

La utopía contrarrevolucionaria de una América sin revolución (México, 1820-1823)

Counter-Revolutionary Utopia in an America without Revolution (Mexico, 1820-1823)

Josep Escrig Rosa

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Josep.escrig@uv.es

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

Recibido: 08/02/2021

Aceptado: 23/03/2021

Cómo citar este artículo: ESCRIG ROSA, Josep (2021). La utopía contrarrevolucionaria de una América sin revolución (México, 1820-1823). *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (23), pp. 64-90, <https://doi.org/10.14198/PASADO2021.23.03>

Resumen

El presente trabajo aborda los proyectos contrarrevolucionarios de independencia durante la última etapa del proceso de la independencia de México, en relación a otros espacios del ámbito iberoamericano. Se atiende a la dimensión utópica de estos planes, así como a su carácter rupturista con el pasado y el presente. La representación figurativa de un continente americano ajeno al ciclo revolucionario de 1820, reiniciado en el sur de Europa, alimentó las esperanzas de algunos de los más conservadores. Su apoyo a las ideas emancipadoras pretendía erigir un orden alternativo en el que se reordenara la combinación altar-trono sobre un espacio y un tiempo distintos. El resultado de esta construcción intelectual muestra un planteamiento novedoso que da cuenta de la capacidad de los contrarrevolucionarios para evolucionar ideológicamente y transgredir los valores y las premisas de la tradición.

Palabras clave: Contrarrevolución; Revolución Liberal; Procesos de independencia; Utopía; México.

©2021 Josep Escrig Rosa



Este trabajo está sujeto a la licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0).

Abstract

This paper analyses the independence counter-revolutionary projects during the final stage of the Mexican independence process, in connection with other Ibero-American spaces. We look at the utopian dimension of said plans, as well as their pro-rupture with both the past and the present character. The figurative representation of an American continent outside the revolutionary cycle of 1820, restarted in Southern Europe, nurtured the hopes of some of the more conservative. Their support of emancipation ideas was intended to raise an alternative order in which the Altar-Throne combination would be rearranged in a different space and at a different time. The result of this intellectual construction shows a novel approach which accounts for the counter-revolutionaries' ability to evolve ideologically and trespass traditional values and premises.

Keywords: Counter-Revolution; Liberal Revolution; Independence Processes; Utopia; Mexico.

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

Introducción

Una abundante literatura y producción científica ha dado buena cuenta de que el continente americano, desde el momento en que fue descubierto, ha constituido uno de los espacios por excelencia de utopías muy diversas (Brading 1991; Gil 1992). La extensión del territorio y su carácter ignoto, virgen y misterioso ha alimentado fantasías y esperanzas de futuro durante más de cinco siglos (Ávila 1993; Lafaye 1997; Pro 2018). Con los inicios de la Edad Moderna empiezan a aparecer las primeras obras utópicas que ubican de manera más precisa, en dicho espacio geográfico, el lugar donde era posible establecer una sociedad ideal. A medida que el «nuevo» continente y las diferentes culturas que en él se encuentran fueron mejor conocidas se incrementaron estos anhelos de mejora, lejos de la supuesta decadencia del «viejo» mundo (Davis 2000). La Era de las Revoluciones supone un nuevo hito en esa construcción intelectual, al producirse una aceleración del tiempo histórico que abrió los cauces a nuevas posibilidades de plasmación de los anhelos (Fernández Sebastián 2021).

En este trabajo nos ocupamos de la utopía que perfilaron algunos contrarrevolucionarios americanos, entre 1820 y 1823, para mantener su continente al margen de las transformaciones revolucionarias, que estaban teniendo lugar

en el sur de Europa, a través de la independencia¹. Los tres espacios que se emanciparon en ese contexto fueron Perú (julio 1821) y México (septiembre 1821), respecto de la monarquía hispánica, y Brasil (septiembre 1822), de la portuguesa. De manera más concreta, vamos a centrarnos en el caso mexicano, por ser el ámbito donde tuvo un especial impacto esa figuración hipotética, aunque también haremos breves menciones a los otros dos ámbitos. El ciclo revolucionario abierto en España por la insurrección de Rafael de Riego en enero de 1820, a favor de la Constitución gaditana, así como su rápida internacionalización a Nápoles (julio) y Portugal (agosto), trastocaron el orden restaurado del mundo posnapoleónico. Al otro lado del Atlántico, en América, los territorios de las monarquías ibéricas recién mencionados también retomaron entonces la senda del liberalismo abortada en 1814. Ante un presente inestable con el que no se sentían cómodos, ciertos contrarrevolucionarios de dichos espacios apostaron por la vía de la independencia, con la esperanza y convicción de que así se podrían conservar en sus respectivos países los valores tradicionales. De acuerdo con sus imaginarios, las revoluciones que tenían lugar en la Península y el ámbito mediterráneo, encarnadas en las asambleas legislativas, amenazaban la preeminencia del altar y la continuidad de los tronos. Al contagio de la Europa liberal se contraponía la representación imaginativa de una América contrarrevolucionaria, ámbito donde, a través

1. Calificar de utópicos distintos movimientos de inspiración conservadora o retrógrada quizá pueda sorprender. De entrada, serían muchos los reparos a oponer a esa identificación. Sin embargo, la cuestión ha sido revisada y el debate sigue abierto (Ramos Vera 2020). En este trabajo, y en palabras de Levitas (2010: 1 y 9), entendemos por utopía «la expresión del deseo de una mejor forma de ser». Es decir, «de cómo viviríamos y en qué tipo de mundo querríamos vivir si pudiéramos hacer precisamente eso». Entonces, la utopía no se trata solo de una ensoñación, sino de una meta, de una «visión a alcanzarse». Los contrarrevolucionarios que examinamos en este texto aspiraban a concretar un mundo mejor, según sus particulares parámetros y según su propia comprensión de la realidad. Es cierto que sus ideas y marcos de actuación estaban basados en principios tradicionales, tales como, por ejemplo, la defensa de la ortodoxia católica, el mantenimiento de las jerarquías sociales y de los privilegios, la desigualdad, la autoridad, la represión intelectual. Sin embargo, sus pensamientos, vistos desde la actualidad, contienen una «latencia utópica», entendida esta como una crítica del presente que les toca vivir y como el diseño de un futuro alternativo (Ramos Vera 2020). Por tanto, sus apelaciones a una sociedad perfecta, solo alcanzable a través de la independencia, poco tenían que ver, según veremos, con el pasado tal cual, el pasado de lo que había sido la historia de los territorios americanos. Eran más bien una fantasía política, un reflejo ideal que se proyectaba hacia el porvenir a partir de un pretérito rehabilitado, una renovación de los viejos valores y una recreación de ciertos aspectos de un pasado inventado. Sobre este último aspecto se habla de una «retrotopía» (Bauman 2017). Para el caso concreto que nos ocupa, los autores abordados entendían que el orden liberal y burgués constituía una «cacotopía», como alegoría de mal gobierno y triunfo de la impiedad (Budakov 2011).

de la emancipación, podía iniciarse una nueva época al margen del desafío revolucionario. La proyección de esas expectativas redentoras sobre el espacio americano estaba orientada a tener una incidencia sobre la realidad política de su tiempo y alimentó una visión idealizada del mañana independiente de los respectivos países. Pero, ciertamente, hablamos de un proyecto utópico porque, a pesar de la potente carga ideológica de estos planes, la emancipación no supuso en ningún caso una completa paralización del proceso revolucionario (Breña 2012; Chust y Frasset 2013)². Por ello, esta es también una historia de las frustraciones que produjo la no materialización de dichos deseos.

