatizó el cura Terrero (que en cuestiones políticas se había manifestado claramente liberal, pero cuando se discutieron las reformas religiosas apoyó a los sectores más clericales).⁷⁵ También desde fuera de las Cortes se recurrió a la acusación de cismática como forma de descalificarlas. Por ejemplo, uno de los principales órganos serviles, *El procurador General*, tildó de cismática la postura liberal respecto a la Inquisición “porque aparta a la Iglesia de España del centro de la unidad” y también de herética “porque ataca radicalmente la Supremacía de jurisdicción del Romano Pontífice sobre todos los Obispos, en virtud de la cual ha podido en todo tiempo reservarse casos en todo fuero con inhibición de la autoridad de los Ordinarios [los obispos]”.⁷⁶

Argumentaban que ahora, con la ocupación francesa, su mantenimiento era más necesario que nunca. En este sentido, se pronunció el inquisidor Francisco Riesco, afirmando que la supresión del Tribunal “sería entibiar los sentimientos religiosos, que

⁷³ Francisco MARTÍN DE LA ROSA: *Incompatibilidad de la Libertad española con el restablecimiento de la Inquisición demostrada por Eugenio Tostado*, Cádiz, Imp. De Vicente Lema, 1811, p. 4-5.

⁷⁴ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 22 de abril de 1812, p. 3092.

⁷⁵ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, “Discusión del proyecto de decreto de abolición de la Inquisición...”, sesión del 13 de enero de 1813, p. 4328.

⁷⁶ Citado por Emilio LA PARRA LÓPEZ y María Ángeles CASADO: *La Inquisición en España, agonía y abolición*, Madrid, Catara, 2013, pp. 110-111.

ya padecen bastante frialdad desde que se escribe con tanta impunidad”.⁷⁷ Y para el Filósofo Rancio la Inquisición, que había conservado durante siglos “la paz, la unión y religión sobre la que se funda toda buena república” y había sido “antemural de su fe y seguro garante de su paz”, era entonces el único baluarte que podía defender esa unidad católica que la Constitución liberal reconoce pero que los liberales, en el fondo no desean. Por eso “este pueblo sabe que la Inquisición no es la religión; pero [...] quitar la Inquisición es una medida que va a dejarle sin religión”. Y en una asociación de la religión/Iglesia y la nación argumentaba defendía: “Ampliense al tribunal de la fe las facultades para que busque y juzgue a los enemigos de la religión y presto veremos acabar los de la patria”.⁷⁸

La defendían además como la forma de sumisión de la población al poder. En este sentido, el sacerdote y diputado reaccionario Manuel Jiménez Hoyo decía “Ningún inconveniente hay en que la Nación continúe inocentemente supersticiosa, si así quiere llamársele, pero la hay muy grande en que se divida su opinión y se ponga en contradicción con la del Gobierno”.⁷⁹

Finalmente, tras un intenso y acalorado proceso parlamentario, el 22 de enero de 1813 la Inquisición fue declarada incompatible con la Constitución, quedando, por tanto abolida, por 90 votos a favor y 60 en contra. Los obispos protestaron, aunque la mayoría acabó acatando la orden de leer el decreto de abolición en los púlpitos; salvo el obispo de Santiago que se negó, lo que indujo a las Cortes a ordenar su arresto y a condenarlo al exilio; y los obispos de Santander, Oviedo y Astorga, que prefirieron abandonar sus diócesis antes que publicar el decreto de abolición. También se resistió el clero regular; pero al final, las Cortes rompieron las resistencias del clero conservador, aunque al precio de aumentar la hostilidad clerical contra el sistema constitucional liberal.⁸⁰ También hubo quien celebró la abolición. El periódico de talante liberal, *El Redactor General* del 23 de enero le dedicó este epitafio a la Inquisición: “Yace aquí la Inquisición / Que cometió

⁷⁷ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, “Discusión del proyecto de decreto de abolición de la Inquisición...”, sesión del 9 de enero de 1813, pp. 4274 y 4277.

⁷⁸ Fray Francisco DE ALVARADO: *Cartas inéditas*, Madrid, Imprenta de José Feliz Palacio, 1845, p. 11.

⁷⁹ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, “Discusión del proyecto de decreto de abolición de la Inquisición...”, sesión del 11 de enero de 1813, p. 4305.

⁸⁰ William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad...*, pp. 99-101.

tanta infamia / Y fue tal su condición, / Que habiendo sido santa / murió en perversa opinión”.⁸¹

La abolición del Tribunal del Santo Oficio fue la culminación de un proceso de desafección por el cual el clero español y los sectores clericales pasaron de cierta esperanza en el momento de inauguración de las Cortes y, en gran medida, incluso hasta la aprobación de la Constitución, a una evidente hostilidad, tras el proceso de reforma de la Iglesia llevado a cabo por los liberales. La libertad de imprenta, que a su juicio generaba un “escandaloso torrente de las perniciosas opiniones” había indisputado ya a estos sectores con las Cortes. Su cólera se intensificó ante la publicación del *Diccionario crítico-burlesco* de Bartolomé Gallardo, bibliotecario de las Cortes, una sátira de contenido anticlerical.⁸² Pero fueron sobre todo las reformas que atañían al clero y a su status material las que suscitaron las mayores acusaciones de irreligión, lo que demuestra que intereses materiales muy concretos movieron a la generalidad del clero y, por influjo de este, al pueblo, a oponerse a las Cortes.⁸³ En este sentido, Leandro Higuera del Pino señala cómo los votos de algunos eclesiásticos, que comenzaron con una voluntad claramente reformista, se fueron decantando hacia una línea conservadora.⁸⁴

Si bien el artículo 12 había sido aprobado sin apenas discusión, las reformas eclesiásticas darían lugar a divisiones profundas en la Cámara, con el surgimiento de dos tendencias opuestas: los serviles y los liberales. También la Iglesia se dividió entre una mayoría inmovilista y una minoría reformista, más o menos vinculada al programa liberal, una división que Callahan llegó a calificar de “auténtico estado de guerra civil”.⁸⁵ Y serían además el origen de la desvinculación de gran parte de la Iglesia del programa constitucional y reformista de las Cortes.

A través del artículo 12 y los debates que se sucedieron a raíz de la reforma de la Iglesia, especialmente el que decidió la abolición de la Inquisición, podemos desentrañar

⁸¹ Citado por Víctor Manuel ARBELLOA: *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930) Una introducción*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009, p. 82.

⁸² Bartolomé José GALLARDO: *Diccionario crítico-burlesco del que se titula “Diccionario razonado manual. Para la inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España”*, Madrid, imprenta de Repullés, 1812.

⁸³ Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia...*, pp. 60-61. Los liberales fueron estigmatizados, entonces, mediante el mismo discurso que había generado el clero para demonizar a los franceses, como se verá en el bloque 2.

⁸⁴ Leandro HIGUERUELA DEL PINO: “La Iglesia y las Cortes de Cádiz”, p. 68.

⁸⁵ William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad...*, p. 85.

la concepción que unos y otros tenían del lugar que el hecho religioso debía ocupar en la sociedad.

Los serviles, que habían estado satisfechos con la Constitución, en la que el artículo 12 otorgaba a la religión un papel principal como signo identitario de la nación y como “Ley fundamental de la monarquía”, cuando lo vieron convertirse en la base de las reformas liberales que buscaban acabar con la Iglesia del Antiguo Régimen, se sintieron engañados y acusaron a los liberales irreligiosos. A partir de entonces verían el artículo 12 como una estratagema, dudando de la sinceridad de los diputados liberales cuando lo aprobaron. Rafael de Vélez, por ejemplo, entiende “no fue más que el pretexto autorizado por la Constitución para ingerirse las Cortes en la reforma de la Iglesia, por la que clamaban tanto los reformadores, estando a las máximas de la infernal filosofía”.⁸⁶ Este proceso de desafección y desconfianza acabaría llevando al diputado servil Villagómez a afirmar en el curso de los debates sobre la Inquisición “Yo, Señor, he sido engañado”.⁸⁷

Por su parte, la historiografía liberal interpretó el artículo 12 como una concesión a los serviles en un contexto de guerra en el que la unidad frente al francés era clave. Fueron las tardías interpretaciones de contemporáneos liberales como Toreno o Argüelles las que condicionaron esta lectura. Por ejemplo, Argüelles en su obra *Examen Histórico de la Reforma constitucional...* justificaba así la ausencia de contestación de los liberales a la intolerancia del artículo 12:

“En el punto de la religión se cometía un error grave, funesto, origen de grandes males, pero inevitable. Se consagraba de nuevo la intolerancia religiosa, y lo peor era que, por decirlo así, a sabiendas de muchos, que aprobaron con el más profundo dolor el artículo 12. Para establecer la doctrina contraria hubiera sido necesario luchar frente a frente con toda la violencia y furia teológica del clero, cuyos efectos demasiado experimentados estaban ya, así dentro como fuera de las Cortes. Por eso se creyó prudente dejar al tiempo, al progreso de las luces, a la ilustrada controversia de los escritores, a las reformas sucesivas y graduales de las Cortes venideras que se corrigiese, sin lucha ni escándalo, el espíritu intolerante que predominaba en una gran parte del estado eclesiástico”.⁸⁸

⁸⁶ Rafael DE VELEZ: *Apología del altar y del trono o historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes; e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, Diarios y otros escritos con la religión y el Estado*, t. I, Madrid, imprenta de Repullés, 1825, p. 208.

⁸⁷ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 22 de abril de 1812, p. 3096.

⁸⁸ Agustín ARGÜELLES: *Examen histórico de la Reforma constitucional que hicieron las Cortes generales y extraordinarias desde que se instalaron en la Isla de León el 24 de septiembre de 1810, hasta que cerraron en Cortes sus sesiones en 14 del propio mes de 1813*, t. 2., Londres, imp. De Carlos Wood e hijo, 1835, p. 71-72. Referencia en Leandro Higuera del Pino, “La Iglesia y las Cortes de Cádiz”, p. 72

Sin embargo, tales palabras fueron publicadas en 1835, cuando las condiciones sociales y políticas de España habían cambiado y se estaba produciendo la revisión de la Constitución de Cádiz que se plasmaría en la Constitución de 1837.⁸⁹

Por tanto, las primeras interpretaciones que dio la historiografía concibieron el artículo 12 y el sentido religioso de las Cortes, bien como un engaño o una estratagema política, bien como una concesión o muestra de prudencia. Sin embargo, la historiografía de las últimas décadas ha reinterpretado el artículo 12 como fruto de la sincera religiosidad de los diputados liberales, compatible con sus deseos de reforma de la institución eclesiástica.⁹⁰ Por tanto, la identificación de la nación española con el catolicismo no fue simplemente una concesión, sino un elemento indispensable y característico de la obra gaditana de construcción de la “Nación”, una nación que se constituyó católica.⁹¹ Los constituyentes de Cádiz, como la mayoría de españoles, estaban imbuidos de la certeza de que catolicismo y españolidad eran conceptos inseparables, y por tanto, no era pensable que la Nación española a la hora de dotarse de una Constitución lo hiciese prescindiendo de unos de los rasgos -el catolicismo- más determinantes de su personalidad.⁹² Podemos concluir entonces que la religión católica, religión de nación, comunitaria y no individual, era concebida como un ingrediente inherente a la condición de español, y ya por razones políticas o ideológicas, constituyó un elemento peculiar de nuestra revolución liberal.⁹³

Por tanto, la historiografía reciente coincide en que, a pesar de ser acusados de irreligiosos desde las posiciones clericales, los diputados liberales eran tan católicos como los serviles. La diferencia estribaba, tal y como ha señalado Emilio La Parra, en que los liberales diferenciaban entre el hecho religioso, incontestable y esencialmente positivo, en tanto que servía como “garante del orden social, vínculo político y herramienta legitimadora al servicio de la comunidad”, y la Iglesia en cuanto institución, que como tal debía ser reformada para acomodarla al régimen liberal. La cuestión que se planteaban los liberales nunca fue si la Iglesia debía o no existir, ni si debería ser separada de su relación oficial con el Estado –cuestiones que ni se planteaban en estos momentos –; era

⁸⁹ Leandro HIGUERUELA DEL PINO: “La Iglesia y las Cortes de Cádiz”, p. 72

⁹⁰ Esta es la tesis principal de la obra de Emilio LA PARRA LÓPEZ, *El primer liberalismo y la Iglesia...*

⁹¹ José María PORTILLO VALDÉS: *Revolución de Nación*. Portillo incide especialmente en el hecho de que para los constituyentes gaditanos el sujeto de derechos y deberes no era el individuo, sino la Nación, y por tanto resulta lógico que planteasen el catolicismo como un signo identitario de la Nación y no como un derecho individual.

⁹² José Luis GARCÍA RUIZ: “La Iglesia y los inicios del Constitucionalismo español”, p. 3.

⁹³ Manuel SUAREZ CORTINA: *Entre cirios y garrotes...*, pp. 39-40.

si la elite eclesiástica aceptaría una redefinición del papel de la Iglesia dentro del nuevo orden liberal. Esta distinción es fundamental para entender el carácter del Estado liberal español, puesto que los liberales de la época de las Cortes de Cádiz, al igual que los ilustrados del siglo XVIII, no concebían un régimen basado en la separación de la Iglesia y el Estado. No obstante, la afirmación del hecho religioso no impedía, antes bien, exigía, en opinión de la elite intelectual formada en los principios ilustrados, la reforma del cuerpo eclesiástico y, más aún, de ciertas competencias sociales de la Iglesia. En la medida en que la Iglesia se confundía con la estructura general del Antiguo Régimen, cuando se procedió a la transformación de este, hubo que abordar cambios en aquella. La reforma, por tanto no estaba concebida como una forma de descristianización.⁹⁴

El diputado Mexia, en el debate sobre el Tribunal de la Inquisición resumía el planteamiento liberal:

“Todos somos católicos, apostólicos, romanos, y todos sabemos que la potestad espiritual, como que viene de Jesucristo, reside esencialmente en la Iglesia, y esta es una verdad sobre la cual no cabe duda entre los españoles. Pero Señor ¿el Tribunal de la Inquisición no ejerce también facultades temporales? Pues yo desde ahora digo que siempre que se limite a ejercer facultades espirituales y no temporales, lo apruebo” pero afirma que también es civil. “¿Cómo cabe dudarse ni un momento que si por un lado tiene una facultad espiritual delegada por el Papa, por el otro lado es un tribunal político que tiene las facultades civiles delegadas por el Rey, y que por lo mismo reúne los dos cuchillos, que son el distintivo de este tribunal?”⁹⁵

Y afirma que, en virtud del artículo 12, compete a la nación, y a sus representantes la protección de la religión.

Es precisamente en el significado de la última parte del artículo 12, que instituye la “protección” de la religión como una de las obligaciones del nuevo Estado, donde hay que centrar nuestra atención para comprender en profundidad esta cuestión. Tal y como la entiende Revuelta González, la protección de la religión dentro de un Estado confesional presupone una colaboración mutua: el Estado protector procura obtener ventajas de la Iglesia protegida –por lo menos, un respaldo de orden moral al sistema político establecido– y a cambio da cobertura legal de las creencias, el culto y los

⁹⁴ Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia...*, pp. 35-36 y 261-262. Gregorio ALONSO: *La nación en capilla...*, p. 12. William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad...*, pp. 97-98.

⁹⁵ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 22 de abril de 1812, p. 3096.

ministros de la Iglesia.⁹⁶ Una “protección” cuya ambigüedad dio lugar a múltiples interpretaciones, que podemos agrupar en dos amplias tendencias: la regalista y la clerical. Gregorio Alonso explica que el regalismo “se basaba en el ejercicio por parte del rey de una serie de derechos adquiridos sobre la administración de la Iglesia desde la Edad Media. El punto de partida era considerarla una institución “nacional” y sometida, por tanto, a los dictados del monarca en un conjunto de materias de contenido indirectamente religioso, los llamados *iura circa sacra*.” Por su parte, “la escuela clerical defendería los recursos asociados a lo que se ha venido llamando «teocracia», o la sumisión y aceptación del predominio del poder religioso sobre los designios de los políticos”.⁹⁷

La tendencia regalista en las Cortes estuvo representada por los grupos de diputados jansenistas⁹⁸ y liberales, que, formados en los principios de la Ilustración y en ocasiones influenciados por la vía práctica ensayada en Francia por el clero constitucional y los acuerdos del Sínodo de Pistoia, deseaban compatibilizar nación y catolicismo. Desde una perspectiva profundamente reformista, vieron en las Cortes de Cádiz el medio de llevar a cabo la transformación de la Iglesia tan buscada en el siglo anterior, con el objetivo de crear una religiosidad más pura e interiorista y una Iglesia más espiritual, sin corrupciones, de carácter nacional y libre de las dependencias materiales del Antiguo Régimen.⁹⁹

Fue precisamente un diputado afín al reformismo jansenista, Joaquín Lorenzo Villanueva, quien propuso incluir la protección de la religión por parte de la Nación en el artículo 12. Pretendía con ello que las Cortes llevaran a cabo una profunda reforma de la Iglesia, con el objetivo de crear un clero más espiritual, menos corrupto y menos sometido a la autoridad papal. Su intención era, a un mismo tiempo, llevar a cabo la reforma de la Iglesia y establecer la confesionalidad del Estado y la unidad religiosa; ambas ideas quedaron garantizadas por el artículo 12. Los planteamientos regalistas del conjunto de

⁹⁶ Manuel REVUELTA GONZALEZ: “La confesionalidad estado en España”, en Emilio LA PARRA LÓPEZ y Jesús PRADELLS NADAL: *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de cultura “Juan Gil-Albert”, Diputación Provincial de Alicante, 1991, p. 374.