Las siguientes páginas se organizan en dos partes y unas conclusiones. La primera se centra en los diversos argumentos religiosos que sirvieron para justificar la independencia. Analizamos de manera preferente los escritos elaborados por los eclesiásticos mexicanos en ese contexto, de forma que el léxico religioso, el lenguaje escatológico y los referentes bíblicos constituyen el repertorio discursivo a través del cual socializaron los mensajes. Además, su decisiva contribución al logro de la emancipación les llevó a reivindicar, como recompensa, un encaje privilegiado para la Iglesia en la estructura del nuevo Estado-nación. De manera complementaria, la segunda parte atiende al papel de la monarquía y de los imaginarios monárquicos en los proyectos antiliberales de emancipación. En términos generales, pretendemos demostrar que la utopía contrarrevolucionaria de la independencia proponía una sugerente y transgresora reconstrucción de la relación entre altar y el trono sobre un nuevo espacio y tiempo, a partir de la renovación de los materiales teóricos extraídos de las experiencias previas y de la amplia publicística antiilustrada y reaccionaria que circulaba por todo el espacio euroamericano. No se pretendía restaurar el pasado colonial, sino construir un orden alternativo al que propugnaba el paradigma revolucionario. La crisis y descomposición de los viejos imperios ibéricos supuso una oportunidad de reconfiguración geopolítica y religiosa sin precedentes, que también trataron de aprovechar los grupos más retardatarios (Portillo 2016).

Las expectativas religiosas de la independencia

En Nueva España tuvieron un especial impacto las medidas secularizadoras que se aprobaron en la Península entre 1820 y 1821, a pesar de que el virrey

2. La bibliografía sobre el liberalismo en México durante el periodo de la guerra de la independencia es amplia. Sin ánimo de exhaustividad, remitimos a las distintas reflexiones y la bibliografía mencionada en Breña (2000), Ávila (2002), Chust y Serrano (2007), Granados (2010), Arroyo (2011) y Frasset (2016).

Juan Ruiz de Apodaca solo las aplicó parcialmente, consciente del malestar que generaban. Desde la capital de la monarquía hispana, los políticos liberales, primero a través de la Junta Provisional Consultiva y después en las Cortes, impulsaron un programa reformista que pretendían trastocar la preeminencia socioeconómica de la Iglesia, al considerarla un bastión del Antiguo Régimen. Como se sabe, algunos de los decretos más representativos fueron la abolición del Tribunal de la Inquisición, la supresión de los jesuitas, la reforma y disolución de las órdenes religiosas, la modificación del fuero, la desamortización de ciertos bienes eclesiásticos y la implantación del medio diezmo. Los obispos que se resistieron a aceptar las directrices impuestas por el nuevo régimen huyeron o fueron expulsados y detenidos. Además, aumentaron las críticas anticlericales y las publicaciones satíricas, especialmente a medida que ciertos religiosos se fueron convirtieron en un potente grupo de oposición antiliberal (Revuelta 1973; Teruel 1996; Barrio 2017; La Parra 2020; Artola 2020; Ramón Solans 2020; Alonso 2020).

La circulación de esas obras incendiarias y de las noticias y rumores sobre los debates mantenidos por los diputados reunidos en Madrid alimentaron el recelo de los contrarrevolucionarios del conjunto de la monarquía hispánica. En el virreinato novohispano, inmediatamente empezaron una campaña de descrédito contra el liberalismo de las Cortes, al que vincularon con los excesos de la Revolución francesa (Ávila 2009; Escrig Rosa 2021: 228-273). La Constitución doceañista no fue objeto de ataques tan directos, aunque no por ello dejó de ser cuestionada por algunos viejos serviles (San Bartolomé 1820). La lectura literal de su artículo doce servía a los más conservadores para reclamar una protección efectiva de la religión católica, confundiendo de manera premeditada lo espiritual con la institución eclesiástica y sus aspectos materiales. Ello les demostraba las supuestas incoherencias de los políticos liberales y su ideología, capaces, según su argumentación, de atacar la religión en contra de lo consagrado en la Ley fundamental que ellos mismos habían elaborado (F.M.G.N. 1820). La difusión de una carta apócrifa del papa Pío VII a Fernando VII, lamentándose por el rumbo de los acontecimientos político-religiosos, alarmó las conciencias de los lectores. Como inmediatamente se hizo notar, dicho documento iba a servir para que los eclesiásticos antiliberales predicaran «que la Constitución es herética y todos los diputados herejes» (Fernández de Lizardi 1821: 7). De esta forma, el mito de la conspiración universal –tramado por la liga de los falsos filósofos, francmasones y jansenistas– tomó entidad en sus análisis, al diagnosticarse que la Península se encontraba infectada por el mal revolucionario (Santa Ana 1820-1821). Para dar cuenta de ese proceso de corrupción se acudió a los principales publicistas de la reacción antiliberal,

de modo que son frecuentes las menciones a Agustín Barruel, Luis Mozzi, Fernando de Cevallos, Lorenzo de Hervás y Panduro, Simón López, Francisco Alvarado o Rafael de Vélez, entre otros (Herrero 2020). De acuerdo con sus análisis y enseñanzas, como afirmó apocalípticamente un orador el día de año nuevo de 1821, la Iglesia española estaba «incendiada por la concupiscencia, descepada por la disolución». Sobre ella se habían abalanzado «las implacables fieras de unos hombres impíos y noveleros que la van dejando ya sin cercas, sin vástagos, y aún sin las bellas hojas de su antigua devoción» (García Carvajal 1821: 24).

La fuerza doctrinal y psicológica de estos argumentos movilizadores propició que un nutrido grupo de contrarrevolucionarios rectificaran su anterior rechazo a las propuestas de independencia de los primeros insurgentes. Desde unos parámetros ideológicos distintos a los de estos, ahora algunos tradicionalistas apostaron por nuevos planteamientos emancipadores para evitar mantenerse unidos al gobierno liberal de la Península. A través de la ruptura se pretendía sustituir la realidad presente por otro tipo de ordenamiento favorable a sus intereses. Los más conservadores observaban la realidad desde una visión clínica y organicista, contrapuesta a la metodología de ingeniería social, mecanicista y racional del pensamiento de los liberales. De acuerdo con esta mirada, se entendía que el cuerpo social y político de la monarquía estaba ideológicamente enfermo. La desmembración del territorio mexicano suponía la oportunidad para regenerar una parte de ese tejido, a través de un tratamiento terapéutico que tuviera como elemento rector la ortodoxia católica.

Estas ideas fueron promovidas por el general Agustín de Iturbide cuando buscó el apoyo de las autoridades políticas y eclesiásticas para su plan de independencia, rubricado en Iguala (Guerrero) el 24 de febrero de 1821³. En lo que ahora nos interesa, en dicho proyecto se explicitaba el carácter católico de la nación mexicana, se conservaban los fueros y preeminencias de los eclesiásticos y se encargaba al ejército la tarea principal de proteger a la religión (Iturbide 1821a). De acuerdo con estos presupuestos, el militar se presentó al obispo de Guadalajara (Jalisco) como un nuevo apóstol: al igual que los discípulos de Jesucristo fueron «destinados para propagar la fe», él debía ser «el apoyo más firme del dogma cristiano» en América (Iturbide 1821b). Al virrey Apodaca le aseguró que era necesario proclamar la independencia para cerrar «a la impiedad las puertas en que vemos se agolpa bajo diferentísimos disfraces». Se debía dar este paso «antes de que se difunda con más velocidad que el fuego

3. Sobre el movimiento militar que lideró Iturbide y los pactos que este entabló remitimos a los estudios de Arenal (2010), Guzmán (2014), Ortiz (2014: 245-278) y Moreno (2016).

eléctrico por la basta extensión de estas provincias»⁴. Como vemos, Iturbide fue construyéndose la imagen de líder carismático y religioso elegido por la Providencia para salvar a México.

El contenido del Plan de Iguala fue tachado por alguno de sus detractores como un proyecto quimérico. Aunque impugnaran y desconfiaran de la viabilidad de la empresa de Iturbide, ciertas autoridades, como el arzobispo de México o el virrey Apodaca, reconocieron que la independencia que aquel proponía diseñaba un horizonte de futuro fantástico pero muy sugerente, motivo por el cual estaba encontrando tan buena acogida. En carta del 29 de mayo de 1821 al secretario de Ultramar, este segundo consideraba las propuestas del militar como «una halagüeña pero falaz perspectiva de imaginarias ventajas» que «solo existe en sus ideas». Iturbide se había alucinado con las «bellas imágenes» que describían numerosos escritos sobre las hipotéticas ventajas que traería la independencia. Abanderándola, añadía en su misiva, aspiraba a «figurar en el mundo al lado de sus más famosos héroes» (Ortiz 2008: 36-38). Desde el rechazo, esta temprana reacción da buena cuenta del clima de optimismo con el que fue recibido el programa emancipador. Cada grupo ideológico depositó diversas esperanzas en él y tenía sus propias ideas sobre la manera en que debía enfocarse el rumbo del nuevo país (Ocampo 1969).