⁹⁷ Gregorio ALONSO: *La nación en capilla...* pp. 7-8.

⁹⁸ Gregorio ALONSO en su trabajo “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza”, p. 88, define el jansenismo como una escuela de pensamiento que se inspiraba en los principios defendidos por la teología ilustrada, tanto alemana como francesa, febroniana y galicana, y destacaba por su episcopalismo, es decir, por el rechazo de la concentración de todo el poder eclesial en manos del Papa, y por su regalismo, la defensa de la potestad del poder civil sobre cuestiones eclesiásticas. En las Cortes de Cádiz esta tendencia defendería la formación de un Estado confesional basado en la unidad religiosa y la intolerancia de cultos, pero también en los principios del liberalismo. (ver p. 17)

⁹⁹ Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia...*, pp. 28-32 y 261-262.

diputados afines al jansenismo, permitieron la convergencia entre catolicismo y revolución liberal en las Cortes de Cádiz, así como la creación de una alianza lo suficientemente amplia como para sacar adelante las reformas en contra de los sectores conservadores de la Cámara.

Por su parte, los sectores liberales, reconociendo siempre la religión católica como uno de los principales elementos identitarios de la nación y una de las leyes fundamentales de la Monarquía, concibieron la “protección” de la religión como una regalía que permitía a las Cortes, como representantes de la Nación, intervenir unilateralmente en la reforma de las estructuras de la Iglesia para acomodarla al nuevo régimen liberal. Según este planteamiento, el Estado se comprometía a salvaguardar la religión, pero ajustándola al nuevo orden liberal, pues en este no era viable una Iglesia que funcionaba como un cuerpo privilegiado con autoridad soberana. De esta forma, no solo se consideraba inservible cualquier organismo o tribunal que se arrogara anteriormente esta misión, como la Inquisición, sino que también se rechazaba toda injerencia que sobre la religión en España se produjera por parte de un poder extranacional. Esta interpretación se enmarcó dentro de un proyecto de reconstrucción y reordenamiento global de toda la sociedad según los valores del liberalismo en el cual las Cortes son el medio de transformación. Argüelles, en la discusión sobre el Tribunal de la Inquisición, dejó muy clara la posición liberal al respecto: “La Constitución reconoce como ley fundamental la religión católica y ofrece a la Nación protegerla por leyes sabias y justas. ¿Quién ha de ser el juez de la sabiduría y la justicia de estas leyes? ¿Los inquisidores, la curia romana, el clero de España, o la autoridad soberana de la Nación?”.¹⁰⁰ En el primer liberalismo – apunta Revuelta González – en cuanto a su política religiosa “todos son católicos y reformistas, que no pretenden destruir la Iglesia, sino acomodarla al régimen liberal con mayor o menos radicalismo”.¹⁰¹

Maravall llamó a este fenómeno *catolicismo liberal español*, refiriéndose a la actitud propia de algunos liberales de Cádiz, por la cual sus creencias religiosas no entraban en contradicción con su concepción reformista de la sociedad, basada en los

¹⁰⁰ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, “Debate sobre el Tribunal de la Inquisición...”, sesión del 9 de enero de 1813, p. 4257.

¹⁰¹ Manuel REVUELTA GONZÁLEZ: “La confesionalidad estado en España”, p. 376.

principios del liberalismo; es más, se vinculaban dentro de una idea moral de la política, que armonizaba catolicismo y libertad.¹⁰²

Revuelta Gonzalez manifiestan que “en el planteamiento de la confesionalidad no se muestran propiamente liberales, sino más bien regalistas al viejo estilo”¹⁰³ y Suarez Cortina explica como “el regalismo daba un paso adelante para garantizar la reforma de la Iglesia en su nuevo acomodo tras la revolución”.¹⁰⁴ Por tanto, con fines disciplinarios y espirituales los unos, y con objetivos más secularizantes los otros, su objetivo era el mismo: reformar la Iglesia con la intervención del poder político.¹⁰⁵

Entendida de esta manera, la tutela o protección que ofrecía a la religión el artículo 12 representaba el sometimiento efectivo de la Iglesia al poder civil, representado en Cortes. Los sectores serviles se enfrentaron contundentemente a ese uso regalista de la “protección” establecida en el artículo 12, que interpretaron a su vez como la obligación de los poderes públicos de salvaguardar los derechos tradicionales de la Iglesia. Por tanto, rechazaron la “protección” como injerencia del Estado, que supondría la pérdida de la independencia de la Iglesia, que para ellos suponía el fin de la religión misma. Para los tradicionalistas, la supervivencia de una sociedad católica dependía de la conservación de las instituciones y privilegios de la Iglesia ante las amenazas de sus enemigos internos y externos. Tanto dentro como fuera de las Cortes, generaron un discurso que logró confundir hábilmente la religión con la institución eclesiástica, de modo que, cualquier reforma de la disciplina eclesiástica devenía automáticamente en un ataque a la religión: “Nosotros hemos venido para conservar la religión católica, no para ultrajarla (...) Señor, antes es la religión, que la patria, y sin religión, la patria no vale nada. Deben conservarse aquí los derechos de la Iglesia más que en otra parte” afirmó categóricamente el diputado servil Simón López.¹⁰⁶

Desde fuera de las Cortes, Rafael de Vélez, uno de los autores ultramontanos más destacados del momento afirmaba:

¹⁰² José Antonio MARAVALL: “Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España”, Varios. Homenaje a Aranguren, Madrid, Revista de Occidente (1972), pp. 229-266.

¹⁰³ Manuel REVUELTA GONZALEZ, “La confesionalidad estado en España”, p. 379.

¹⁰⁴ Manuel REVUELTA GONZALEZ: *Entre cirios y garrotes...*, p. 82-83

¹⁰⁵ Carlos RODRIGUEZ LÓPEZ-BREA: “Don Pedro Iguanzo y Ribero, un canónigo anti-liberal en las Cortes de Cádiz”, *Historia Constitucional*, 14 (2013), p. 85.

¹⁰⁶ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, Sesión del 15 de enero de 1811, p. 372. Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia*, p. 42-44. Manuel SUAREZ CORTINA: *Entre cirios y garrotes...*, p. 80.

“el político, el estadista, el filósofo a la moda usa el término de protección siempre que intenta lograr algún triunfo de la Iglesia. El cristiano, el religioso, el que conserva un poco de piedad debe estar ya prevenido contra el sentido de esta voz. Protección que persigue; beneficencia que nos atosiga; favores que nos matan; palabras de vida en apariencia. Deshecho el prestigio y quitada la dulzura de estas expresiones, una inevitable ruina es el resultado infalible de la protección inventada por la filosofía. Nuestras Cortes tomaron el cargo de proteger a la Iglesia. Siempre que se propusieron adelantar un paso en la reforma que pensaban echaron mano de esa voz favorita [...] si dura esa protección por más tiempo no queda fraile, convento, canónigo, obra pía, rentas eclesiásticas, que no se hubieran abolido. La Constitución imponía esta protección al poder ejecutivo, al judicial, a las Cortes mismas, a toda la nación. El artículo que parece de vida para la Iglesia es como un decreto de muerte”.¹⁰⁷

Para este tipo de pensamiento, los sentimientos religiosos de los diputados contradecían la auténtica religión, puesto que estaban influenciados por el ambiente irreligioso, materialista y racionalista de la filosofía ilustrada.

En su concepción, la religión era anterior a la política y la Iglesia era una autoridad superior y anterior a la del Estado y, por tanto, era este quien debía someterse a los mandatos de aquella y no a la inversa. Un folleto de 1811 sostenía que debía basarse en estas directrices toda la obra política y de gobierno de las Cortes: “La Constitución misma, o llámese pacto social expreso, la diplomacia y pactos con las demás naciones, el derecho público y privado, la milicia y todo lo demás, debe nivelarse por la religión, y arreglarse a sus máximas y preceptos”.¹⁰⁸

La solución que planteaban a la cuestión religiosa era el restablecimiento del viejo equilibrio de poder entre el Trono y el Altar, entre una monarquía tradicional y una Iglesia privilegiada e independiente, que había caracterizado el Antiguo Régimen. Los sectores clericales, que habían llegado a las Cortes buscando el fin de la intromisión en la Iglesia de los últimos Borbones, cuando vieron que las Cortes continuaban con la política regalista, volvieron a encontrar en la unión con el sistema absolutista la única vía para

¹⁰⁷ Rafael DE VELEZ, *Apología del Altar y el Trono...*, pp. 204-205.

¹⁰⁸ *Clamores del pueblo español, o sea declaración de la causa original y permanente de las desgracias en la presente guerra; la qual quitada hay fundada esperanza de la victoria, y subsistiendo debe temerse el acrecentamiento de los males, y tal vez una ruina total y muy pronta*, Cádiz, Imprenta de Carreño, 1811, p. 12.

mantener sus posiciones, dogmatizándose así la alianza del Trono y el Altar como términos inseparables a partir de ahora para el reaccionarismo contemporáneo.¹⁰⁹

Con el objetivo de sustraer de las Cortes los temas religiosos, los serviles promovieron un Concilio Nacional, entendiendo que este, por su carácter tradicional, no llevaría las posibles reformas tan lejos como aquellas. Iguanzo, en su famoso discurso en defensa del Tribunal del Santo Oficio, defendió así la necesidad de no sujetar lo religioso a disposiciones constitucionales:

“si la religión se ha de proteger por leyes conformes a la Constitución, la Iglesia católica no debe ni puede ser protegida en España” porque “ésta (la religión) debe ser protegida no por leyes conformes a la Constitución, sino por leyes conforme a la religión, esto es, protegiendo su enseñanza y los cánones y disposiciones de la Iglesia con todos sus auxilios que necesiten, sean o no aquellos conformes o disconformes a las leyes civiles”.¹¹⁰

Dentro de esta concepción, “el artículo 12 sancionaba el más claro inmovilismo religioso. Una interpretación apoyada por la inmensa mayoría del clero, que contó con el respaldo de todo tipo de prensa y estuvo conectada con la creencia popular, dependiente en materia religiosa de la doctrina esparcida en púlpitos y confesionarios”.¹¹¹ Por ejemplo, *El Procurador General* lanzaba la idea al pueblo de este modo: “Proteger la Religión y la Iglesia no es darle leyes, ni arreglar el cumplimiento de las que tiene establecidas, es prestarle los auxilios que dependen de la potestad civil para contener a sus enemigos, y obligar a los fieles a que respeten y cumplan sus preceptos y determinaciones”.¹¹²

Hacer del catolicismo intransigente el pilar fundamental de la españolidad tenía como lógico corolario que aquellos que no compartían en su integridad esos valores, en rigor, quedaban excluidos de la comunidad nacional.¹¹³

Leandro Higuera del Pino resume así la dialéctica que se estableció entre liberales y conservadores dentro y fuera de las Cortes: “mientras el clero conservador clama al ver desaparecer sus viejos privilegios, culpando a los liberales de irreligiosos,

¹⁰⁹ Carlos RODRIGUEZ LÓPEZ-BREA: “Don Pedro Iganzo y Ribero, un canónigo anti-liberal en las Cortes de Cádiz”, p. 85-86. Manuel SUAREZ CORTINA: *Entre cirios y garrotes...*, p. 80. Emilio LA PARRA LÓPEZ, *El primer liberalismo y la Iglesia...*, p. 31.

¹¹⁰ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, “Discusión del proyecto de decreto de abolición de la Inquisición...”, sesión del 8 de enero de 1813, 4.244 y 4.245.

¹¹¹ Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia...*, pp. 39-40.

¹¹² El procurador general, nº 99 (7-I-1813, 794), Citado por Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia...*, p. 44.

¹¹³ Javier FERNANDEZ SEBASTIÁN: “España, monarquía y nación...”, p. 64.

estos últimos respondían, desde una profunda convicción religiosa, sobre una perfecta armonía entre catolicismo y libertad”.¹¹⁴

Un ejemplo más de las diferentes visiones sobre el hecho religioso lo da el artículo II de la Ley sobre responsabilidad de los infractores de la Constitución, presentada al Congreso en julio de 1813, que decía así: “El que conspire directamente y de hecho a establecer otra religión en las Españas, o a que la Nación española deje de profesar la religión católica..., será perseguido como traidor y sufrirá la pena de muerte”.¹¹⁵ Los liberales concebían esta ley como una consecuencia lógica del artículo 12, en virtud del cual se sancionaba un delito en materia religiosa, un delito, que insistió Villanueva, “no es contra la religión, sino contra la actual Constitución política del Estado”.¹¹⁶ Sin embargo, para los serviles era del todo insuficiente; ellos estaban convencidos de que cualquier resquicio abierto a la libertad de creencias o de expresión supondría la introducción en España de las nuevas ideas de la Ilustración y el racionalismo, que nombraban sin distinción como jansenistas, término que aplicaban a todos aquellos que consideraban herejes.¹¹⁷ El diputado Alaja, presbítero andaluz, que ejerció en este asunto de portavoz de los serviles, entendía que castigar solo al que conspirase “directamente y de hecho” contra la religión suponía dejar impune todo atentado contra la misma, pues nadie iba a ser tan osado como para atacarla directamente y antes que de hecho la habría atacado de palabra y o por escrito. Por consiguiente, solicitó que se incluyera la conspiración indirecta y todo acto de palabra o por escrito, pues afirmaba que en caso de aprobarse como está

“no tardaríamos en ver aparecer entre nosotros, como por encanto, aquel enjambre de pestilentes doctores que abortó el infierno para castigar a todos los pueblos (...). No son estos, Señor, judíos, moros ni herejes; es otra clase de hombres perversos, infinitamente más perjudiciales que todos aquellos (...) Helvecio, Espinosa, Baile, Voltaire, Diderot, Reignal, Rousseau, Freret, los autores del Hombre máquina..., que pretenden hasta borrar de nuestra memoria la existencia del Criador...”.¹¹⁸

Por el contrario, un liberal como Calatrava afirmó: “no queremos castigar lo que no pase de intención” y Villanueva defendió indirectamente la libertad de cultos: “La

¹¹⁴ Leandro HIGUERUELA DEL PINO: “La Iglesia y las Cortes de Cádiz”, p. 73

¹¹⁵ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 13 de julio de 1813, p. 5698.

¹¹⁶ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 18 de agosto de 1813, p. 5.992.

¹¹⁷ Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia...*, pp. 55-56.

¹¹⁸ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 18 de agosto de 1813, p. 5.989.

religión nunca es vulnerada porque haya quien diga que se toleran en España ciertas y ciertas religiones, porque España ha sido católica tolerando los judíos”.¹¹⁹ Por lo demás, los diputados liberales intentaron dejar meridianamente claro que el castigo de los herejes no correspondía al poder eclesiástico sino al civil.¹²⁰

Lo que se deduce del artículo 12 junto con el artículo II de la Ley sobre Responsabilidades de los Infractores de la Constitución es que si bien se instituye la intolerancia religiosa, es específicamente en materia de culto, puesto que no persigue a los individuos por sus creencias. De esta manera, la tajante declaración de intolerancia del artículo 12 quedó matizada.

Emilio La Parra defiende que los liberales no eran realmente contrarios al tolerantismo, pero que renunciaron a la libertad de creencias y de culto por prudencia política. Primero, porque el pueblo no hubiera asimilado bien semejante innovación. Como ejemplo, un folleto de la época lo afirmaba contundentemente: “Español e intolerante son ya nombres sinónimos en el día, siendo como es el Alpha de nuestra Constitución la intolerancia religiosa”.¹²¹ Segundo, porque hubiera supuesto un choque frontal con los sectores serviles de la Cámara, para quienes la intolerancia de cultos era un principio inamovible e intrínseco al catolicismo español y la tolerancia religiosa no era sino la “libertad de perdición”. Y tercero, porque de esta forma fortalecían la unión en el Congreso con el sector reformista de clérigos jansenistas, para quienes la tolerancia de cultos era más problemática. Por todo ello, los liberales priorizaron la reforma de la Iglesia y relegaron a un segundo plano el debate sobre la libertad de conciencia y de cultos. La unidad religiosa quedó de este modo consagrada como un elemento central del liberalismo español y fueron pocos los liberales –Flórez Estada y Blanco White fueron casi una excepción– que se declararon a favor de la libertad de conciencia.¹²²

El “Dictamen presentado a las Cortes por la Comisión de Constitución con el proyecto de decreto acerca de los tribunales protectores de la religión” leído en la sesión pública del 8 de diciembre de 1812 ofrecía algunas puntualizaciones relativas a la

¹¹⁹ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y extraordinarias*, sesión del 18 de agosto de 1813, p. 5992.

¹²⁰ Emilio LA PARRA LÓPEZ: “Intransigencia y tolerancia...”, p. 50.

¹²¹ Fray J. Facundo SIDRO VILARROIG: *El Fraile en las Cortes. Resentimientos sobre la sesión de Cortes de 18 de septiembre de 1812*, Córdoba, Reimpreso en la Imprenta de D. Luis de Ramos y Coria, 1813, p. 8.

¹²² Emilio LA PARRA LÓPEZ: “Intransigencia y tolerancia...”, pp. 47-51. ÍD., *El primer liberalismo y la Iglesia...*, p. 65. Manuel REVUELTA GONZALEZ: “La confesionalidad estado en España”, p. 375. Manuel SUAREZ CORTINA: *Entre cirios y garrotes...*, p. 84.

intolerancia que, en opinión de La Parra, son la exposición más acabada del ideario religioso de los primeros liberales españoles: la religión católica es una religión de paz y “ni es tolerante, ni intolerante; la ley civil es la que únicamente admite o excluye de los Estados la diversidad de religiones”. De esta manera, quedaba la puerta abierta a la posible declaración de la tolerancia de cultos en caso de que el poder civil la considerara necesaria.¹²³

7. LOS DISCURSOS DE LA MOVILIZACIÓN

“La construcción del sujeto colectivo –explica Álvarez Junco– es un elemento crucial de la movilización social, ya que la convicción de formar parte de un “nosotros” suficientemente convincente y atractivo es justamente lo que genera solidaridad, es decir, lo que hace que los actores individuales estén dispuestos a actuar –e incluso a correr riesgos o a sacrificar intereses individuales– a favor de ese grupo contra entes externos percibidos como enemigos”.¹²⁴ En la Guerra de la Independencia se generó toda una “literatura de combate” en palabras de Aymes,¹²⁵ panfletos, pasquines, poesías, canciones, sermones, obras de teatro, etc. que generaron diversos discursos cuyo objetivo común era dotar de unidad al grupo, señalar al enemigo y movilizar al grupo contra este. Este discurso podía ser el de los católicos españoles contra la impía Francia por la defensa de la religión; o de la nación española libre y soberana contra la tiránica Francia por la defensa de su independencia; o simplemente el pueblo valenciano contra los violentos ocupantes por la defensa de su hogar, su familia, etc. El carácter de la movilización antifrancesa durante la Guerra de la Independencia, es decir, los móviles que impulsaron la movilización, ha sido una pregunta recurrente en la historiografía: revolución liberal o contrarrevolución, guerra nacional o local, guerra santa o primitivismo violento. Lo que está claro, a juzgar por el carácter generalizado y masivo de la reacción popular contra el invasor, así como su éxito final es que la campaña de movilización tuvo éxito. A lo largo de las siguientes páginas intentaré acercarme al espinoso tema de las motivaciones e identidades populares a través del estudio de los discursos que buscaron la movilización.

¹²³ Emilio LA PARRA LÓPEZ: “Intransigencia y tolerancia”, p. 50-51. Diario de Sesiones, Discusión del proyecto de decreto de abolición de la Inquisición..., sesión del 8 de diciembre de 1812, p. 4190.

¹²⁴ José ÁLVAREZ JUNCO: “El nacionalismo español...”, p. 35.

¹²⁵ Jean Rene AYMES: *La Guerra de la Independencia en España (1808-18014)*, Madrid, Siglo XXI, 1990, pp. 64-76. Leandro HIGUERUELA DEL PINO: “La Iglesia y las Cortes de Cádiz”, p. 68.

En general, los historiadores coinciden en relativizar o incluso negar el carácter liberal del levantamiento popular, contradiciendo la historiografía clásica liberal que lo había concebido como una respuesta en defensa de la libertad e independencia nacional. José Gregorio Cayuela Fernández y José Ángel Gallego Palomares sostienen que el pueblo no se movilizó por una “doctrina liberal nacional”, que evidentemente desconocía. Y Luis Arias González y Francisco De Luis Martín aseguran que “en aquella época, el liberalismo constituía un islote en medio de un océano de tradicionalismo y de valores propios y representativos del Antiguo Régimen” y que el antiliberalismo, a diferencia del liberalismo, fue capaz de llegar a los más amplios sectores sociales, especialmente a los menos formados.¹²⁶

Álvarez Junco rechaza la visión del conflicto como guerra nacional y defiende que fue el catolicismo, gracias a la campaña de movilización llevada a cabo por el clero, basada en el relato de Guerra Santa, contrarrevolucionario, antiliberal y antilustrado, el que realmente movilizó a la población a la resistencia contra el francés. Sostiene que pese a las repetidas alusiones a la defensa de España y sus tradiciones, no hay, en definitiva, nacionalismo en los autores contrarrevolucionarios. Francisco de Alvarado, el Filósofo Rancio, en cierto momento de su diatriba contra la idea de pacto social, deja caer: “¿por dónde se nos ha aparecido [...] esta nación a quien ahora se le cuelga la soberanía?”. Para ellos, la idea de nación supone considerar depositarios de la soberanía a los hombres, y no a Dios, y por tanto es una más de las perversiones de la modernidad, equivalente al ateísmo.¹²⁷

Por el contrario, Scott Eastman, quien ha investigado el desarrollo de los discursos tempranos del nacionalismo español con una perspectiva local y desde la historia social y cultural, defiende la tesis de que en la Guerra de la Independencia, los eclesiásticos comenzaron a formular una concepción moderna de la identidad nacional e intentaron movilizar al pueblo con retórica nacionalista. Entre los ejemplos que da Eastman, está el del franciscano residente en Valencia y dirigente de la junta provincial, Juan Rico, quien en su obra *Memorias históricas sobre la revolución de Valencia* formuló un nacionalismo

¹²⁶ José Gregorio CAYUELA FERNÁNDEZ y José Ángel GALLEGO PALOMARES: *La guerra de la Independencia, Historia bélica, pueblo y nación en España (1808-1814)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 359-360. Luis ARIAS GONZÁLEZ y Francisco DE LUIS MARTÍN: “La divulgación popular del antiliberalismo (1808-1820) a través del sermón”, *Hispania*, 184, vol. 53 (1993), pp. 214-216.

¹²⁷ José ÁLVAREZ JUNCO: “La difícil nacionalización...”, pp. 832-840. ÍD., *Mater Dolorosa*, pp. 305-306.

marcadamente liberal, en opinión del autor, basado en la idea radical del pueblo como nación, mediante un relato que describía el periodo como una guerra revolucionaria de independencia entre el pueblo español y el Imperio francés. Para Rico, el pueblo español fue el protagonista de la lucha, aunque destaca al mismo tiempo el caso particular de Valencia donde a su juicio el pueblo se levantó con más energía y entusiasmo.¹²⁸

Eastman mantiene que, aunque el discurso del clero seguía básicamente vinculado a nociones de tradición y catolicismo propias del Antiguo Régimen, además de a lealtades regionales, la pugna de los españoles por definirse en oposición a los franceses durante la lucha hizo que empezara a surgir un lenguaje marcadamente nacionalista, capaz de franquear las barreras entre clases y regiones. De esta forma, sin despojarse del todo de sus lealtades regionales, religiosas, etc., los súbditos de la monarquía empezaron a concebirse a sí mismos como un pueblo inconfundiblemente español. “Sus identidades, estructuradas en forma de círculos concéntricos o de complejas redes de relaciones, acabaron confluyendo en la nación durante la Guerra de Independencia”, explica Eastman. No obstante, apunta que el nacionalismo español se desarrolló en un amplio espectro ideológico. Además, entiende que la consagración legal del pueblo como nación en la Constitución de 1812 partió, por tanto, de un lenguaje ya existente.¹²⁹

En sentido contrario, José Gregorio Cayuela Fernández y José Ángel Gallego Palomares sostienen que fueron los grupos liberales que lideraron las Cortes de Cádiz los que buscaron encajar forzosamente la sublevación patriótica dentro de su particular modelo de nación. De esta forma, el movimiento popular de nación en guerra desencadenado por la invasión se convertiría en un elemento básico del ideario argumental del liberalismo. Pero esta fue una construcción a posteriori; las bases populares sublevadas no participaron, en general, de la expresión de nación que se pretendió fijar en la obra de Cádiz. En todo caso, tras la formación de la guerrilla, los autores detectan una fase de la nación en guerra que, si bien se basaba en la existencia de lazos y sentimientos de pertenencia colectiva, comenzaba también a percibir el marco de una nueva nación-estado; y ello muy posiblemente a través de la propia idea de libertad, fruto igualmente del enorme trastorno social que desencadenó el conflicto. Sin embargo,

¹²⁸ Scott EASTMAN: “La que sostiene la península es guerra nacional...”, p. 259.

¹²⁹ Como ejemplo de los círculos concéntricos de identidades, la proclama de la Junta Suprema de Gobierno de España e Indias, que se publicó el 29 de mayo hacía hincapié en “las obligaciones sagradas que hemos antes contraído como Españoles, como Vasallos, como Christianos, como Hombres libres é independientes de toda autoridad extranjera”. *Ibid.*, pp. 246-267.

apuntan, “eso no es exactamente el liberalismo”. Concluyen que el sentimiento nacional surgió de manera previa a las directrices liberales, apoyado en la idea de la referida “defensa de lo propio” y en la propia violencia bélica. En su opinión, “el liberalismo gaditano se ayudó y aprovechó del sentimiento de defensa de lo común que llevó al pueblo a rebelarse contra la ocupación, ofreciéndole una amplia base sobre la que pretendía articular la estructura de la nación liberal, y por ende del Estado liberal”.¹³⁰

Para estos autores “ni fue la religión el único cauce ideológico principal de la resistencia, ni tampoco cundía el liberalismo como proceso mental clave entre los sectores populares dentro de los axiomas clásicos, de libertad, igualdad y fraternidad”. Para ellos, más que una movilización ideologizada lo que hubo es una guerra vital donde pesaba más la defensa de lo propio, necesidad de subsistencia, la incomunicación, el localismo, el analfabetismo, etc.¹³¹

Lo que está claro, a juzgar por el carácter generalizado y masivo de la reacción popular contra el invasor, así como su éxito final, es que la campaña de movilización fue efectiva. A lo largo de las siguientes páginas intentaré acercarme al espinoso tema de las motivaciones e identidades populares, a través del estudio de los discursos que se generaron en esta campaña de movilización.

7.1. EL DISCURSO DE CRUZADA

Durante la Guerra de la Independencia se generó y divulgó ampliamente lo que Gregorio Alonso ha llamado “catolicismo de combate”, por el cual, el factor religioso funcionó como un poderoso elemento aglutinante y movilizador, en la medida en que logró una clara y sencilla identificación del “nosotros” y del “ellos”, con una efectividad perceptible en el alto nivel de participación popular en la resistencia. Con la familia real en Bayona y un rey extranjero sentado en el trono de Madrid, la religión heredada concedió unidad a un conjunto de territorios que hasta entonces la habían extraído del hecho de compartir un rey.¹³²

¹³⁰ José Gregorio CAYUELA FERNÁNDEZ y José Ángel GALLEGU PALOMARES: *La guerra de la Independencia...*, pp. 359-361.

¹³¹ *Ibid.*, p. 28.

¹³² Gregorio ALONSO: *La nación en capilla...*, p. 25. ÍD., “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza...”, p. 75

La religión era un elemento con el que todos los españoles se podían fácilmente identificar y, sobre todo, el que mejores propagandistas tenía. El clero, tanto regular como secular, no solo llegaba a todos los rincones del país como no hacía ni siquiera el Estado, sino que gozaba de una autoridad moral, de una capacidad de influencia y de una experiencia discursiva sin paralelo en la sociedad de la época.

El clero tenía a su disposición el mayor canal de difusión del momento, el pupito, que en palabras de Aguilar Piñal funcionaba como “la verdadera escuela permanente de adultos en el siglo XVIII, y la auténtica forja de la mentalidad española” porque “podrían los españoles de entonces no haber podido asistir a una escuela, pero todos, aun en los pueblos más escondidos, tuvieron oportunidad de oír muchos sermones en su vida”. En el Antiguo Régimen, pero también durante buena parte del siglo XIX, los sermones pronunciados en los pulpitos actuaban como vehículo privilegiado de “difusión no solo de ideas o actitudes religiosas, sino de determinadas creencias y apoyos hacia tendencias políticas, sociales y culturales en el más amplio sentido de la palabra”. Para la población española de la época, predominantemente rural y analfabeta eran “la única fuente de contacto con el mundo religioso, cultural o político”, pero también un espectáculo popular, gratuito y frecuente. El sermón también dominaba la producción impresa, que se supone reservada para los grupos más preparados intelectualmente, superando a las obras ilustradas y liberales, siempre con problemas de censura y de difusión (hasta el último tercio del siglo XIX, de todos los libros editados, más del 50% eran sermonarios y manuales de confesión).¹³³

La actitud sacrílega y los actos de violencia anticlerical de las tropas bonapartistas, así como la política reformista del gobierno josefino fueron buenos acicates para que el clero –más el bajo clero y el clero regular, que la alta jerarquía, para quien el *mantenimiento* del *status quo* les llevó, en más de un caso, a proclamar el sometimiento al nuevo gobierno– apoyara, exhortara e incluso participara en la resistencia antifrancesa.

134

¹³³ Francisco AGUILAR PIÑAL: “Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del Siglo XVIII”, en María Jesús BUXO I REY, Salvador RODRIGUEZ BECERRA y León Carlos ALVAREZ Y SANTALO (coords.): *La religiosidad popular*, vol. 2, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 60. Luis ARIAS GONZALEZ y Francisco DE LUIS MARTÍN, “La divulgación popular del antiliberalismo...”, pp. 220-221. Emilio LA PARRA LÓPEZ, *El primer liberalismo y la Iglesia...*, p. 41.

¹³⁴ Los generales franceses consideraban, y no sin razón, que los clérigos animaban a la insurrección empleando su influencia social, por lo que fueron el principal objetivo de la represión francesa. Gregorio ALONSO: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza...”, pp. 86-91.

Todos los observadores coincidieron en atribuir al clero católico el papel protagonista en la movilización anti-napoleónica española; empezando por los generales franceses y hasta el propio Napoleón, quien vio en la Iglesia católica el principal soporte del levantamiento, que, en su opinión, se trataba de una auténtica “revuelta de frailes”. También el duque de Wellington, el general que dirigió las tropas inglesas contra Napoleón en la península, afirmó: “El clero es el auténtico poder en España. Él se encarga de mantener el odio general de los españoles contra Francia”. Y en 1809, un clérigo malagueño incitando a la rebelión contra el francés, señaló el papel del clero como incitadores de la revuelta: “los Clérigos y Religiosos fomenten la opinión pública... Prediquen en todos los parajes públicos la defensa y amor a la Patria: fomenten el valor de los guerreros, y sostendrán de este modo la causa santa que defendemos los Españoles”. Ya en la Guerra de la Convención, Fray Diego José de Cádiz aseguraba que “en la Ley escrita era del cargo de los Sacerdotes exhortar a los Soldados en guerra santa y de Religión, para que no temiesen aun las superiores fuerzas del contrario, sino peleasen con el mayor esfuerzo, seguros y confiados de la divina protección”.¹³⁵

Este “catolicismo de combate” se basó en un discurso que analizaba en clave religiosa la guerra, cuyo objetivo era dotar a los combatientes de un credo que les diese cohesión interna y finalidades a largo plazo. Dicho discurso, que se divulgó en forma de sermones, pasquines, panfletos, canciones, coplas o cuentos y que buscaba exhortar al pueblo español contra los franceses, concebía la guerra como una *cruzada*, una *guerra santa* contra un enemigo que, por contraposición con lo español, que se consideraba esencialmente católico, se definía como impío, irreligioso o ateo. Sacralizada su misión, miles de españoles y españolas lucharían, según el pensamiento reaccionario, por su Rey y su Religión.¹³⁶ Los gritos de los rebeldes contra José Bonaparte dan prueba de la divulgación de esta idea: “Viva Fernando VII, viva la religión, viva la Iglesia católica y muera Napoleón impío con todos sus satélites y su Francia cismática, tolerante y anticristiana”.¹³⁷

¹³⁵ Primera cita en por Gregorio ALONSO: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza...”, p. 80. Segunda cita en por Scott EASTMAN: “La que sostiene la península es guerra nacional...”, p. 245. Pedro Carlos GONZALEZ CUEVAS: *Historia de las derechas españolas, de la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 67-68. José ÁLVAREZ JUNCO: “La difícil nacionalización...”, p. 832. Tercera cita Fray Diego José DE CÁDIZ, *El soldado católico en guerra de religión. Carta instructiva, acético-histórico-política, en que se propone a un Soldado católico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer, y con que debe manejarse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel, sediciosa, y regicida Asamblea de la Francia*, Cádiz, Reimpreso en la Casa de Misericordia, 1812, p. 10.