En este contexto de transición, los sermones publicados para avalar la independencia se convirtieron en algo más que una mera predicación de los valores cristianos. En ellos encontramos una clara voluntad por transmitir ideología a partir de una narración interesada de las circunstancias político-religiosas de la época (Herrejón 2003; Connaughton 2012). Se trataba de persuadir a los receptores de los mensajes de que la emancipación era justa, legítima y formaba parte de los planes dispuestos por Dios para regir el destino de la humanidad. Los eclesiásticos actuaban como mediadores culturales encargados de hacer inteligible, entre amplias capas de la población, unos discursos repletos de referencias, metáforas y alegorías religiosas. En esa tarea, la Biblia –y, especialmente, el Antiguo Testamento– se convirtió en el referente principal para explicar el sentido, alcance y desarrollo de los acontecimientos. Ella constituía el gran libro del mundo, en la cual podía encontrarse una genealogía de los orígenes de la humanidad, elementos para leer el presente y la orientación hacia un futuro mesiánico. En esos momentos, el rechazo del pasado hispano llevaba a que el tiempo histórico fuera sustituido por el tiempo bíblico, hasta encontrar en los textos Sagrados señales certeras y vaticinios de la independencia

4. Agustín de Iturbide a Juan Ruiz de Apodaca, Iguala, 24 de febrero de 1821. AGI, México, 1680.

(Belaunzarán 1837: 9). Se trataba de una interpretación sobre el «origen y destino común» de los mexicanos que pretendía lograr un amplio consenso en torno a la noción emancipadora (Connaughton 2010).

Los oradores religiosos que entonces se pronunciaron en favor de la independencia, pues no todos la apoyaron, coincidieron en que se trataba de un acontecimiento sobrenatural, decisión directa de Dios. La constatación giraba en torno a dos argumentos que se presentaron de manera reiterada. Por un lado, se contrastaba la buena acogida del Plan de Iguala con la desastrosa guerra civil que había tenido lugar desde el estallido de la rebelión insurgente, en septiembre de 1810. La rapidez con la que Iturbide había avanzado por el territorio mexicano era una muestra fehaciente de que se trataba de una empresa auspiciada por el cielo. Según Antonio Joaquín Pérez, obispo de Puebla y antiguo diputado servil en las Cortes de Cádiz (Gómez 1991), los acontecimientos de 1821 eran uno de esos «camino ocultos» por los que la Providencia guiaba a sus «criaturas». La prueba de esta intercesión era visible por todos: «No hace un año –decía en agosto–, que apenas quedaban de los pasados conatos de independencia unos miserables restos, y en cinco meses, tal vez, no llegan a cuatro los pueblos del septentrión en que no esté admitida y proclamada esta misma independencia». A diferencia de la empresa de Iturbide, el movimiento iniciado por el cura Miguel Hidalgo no contó con la ayuda providencial. Además, dicho prelado reforzaba su disquisición al acoplar de manera profética la conquista de México-Tenochtitlan por Hernán Cortés, en 1521, con la pérdida del territorio americano tres siglos más tarde. El mismo Dios que había conducido victoriosamente a los españoles sobre el nuevo mundo, ahora favorecía quebrar la ligazón (Pérez 1821: 2, 3 y 9).

Por otro lado, y directamente relacionado con lo expuesto, se encontraba la deslegitimación del liberalismo de las Cortes hispanas. De nuevo, de acuerdo con los autores que entonces intervinieron públicamente, era la Providencia quien había impulsado la emancipación para evitar que los decretos secularizadores tuvieran su aplicación al otro lado del Atlántico (García de Torres 1821: 22). Dios no desapareció durante la revolución, ni había sido derrotado por los conspiradores. Al contrario, se mantuvo expectante y por ello permitió el castigo liberal como antesala de la revitalización. De acuerdo con fray García Diego (1822: 6, 7 y 17), la Península estaba cubierta por «los hálitos nocivos de los jacobinos» y había adoptado «los principios de la falsa filosofía». Los españoles caminaban irremediamente hacia la autodestrucción. Por ello, observaba, Dios revirtió esos «males» guiando a los americanos hacia la independencia: «los daños que la España nos ha hecho han sido los medios para nuestra felicidad». En este sentido, de acuerdo a la interpretación que

Joseph de Maistre dio a los hechos que siguieron a 1789, para estos eclesiásticos la separación de la monarquía no era un simple acontecimiento, sino el inicio de una nueva era (Compagnon 2007; Armenteros 2018). El cataclismo revolucionario de 1820 podía ser comparado a lo descrito por San Juan en el libro del Apocalipsis. En la lucha final entre las fuerzas del bien y las del mal, la emancipación simbolizaba el triunfo definitivo de Cristo sobre el impío liberalismo, así como el comienzo de un tiempo inédito para los católicos americanos. El reino de Dios iba a iniciarse en el continente que daba muestras de una mayor fidelidad. Por ello, las bases sobre las que se había consumado la ruptura estaban llamadas a ocupar «un gran lugar» que hiciera «admirable la historia gravosa del siglo futuro» (Carrasco 1821: 9 y 10).

Algunas de estas lecturas las encontramos también en Perú, donde una parte de los eclesiásticos y grupos conservadores vieron la independencia como una victoria sobre la irreligión de los diputados peninsulares. Durante el Protectorado de José de San Martín se publicaron mensajes de naturaleza ultramontana para desacreditar al gobierno español, lo cual no fue óbice para que se implementaran medidas que afectaban a la Iglesia y sus ministros (Peralta 2011). La experiencia peruana fue dada a conocer en México con el objetivo de reforzar su propio proceso emancipador. De esta forma, dos de los principales virreinos de la monarquía hispánica encontraban unas mismas razones para avalar la ruptura. De acuerdo con uno de los documentos que entonces se editó en ambos espacios, «la religión va a refugiarse como en un piadoso asilo en nuestros países». Ello era un motivo suficiente para justificar la independencia y dar gracias a Dios, «de quien reconocemos haberla recibido» (*Concordato* 1821). Los discursos basados en argumentos de índole religiosa y contrarrevolucionaria tenían la virtud de aunar interpretaciones entre territorios alejados de la geografía americana, pero unidos simbólicamente en la lucha contra la revolución y sus planes satánicos.

El comienzo que anunciaban los oradores no se encontraba vacío de contenido y forma. Las incertidumbres que suponían un futuro inédito eran suplidas a través de referencias conocidas que pretendían también convertirse en modelos a imitar (O'Hara 2018: 150-173). Una de las que tenía mayor carga simbólica e implicaciones teóricas fue la equiparación de la independencia de México con el establecimiento de Jerusalén como capital del veterotestamentario reino de Israel, por parte del rey David. Ambos casos se podían interpretar metafóricamente como la transición respectiva de colonia y pueblo a nuevas naciones (Talmon 1971). Dicha exégesis se realizaba de manera principal a través de los libros de los Salmos e Isaías, pues en ellos se enfatizaba la alianza entre Dios y su pueblo elegido. El antiguo virreinato se convertía así en un

espacio sagrado que recuperaba su libertad católica; un ámbito en el que la esperanza en el porvenir tenía su traducción inmediata en el gozo de los que allí vivían. Se trataba de una reconstrucción alegórica de la ciudad santa en América, sobre los escombros de la dominación abusiva e impía que había ejercido España. Así hablaba fray Blasco y Navarro (1821b: 1 y 2) a su auditorio sobre el momento concreto de la emancipación de México: «levántate pues, amada Jerusalén, te diré con Isaías [ver. 52], levántate ya de la opresión en que has gemido por espacio de tres centurias [...] porque ya no volverá a hollar tu suelo el Caldeo inmundo e incircunciso, que hasta ahora te tiranizó». También, de una forma muy similar a lo enunciado por el profeta en el pasaje «cielo nuevo y tierra nueva» (ver. 65, 17), el padre García Diego (1821: 26) veía a su «dichosa patria mudada en una nueva tierra, o transformada en otro cielo». De manera visionaria, en Isaías estaba ya anticipado el fatal destino de la monarquía hispánica. Con la ruptura, América se estaba transformando como resultado de «la paz, la unión, el orden, la firmeza de la fe, lo brillante de la religión: [...] y por la adhesión constante al Romano Pontífice cabeza de la Iglesia». Todos los mensajes anunciaban el gran acontecimiento de la independencia.