¹³⁶ Gregorio ALONSO: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza...”, p. 97.

¹³⁷ Citado por José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater Dolorosa...*, p. 305.

Además, llamar a los fieles al combate no era nuevo para esta generación de clérigos seculares y regulares, pues habían desempeñado un importante papel movilizador en la guerra contra la Convención desde 1793-95. Fue entonces cuando Carlos IV recurrió al clero en busca del sustento ideológico y moral que proporcionaban sus arengas patriótico-religiosas para preservar la integridad del reino y la soberanía monárquica. Por tanto, fue 1793 el momento de formulación de este “catolicismo de combate”, que sería después heredado en 1808.¹³⁸ En consecuencia, son inevitables continuas alusiones al discurso movilizador empleado durante la guerra contra la Convención, pues fue el referente claro al que acudieron los predicadores y publicistas durante la guerra de 1808.

El eje del discurso sigue a mi juicio tres pasos: en primer lugar, identifica a lo español como esencialmente católico; en segundo lugar, lo francés es considerado como la antítesis de lo católico y, por tanto, como la principal amenaza de la catolicidad esencial de España y, en tercer lugar, y como consecuencia de esta dicotomía, se declara una guerra, que por ser en defensa de la religión se proclama *santa*, una *cruzada* contra el francés para proteger la esencia de la Nación, que no es sino el catolicismo.

El primer paso del eje discursivo consistía en recurrir a la tradicional catolicidad de la Monarquía como paradigma de las supuestas esencias patrias, con la consiguiente esencialización de la colectividad hispana en clave católica.¹³⁹ Basándose en una historia marcada por el papel que España había desempeñado desde los Reyes Católicos, como bastión del catolicismo, protectora del papado y adalid de la Contrarreforma, predicadores y publicistas dibujaron una imagen de España como esencialmente católica, la “colonia privilegiada de Jesucristo” o la “hija predilecta del catolicismo”, donde la intolerancia religiosa aseguró la unidad y evitó las guerras de religión que afectaron a tantos países europeos: “Yo nací en España, país católico: fueron católicos mis padres, católicos mis maestros, católicos mis sacerdotes, católicos mis príncipes, católicos mis conciudadanos...”.¹⁴⁰ La identificación de España no es solo con el catolicismo sino con la Iglesia católica que es presentada como garante de la monarquía y protectora del país en el que mejor conserva su influencia. Así, este discurso aúna los destinos de la Iglesia,

¹³⁸ Gregorio ALONSO: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza...”, pp. 78-79.

¹³⁹ ÍD., *La nación en capilla...*, pp. 24-26.

¹⁴⁰ Citado por José ÁLVAREZ JUNCO: “La difícil nacionalización...”, p. 838.

la monarquía y la nación española, puesto que los tres se vinculan e identifican mutuamente.¹⁴¹

La *Instrucción pastoral de los ilustres señores obispos de Lérida, Tortosa, Barcelona, Urgel, Teruel y Pamplona al clero y pueblo de su diócesis*, impresa en Palma de Mallorca en 1812, se funda en el axioma de que España es un país profunda, exclusiva y definitivamente católico: “Religión que han honrado y sellado con su sangre innumerables mártires, que han restablecido y purificado del error de los Recaredos, los Fulgencios y los Leandros, y que han conservado intacta sus discípulos y sucesores desde el siglo VII hasta nuestros tristes días, a pesar de la inundación de barbaros sarracenos que amenazaban entonces, acaso más que ahora los franceses, el exterminio de todo lo sagrado y profano.”¹⁴²

En un panfleto titulado *Aviso de un amante de la religión y de la nación sobre el Diccionario Crítico Burlesco* se asevera simplemente “los verdaderos católicos, únicos que pueden ser fieles a su patria”.¹⁴³

Según esta retórica la singularidad gloriosa de España reside en ser la encarnación del catolicismo: “¿A quién debió la España [...] la gloria literaria hasta donde nos elevamos en el gran siglo XVI [] en el siglo de oro de nuestra España, cuando sabíamos de toda más que toda Europa junta, cuando éramos el respeto y admiración de las naciones por las armas, por las ciencias, por las artes, por las lenguas y por todas las demás cosas?”, se pregunta Francisco de Alvarado. La respuesta de deja lugar a dudas “cuanto la Europa tiene hoy de cultura en todos los ramos, ha sido obra de los monjes y de los frailes”, Alvarado por tanto no está cantando las excelencias de los españoles, sino las de los frailes, a ellos les debe todo España, Europa y la civilización humana.¹⁴⁴

Si España era identificada en este discurso como esencialmente católica, su enemigo, debía ser esencialmente no católico, irreligioso, pagano, ateo o sacrílego. Se contraponían incluso la intolerancia religiosa, supuestamente esencial al carácter español, a la laxitud religiosa francesa.¹⁴⁵ Se establecía así una antítesis entre las esencias de las dos naciones. En este sentido, durante la Guerra contra la Convención, fray Diego José

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 832-838. Gregorio ALONSO: *La nación en capilla...*, pp. 24-26. ÍD., “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza...”, p. 80.

¹⁴² Citado por Jean-René AYMES: *La Guerra de la Independencia...*, pp. 268-269.

¹⁴³ *Aviso de un amante de la religión y de la nación sobre el Diccionario Crítico Burlesco*, imprenta en calle Vizcaños, Sevilla, 1812?, p. 1.

¹⁴⁴ Citado por José ÁLVAREZ JUNCO: “La difícil nacionalización...”, p. 838.

¹⁴⁵ Gregorio ALONSO: *La nación en capilla...*, p.63.

de Cádiz, en su obra, *El soldado católico en guerra de religión*, argumentaba que había pruebas históricas de esta diferencia esencial entre los dos países: si España se había distinguido por su compromiso con la fe católica y con su Sumo Pontífice; Francia, el país del galicismo y el filosofismo, era el escenario propicio para las perversiones revolucionarias. Para este autor había sido la filosofía y “el avance de las ciencias y de las artes” lo que había llevado a los orgullosos pensadores franceses a sobrepasar los límites de la razón humana; el desencuentro entre la realidad, por un lado, y la incapacidad de los hombres para comprenderla y alterarla, por otro, fue el origen de la revolución.¹⁴⁶ Por tanto, según este argumento, la revolución se debía a las peculiares condiciones de “esta altiva nación, cuya inconstancia es quizás el atributo más sincero, de su vano carácter”.¹⁴⁷

Para los clérigos, la filosofía ilustrada, con su racionalismo y materialismo, había iniciado el proceso de erosión de la fe y había creado las ideas que guiaron las medidas irreligiosas de los revolucionarios; por ello, los autores ilustrados fueron censurados y demonizados y sus obras requisadas en la frontera.¹⁴⁸ El obispo de Calahorra, Aguiriano, lo expuso con claridad en 1809: “De la Francia nos ha venido todo el mal, toda la peste, toda la ruina, y así no se debe tener con aquel país comunicación...: mándese cerrar toda correspondencia con Reino tan infame, destiérrase de nuestro suelo el idioma francés, no se permita enseñar en pueblo alguno nuestro”.¹⁴⁹

El discurso llevaba a demonizar todo lo francés: su emperador y su hermano, los ideales revolucionarios y el pensamiento ilustrado, eran los objetivos principales. En 1809, Simón López García, sacerdote tenido por renovador y futuro diputado servil en Cádiz, escribió un folleto contra los masones –muy influenciado por Hervás¹⁵⁰– titulado *Despertador Cristiano-Político* en el que afirma que la coalición de los impíos: deístas, ateístas, herejes, apóstatas de Francia y Europa, es “el leopardo del Apocalipsis [...], la bestia horrenda de siete cabezas y diez cuernos, salida del mar, y autorizada con toda la

¹⁴⁶ Fray Diego José DE CÁDIZ, *El soldado católico en guerra de religión...*, p. 6.

¹⁴⁷ Juan GONZALEZ DEL CASTILLO, *La Galiada o la Francia Revuelta, Poema*, Puerto de Santa María, Impreso por Don Luis Luque y Leyva, 1793, p. 9.

¹⁴⁸ Gregorio ALONSO: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza...”, p. 79. ÍD., *La nación en capilla...*, p. 27.

¹⁴⁹ Citado por William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad...*, pp. 92-93.

¹⁵⁰ Lorenzo Hervás y Panduro en su obra *Causas de la Revolución Francesa*, 1794, afirmaba que la revolución había sido resultado de una conspiración de varias sectas coaligadas: la filosófica, la francmasona y la jansenista, cuyo objetivo era la destrucción de las monarquías, la religión y en general de la civilización europea.

potestad infernal...” cuyo objetivo es la destrucción de la Iglesia y la monarquía. Y asegura que la Iglesia y la Inquisición son y serán el baluarte en que el pueblo español resistirá los embates de los enemigos. Y en un panfleto anónimo de un clérigo malagueño titulado *La Bestia de siete cabezas y diez cuernos o Napoleón Emperador de los Franceses*, el general corso era el que encarnaba con mayor exactitud las supuestas características del Anticristo, tal y como estaban descritas en el Apocalipsis de San Juan: “Así Napoleón, más próximo que otros tiranos, a lo menos en mil años, al Anti-Christo, le representa con más viveza y propiedad que ninguno de los antiguos. Y esta y no otra es a mi ver la causa de que a este tirano se acomoden más felizmente que a los pasados todas las circunstancias que refiere San Juan en los emblemas de esta profecía”. Napoleón era por tanto concebido como el “más grande enemigo de la religión”.¹⁵¹

Un soneto titulado *Receta infalible para hacer Napoleones* de 1808 también demonizaba, aunque en un tono más laico, al Emperador:

Coge un puño de tierra corrompida,
Un quintal de mentira refinada,
Un barril de impiedad alambicada,
Y una azumbre de audacia bien medida,
La cola del Favón coge extendida,
Del Tigre la uña ensangrentada,
Del Corzo el corazón, y la taimada
Cabeza de la Zorra envejecida;
Todo bien cosido en un talego,
De exterior halagüeño, hermoso y blanco
Arrimarás de la ambición al fuego,
Déxalo que se vaya incorporando,
Y tú verás sin duda como luego
Sale un Napoleón de allí Volando.¹⁵²

Caracterizados así, los franceses eran la mayor amenaza que se podía cernir sobre la nación española, su catolicismo, su monarquía, sus instituciones, al fin y al cabo, sus

¹⁵¹ Simón LÓPEZ GARCÍA: *Despertador Cristiano-Político, se manifiesta que los autores del trastorno universal de la Iglesia y de la Monarquía son los filósofos franc masones, se descubren las artes diabólicas de que se valen, y se apuntan los medios de atajar sus progresos*, Imprenta de la Viuda de Don Manuel Comes, Cádiz, entre 1801-1810?, p. 1. *La Bestia de siete cabezas y diez cuernos o Napoleón Emperador de los Franceses*, Málaga, imprenta de Martínez, 1808, p. VIII.

¹⁵² “Receta infalible para hacer Napoleones”, acompaña al texto *A los vencedores de Bayles, al Excelentísimo Sr. Castaños, General en Jefe, y a nuestro dignísimo Gobernador Reding*, Málaga, 28 de julio de 1808.

esencias. Así lo entendía ya en 1793 fray Diego José de Cádiz, al que ya he citado anteriormente:

“Dios, su Iglesia, su fe, su religión, sus leyes, sus ministros, sus templos y todo lo más sagrado, el derecho de gentes, el respeto debido a los soberanos y aun el fuero siempre inviolable de la Humanidad, se hallan injustamente violados, impíamente desatendidos y sacrílegamente atropellados en ese desgraciado reino por una multitud de hombres cuyo proceder los acredita de hijos de Lucifer y miembros de tan infame cabeza”.¹⁵³

Y nuevamente, en la guerra de 1808, Blas de Ostolaza, confesor de Fernando VII en Valençay y destacado miembro del partido fernandino en la Corte, comenzó su famosa arenga patriótica en forma de sermón del 25 de julio de 1810 con una severa filípica contra la “filosofía”: “Si, yo descubro en sus planes humanos la anarquía, el egoísmo y la irreligión, y en su humanidad decantada, en esta hija bastarda del filosofismo, veo el origen de su libertad tiránica, de su igualdad quimérica, y de su razón degenerada”. Y continúa: “Españoles católicos: aún es tiempo de restablecer los altares. Contra estos se dirigen los planes antiguos de la filosofía francmasónica, y se intenta descatalogarlos para arrojarlos en los abismos de una revolución”. Ostolaza entendía que su obligación pastoral era exhortar a sus conciudadanos a la guerra contra “los enemigos de la religión”. Resulta destacable que para describir a la nación empleara términos similares a los usados para definir a la propia Iglesia, ya que aquella como ésta es “madre común, a la que debemos la existencia y todo lo que somos”.¹⁵⁴

Pero no solo un reaccionario como Ostolaza era difusor de este discurso. Antonio Capmany, militar, historiador, economista y político liberal conservador en Cádiz, escribió en 1808 *Centinela contra franceses*, uno de los libros clave del patriotismo español del momento. Nostálgico de las glorias pretéritas, exaltador del espíritu nacional español, católico y patriótico, lamenta la actual degeneración de costumbres, vestir, hablar, etc. de los afrancesados y afirma que, tras las falsas promesas de igualdad y libertad, se esconden proyectos de implacable tiranía. Para él, los ejércitos napoleónicos eran una “plaga nueva en el mundo y desconocida en la historia”; Bonaparte es “ese emperador sin honra, fe, ni conciencia, sin palabras de rey, ni de hombre ni de ladrón”

¹⁵³ Fray Diego José DE CÁDIZ, *El soldado católico en guerra de religión*, p. 4.

¹⁵⁴ Blas DE OSTOLAZA: *Sermón patriótico-moral, que con motivo de una misa solemne, mandada celebrar el día 25 de julio de 1810 en la Iglesia de los RR.PP Carmelitas de la Ciudad de Cádiz por los españoles emigrados de los países ocupados por el enemigo común*, Nueva Guatemala, Reimpreso en la oficina de Arévalo, 1812, pp. 5, 30, 15.

que ejecuta los planes de las sectas de destrucción universal, y Godoy un “disoluto garzón; otomano bautizado; idiota aconsejado de su propia ignorancia; traidor y archipirata...”, además de gran traidor, que por su ambición y codicia ha entregado España al tirano. Por tanto, la guerra contra los ejércitos napoleónicos era una guerra santa, “más aún que las cruzadas”. Con la derrota francesa, España se librará “de la molestia y el asco de dar oídos a la fastidiosa turba de sabihondos, ideólogos, filósofos, humanistas y politécnicos...” Y todo esto lo dice un laico ilustrado.¹⁵⁵

Contra semejante enemigo y siendo tan grande la amenaza solo cabía la guerra, que, por ser en defensa de la religión, recibió el apelativo de cruzada. El clero proclamó la guerra santa, justa y necesaria “por exterminar esas gentes, y por hacer que su nombre no vuelva a resonar sobre la tierra”, en una violencia retórica con altas dosis de inquina y fatalismo.¹⁵⁶ Ya en 1793, el padre capuchino Fidel del Castillo definía la guerra contra la Francia revolucionaria como una verdadera cruzada y como tal era una misión divina que hacía prescriptivo el combate a muerte con los hijos de la revolución:

“Es una guerra santa, por los sagrados respetos de la religión, que la impiedad intenta destruir; guerra justa, por los derechos del hombre, que el furor proyecta aniquilar; guerra forzosa al fin, por los respetos de la patria que la independencia y el libertinaje quiere confundir”.¹⁵⁷

Con el precedente ya asentado, la campaña de movilización antinapoleónica recibió prontamente el apelativo de “guerra santa” o de “cruzada”, tanto en los sermones como en la prensa. Y no fue solo el pueblo inculto quien asimiló este mensaje, también un intelectual de la talla de Jovellanos, quien escribía a Cabarrús –al rehusar el ofrecimiento de este de pasarse al bando josefino– que España estaba luchando por su religión.¹⁵⁸ Esta idea coronaba el discurso que establecía una dicotomía maniquea y reduccionista en la que, de un lado se posicionaban los católicos súbditos de Fernando liderados por el clero, que contaban con la complacencia divina; y del otro, el Anticristo, representado por los franceses y afrancesados, que perseguían el objetivo último de aniquilar por completo la religión en España. En este contexto discursivo se entiende una anécdota que narra que en Zaragoza, durante una ceremonia religiosa en la Basílica de la

¹⁵⁵ Antonio DE CAPMANY: *Centinela contra franceses*, Madrid, Gómez Fuentenebro y Compañía, 1808, pp. 37, 6, 22.