La fascinación por Jerusalén que estamos comentando no era nueva. Desde el momento en que América fue descubierta y se agotaron las esperanzas reales de reconquistar aquella plaza, se empezó a plantear la posibilidad de erigir en el nuevo continente una renovada ciudad de Dios. Según Lafaye (2014: 401) se trataba de una «aventura sobrenatural» que se apoyaba en diversos signos, como la aparición de la virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac. En el momento de la independencia, la vinculación entre esta y México/Jerusalén también estaba clara para aquellos que no necesariamente comulgaban con los postulados de la contrarrevolución. El gobernador de la mitra de Valladolid de Michoacán (actual Morelia) aseguraba, respecto a la virgen, que «aquí, en esta nueva Sion fijó su asiento, descansó en la ciudad santa y puso su domicilio en medio de un pueblo piadoso y honorable» (Bárcena 2016: 238). A su vez, estas lecturas marianas tendían un puente con aquellas propuestas que, a partir del siglo XVI, esbozaron un eventual panorama en el que Roma dejara de ser el centro de la cristiandad, ante el avance de la reforma protestante y la amenaza turca. Esa «*translatio ecclesiae*» se proyectaba de manera ideal hacia América, siguiendo los vaticinios que interpretaban el flujo de la historia de Oriente a Occidente (Gil 1992: 237-245). El momento de la emancipación propició que se volviera a tomar en cuenta esta hermenéutica, especialmente entre aquellos más conservadores que veían en serio peligro la continuidad del papado en Europa con la difusión de las

revoluciones mediterráneas. En 1821 cobró actualidad la profecía anunciada por el padre Carranza en 1748, según la cual el templo de la Guadalupana estaba preparado para convertirse en la nueva Roma. Los americanos fueron los últimos en conocer el catolicismo, pero estaban llamados a ser la metrópoli de la fe. Ello era una señal de la «predestinación de este nuevo mundo»:

Eterno será el reinado de María en la América, y afortunada México; y tanto que hasta la consumación de los siglos durará su Santuario: ¿por qué? Porque en el Santuario de Guadalupe hallará puerto en las más desechas borrascas, en el catorceno de sus persecuciones la nave de la Iglesia católica. Vendrá la imagen de Guadalupe a ser patrona de toda la universal Iglesia, porque al Santuario de Guadalupe vendrá por último a hallar asilo la cátedra de San Pedro (Carranza 1821: 3 y 6).

La constatación del lugar preferente que iba a ocupar la Virgen y su templo en el nuevo orden del mundo católico iba unida al diseño y reclamo de un escenario privilegiado para la Iglesia. Los oradores que hemos venido examinando aprovecharon la ocasión para exponer sus reivindicaciones, señalando los beneficios inmediatos que supondría su aplicación. Entendían que se trataba del cumplimiento de las promesas realizadas por Iturbide, así como un premio merecido por haber legitimado públicamente su empresa. Es decir, pretendían reforzar la posición de los eclesiásticos en el país independiente, revirtiendo la tendencia secularizadora impulsada desde el tiempo de las reformas borbónicas y acelerada con los posteriores ciclos revolucionarios (Farriss 1995; Connaughton 2014). Esta posición maximalista prefiguraba un hipotético mundo surgido de las cenizas de la revolución y regido por los criterios de la religión, bajo el férreo control de sus ministros. Los eclesiásticos contrarrevolucionarios pretendían así recuperar la autonomía de la Iglesia respecto al poder político o, incluso, supeditarla a los intereses de esta. En ese esquema, los líderes civiles y militares actuaban como el brazo armado de los representantes de Dios en la tierra. Como recordó uno de los oradores a Iturbide y a la Regencia, de la que era su presidente: «es preciso no olvidéis jamás que [la religión] exige de vos seáis su defensor y su más firme apoyo». Este se cifraba en un «ciego rendimiento y cautividad de la razón» a los dogmas de la Iglesia, «sumisión y obediencia» al papa, absoluto respeto a los bienes de los religiosos y compromiso de protegerlos, pues constituían «las columnas que sostienen los imperios» (García de Torres 1821: 29 y 30). Las primeras medidas del nuevo Estado-nación debían orientarse a hacer efectiva la restauración católica prometida en el momento de la independencia.

El programa más inmediato para ello giraba en torno a dos grandes esperanzas. Una consistía en que se derogaran los decretos sobre materias eclesiásticas

que aprobaron las Cortes de Madrid a partir de 1820. La otra aspiraba a que el catolicismo se expandiera a las comunidades indias que todavía continuaban profesando sus propias creencias. En este segundo caso, se trataba de una reactualización de las utopías misioneras de los primeros frailes y religiosos que llegaron a Nueva España, alimentada ahora por el optimismo de la etapa que estaba empezando (Zavala 1995; Morales 2001). La ansiada uniformización en el culto de todo el país supondría sellar de manera definitiva la identificación de México como una nación católica. Sin embargo, a pesar de que nadie cuestionó esa filiación, lo cierto es que los meses que siguieron a la sanción de la independencia no supusieron una verdadera rectificación del curso marcado por los decretos secularizadores aprobados en España. En los primeros órganos legislativos del país emancipado –la Junta Provisional Gubernativa (septiembre 1821 - febrero 1822) y las Cortes constituyentes (febrero - octubre 1822)– se debatió arduamente sobre ellos, aunque finalmente terminó por imponerse el parecer del grupo más liberal, partidario de seguir el rumbo de la Asamblea hispana (Frasquet 2008). Ello provocó un profundo desengaño entre la opinión pública conservadora, que vio alejarse rápidamente la posibilidad de materializar las expectativas depositadas en el cambio de régimen político. Solo una autoridad fuerte estaba en condiciones de redirigir la situación, bien fuera Fernando VII o Agustín de Iturbide.

Monarquía y promesas de futuro

Desde el momento en que entró en vigor la Carta gaditana en el virreinato comenzaron a difundirse noticias sobre la situación en la que se encontraba el hijo de Carlos IV en la Península. Los contrarrevolucionarios no creyeron que el monarca hubiera aceptado libremente el sistema liberal y estuviera favoreciendo que se dismantelara el orden que había impuesto en 1814. El 7 de junio de 1820 se informó de que estaba circulando por «plazas, tiendas y corrillos» que «nuestro amado Fernando [era] un rey sin libertad, oprimido por la violencia del pueblo español» y del «gobierno revolucionario» que actualmente regía la monarquía, motivo por el cual no había que obedecer las órdenes que llegaban desde España (FFF 1820: 7). Este tipo de mensajes se difundieron más ampliamente al año siguiente, durante el periodo de avance del ejército que lideraba Iturbide. En otro documento se daba cuenta de la forma en que se había despojado al rey de su soberanía, así como de los vituperios que recibía su «sagrada persona» y las amenazas «de muerte si no juraba la Constitución, y si no firmaba tantos decretos que estaban en oposición con sus sentimientos» (Grito 1821). Por su parte, se anunció que dicho soberano iba a correr la misma

suerte que Luís XVI, pues los republicanos estaban ocupando estratégicamente las capitanías generales (*Copia* 1821).

También parece que en ese contexto pudo haber circulado entre ciertas élites del virreinato una supuesta carta de Fernando VII al virrey Apodaca, fechada el 24 de diciembre de 1820, en la que era el propio monarca quien anunciaba sus intenciones de abandonar la Península para trasladarse como monarca absoluto a México: «mi Real nombre» –decía presuntamente el soberano– «se ha hecho odioso en la mayor parte de los españoles que ingratos, desagradecidos y traidores solo quieren y aprecian el gobierno constitucional y que su rey apoye provisiones y leyes opuestas a nuestra sagrada Religión». Correspondía a sus «fieles vasallos» americanos sacarle de la «dura prisión» en que le habían confinado simbólicamente los políticos liberales⁵. Según Alamán (1885: 54) dicha misiva fue encontrada entre los papeles del virrey, cuando fue depuesto por los militares de la ciudad de México en julio de 1821. Aunque por la trayectoria y mentalidad de Fernando VII resulta poco probable que fuera cierta su intención de cruzar el Atlántico (La Parra 2018), no podemos menospreciar el posible impacto que pudo tener la carta mencionada entre los contrarrevolucionarios de la orilla americana, especialmente si estaban convencidos de que en Europa existía un complot contra las monarquías.