¹⁵⁶ Fray Diego José DE CADIZ, *Soldado católico en guerra de religión*, p.7.

¹⁵⁷ Fr. Fidel DEL CASTILLO, *Voces de la religión contra el impío, y rebelde sistema de la Francia. Sermón que en la solemne rogativa por el feliz éxito de nuestras Armas en la presente guerra,...*, Cádiz, Impreso por Don Antonio Murgia, 1793, p. 16

¹⁵⁸ Referencia en Emilio LA PARRA LÓPEZ: *El primer liberalismo y la Iglesia...*, p. 41

Virgen del Pilar surgió del cielo repentinamente una corona en la que se podía leer “Dios se declara por Fernando”, *milagro* que el clero aprovechó para hacer propaganda belicista contra los franceses.¹⁵⁹

Lejos de ser interpretada como una guerra nacional, este discurso enmarcaba la guerra en la eterna lucha del Bien contra el Mal, que en el tiempo presente había tomado la forma de una triple conspiración, cuyo objetivo era la destrucción de la religión, la monarquía y la civilización: la de los filósofos, que adorando la Razón, la utilizaban para destruir la Fe; la de los jansenistas, que se proponían destruir toda autoridad tanto la de las Monarquías absolutas como la de la Iglesia Católica; y finalmente, la masónica, que buscaba la ejecución práctica de esos perversos principios de la razón y libertad para destruir el orden social. Fue el pensamiento reaccionario francés el que, al calor de la revolución, generó este mito, que fue asumido por el conjunto de reaccionarios europeos, incluido los españoles. Por tanto, tal y como sostiene Javier Herrero, los autores reaccionarios españoles que Menéndez Pelayo y sus discípulos consideraban los grandes defensores de la tradición española, no tienen el menor contacto con la España del XVI y del XVII; por el contrario, formaron parte de la corriente europea reaccionaria, antilustrada y antiliberal. “Nada hay, pues, de tradicional ni de español en los «grandes maestros de la tradición española»”.¹⁶⁰

Tan santa empresa reclamaba el sacrificio colectivo y unánime de todos los miembros de la comunidad patria, que no era sino la comunidad de creyentes, puesto que “cuando se trata de guerra de religión, todos los hombres son soldados, y cuando es forzoso defender la patria, todos debemos sacrificar nuestro sosiego, nuestras luces, nuestras fuerzas y cuanto somos”.¹⁶¹ Con motivo de la Guerra contra la Convención francesa, fray Diego de Cádiz escribió: “debe estar el cristiano persuadido [...] que en algunos casos le es de obligación el tomar las armas y pelear con los enemigos de Dios y de su Rey. Tal es la presente guerra contra la revoltosa, impía y escandalosa Asamblea de Francia”. Los muertos en la “guerra santa” eran mártires de la religión y como tales recibirían su recompensa celestial. Y así finaliza su arenga fray Diego de Cádiz: “Si sobrevives, vivirás con la gloria del celoso defensor de la santa fe; y si mueres en tu

¹⁵⁹ Citado por Gregorio ALONSO: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza...”, p. 94. Y Manuel SUAREZ CORTINA: *Entre cirios y garrotes...*, p. 79.

¹⁶⁰ Javier HERRERO: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, p. 24.

¹⁶¹ Fidel DEL CASTILLO, *Voces de la Religión...*, pp. 38-39.

religiosa campaña, serás laureado en el cielo con la palma y corona del martirio”.¹⁶² También a ello se refería un fraile en una prédica por los muertos de Bailen, dirigiéndose a los caídos: “tú que has muerto en el campo de batalla, y desde él has volado a unirse con tu Dios..., volando a recibir un premio eterno en la morada de los justos”.¹⁶³ Se formuló así un ascetismo militarizado, que creó una mentalidad martirial de carácter contrarrevolucionario tanto en la guerra contra la Convención como en la invasión napoleónica.¹⁶⁴

Para ciertos predicadores, la guerra no era tanto fruto de las contingencias políticas de la época, sino un castigo de Dios por los pecados cometidos por los españoles. Para estos religiosos, la guerra podía ser un instrumento de purificación y regeneración espiritual, que abriría a una nueva edad de moralidad y religión. En 1808, en Sevilla se publicó una *Proclama espiritual* que sintetizaba esta idea: “El Señor Dios de los ejércitos está airado contra nosotros. Nuestros desordenes han provocado su justa indignación: y todos los males que padecemos, y mayores que nos amenazan, son ordenados por Dios nuestro Señor, para nuestra corrección y enmienda [...] él [Napoleón] es un azote y castigo del cielo, que ha dispuesto el Señor contra nosotros”.¹⁶⁵ Las ideas de pecado y arrepentimiento, de renovación nacional y espiritual, inspiraron la retórica contra Napoleón y la monarquía bonapartista en España como otro elemento de movilización. Esta interpretación veía a la Iglesia como la fuerza directora de una gran transformación nacional: las costumbres serían transformadas, la corrupción moral extirpada, suprimida la disidencia filosófica y exaltados los valores religiosos, de modo que la nación arrepentida pudiera cumplir su destino como “pueblo elegido” del Nuevo Testamento.¹⁶⁶

A medida que avanzaba la guerra y, sobre todo, a raíz de las transformaciones de la Iglesia que llevaron a cabo los reformistas gaditanos, el clero reaccionario asumió como enemigos a estos con el mismo discurso con el que había declarado la guerra a los franceses; con los liberales “tenemos los franceses en casa” diría los obispos de la Instrucción pastoral antes referida.¹⁶⁷ En su pensamiento, las Cortes habían traicionado el compromiso que habían contraído con los españoles: reforzar la religión, mantener los

¹⁶² Fray Diego José DE CÁDIZ, *El soldado católico en guerra de religión*, pp. 4-5, 62.

¹⁶³ Citado por William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad...*, p. 92.

¹⁶⁴ Gregorio ALONSO: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza...”, p. 83.

¹⁶⁵ *Proclama espiritual. Discurso muy preciso de leer en las actuales circunstancias. Lo dio a luz un sacerdote que desea con eficacia la salvación de la Patria*, Imprenta Mayor, Sevilla, 1808, p. 3

¹⁶⁶ William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad en España*, p. 93-94.

¹⁶⁷ Jean-René AYMES: *La Guerra de la Independencia...*, p. 270.

privilegios de la Iglesia y respetar la soberanía monárquica –señas de identidad de España– como armas contra los franceses. Para ellos, el reformismo de las Cortes no era sino una concesión a los franceses y una derrota en la guerra. El Filósofo Rancio sostenía que “las novedades liberales eran producto del afrancesamiento de las elites intelectuales y una traición a la Iglesia y al pueblo español”.¹⁶⁸

Para el ideario reaccionario, todo lo que no se sujetase a los dogmas de la Iglesia era un enemigo y un peligro para esta. En esta consideración, entraba la filosofía en general y la Ilustración en particular y, con ella, el racionalismo, el materialismo y también el liberalismo. Incluso el jansenismo era considerado, por su regalismo, una grave herejía. Ya Vélez había denunciado como objetivo oculto de la filosofía la destrucción de la religión y tronos, para llevar a los hombres a la anarquía y el libertinaje.¹⁶⁹

Por tanto, proclamaron la guerra no solo contra los franceses sino también contra la anti-españa, que primero fueron los afrancesados y después incluyó también a los liberales; pues de lo que se trataba, como proclamó cierto clérigo en 1822, era elegir entre “Cristo o la Constitución”.¹⁷⁰ Los liberales fueron acusados, como antes los franceses, de buscar la destrucción de la Iglesia y la degradación de la religión. En la Coruña, en mayo de 1813, un fraile formuló una pregunta repetida con frecuencia en años posteriores “¡Españoles! ¿En dónde estamos? ¿En una nación católica? ¿En la católica España, o entre los desertores del evangelio? Nuestra desdichada patria se ve cubierta de periódicos y otros papeles impíos, empeñados en robarnos la Religión a cambio de una engañosa libertad”.¹⁷¹

La Iglesia se convirtió entonces en el principal aliado del antiliberalismo y puso al servicio de esta causa todos los medios de formación e influencia que tenía, entre ellos el más decisivo, el púlpito y desde él, el sermón.¹⁷² La campaña contra el liberalismo fue tan violenta y emocional como la que había sido librada contra los franceses y con la misma retórica. Un agustino, el P. Lorenzo Frías, de talante moderado, reflejaba esta crispación entre el clero toledano, en estos términos: “¡Qué levantar el grito sobre que

¹⁶⁸ Citado por Pedro Carlos GONZALEZ CUEVAS: *Historia de las derechas españolas...*, p. 73.

¹⁶⁹ Rafael DE VELEZ, *Apología del altar y del trono...*, 1825.

¹⁷⁰ Cita en Javier FERNANDEZ SEBASTIÁN: “España, monarquía y nación...”, p. 64.

¹⁷¹ Citado por William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad...*, p. 104.

¹⁷² Luis ARIAS GONZALEZ y Francisco ARIAS GONZALEZ: “La divulgación popular del antiliberalismo...”, pp. 216-217.

todo va perdido! La Inquisición se quita, la religión se trastorna y la patria se aniquila. Oyen estos clamores las gentes, y como no tienen obligación ni luces para discernir, piensan que lo que oyen a los eclesiásticos es el Evangelio”.¹⁷³

Sobre todo a partir de la primavera de 1814, empezaron a publicarse con mayor frecuencia panfletos y artículos que combinaban las alabanzas desmedidas al rey y las agrias condenas a las Cortes. Uno de estos textos fue el panfleto satírico *Enfermedad, muerte y entierro de la Constitución*, en el que además de dirigir coplas burlescas a varios de los liberales principales, los amenaza explícitamente:

Aprended flores de mí,
Lo que va de ayer a hoy;
Que ayer Constitución fui
Y ya ni basura soy.
Tú, que me miras a mí
Tan triste, mortal y fea;
Mira liberal por ti,
Conmigo tu muerte sea.¹⁷⁴

Para el autor de *Reflexiones cristiano-políticas*, la labor de las Cortes había sido fruto del empeño de una minoría liberal en importar la definición de ciudadano nacida en la Revolución Francesa, mientras que los españoles solo querían ganar la guerra y que volviera su bien amado rey; concluía, por tanto, que las reformas introducidas por las Cortes eran desnacionalizadoras.¹⁷⁵

Por el contrario, veían a Fernando VII como el ángel vengador que purificaría a la nación de su corrupción y permitiría a la Iglesia proseguir con su revolución espiritual. A su llegada, el rey cumplió las expectativas de estos sectores: cerró las Cortes y derogó la Constitución y la obra legislativa de estas, contando para ello con el apoyo de la teología política difundida por el clero. Un predicador aplaudió así la llegada del rey: “no volverán a pisar más la tierra esos filósofos que han declarado la guerra a la Iglesia, la persecución de sus ministros, el odio fanático a los frailes, la corrupción a la moral y su

¹⁷³ Citado por Leandro HIGUERUELA DEL PINO: “La Iglesia y las Cortes de Cádiz”, p. 75.

¹⁷⁴ “Enfermedad, muerte y entierro de la Constitución”, Imprenta del Correo Político a cargo de Manuel Valvidares, Sevilla, 1814, p. 2.

¹⁷⁵ Citado por Gregorio ALONSO: *La nación en capilla...*, p.6.

aversión a los dogmas”.¹⁷⁶ Y una noticia del 6 de junio de 1814 recoge una de las coplas con la que se celebró en Sevilla la derogación de la Constitución:

España de su gloria
Enarbola el pendón
Contra el derecho injusto
De la Constitución.
Atended a su infamia,
Y sabréis la traición
Con que a los españoles
Les cubrían de horror.
Alegría, alegría Sevilla
Que no hay Constitución,
Solo reina Fernando,
La Patria y la Religión.¹⁷⁷

“El grito de “¡Vivan las cadenas!” con el que comienza el reinado fernandino, la acogida festiva y multitudinaria de los 100.000 hijos de San Luis en 1823, no son dos meras anécdotas menores, sino claras demostraciones de hasta qué punto había calado entre la población española la propaganda y la contraideología antiliberal” afirman, con razón, Luis Arias González y Francisco De Luis Martín.¹⁷⁸

7.2. EL DISCURSO PATRIÓTICO

Emile Durkheim sostenía que “el lenguaje, y en consecuencia el sistema de conceptos que transmite, es producto de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera en que la sociedad en su conjunto representa los hechos de la experiencia. Las ideas que corresponden a los diversos elementos del lenguaje son, así, representaciones colectivas”.¹⁷⁹ En la Guerra de la Independencia, los conceptos del nacionalismo empezaron a servir como representaciones de una realidad cambiante y fluida en la que

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 63-64. Cita en William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad...*, pp. 104-105.

¹⁷⁷ Citado por Gregorio ALONSO: *La nación en capilla...*, p. 64.

¹⁷⁸ Luis ARIAS GONZALEZ y Francisco DE LUIS MARTÍN: “La divulgación popular del antiliberalismo...”, p. 215.

¹⁷⁹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Nueva York, 1915, p. 482. Referencia en Scott EASTMAN: “La que sostiene la península es guerra nacional...”, p. 269.

la lealtad a la nación –un concepto, por otra parte, polisémico– se sobreimpuso a las lealtades propias del Antiguo Régimen.

El vacío de poder que definió el conflicto convirtió al pueblo y no a la elite político-social en el protagonista de la lucha. En los discursos formulados a lo largo de la guerra, las referencias al pueblo pronto acabaron por connotar la *nación*; un cambio conceptual que revela una transformación más profunda: la transición del Antiguo Régimen a la Nación moderna. En el caos inicial del fenómeno bélico, el vigor patriótico como respuesta al ocupante extranjero se convirtió en elemento de unidad mental y material. Conviene tener en cuenta, no obstante, que el discurso nacional fue polivalente. La nación que surgió del conflicto era un elemento por encima de la vieja idea de patria estamental, pero no siempre identificada con los nuevos postulados liberales. Dentro de lo que podríamos denominar discursos patrióticos, podemos diferenciar entre el patriotismo popular defensivo, emocional y empírico, con base localista y a menudo de carácter conservador; y el patriotismo propiamente liberal, de carácter político y racional, vinculado a un Estado y a los principios liberales de soberanía nacional y libertades ciudadanas. Estos discursos serían divulgados a través de artículos de gacetas, folletos, canciones, poesías u obras de teatro, con las que sus autores procuraron concienciar y movilizar a la masa de la población políticamente analfabeta contra los invasores franceses.

El patriotismo popular y defensivo se basa en una nueva percepción común y emocional de la nación, que se gesta en la violencia de la lucha y se asienta en el principio de rebeldía contra una causa común y para la defensa, no de un ente abstracto sino de elementos concretos (la casa, la familia, etc.). Este patriotismo aparece asociado a unos rasgos muy específicos: “la amenaza sobre los factores emocionales, la dignidad de la resistencia frente a lo intruso, el asalto sobre los valores comunes, o bien la puesta en riesgo de la identidad consuetudinaria de áreas regionales, e incluso comarcas concretas.” El conflicto se presenta como una “guerra vital”, que a su vez generará también “una nación vital antes que política, más empírica que alfabetizada, con mucha mayor trascendencia en el tiempo, además, que los propios entes institucionales, aun con todas las contradicciones que ello alberga.”¹⁸⁰

¹⁸⁰ José Gregorio CAYUELA FERNÁNDEZ y José Ángel GALLEGU PALOMARES, *La guerra de la Independencia, Historia bélica...*, pp. 357-358.

En el documento titulado *A los españoles*, que denuncia la violencia que sufrieron los civiles en la guerra, aparecen algunos rasgos propios de este patriotismo, como la respuesta ante la violencia o la dignidad de la resistencia frente al ocupante:

“un pueblo inocente, tan injusta y bárbaramente acometido, y tan inhumanamente destrozado. Nadie está a cubierto de la brutalidad de esos bandidos: no hay asilo ninguno que no atropellen, ni lazo de humanidad que no rompan: son un tropel de tigres que no distingue al que los acomete del que no tiene armas para ofenderlos; mujeres, niños, ancianos ¿qué importa? Todo es uno, con tal que haya destrozo en que cebarse, y sangre que verter. [...] ¿Y que nos resta Españoles? ¿A que esperamos? ¿Queremos sufrir sobre estos horrores la amarga vergüenza de haberlos tolerado sin resistencia, sin venganza? Los paxaros más tímidos y apacibles, acosados en sus nidos, se vuelven contra las aves de rapiña que quieren devorar a sus hijuelos, y mueren siquiera animados con el instinto del valor ofendido y defendiéndose. ¿Serán los españoles menos que ellos? Sufrir así es hacerse dignos de sufrir...”¹⁸¹

Este patriotismo popular, a comienzos del siglo XIX, seguía estando muy ligado a conceptualizaciones locales y provinciales, la “patria chica”, cuya defensa fue un potente elemento movilizador en la guerra. John Tone ha puesto de manifiesto que las guerrillas surgidas durante la ocupación estuvieron animadas por un espíritu eminentemente localista, poniendo en cuestión el peso desmedido que se le da al papel que desempeñó la defensa de la religión y de Fernando VII, e incluso a la identidad patriota, en la actitud adoptada por los resistentes.¹⁸² Los destinatarios de las proclamas y panfletos dan muestras del localismo de la movilización: “Amados Lucenses míos”, “Valerosos cántabros”, “Asturianos leales”, etc.; las proclamas hacen referencia de manera inmediata a las comunidades políticas que han sido los principales actores del levantamiento, las ciudades y los reinos.

Pierre Vilar, en su estudio sobre la resistencia de Manresa entre junio y septiembre de 1808, observa el escaso uso de la palabra nación en los llamamientos, proclamas, etc. y concluye que “la palabra nación no forma parte, por tanto, del vocabulario de la resistencia popular espontánea”; por otra parte, la palabra patria aparece más frecuentemente pero en la mayoría de las veces no tiene un sentido nacional. “La patria es lo inmediato”. También analiza las 66 respuestas que se conservan a la encuesta de la Junta Suprema sobre la convocatoria de Cortes, de contenido más político. En ellas, de

¹⁸¹ *A los españoles*, Sevilla, Imprenta de la viuda de Hidalgo y sobrino, 1809?, p. 1, 3.

¹⁸² Referencia en Gregorio ALONSO: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza...”, p. 97.

entre los conceptos que significan agrupaciones políticas (monarquía, reino, Estado, Patria, etc.), la nación es la que, con diferencia, más veces aparece. Del vocabulario de las Juntas destaca también el amplio uso de la palabra nación, en detrimento de las otras, de lo que deduce que “las Juntas piensan políticamente de manera más democrática y jacobina.”¹⁸³

No obstante, algunos documentos muestran las intersecciones entre identidades regionales y nacionales que hubo en toda España. La *Proclama de la ciudad de Orense*, por ejemplo, se dirige sin rodeos a los habitantes de Galicia como españoles antes que otra cosa: “A ellos pues Compatriotas: destrozaráis al enemigo: sois Españoles y basta. *Viva Galicia, viva la España, Viva la Fe, viva Fernando, Muera el Tirano*”. “El orden de lealtad es significativo, e indica la prominencia de un incipiente nacionalismo español”, afirma Scott Eastman.¹⁸⁴ Y Francisco Xavier Guerra sostiene que en 1808, la identidad de los habitantes de la Monarquía se definía por una pirámide de pertenencias: en la base, pertenencia a los pueblos y ciudades, luego a los antiguos reinos y, a través de ellos, a la Monarquía.¹⁸⁵

El patriotismo –aquí podríamos hablar en rigor de “nacionalismo”– liberal creyó ver en 1808, en pleno vacío de poder monárquico, la ocasión de otorgar a la nación española el protagonismo histórico mediante un proceso parlamentario y constitucional. La nación del liberalismo se presentaba así como un ente institucional unido a una forma de Estado; se basaba, por tanto, en principios racionales más que emocionales. De esta forma, la nación quedaba vinculada y definida con el nuevo proyecto político y asentada en el axioma básico de la soberanía nacional y los derechos de ciudadanía: la nación definía al colectivo, de dónde provenía la soberanía estructurada en un Estado.

La defensa de la nación se convertía aquí en defensa de las libertades y derechos constitucionales contra un invasor tiránico y opresor. Pero sobre todo la Independencia de la Nación debía prevalecer para hacer valer su Soberanía. En el discurso liberal, la sublevación nacional era en defensa de su independencia y, por tanto, de su soberanía o poder como nación. Los liberales gaditanos dieron su propia interpretación del conflicto: la guerra había movilizó al pueblo en su conjunto que, conducido por una nueva clase

¹⁸³ Pierre VILAR: *Hidalgos, Amotinados y Guerrilleros: Pueblo y poderes en la historia de España*, Crítica, Barcelona, 1982, p. 236-242.

¹⁸⁴ Scott EASTMAN: “La que sostiene la península es guerra nacional...”, p. 259.

¹⁸⁵ Francisco Xavier GUERRA: *Modernidad e independencias, Ensayos sobre las revoluciones hispanicas*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 156-157.

dirigente, se habría de encaminar hacia la revolución liberal, convirtiéndose en un movimiento nacional de liberación. La soberanía nacional se reclamaba no solo frente a intrusos extranjeros, sino también frente a los déspotas españoles, “porque dexasle anegado en el piélago de abusos agolpados para su ruina por el poder arbitrario, sería a los ojos de vuestro actual Gobierno un delito tan grande como ponerlos en las manos de Bonaparte”;¹⁸⁶ de ahí la necesidad de limitar la monarquía, establecer la división de poderes y garantizar los derechos y libertades de la ciudadanía.¹⁸⁷

Flores Estrada en su obra *Introducción para la historia de la revolución de España* describió así la guerra: “una revolución, formada por un pueblo para libertarse de un tirano, y asegurar su independencia”.¹⁸⁸

La conexión del sentimiento patriótico con las libertades constitucionales es perceptible en los discursos de los liberales gaditanos. Como ejemplo, el famoso, “Españoles, ¡ya tenéis patria”! de Arguelles, al presentar la Constitución. Sin embargo, este patriotismo de carácter liberal trascendió las paredes de la Cámara y fomentó un ambiente nacionalista en la ciudad de Cádiz. José Álvarez Junco cuenta que en la sitiada ciudad se escribieron y estrenaron obras teatrales sobre la historia de España, acompañadas por himnos patrióticos cantados por el público de la sala; en Cádiz fue, según recordaba Alcalá Galiano, donde se oyó por primera vez el grito « ¡Viva España!», mientras que en las sublevaciones de mayo de 1808 se había repetido el tradicional «¡Viva el Rey!», mezclado con «muera» a los franceses o a Napoleón”.¹⁸⁹ Ricardo García Cárcel previene del problema de marcar una imagen teleológica del nacionalismo liberal, como si el patriotismo español de la guerra condujera directamente a la soberanía nacional de las Cortes, en la línea promocionada por Toreno en su clásica obra.¹⁹⁰

El 1 de enero de 1809, la Junta Central publicó un “Manifiesto de la nación española a la Europa” en el que condenaba la tiranía de Napoleón y rendía homenaje a la resistencia española. El documento atribuía a la voluntad de la nación un aura mítica:

¹⁸⁶ La Junta Suprema del Reyno a la Nación española. *Españoles*, Sevilla, 1809?, p. 2.

¹⁸⁷ José Gregorio CAYUELA FERNÁNDEZ y José Ángel GALLEGU PALOMARES: *La guerra de la Independencia, Historia bélica...*, pp. 360-361.

¹⁸⁸ Álvaro FLÓREZ ESTRADA, *Introducción para la historia de la revolución de España*, Londres, Imprenta de R. Juigné, 1810, pp. 5-6.

¹⁸⁹ José ÁLVAREZ JUNCO: “Identidad heredada y construcción nacional...”, p. 144.

¹⁹⁰ Ricardo GARCÍA CÁRCEL: “La cuestión nacional en la Guerra de la Independencia”, en Emilio DE DIEGO (Dir.) y José Luis MARTÍNEZ SANZ (Coord.): *El comienzo de la guerra de la Independencia*, Congreso Internacional del Bicentenario, Madrid, Actas, 2009. p. 42.

Sólo un insensato puede desconocer en este movimiento tan universal y magnánimo la voluntad de una Nación entera, que aspira a defender su honor y su independencia. ¿Cómo explicar sino este fenómeno político, tan admirable como singular, de moverse casi en un mismo día, con el mismo espíritu, por el mismo camino, y baxo una forma misma de gobierno, tantas Provincias diferentes, sin preparación, sin comunicación alguna entre sí? ¹⁹¹

Encontramos también ejemplos de un patriotismo que conjuga principios de ambos discursos. Campany, un viejo ilustrado desencantado, en su obra *Centinela contra franceses* representa un patriotismo nostálgico, emocional y cultural, que aúna principios liberales, como la soberanía nacional con concepciones puramente reaccionarias, como el mito de la conspiración sectaria. Capmany defiende que la nación “la forma, no el número de individuos, sino la unidad de las voluntades, de las leyes, de las costumbres y del idioma que las encierra y mantiene de generación en generación”, en un concepto típicamente cultural de la nación. Concibe el conflicto como una guerra “casera, de nación y de religión” en la que “no es este tiempo de estarse con los brazos cruzados el que puede empuñar la lanza, ni con la lengua pegada al paladar el que puede usar el don de la palabra para instruir y alentar a sus compatriotas. Nuestra preciosísima libertad está amenazada, la patria corre peligro y pide defensores: desde hoy todos somos soldados, los unos con la espada y los otros con la pluma”. ¹⁹²

8. CONCLUSIONES

Como expliqué al comienzo de este trabajo, mi enfoque interpretativo parte de la idea de que las relaciones entre la identidad nacional y la identidad religiosa no estaban determinadas exclusivamente por dinámicas de exclusión-sustitución, sino por unas mucho más plurales, basadas en la interdependencia, la instrumentalización y adaptación mutua, los trasvases... y también el enfrentamiento. Esta visión relacional y no excluyente de las relaciones entre la religión y la nación, que huye de visiones teleológicas, dicotómicas y deterministas, puede resultar especialmente fructífera para el estudio del proceso de construcción del Estado-nación contemporáneo, que en España comenzó en el conflicto 1808-1814.

¹⁹¹ *Manifiesto de la Nación española a la Europa*, reimpreso en casa de Misericordia de Cádiz, 1809, p. 19.

¹⁹² Antonio DE CAPMANY, *Centinela contra el francés*, Madrid, Gómez Fuentenebro y compañía, 1808, pp. 73, 1.

En la Guerra de la Independencia, la identidad religiosa y la identidad nacional se articularon dentro de la definición del sujeto constituyente dada por las Cortes de Cádiz, con la declaración explícita de confesionalidad del Estado. Al mismo tiempo, ambas lealtades funcionaron como las principales fuerzas retóricas que llamaron a la unidad y a la movilización antifrancesa. Por tanto, si entendemos que la Guerra de la Independencia fue el momento fundacional del Estado-nación y también que en ella la religión tuvo un papel protagonista en todos los ámbitos, podemos pensar que la religión contribuyó a la configuración de una lealtad nacional, dentro de la formación de la Nación católica española.¹⁹³

En este trabajo hemos visto como, en Cádiz, la nación fue definida como soberana y confesional, libre e intolerante, todo a un mismo tiempo. La nación fue así fundada sobre los principios del liberalismo –la soberanía nacional, la división de poderes, los derechos de la ciudadanía–, pero también sobre la unidad religiosa. Una caracterización que puede resultar chocante o contradictoria, pero que podemos entender como fruto de la combinación de las ideologías más reformistas de la Cámara en debate con las más conservadoras.

En primer lugar, en plena Guerra de la Independencia, con un rey ausente, y un pueblo levantado contra el invasor, era difícil negar la existencia de la *nación*; por otra parte, en una cultura identificada tradicionalmente con el catolicismo, era impensable formular un proyecto político que negase o ignorase el hecho religioso. No obstante, liberales y serviles¹⁹⁴ articularon estas dos ideas, nación y religión, de formas muy distintas en sus proyectos políticos.

Para el proyecto político del liberalismo, la nación soberana era la base legitimadora de su programa reformista, mediante el cual pretendían transformar el orden del Antiguo Régimen, convirtiendo la monarquía absoluta en parlamentaria y la Iglesia tradicional en una institución útil y sometida al Estado. A pesar de que su reforma de la Iglesia les granjeó la acusación de irreligiosos, eran tan católicos como los serviles y, como ellos, defendían la unidad católica de España. Para los primeros liberales, crear una lealtad nacional basada en los principios políticos del liberalismo no entraba en contradicción

¹⁹³ José María PORTILLO VALDÉS: *Revolución de Nación*.

¹⁹⁴ Reitero que en estos primeros pasos del parlamentarismo español las tendencias políticas son difusas y cambiantes, por lo que los términos liberal y servir son, en cierta medida, una forma simplificada de referirse a las tendencias progresistas y reaccionarias de la Cámara dentro de indefinido espectro político que albergaba.

con la afirmación de España como nación esencialmente católica. Y esta idea seguiría presente en todas las Constituciones decimonónicas donde, de forma más o menos contundente, se proclamaría la confesionalidad del Estado. En su ideario, la religión jugaba un papel fundamental como elemento de orden y de unidad, del que ni querían ni podían prescindir. Por ello, definieron la nación como católica en el artículo 12, convencidos de que efectivamente los españoles (incluidos ellos mismos) eran esencialmente católicos; pero, en virtud de la soberanía nacional y de la “protección” establecida por ese mismo artículo, reservaron a las instancias políticas la capacidad para reformar la Iglesia, un tema que ya había preocupado a los ilustrados y que se consideraba clave para la construcción del nuevo orden social. Si bien España era esencialmente católica, eso no significaba que la Iglesia debiera seguir siendo la institución privilegiada que había sido durante el Antiguo Régimen, un “estado dentro del estado”; había, por tanto, que reformarla para adecuarla al nuevo orden liberal y subordinarla al poder civil, cuyas competencias incluían la reforma de la Iglesia en tanto institución, que no de los dogmas cristianos.

Por su parte, para el proyecto político servil, los liberales no hacían sino imitar el modelo francés, ajeno por completo a la nación española, para la cual la monarquía y la Iglesia eran los dos pilares fundamentales. Desde posiciones absolutistas y clericales, no concebían que la monarquía absoluta y la Iglesia católica pudieran ser reformadas por una institución como las Cortes. Para ellos, un sistema político basado en una monarquía limitada y una Iglesia sometida al Estado llevaba a la desnacionalización, la anulación de las esencias patrias. En su ideario, el catolicismo era el elemento identitario fundamental de la nación española, sin que pudieran desligarse españolidad y catolicismo. Por tanto, solo concebían este último como la “Ley fundamental de la monarquía”, base de todo el orden social. Su discurso vinculaba de forma indisoluble la religión y la institución eclesiástica, de modo que cualquier intento de reforma de la segunda devenía en un ataque a la primera. Así, el intento de los liberales de someter la Iglesia al poder del Estado fue visto por las posiciones clericales como un intento de descristianización, y siguiendo con su discurso, ello llevaba a la destrucción de la patria.

La diferencia estribaba en que mientras para los serviles, el catolicismo era el elemento central en torno al cual conformaban su identidad política y la identidad nacional, sin que pudieran concebir una España en la que el catolicismo y la unidad e intolerancia religiosas no fueran las principales señas de identidad y la Iglesia, la

institución poderosa y privilegiada que había sido durante el Antiguo Régimen; los liberales, sin negar el catolicismo de la nación ni las ventajas que la unidad religiosa podía tener para generar una identidad española, buscaban conformar una identidad nacional más en términos políticos: los derechos y libertades ciudadanas, por ejemplo. En este sentido, Mexía sostenía orgulloso: “Ven ya que hay una Patria, y esta no consiste en tierras, sino en la posesión de sus derechos”.¹⁹⁵

Dicho lo cual podemos concluir dos reflexiones que se deben tener en cuenta para entender este tema:

En primer lugar, no hubo un solo proyecto de nación, de carácter liberal, sino que cada cultura política, incluidas las más reaccionarias y clericales, formularon su propio proyecto, alternativo al liberal hegemónico, en función de su propia visión del mundo y de su programa político. Estos proyectos no eran ni podían ser herméticos; por el contrario, entre ellos se producían dinámicas de reacción e influencia, fundamentales para entender su configuración y evolución. Respecto a ello, comparto la interpretación de M^a Cruz Romeo, quien, poniendo en duda la idea de la débil nacionalización española, entiende que la pluralidad de discursos sobre la nación española no debilitaba, sino que potenciaba la identidad nacional, puesto que esta se debía al intento de cada cultura política por apropiarse de la nación, lo que implica que todas ellas la daban por supuesto, es decir, “la patria podía ser objeto de controversia, nunca de rechazo”.¹⁹⁶

En segundo lugar, el proyecto de nación liberal no era exclusivamente de contenido político. Si bien es cierto que la soberanía nacional y, con ella, nociones como la representación y la ciudadanía eran elementos clave y definitorios del nacionalismo liberal, estos elementos se entrecruzaron con aspectos culturales que, si no son objeto de la misma reflexión y teorización como los primeros es porque se daban por supuesto, tal y como señala M^a Cruz Romeo.¹⁹⁷ Y dado que la cultura española de la época era profundamente católica, los liberales y su proyecto de nación no podían ser ajenos a la religión y a la Iglesia católica.

¹⁹⁵ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, sesión del 22 de abril de 1812, p. 3097.