Iturbide explotó también estas ideas para atraer apoyos a su Plan de Iguala, en el que se guardaba de manera preferente el trono del Imperio a Fernando VII, aunque se dejaba la puerta abierta a que otro pudiera ocuparlo en caso de que este lo rechazara. Se trataba de una opción que, como veremos, acabaría aprovechando a su favor. En todo caso, en los momentos en que dio a conocer su proyecto se mostró convencido de que el monarca español aceptaría la propuesta de convertirse en emperador de México. Al virrey Apodaca le expresó sus dudas de que este hubiera acatado sin coacción el cambio de sistema político. Desconfiaba de que el «desgraciado rey» hubiera «adoptado voluntariamente un sistema que no solo es contrario a las prerrogativas que fueron anexas a la Corona que heredó de sus augustos predecesores», sino que, además, destruía «los sentimientos piadosos de que sobreabunda su corazón»⁶. Al arzobispo de México incluso le llegó a manifestar que tal vez la familia real habría sucumbido fatalmente en manos de los revolucionarios peninsulares. Por ello, veía en el territorio del antiguo virreinato un «asilo dichoso» para sus miembros. Aunque el prelado no compartiera las ideas de independencia de Iturbide, observaba que la crisis de la monarquía hispánica ofrecía, en América,

5. Fernando VII a Juan Ruiz de Apodaca (duplicado), 24 de diciembre de 1820. NLBL-LAC, Zeilín & Ver Brugge Autograph Collection, Fernando VII.

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

«la perspectiva de nuevos tronos para las generaciones venideras» (Fonte 2014: 203, 210 y 211). Desde posiciones encontradas, parece que existía una percepción bastante compartida del papel que las monarquías debían desempeñar en el nuevo curso político. También, desde otros presupuestos ideológicos, los representantes americanos en las Cortes de Madrid –con los mexicanos a la cabeza– estaban trabajando para establecer en sus territorios monarquías constitucionales (Frasquet 2020).

La obra del afamado publicista Dominique de Pradt, *Des colonies et de la révolution actuelle d'Amérique* (1817), tuvo una amplia circulación en el momento de la independencia de México y, según Jiménez Codinach (1982), influyó en la redacción del Plan de Iguala. Traemos ahora a colación este opúsculo porque en él se anunciaba la inminente emigración de los reyes de las monarquías ibéricas a sus espacios ultramarinos: «colonias tales como México y Brasil –decía este abate–, no pueden menos de acabar por atraer a ellas los soberanos de Europa; esto es inevitable» (Pradt 1817: 83). En buena medida, esta constatación cruzada resaltaba los imaginarios que se habían ido madurando en Brasil, donde la corte de los Braganza residía desde que el avance napoleónico sobre la Península les impulsara a cruzar el Atlántico, a finales de 1807. No en vano, también en dicho espacio americano tuvieron difusión los escritos del abate de Pradt (Pimenta 2012). Allí, la presencia física de la familia real fue decisiva en la progresiva creación de un sentimiento identitario que se vio acrecentado cuando, en 1815, el territorio colonial fue elevado al mismo rango que Portugal. Tras el estallido de la revolución de Oporto, en agosto de 1820, los antiliberales brasileños llegaron a postular el completo abandono del territorio peninsular. En ese espacio, aseguraba uno de los ministros más cercanos a João VI, se había cometido un «execrable atentado» contra la soberanía del rey⁷. Por tanto, se trataba de conservar su plena autoridad en América, tal vez con algunas pequeñas concesiones, pero al margen de las demandas de la Cortes que iban a reunirse en Lisboa (Bastos 2014). La propuesta se reforzaba con argumentos que insistían en la abundancia del territorio brasileño frente a las estrecheces de Portugal. Se trataba de una nueva actualización de la añeja utopía del Imperio vigoroso (Lyra 1994). Como anunciaba un folleto del momento, de signo tradicionalista y partidario de la monarquía absoluta: «América ponderará en el equilibrio de las naciones toda la importancia de su territorio inmenso y fértil, de su creciente población [y] del vigor que, al fin y al cabo, acompaña a la juventud de los pueblos, así

7. Tomás Antõnio de Vilanova Portugal al patriarca electo de Lisboa, 27 de octubre de 1820; AHI-RMVB, «7 cartas para patriarca eleito de Lisboa».

como a la de los individuos» (*Le roi* 1821: 8). Para los contrarrevolucionarios esta era la descripción idílica de un continente sin revolución, separado por un océano de la decadencia europea. No obstante, en Brasil, al igual que en México, la fuerza del primer liberalismo acabaría por hacer inviable este tipo de soluciones anticonstitucionales.

Los escritos de los eclesiásticos mexicanos que hemos venido analizando también compartían la representación idealizada del esplendor que acompañaría la instauración de Fernando VII como emperador. En primer lugar, interpretaban que la monarquía era la mejor forma de gobierno para que la transición hacia el Estado-nación independiente se realizara dentro del orden y con la unión simbólica de todos los habitantes de México, tanto criollos como españoles peninsulares. Es decir, se retomaba el añejo binomio rey-padre para presentar al soberano como un mentor de todos sus súbditos-hijos (Elliot 2004). A través de este orden doméstico se trataba de evitar fracturas como las que llevaron a la guerra civil de 1810-1821. En este sentido, en segundo lugar, se explicaban las ventajas que supondría su gobierno en América, frente a las amenazas que padecía en la Península. Como recordaba el obispo Pérez, haciéndose eco de la publicística antes comentada, «no son ya vanos temores de una imaginación acalorada [...] los que nos hacen presumir que están vivos los enemigos del trono español, y que continuamente trabajan en desocuparlo, dando sucesor al incauto y amable Fernando». De acuerdo con este imaginario, España se había convertido en un espacio hostil para los Borbones, permanecer allí era una inconsciencia. Por ello, añadía a continuación, «nada puede ser más agradable al monarca español y a los príncipes de su sangre, como el cambio que ahora le ofrecéis de un reino erizado de peligros, por un Imperio cual debe ser el mexicano» (Pérez 1821: 6). La noción de la *traslatio imperii* iba acompañada de una exaltación del territorio emancipado, convertido, bajo el régimen monárquico, en una suerte de paraíso terrenal. Esta mudanza, en tercer lugar, iba a suponer, por primera vez en la historia, que un rey español viajara a América y conociera por sí mismo las demandas de sus habitantes. Ese contacto directo era visto por los oradores como la solución a todos los abusos de gobierno que habían padecido los mexicanos durante trescientos años. El arreglo de los mismos supondría el retorno de la felicidad a los habitantes del Imperio y el comienzo de una etapa de abundancia sin precedentes previos. El clérigo exinsurgente José de San Martín entendía este mesianismo monárquico como el inicio de «un verdadero siglo de oro»:

Entonces Fernando formará las delicias de los americanos: dominará en los corazones: [...] estará rodeado de inmensas riquezas: será temido y respetado de todos los extranjeros: en las Indias tendrá un reino más opulento y poderoso

que cuantos se conocen en la Europa: y contará con tantos hijos, y tantos valientes guerreros, cuantos son los habitantes de este vasto continente.

Y remataba hiperbólicamente un poco más adelante:

Viendo entonces la América, que en Fernando tiene un padre, un protector y un defensor, que premia a los sabios, que fomenta la industria, el comercio y las artes, y que escucha los gemidos del hombre desgraciado, del pupilo y de la viuda, le dará con todo su corazón y toda su alma el honor interior y exterior que le corresponde (San Martín 1821: 13, 15 y 16).

En este paisaje de ensueño, los eclesiásticos aspiraban a que el emperador de México favoreciera a la Iglesia y sus ministros. Aunque no lo enunciaran explícitamente, sus escritos constituían también una crítica a las políticas regalistas de la monarquía absoluta, especialmente en referencia al despotismo patrimonialista que Fernando VII había ejercido durante el sexenio absolutista (Artola 2013; García Monerris y García Monerris 2017; La Parra 2018). Por ello, en último lugar, las prédicas tenían la función pedagógica de aleccionar sobre la manera en que debía manejarse aquel que ciñera la corona del Imperio. En las extensas notas a otro de sus sermones, el padre Blasco y Navarro (1821a: 25-29) insistía en que los príncipes católicos nunca debían convertirse en legisladores de la Iglesia, o hacer uso de sus bienes materiales, sino promover el esplendor de aquella. El ejemplo del emperador Carlomagno era utilizado por este orador para presentar el modelo ideal de conducta del futuro emperador mexicano. No en vano, la época carolingia constituía en ciertas cosmovisiones un periodo admirable en las relaciones Iglesia-Estado que se debía imitar (Flori 2003: 30-32). Además, en un momento de auge de la retórica belicista contra la impiedad revolucionaria, el monarca del país independiente también debería liderar la nueva cruzada católica.

De manera paralela a esta exaltación del futuro gobierno de Fernando VII, los oradores contribuyeron a encumbrar la figura de Iturbide. En los sermones se le comparó con gran cantidad de personajes bíblicos, extrayendo de ellos su faceta de líderes religiosos, caudillos militares o cabezas espirituales de la comunidad (García Diego 1821: 24). Después de haberlo equiparado con el rey David, el padre Blasco y Navarro (1821b: 6) presentaba una extensa lista de otras similitudes: «viéraislo [sic] –decía– tan manso como Moisés, tan amable como José, tan paciente como Job, tan fiel como Abraham, tan agradecido como Noé, tan desinteresado como Judas Macabeo, tan valiente como Jonatás, y tan celoso de la religión como Matatías». Todos ellos habían protagonizado, en uno u otro momento, episodios de salvación del pueblo judío, bajo el auspicio de Dios. También Iturbide había sido designado por este para guiar a los mexicanos hacia un tiempo de bienaventuranza. Tras

años de guerra y revolución, sus proclamas y bandos llamaban a la concordia definitiva: «se dirigen siempre a la extirpación del vicio, al fomento de toda virtud política y cristiana; a la conservación del buen orden, de la seguridad de los ciudadanos, y de la pública tranquilidad». El México independiente estaba viendo como «en todos resplandecen la verdad, la justicia, la moderación, la urbanidad, la beneficencia, y filantropía» (Blasco y Navarro 1821a: 11). Ahora bien, la confianza depositada en ese mañana tan halagüeño nutría una lectura del proceso histórico distorsionada, en la que se soslayaban los grandes problemas a los que debía hacer frente el país emancipado: inestabilidad política, profundas divisiones sociales e ideológicas, crisis financiera o la continuidad de la guerra. Tras los primeros meses de vida independiente, esos inconvenientes pasaron al primer plano de la vida de los mexicanos, desestabilizando el constructo utópico sobre el que algunos asentaban el consenso de la emancipación.

La llegada de Iturbide al trono del Imperio, como resultado de un golpe de fuerza comenzado la noche del 18 de mayo de 1822, agravó esas tensiones. Los meses en que se mantuvo en el poder, hasta su abdicación el 19 de marzo del año siguiente, fueron momentos que algunos contrarrevolucionarios vivieron con especial interés. Depositaron una confianza renovada en el emperador para asestar un golpe definitivo al liberalismo y a la Constitución de Cádiz, que continuaba en pleno vigor en el país. En el ámbito político, Iturbide no les defraudó del todo, pues procedería a clausurar las Cortes constituyentes, detener a ciertos diputados y derogar la Carta gaditana (Ávila 2004; Frasquet 2008). A medida que aumentó el clima de reacción, hubo diversas voces que le insistieron en que había llegado el momento de que se convirtiera en un monarca absoluto, aunque nunca dio ese paso (Di Tella 1987). Desde el punto de vista religioso, los resultados de la operación restauradora tampoco resultaron completamente satisfactorios. En los sermones preparados para festejar la coronación del emperador se volvió a insistir en el papel que debía desempeñar como lugarteniente de la Iglesia. Agustín I asumía la autoridad que le correspondía a Fernando VII, pero en este caso no era una simple transferencia del poder. La falta de una legitimidad histórica y dinástica que lo avalara obligó a los portavoces eclesiásticos a buscar otras fuentes con que sustentar su posición. Muchas de ellas fueron extraídas de las Sagradas Escrituras, buscando así sellar la alianza entre la nueva monarquía y el altar (Escrig Rosa 2020). El *Reglamento Provisional Político del Imperio*, presentado en diciembre de 1822, resarcía las demandas realizadas por los eclesiásticos antiliberales, al revertir buena parte de las medidas secularizadoras aplicadas desde el comienzo de la revolución de 1820. No obstante, este nunca llegó a entrar en vigor. Además, a

medida que se expandieron las conspiraciones republicanas, Iturbide aumentó la presión sobre los religiosos para que contribuyeran económicamente al sostén del Imperio, lo cual fue interpretado por algunos como una injerencia peligrosa.

Las perspectivas de futuro puestas en el periodo del Imperio aparecieron publicadas en un folleto de contenido utópico, en el que se comparaba la independencia de México con la supuesta emancipación de las Islas Canarias. Se trataba de una ficción contrarrevolucionaria, fechada el 28 de octubre de 1822, tres días antes de que Iturbide cerrara el Congreso. En ella se llevaba al extremo la aplicación de los puntos más conservadores del Plan de Iguala, presentando así la ruptura con la monarquía española como una verdadera reacción. El caso de dicho archipiélago servía al autor del documento para valerse de un espacio geográfico reconocible que pudiera ser objeto de una trama política con la que los mexicanos se sintieran identificados. La mitad del impreso lo ocupaba el Decreto despachado por «Juan», el nuevo «rey criollo» de las Canarias, pretendido hijo de Fernando VII. Los isleños no iban a obedecer más el mandato de las Cortes peninsulares, a las cuáles consideraban «inútiles» y sostenidas por «unos cuantos escritores miserables». El monarca del país independiente decretaba el mantenimiento de los privilegios eclesiásticos, la reposición inmediata de la Inquisición y la vuelta de los religiosos exclaustrados. Los ministros de la Iglesia tenían la misión de explicar a sus feligreses el nuevo modelo político del país. Todo aquel que no fuera católico debía abandonarlo, pues, según explicaba el rey Juan, «a mi religión no le conviene en su seno sectarios». Además, se estipulaba una especie de toque de queda que, a su manera, avalaba la militarización del orden público impulsada por Iturbide (*La independencia* 1822). Como vemos, esta versión de la emancipación y del Imperio amalgamaba ilusiones y realidad para presentar un escenario futurible que nunca llegó a concretarse.

El resultado de todo ello fue una creciente decepción y un cierto malestar entre los antiliberales que se agravó en el momento de la renuncia del emperador al trono. Ante este desenlace, el reaccionario obispo de Sonora –fray Bernardo del Espíritu Santo– aseguró que el periodo del Imperio, en el que había puesto todas sus esperanzas, resultó finalmente una «comedia», en la que Iturbide desempeñó «el principal papel» (Cuéllar 1996: 80-81). Ciertamente, estas palabras dan buena cuenta de la frustración que supuso para los contrarrevolucionarios mexicanos el fracaso de las altas expectativas puestas en la independencia.

Breves consideraciones finales

En este trabajo hemos analizado algunas de las vertientes de la dimensión utópica de los proyectos contrarrevolucionarios en el momento de la emancipación de México. Estos planes no aspiraban solo a ser una «utopía textual», es decir, un programa con escasa viabilidad práctica expresado a través del mundo literario y al margen del ámbito de la política (Gonzalo 2007: 239-244). Su objetivo era tener una incidencia verdadera en la esfera pública, capaz de configurar una realidad alternativa al sistema vigente. Ese ordenamiento ideal encontraba sus principales referentes teóricos en las metanarrativas sagradas, a las cuales se pretendía extrapolar al presente para que tuvieran una incidencia en el devenir histórico. Esta operación arrojaba como resultado el diseño de un escenario posrevolucionario de nuevo cuño, sobre el que se iba a construir un orden inédito, sugerente y preñado de posibilidades de futuro. El mañana del país emancipado debía conducirse desde unos parámetros en los que la influencia de la religión en la política contribuiría a estabilizar los trastornos ideológicos ocasionados por la Ilustración y el liberalismo. La teoría del complot contra el altar y los tronos sirvió para contraponer la imagen decadente de Europa al apogeo de América. Esa interpretación fue común en otros ámbitos de este segundo continente, trabando así solidaridades intelectuales entre aquellos que se oponían a la revolución.