¹⁹⁶ M^a Cruz ROMEO MATEO: “Discursos de nación y discursos de ciudadanía en el liberalismo del siglo XIX”, en Alberto SABIO ALCUTEN y Carlos FORCADELL ÁLVAREZ (coords.): *Las escalas del pasado: IV Congreso de Historia Local de Aragón*, 2005, p. 40.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 33.

Con todo, las diferencias entre serviles y liberales no impidieron que la nación que se constituyó en Cádiz fuera una *nación católica*, puesto que en virtud del artículo 12 se había confesionalizado el sujeto constituyente, la nación, en una identificación absoluta de la comunidad ciudadana con el cuerpo de creyentes. Por tanto, la religión jugó un importante papel en los momentos de construcción de la nación española contemporánea, especialmente como elemento identitario que dio unidad a la naciente ciudadanía. La unidad religiosa, cuya defensa compartían serviles y liberales, así como la confesionalización de la nación, permitieron un proceso de transpolación, por el cual la comunidad de creyentes pasó a convertirse en comunidad ciudadana, otorgando cohesión e identidad a esta.

La relación Iglesia-Estado que se estableció en la España en guerra, la confesionalización, otorgó al catolicismo la exclusividad religiosa en España, lo que llevaría a un proceso progresivo, aunque no exento de avances y retrocesos y también de conflictos, por el cual la Iglesia iría adoptando un perfil nacional. Al mismo tiempo, la religión contribuiría a la nacionalización de las masas, mediante la identificación de la comunidad de creyentes con la comunidad nacional. De esta forma, la confesionalización se convirtió en un instrumento de nacionalización, al identificar sentimientos colectivos con realidades de poder, asentando los cimientos de lo que hoy llamamos nación, en una relación de mutua dependencia e instrumentalización.

Pero estas reflexiones pueden valer para las altas esferas de poder, la pequeña elite representada en las Cortes y los sectores –nuevamente elite socio-económica– que pudieran sentirse identificados con sus discursos. ¿Qué papel jugaron, sin embargo, la lealtad religiosa y la lealtad nacional para la mayoría de los españoles?

La historiografía no se pone de acuerdo sobre la naturaleza de la guerra, revolución liberal o contrarrevolución reaccionaria, guerra nacional o guerra local, guerra santa o guerra vital. Sea como fuere, lo cierto es que los discursos generados en la campaña de movilización, tanto el discurso de cruzada como los discursos patrióticos, definían al grupo que sería sujeto de la movilización: los católicos súbditos de Fernando, los ciudadanos españoles o el pueblo agredido; pero unos y otros se referían a la misma unidad humana. Por tanto, la transición desde estas identidades hacia una concepción moderna de la nación era fácil y fluida. Por ejemplo, Eastman cita un sermón de un cura valenciano que, dirigiéndose a la nación y a los fieles, los mezclaba a medida que hablaba: “¡Españoles! Pueblo católico, y que hace gloria de serlo...”. Otra cuestión es que el

carácter ideológico de la nación, que se estaba fraguando en el conflicto, no fuera único, sino diverso e incluso contrario, lo que daría lugar a una paulatina ruptura entre dos formas de entender la idea de España. Aun con todo, la Guerra desencadenó un elemento aglutinante de enorme potencia. La propia generalidad del levantamiento, a pesar del aislamiento, facilitó la transición mental entre la unidad de pertenencia basada en la comunidad local y la nacional: “los habitantes de la monarquía se descubren como nación en su unanimidad contra el enemigo común”.¹⁹⁸ Fueran cuales fuesen las posiciones políticas de la resistencia contra Napoleón, la idea de nación se forjó precisamente en la unión entre los españoles para acometer la invasión napoleónica.

Finalmente, podemos concluir que la identidad religiosa y la identidad nacional se vincularon estrechamente durante el periodo 1808 a 1814. En el proceso de construcción del Estado-nación, la religión funcionó como un elemento prenatal que llenó de contenido el concepto de *nación española*. Dentro de la nación cultural española, además de por la lengua castellana, referentes históricos como la Reconquista o valores propios, los españoles se definen por el culto que profesan, como esencialmente católicos, característica que les distingue de otras comunidades no católica o *menos* católicas. De esta manera, se produjo un fluido trasvase entre la tradicional comunidad de creyentes y la nueva comunidad ciudadana que forma el Estado-nación decimonónico. No obstante, si bien la idea de nación surgió con fuerza en la Guerra de la Independencia, no fue asumida de la misma manera por conservadores y liberales. La nación que surge de la guerra, igual que la forma de entender el papel de la religión en el nuevo orden, no fue inequívoca; cada sector ideológico, sin negar la existencia de la nación, la llenaría de un contenido diverso. El propio papel de la religión en la nación española sería uno de los principales puntos en pugna en la España contemporánea.

¹⁹⁸ Francisco Xavier GUERRA: *Modernidad e independencias...*, p. 158.

9. BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR PIÑAL, Francisco: “Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del Siglo XVIII”, en BUXO I REY, María Jesús, RODRIGUEZ BECERRA, Salvador y ALVAREZ Y SANTALO, León Carlos (coords.): *La religiosidad popular*, vol. 2, Barcelona, Anthropos, 1989.

ALONSO, Gregorio: “Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal” en PEREZ LEDESMA, Manuel: *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

ALONSO, Gregorio: “Del altar una barricada, del santuario una fortaleza” en ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín: *La Guerra de la Independencia en la cultura española*, Madrid, Siglo XXI, 2008.

ALONSO, Gregorio: *La Nación en Capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Comares, 2014.

ÁLVAREZ JUNCO, José: “El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras”, en *Cultura y movilización en la España Contemporánea*, Madrid, Alianza, 1996.

ALVAREZ JUNCO, José: “Identidad heredada y construcción nacional, algunas propuestas sobre el caso español, del Antiguo Régimen a la Revolución liberal”, *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 2 (1999), pp. 123-148. <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=9&IDN=631&IDA=26571>.

ALVAREZ JUNCO, José: “La difícil nacionalización de la derecha española en la primera mitad del siglo XIX”, *Hispania*, 209, vol. 61 (2001), pp. 831-858.

ALVAREZ JUNCO, José: “La invención de la Guerra de la Independencia”, *Studia Histórica*, 12 (1994), pp. 75-99. http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-2087/article/viewFile/5802/5830.

ALVAREZ JUNCO, José: *Mater Dolorosa, La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

ARBELOA, Víctor M.: *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930) Una introducción*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.

ARIAS GONZALEZ, Luis y DE LUIS MARTÍN, Francisco: “La divulgación popular del antiliberalismo (1808-1823) a través del sermón”, *Hispania*, 184, vol. 53 (1993), pp. 213-235.

AYMES, Jean Rene: *La Guerra de la Independencia en España (1808-18014)*, Madrid, Siglo XXI, 1990.

CALLAHAN, William J.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989.

CALVO MATURANA, Antonio y GONZALEZ FUERTES, Manuel Amador: “Monarquía, Nación y Guerra de la Independencia: debe y haber historiográfico en torno a 1808”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos, VII (2008), pp. 321-377.

CASTRO, Demetrio: “La Nación en las Cortes. Ideas y cuestiones sobre la nación española en el periodo 1808-1814”, *Cuadernos dieciochistas*, 12 (2011), pp. 37-66.
http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1576-7914/article/view/8898/9183

CAYUELA FERNÁNDEZ, José Gregorio y GALLEGO PALOMARES, José Ángel: *La guerra de la Independencia, Historia bélica, pueblo y nación en España (1808-1814)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.

DE DIEGO, Emilio: “La Guerra de la independencia, un balance en su Bicentenario”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos, IX (2010), pp. 215-253.

DE VICENTE ALGUERÓ, Felipe José: “Los católicos liberales (1808-1868)”, *La Ilustración liberal: revista española y americana*, 52 (2012),
<http://www.ilustracionliberal.com/52/los-catolicos-liberales-1808-1868-felipe-jose-de-vicente-alguero.html>.

EASTMAN, Scott: “La que sostiene la península es guerra nacional: identidades colectivas en Valencia y Andalucía durante la guerra de la Independencia”, *Historia y Política*, 14 (2005), pp. 245-270.
<http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=9&IDN=643&IDA=26782>.

FERNANDEZ SEBASTIÁN, Javier: “España, monarquía y nación. Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución liberal”, *Studia Histotica*, 12 (1994), pp. 45-74.

http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-2087/article/viewFile/5801/5828.

GAN JIMENEZ, Pedro: “El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular”, en ALVAREZ SANTALÓ, Carlos, BRUXO I REY, María Jesús, RODRIGUEZ BECERRA, Salvador (coords.): *Religiosidad popular. II: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 111-124.

GARCIA CARCEL, Ricardo, “La cuestión nacional en la Guerra de la Independencia”, en DE DIEGO, Emilio (Dir.) y MARTINEZ SANZ, José Luis (Coord.): *El comienzo de la guerra de la Independencia*, Congreso Internacional del Bicentenario, San Sebastián de los Reyes (Madrid), Actas, 2009.

GARCIA CARCEL, Ricardo: “Los mitos de la guerra de la independencia” en BORREGUERO BELTRAL, Cristina (coord.): *La Guerra de la Independencia en el Mosaico Peninsular (1808-1814)*, Burgos, Universidad de Burgos, 2010, pp. 21-56.

GARCÍA RUIZ, José Luis, “La Iglesia y los inicios del Constitucionalismo español”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 31, (2013), pp. 1-17.

GONZALEZ CUEVAS, Pedro Carlos: *Historia de las derechas españolas, de la Ilustración a nuestros días*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

GUERRA, Francisco Xavier: *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.

HERRERO, Javier: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Edicusa, 1971.

HIGUERUELA DEL PINO, Leandro: “La Iglesia y las Cortes de Cádiz”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 24 (2002), pp. 61-80.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio: “Intransigencia y tolerancia en el primer liberalismo español”, en *La tolerancia religiosa en la España contemporánea*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio y CASADO, María Ángeles: *La Inquisición en España: agonía y abolición*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2013.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio: *El primer liberalismo español y la Iglesia: Las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1985.

LOUZA VILAR, Joseba: “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354. <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/58/58>.

MARAVALL, José Antonio: “Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España”, Varios. Homenaje a Aranguren, Madrid, *Revista de Occidente*, (1972), pp. 229-266.

MILLAN, Jesús y ROMEO, M^a Cruz (presentación), HAUPT, Heinz-Gerhard y LANGEWIESCHE, Dieter (eds.): *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012.

PACHECO BARRIO, Manuel Antonio: “La Iglesia en las Cortes de Cádiz: la finiquitación de la Inquisición y la falta de libertad religiosa en la nueva Constitución”, *Revista de Inquisición*, 14 (2010), pp. 253-284.

PEIRO MARTÍN, Ignacio: *La Guerra de la Independencia y sus conmemoraciones (1908, 1958 y 2008)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2008.

PEREZ LEDESMA, Manuel: “Las Cortes de Cádiz y la sociedad española”, *Ayer*, 1 (1991), pp. 167-207.

PEREZ LEDESMA, Manuel: *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007,

PETSCHER VERDAQUER, Santiago: “La evolución del factor religioso como elemento constitutivo de la identidad nacional”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0 (1995), pp. 199-206.

PORTILLO VALDÉS, José María: *Revolución de Nación: orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2000.

RAMÓN SOLANS, Francisco Javier: *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España Contemporánea*, Zaragoza, Presas Universidad de Zaragoza, 2014.

REVUELTA GONZALEZ, Manuel: “La confesionalidad estado en España”, en LA PARRA LÓPEZ, Emilio, PRADELLS NADAL, Jesús: *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII-XX)*, Alicante, Instituto De Cultura “Juan Gil-Albert”, 1991.

REVUELTA GONZALEZ, Manuel: “La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833) en GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.): *Historia de la Iglesia en España. V. La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)* Madrid, Biblioteca de Autores Cristiano, BAC, 1979.

RODRIGUEZ GARCÍA, José Miguel: “La religión como predictor de las actitudes hacia la nación”, *Actualidades en Psicología*, 21 (2007), pp. 167-191.

RODRIGUEZ LÓPEZ-BREA, Carlos: “Don Pedro Iguanzo y Rivero, un canónigo anti-ilustrado en las Cortes de Cadiz”, *Historia Constitucional*, 14 (2013), <http://www.historiaconstitucional.com>, pp. 77-91.

ROMEO MATEO, M^a Cruz: “Discursos de nación y discursos de ciudadanía en el liberalismo del XIX”, en SABIO ALCUTEN, Alberto y FORCADELL ÁLVAREZ, Carlos (coords.): *Las escalas del pasado: IV Congreso de Historia Local de Aragón*, 2005, págs. 27-44.

ROURA I AULINAS, Lluís: “Patriotismo y nación en la Guerra de la Independencia, El secuestro del concepto nación”, en MIRANDA RUBIO, Francisco, (coord.): *Congreso Internacional Guerra, sociedad y política (1808-1814)*, vol I, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2008, pp. 603-630.

RUIZ RODRIGUEZ, José Ignacio y SOSA MAYOR, Igor (dirs.): *Construyendo identidades. Del protonacionalismo a la nación*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá, 2013.

RUJULA LÓPEZ, Pedro Víctor: “A vueltas con la guerra de la independencia. Una visión historiográfica del bicentenario”, *Hispania*, 235, vol. 70 (2010), pp. 461-492. <http://hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania/article/viewFile/324/322>.

SUAREZ CORTINA, Manuel: *Entre cirios y garrotes: política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014.

TATEISHI, Hirotaka: “La Constitución de Cádiz de 1812 y los conceptos de Nación/Ciudadano”,

http://www.juntadeandalucia.es/educacion/vscripts/w_bcc1812/w/rec/4038.pdf*.

VARELA, Javier: “Nación, patria y patriotismo en los orígenes del nacionalismo español”, *Studia Histotica*, 12 (1994), pp. 31-43.

http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-2087/article/viewFile/5799/5826.

VILAR, Pierre, *Hidalgos, Amotinados y Guerrilleros: Pueblo y poderes en la historia de España*, Barcelona, Crítica, 1982.

10. RELACIÓN DE FUENTES PRIMARIAS

“Receta infalible para hacer Napoleones”, acompaña al texto *A los vencedores de Bayles, al Excelentísimo Sr. Castaños, General en Gefe, y a nuestro dignísimo Gobernador Reding*, Málaga, 28 de julio de 1808.

A los españoles, Sevilla, Imprenta de la viuda de Hidalgo y sobrino, 1809?,

ALVARADO, Fray Francisco: *Cartas inéditas*, Madrid, Imprenta de José Feliz Palacio, 1846.

Aviso de un amante de la religión y de la nación sobre el Diccionario Critico Burlesco, Sevilla, Imprenta en calle Vizcainos, 1812?,

CAPMANY, Antonio, *Centinela contra el francés*, Madrid, Gómez Fuentenebro y compañía, 1808.

Clamores del pueblo español, o sea declaración de la causa original y permanente de las desgracias en la presente guerra; la qual quitada hay fundada esperanza de la victoria, y subsistiendo debe temerse el acrecentamiento de los males, y tal vez una ruina total y muy pronta, Cádiz, Imprenta de Carreño, 1811.

Colección de los decretos y órdenes de las Cortes generales y extraordinarias.

DE CADIZ, Fray Diego José: *El soldado católico en guerra de religión. Carta instructiva, acético-histórico-política, en que se propone a un Soldado católico la necesidad de preparase, el modo con que lo ha de hacer, y con que debe manejarse en la*

actual guerra contra el impío partido de la infiel, sediciosa, y regicida Asamblea de la Francia, Cádiz, Reimpreso en la Casa de Misericordia, 1812.

DE OSTOLAZA, Blas: *Sermón patriótico-moral, que con motivo de una misa solemne, mandada celebrar el día 25 de julio de 1810 en la Iglesia de los RR.PP Carmelitas de la Ciudad de Cádiz por los españoles emigrados de los países ocupados por el enemigo común dixo el insigne sacerdote Don Blas de Ostolaza*, Madrid, Imprenta de la Compañía, 1810,

DE VÉLEZ, Rafael: *Apología del altar y del trono o historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes; e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, Diarios y otros escritos con la religión y el Estado*, t. I, Madrid, Imprenta de Repullés, 1825.

DEL CASTILLO, Fr. Fidel: *Voces de la religión contra el impío, y rebelde sistema de la Francia. Sermón que en la solemne rogativa por el feliz éxito de nuestras Armas en la presente guerra,...*, Cádiz, Impreso por Don Antonio Murgia, 1793.

Diario de Sesiones de las Cortes generales y extraordinarias...

Enfermedad, muerte y entierro de la Constitución, Sevilla, Imprenta del Correo Político a cargo de Manuel Valvidares, 1814.

FLOREZ ESTRADA, Álvaro: *Introducción para la historia de la revolución de España*, Londres, Imprenta de R. Juigné, 1810.

GALLARDO, Bartolomé José: *Diccionario crítico-burlesco del que se titula "Diccionario razonado manual. Para la inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España*, Madrid, Imprenta de Repullés, 1812.