La utopía contrarrevolucionaria de la independencia se formuló sobre unos planteamientos transgresores. La emancipación era interpretada por los autores examinados como la única solución para salvaguardar los intereses de la Iglesia y del rey Fernando VII. Sin embargo, ni este ni el papa Pío VII aceptaron en ese momento la separación de los territorios americanos de la monarquía española. Esa paradoja pone en evidencia la capacidad de los discursos más tradicionales para reorientar el sentido de sus expectativas y diseñar un mundo diferente cuyos contornos desbordaban la propia realidad. Aunque apoyado en argumentos tradicionales, el suyo era un proyecto rupturista, en el que se asumían los costos que suponía apoyar la independencia si con ello se frenaba el progreso revolucionario. Avanzar en esa dirección implicaba evolucionar intelectualmente y aceptar que los nuevos tiempos no volverían a regirse, de manera exacta, por los parámetros del pasado. A pesar de constituir un potente constructo ideológico, los planes contrarrevolucionarios no terminaron por resultar la opción triunfante en el proceso de las independencias. Sin embargo, su incidencia en el devenir histórico del mismo nos obliga a tenerlos en cuenta, tanto para conocer mejor la verdadera dimensión de sus programas y su calado entre la ciudadanía, como a la hora de ponderar en su justa medida la fuerza del primer liberalismo en México e Iberoamérica.

Archivos

AGI: Archivo General de Indias (Sevilla).

AGN: Archivo General de la Nación (Ciudad de México).

AHI-RMVB: Arquivo Histórico do Itamaraty – Rede da Memória Virtual Brasileira.

BCE-EA: Biblioteca de Colecciones Especiales Elías Amador (Zacatecas).

BDH: Biblioteca Digital Hispánica.

BF: Biblioteca Franciscana (Cholula, Puebla).

BNM-FR: Biblioteca Nacional de México – Fondo Reservado (Ciudad de México).

BSCM: Biblioteca del Seminario Conciliar de México (Ciudad de México).

CEHM-CARSO: Centro de Estudios de Historia de México-CARSO (Ciudad de México).

CPM-Sutro: Colección de Panfletos Mexicanos de Sutro, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM (Ciudad de México).

NLBL-LAC: Nettie Lee Benson Library-Latin American Collection (Austin).

Fuentes

BÁRCENA, Manuel de la (2016 [1821]). *Manifiesto al mundo, la justicia y la necesidad de la independencia de la Nueva España, por el Dr. D. ..., arcedianos y gobernador del obispado de Valladolid de Michoacán*. En Tomás PÉREZ VEJO. *Manuel de la Bárcena y Arce. Obras completas*. Santander: Universidad de Cantabria.

BELAUNZARÁN, José María de Jesús (1837 [1821]). *Discurso panegírico que... en la iglesia del convento grande de N. S. P. S. Francisco de esta imperial corte, por el feliz éxito de la gloriosa empresa de la emancipación de esta septentrional América, dijo el día 16 de noviembre de 1821 el M. R. P. Fr. ..., religioso descalzo de la santa provincia de S. Diego de la misma corte; y lo dedica al primer jefe de la nación... señor don Agustín de Iturbide y Aramburu*. México: Imprenta de Luis Abadiano y Valdés. BDH.

BLASCO Y NAVARRO, Tomás (1821a). *Sermón gratulatorio, que en la solemne jura de Ntra. Sra. de Zapopan por patrona y generala de las tropas de Nueva Galicia celebraba en la santa iglesia catedral de Guadalajara el día 15 de septiembre de 1821, dijo el M. R. P. ciudadano Fr. ..., maestro en sagrada teología...* Guadalajara, Impreso en la Oficina de don Mariano Rodríguez, 1821. BCE-EA, 480317.

BLASCO Y NAVARRO, Tomás (1821b). *Sermón gratulatorio que en la función celebrada en la santa iglesia catedral de Guadalajara para dar gracias al Altísimo por la feliz y triunfante entrada de nuestro inmortal héroe don Agustín de Iturbide en la corte del nuevo Imperio mexicano, pronunció el día 28 de octubre de 1821 el M. R. P. Fr. ... maestro en sagrada teología...* Guadalajara: Imprenta de don Urbano Sanromán. BCE-EA, 480317.

- CARRANZA, Francisco Javier (1821 [1749]). *Sermón que el 12 de diciembre de 1748 años predicó en el templo de Nuestra Señora de Guadalupe de la ciudad de Santiago de Querétaro, el P. Prefecto...* México: Oficina de don Mariano de Ontiveros. BNM-FR, colección Lafragua 442.
- CARRASCO, Lorenzo (1821). *Patético alegórico discurso sobre las tres garantías religión, libertad y unión que en la solemne acción de gracias por las victorias del ejército imperial trigarante, implorando el patrocinio de María Santísima celebraron en el Oratorio de S. Felipe Neri, ... de la ciudad de Antequera de Oaxaca, lo dijo en 28 de agosto de 1821, el M. R. P. Presentado Fr. ... comendador actual del convento de N. Sra. de la Merced de esta ciudad.* Puebla: Imprenta Liberal de Morenos Hermanos. BNM-FR, RSM 1821 P6CAR.
- Concordato de España. *Gaceta del Gobierno de Lima independiente, n.º 6, del sábado 28 de julio de 1821 (1821).* México: Imprenta de Ontiveros. BNM-FR, colección Lafragua 126.
- Copia de una carta, que acaba de recibir un jefe del ejército imperial mejicano de las tres Garantías, de un hermano suyo, sujeto de representación en la ciudad de Valencia (25 de agosto de 1821). Puebla: Oficina de don Pedro de la Rosa. CEHM-CARSO, 1821 ANON, 31893-C, colección Puebla.
- FFF (7 de junio de 1820). *Carta de un constitucional de México a otro de La Habana.* México: Oficina de Alejandro Valdés. CPM-Sutro, rollo 2, pm 7, n.º 47.
- FM.G.N. (1820). *Defensa del patrimonio de Jesucristo.* México: Oficina de Alejandro Valdés. BNM-FR, colección Lafragua 899.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín (1821). *Reflexiones interesantes sobre la carta que se dice dirigida por N. SS. padre el señor Pío VII al señor don Fernando VII, con fecha de 15 de septiembre de 1820 (23 de febrero de 1821).* México: Oficina de D. J. M. Benavente y socios. CPM-Sutro, rollo 3, pm 11, n.º 14.
- FONTE, Pedro (2014 [1829]). *Apuntes reservados y verdaderos que podrán algún día interesar la curiosidad de mi familia y de mis amigos.* En Luis NAVARRO GARCÍA. *El arzobispo Fonte y la independencia de México.* Sevilla: Universidad de Sevilla.
- GARCÍA CARVAJAL, Francisco (1821). *Impugnación sin defensa de Un bosquejo de los fraudes. Sermón dogmático-moral, que en la solemne y anual festividad del santísimo sacramento celebrada por la ilustre congregación de sus cocheros de la parroquia de San Sebastián de Méjico, predicó en ella el día 1.º de enero de 1821 el R. P. Fr. ...* México: Alejandro Valdés. BSCM, 91 A-IV-16.
- GARCÍA DE TORRES, José Julio (1821). *Sermón de acción de gracias a María Santísima de Guadalupe, por el venturoso suceso de la independencia de la América septentrional, predicado en su santuario insigne imperial colegiata, el 12 de octubre de 1821 por el Sr. Dr. y Mtro. D. ..., prebendado de la misma. Presente el Supremo Consejo de la Regencia, presidido por el Excmo. Sr. D. Agustín*