GONZALEZ DEL CASTILLO, Juan González: *La Galiada o la Francia Revuelta*, Puerto de Santa María, Impreso por Don Luis Luque y Leyva, 1793

Junta Suprema Central. *La Junta Suprema del Reyno a la Nación española. Españoles*, Sevilla, 1809?,

La Bestia de siete cabezas y diez cuernos o Napoleón Emperador de los Franceses, Málaga, Imprenta de Martínez, 1808,

LOPEZ GARCÍA, Simón: *Despertador Cristiano-Político, se manifiesta que los autores del trastorno universal de la Iglesia y de la Monarquía son los filósofos franc*

masones, se descubren las artes diabólicas de que se valen, y se apuntan los medios de atajar sus progresos, Cádiz, Imprenta de la Viuda de Don Manuel Comes, entre 1801-1810?,

Manifiesto de la Nación española a la Europa, Cádiz, reimpreso en casa de Misericordia, 1809.

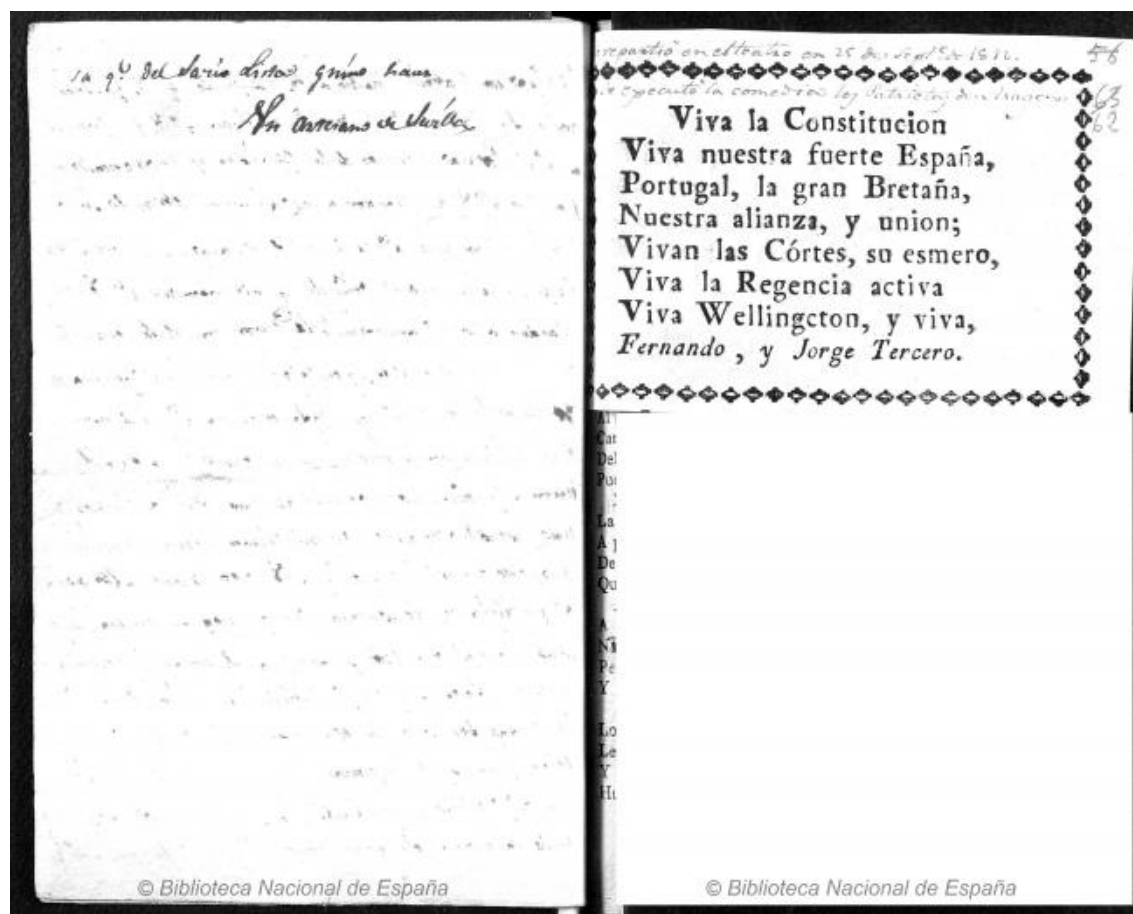
MARTINEZ DE LA ROSA, Francisco: *Incompatibilidad de la Libertad española con el restablecimiento de la Inquisición demostrada por Eugenio Tostado*, Cádiz, Imprenta De Vicente Lema, 1811.

Proclama espiritual. Discurso muy preciso de leer en las actuales circunstancias. Lo dio a luz un sacerdote que desea con eficacia la salvación de la Patria, Sevilla, Imprenta Mayor, 1808.

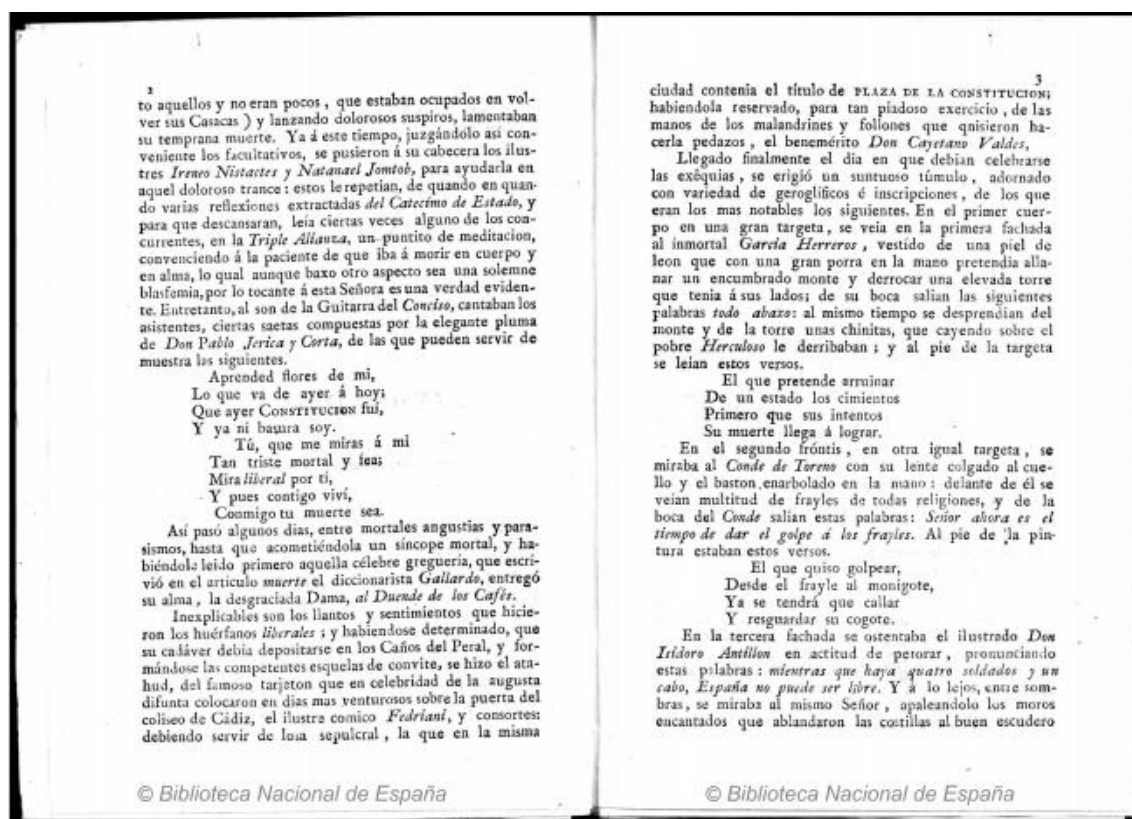
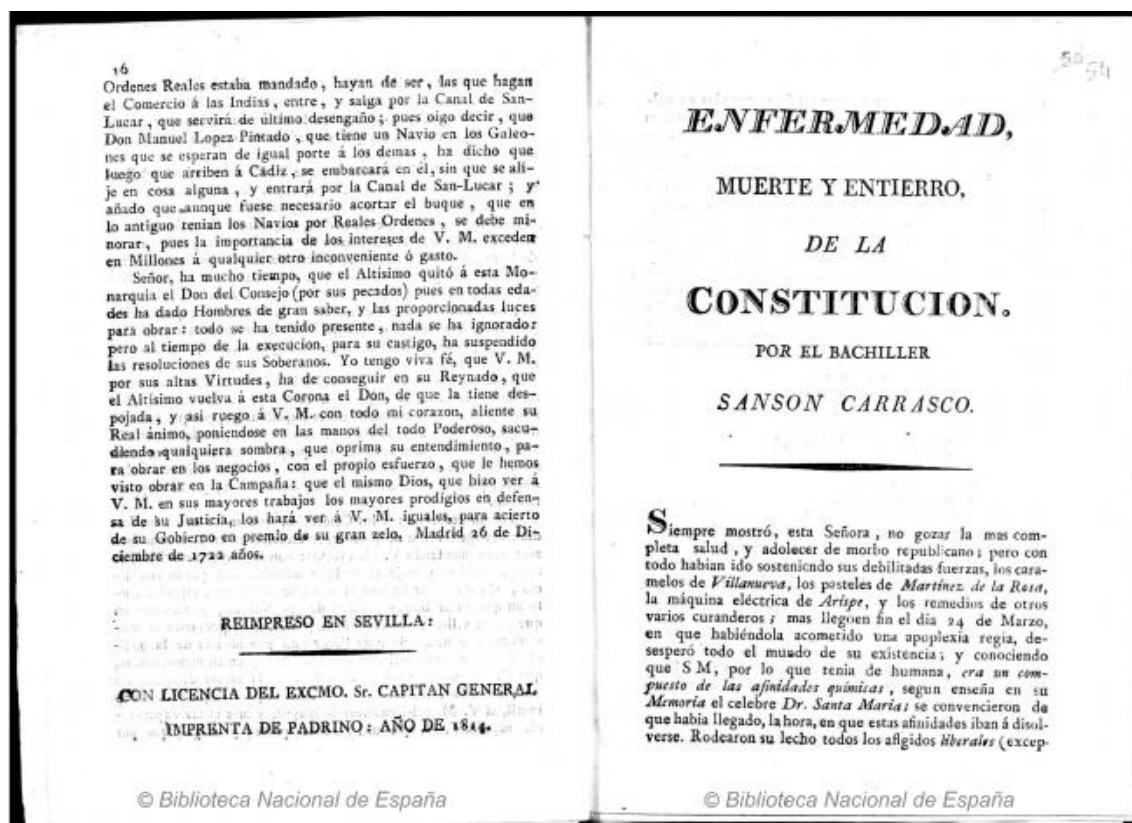
SIDRO VILARROIG, Fray J. Facundo: *El Fraile en las Cortes. Resentimientos sobre la sesión de Cortes de 18 de septiembre de 1812*, Reimpreso en la Imprenta de D. Luis de Ramos y Coria, Córdoba, 1813.

11. ANEXOS

Un ejemplo de un poema favorable a la Constitución:



Ejemplo de cómo a finales de la guerra proliferaron los textos críticos con la Constitución:



4
Sancho : y debajo de la pintura estos versos.

Este es el gran Antillon
Enemigo del Soldado,
Que por la Constitución
Fue mártir apaleado.

En el cuarto y último fuente estaba pintado el ex-Ministro *Cano Manuel*, con una gran linterna mágica, por la qual iba mostrando la conjuración de Sevilla, la de los Canónigos de Cádiz, la de Monseñor Nuncio, la de los Obispos de Mallorca y otra porción de cosas, haciendo con su mucha habilidad aparecer patas arriba lo que estaba patas abaxo; mientras decía: *Señor, pido se suspenda la Constitución para castigar á estas patazas.*

Y luego se veían estos versos.

Este de la tutoría
Forjó la nueva invención,
Y hallaba revolucion
Do quiera que no la había.

El Segundo cuerpo se miraba adornado en sus esquinas, de quatro estatuas algo mayores que el natural. La primera representaba al liberalísimo *Canga Argüelles*, teniendo en sus manos un libro con cubiertas de tafilete encarnado, y su título grabado con letras de oro decía: *Reflexiones Sociales*. En el pedestal de la estatua se leían estos versos.

Este del Pacto Social,
Es el elegante autor,
Eterno declamador
Contra todo lo Real.

La segunda estatua, figuraba al Intendente *Tribuno Don Alvaro Flores de Estrada*, que tenía á sus pies unas docientas gallinas, y en la mano otro libro igualmente encuadernado, y cuyo rótulo decía *Proyecto de Constitución, presentado á la Suprema Junta Central*. En la base los siguientes versos.

Este compuso el anuncio
De la entrada del error,

© Biblioteca Nacional de España

Y del Pontífice y Nuncio,

Fué el enemigo mayor.

La tercera estatua, era la del Dr. *Don Joaquín Lorenzo Villanueva*, imitada tan al natural aquella carita de Miércoles de Ceniza, que no parecía sino que estaba vivo: tenía en la mano un libro, cubierto como los anteriores, cuyas letras decían *Angélicas Fuentes*. Estaba muy afeitado por ponerse una Mitra, y como para ponerse se había quitado el sombrero, le tenía á los pies, procurando con sus extendidas alas, tapar al descuido con cuidado, otro libro que sin embargo se veía y decía: *Catecismo de Estado*. Debaxo estaban estos versos.

Jansenista marrullero,
Angel patudo y con cola,
Es este titiritero
De la lógica española.

La última estatua representaba la triste figura de *Bartolo* el de Campanario, tenía sobre sí un vestido amarillo, que atravesaban dos bandas encarnadas, y en el sombrero, que no era de castor y remataba en forma piramidal, estaba pintada una buena porción de diablos entre una dosis regular de llamas: en una mano tenía una vela amarilla, y en la otra un libro forrado en terciopelo carmesí con cantoneras de oro, y su rótulo era *Diccionario crítico burlesco*. Al pie los siguientes versos.

Este es aquel Diccionario,
De cuyos tiros impuros,
Aun no estuvieron seguros,
Los Santos del Calendario.

Sobre el segundo cuerpo, se elevaba un templete sostenido en sus extremos por ocho columnas pareadas, y en las dos delanteras, que eran salomónicas, se leía, en la base de la una *Jakin* y en la de la otra *Boaz*; y sobre la cornisa de la cúpula, las Estatuas de los célebres *Muñoz Torrero*, *Giraldó*, *Rada*, *de Padron* y *Duñán*, elevándose en la parte superior la del nunca bien alabado *Don Agustín Argüelles*, que servía de coronación á toda la obra. Debaxo del templete, sobre una

© Biblioteca Nacional de España

6
tumba, descansaba la difunta encima de los almohadones de terciopelo negro, y en la tumba se leía lo siguiente.
Putabat se post mortem securum fore,
Ecce aliae plagae congeruntur mortuo.

Phedro.
Imaginó, con su muerte,
Ir á descansar la pobre;
Pero ha querido su suerte
Que aun hoy le batan el cobre.

El coro de música lúgubre, lo formaban los *galeriantes*, siendo su Maestro de capilla, el famoso *Coxo de Málaga*.

El duelo era numeroso, distinguiéndose entre el concurso *Traver*, *Gallego*, *Oliveros*, *Quintana*, *Santurio*, *Golfín*, *Calatrava*, *Cento*, *Capaz*, y el sensibilismo *Gutiérrez de Terán* en aquella misma actitud con que se desmayó, en la memorable sesión del ocho de Marzo de 1813.

La tropa que estaba citada, para hacer los honores, no concurrió por un descuido natural; pero sí su Comandante el digno *Villacampa*.

Habiendo ocupado todos sus respectivos asientos, subió á la tribuna el sábio Dr. *Cepero* encargado del panegirico fúnebre; el que pronunció con aquella elegancia y acción de que se halla dotado. Yo quisiera aqui tener aquel nervio necesario para poder expresar todas las ideas topinámbricas y hotentotas, que desplegó en su oración aquel celebrísimo oratei pero me queda el consuelo, de que el verídico *Redactor*, cumpliendo con su oficio, no dexará en el olvido tan magnifico discurso.

Concluido aquel doloroso acto, se conduxo el cadáver á la prevenida sepultura, que fué cerrada con la consabida losa, en que estaba esculpido el siguiente

EPITAFIO.
Aquí el suelo nacional,
Di eterna ciudadanía
A aquella soberanía

© Biblioteca Nacional de España

7
Que tuvo muerte fatal:
Y por un pacto social
De imprescriptible sancion,
Esta su casa y mansion
Nunca se podrá allanar;
Ni ménos resucitar;
La muerta CONSTITUCION.

D. J. G.

CON LICENCIA.

SEVILLA: Imprenta del Correo Político á cargo de D.
Manuel Valvidares.

© Biblioteca Nacional de España