- de Iturbide...* México: Imprenta Imperial de don Alejandro Valdés. CEHM-CARSO, 232.931.72 GAR, 026552.
- GARCÍA DIEGO, Francisco (1822). *Sermón que en la solemnísima función que hizo este colegio de N. S. de Guadalupe de Zacatecas en acción de gracias por la feliz conclusión de la independencia del Imperio mexicano, dijo el P. Fr. ..., provincial apostólico y lector de artes en su mismo colegio, el día 11 de noviembre de 1821.* Guadalajara: Imprenta de don Mariano Rodríguez. CEHM-CARSO, 082.172.32 VA, 33729-C, miscelánea Estado de Jalisco n.º 10, folleto 2.
- Grito de un español verdadero a toda la nación. Extracto de la Miscelánea de Madrid número 316 del martes 9 de enero de 1821 (6 de junio de 1821).* Puebla: Oficina del Gobierno. CEHM-CARSO, 082.172 VA, 14503, miscelánea varios autores n.º 7, folleto 1.
- ITURBIDE, Agustín de (1821a). *Plan o indicaciones para el gobierno que debe instalarse provisionalmente con el objeto de asegurar nuestra sagrada religión y establecer la independencia del Imperio mexicano: y tendrá el título de Junta Gubernativa de la América Septentrional; propuesto por el Sr. coronel D. Agustín de Iturbide al Excmo. Sr. virrey de N. E. conde del Venadito (24 de febrero de 1821).* En *Suplemento al número 14 de la Abeja Poblana (2 de marzo de 1821).* Puebla. NLBL-LAC, rare books, Newspaper 1821 SEP. 27-OCT.4 C.2.
- ITURBIDE, Agustín de (1821b). *Católicos sentimientos del señor Iturbide, expresados en su carta al señor obispo de Guadalajara, Teloloapan, 21 de febrero de 1821 (2 de junio de 1821).* Puebla: Oficina de don Pedro de la Rosa. CEHM-CARSO, 1821 ITU, 31875 ITU, colección Puebla.
- La independencia de las Canarias, coronación y primer decreto de su rey (1822).* México: Imprenta de D. J. M. Benavente y Socios. En Álvaro SANTANA (2007). *Emancipación colonial, opinión pública y Canarias: el folleto La independencia de las Canarias, coronación y primer Decreto de su rey (1822).* *Anuario de Estudios Atlánticos*, 53, 221-252.
- Le Roi et la Famille Royale de Bragançe doivent-lis, dans les circonstances présentes, Retourner en Porgutal ou bien Rester au Brésil? (1820).* Rio de Janeiro: A l'Imprimerie Royale. <<https://archive.org/details/leroietlafamille00gein/page/n5>>
- PÉREZ, Antonio Joaquín (1821). *Discurso pronunciado por el Ilmo. Sr. ... obispo de la Puebla de los Ángeles, entre las solemnidades de la misa que se cantó en la catedral de la misma el día 5 de agosto de 1821 acabada de proclamar y jurar la independencia del Imperio mejicano.* Puebla: Oficina del Gobierno Imperial. BNM-FR, colección Lafragua 899.
- PRADI, Dominique de (1817). *De las colonias y de la revolución actual de la América*, t. II. Burdeos: Juan Pinard.

- SAN BARTOLOMÉ, José de (1820). *El teólogo imparcial. Respuesta del autor del Duelo de la Inquisición a El Pensador Mexicano, en su papel de El conductor eléctrico número 15, n.º 3*. México: Oficina de don Alejandro Valdés.
- SAN MARTÍN, José de (1821). *Sermón que en la santa iglesia catedral de Guadalajara, predicó el ciudadano doctor... el día 23 de junio de 1821 en que se solemnizó el juramento de la gloriosa independencia americana bajo los auspicios del ejército de las tres garantías*. Guadalajara: Imprenta de Mariano Rodríguez. CEHM-CARSO, n.º 972.32 SAN, 33714.
- SANTA ANA, Pedro de (1820-1821). *La España agonizante con la peste de la Francia*. México: Alejandro Valdés. BF, COCY 1773.

Bibliografía

- ALAMÁN, Lucas (1885 [1849-1852]). *Historia de México*, t. IV. México: Imprenta de Victoriano Agüeros.
- ALONSO, Gregorio (2020). «Sable en mano, con la cruz a cuestas». Las reacciones y los espacios del clero católico ante el Trienio Liberal». *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 54. <https://doi.org/10.4000/bhce.2488>
- ARENAL, Jaime del (2010). *Un modo de ser libres. Independencia y Constitución en México (1816-1822)*. Zamora: El Colegio de Michoacán e INEHRM.
- ARMENTEROS, Carolina (2018). *La idea francesa de la historia: Joseph de Maistre y sus herederos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- ARTOLA, Andoni (2013). *De Madrid a Roma. La fidelidad del episcopado en España (1760-1833)*. Gijón: Ediciones Trea.
- ARTOLA, Andoni (2020). Política religiosa. En Pedro RÚJULA e Ivana FRASQUET (eds.). *El Trienio Liberal. Una mirada política* (263-284). Granada: Comares.
- ARROYO, Israel (2011). *La arquitectura del Estado mexicano: formas de gobierno, representación política y ciudadanía, 1821-1857*. México: Instituto Mora y BUAP.
- ÁVILA, Alfredo (1993). América: el sueño de Europa. Leyendas, profecías y utopías en torno al descubrimiento de un nuevo mundo. En *Jornadas del V Centenario* (49-64). México: UNAM, et al.
- ÁVILA, Alfredo (2002). *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México, 1808-1824*. México: Taurus.
- ÁVILA, Alfredo (2004). *Para la libertad. Los republicanos en tiempos del Imperio, 1821-1823*. México: UNAM.
- ÁVILA, Alfredo (2009). Cuando se canonizó la rebelión. Conservadores y serviles en Nueva España. En Erika PANI (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, t. I (43-85). México: FCE y Conaculta.
- BARRIO, Maximiliano (2017). *La Santa Sede y los obispos españoles en el Trienio Liberal y el inicio de la reacción (1820-1825)*. Roma: Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica.

- BASTOS, Lúcia Maria (2014). Lenguajes políticos del conservadurismo en la época de la independencia del Brasil (1821-1824). En Izaskun ÁLVAREZ y Julio SÁNCHEZ (eds.). *Visiones y revisiones de la independencia americana. Realismo/Pensamiento conservador: ¿una identificación equivocada?* (201-221). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- BAUMAN, Zygmunt (2017). *Retrotopía*. México: Paidós.
- BRADING, David (1991). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: FCE.
- BREÑA, Roberto (2000). La consumación de la independencia de México: ¿dónde quedó el liberalismo? Historia y pensamiento político. *Revista internacional de filosofía política*, 16, 59-94.
- BREÑA, Roberto (2012). *El imperio de las circunstancias. Las independencias hispanoamericanas y la revolución liberal española*. Madrid: Marcial Pons.
- BUDAKOV, Vesselin M. (2011). Cacotopia: an Eighteenth Century Appearance in *News from the Dead* (1715). *Notes and Queries*, 58:3, 391-394. <https://doi.org/10.1093/notesj/gjr103>
- CHUST, Manuel y José Antonio SERRANO (2007). Nueva España versus México. Historiografía y propuestas de discusión sobre la guerra de la independencia y el liberalismo doceañista. *Revista complutense de historia de América*, 33, 15-33.
- CHUST, Manuel e Ivana FRASQUET (2013). *Tiempos de revolución. Comprender las independencias iberoamericanas*, Madrid, Taurus.
- COMPAGNON, Antoine (2007 [2005]). *Los antimodernos*. Barcelona: Acantilado.
- CONNAUGHTON, Brian (2010). Forjando el cuerpo político a partir del *corpus mysticum*: la búsqueda de la opinión pública en el México independiente, 1821-1854. En *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria* (99-116). México: FCE.
- CONNAUGHTON, Brian (2012). *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853): La Iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana*. México: Conaculta.
- CONNAUGHTON, Brian (2014) La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma político-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos XVIII-XIX. En María del Pilar MARTÍNEZ y Francisco Javier CERVANTES (coords.). *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana* (351-396). México: UNAM.
- CUÉLLAR, Rina (1996). *Correspondencia de fray Bernardo del Espíritu Santo, Obispo de Sonora (1818-1825)*. Culiacán: Centro de Estudios Históricos del Noroeste.
- DAVIS, J. Colin (2000). Utopia and the New World, 1500-1700. En Roland SCHAEER; Gregory CLAEYS; y Lyam TOWER SARGENT (coords.). *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*. New York: The New York Public Library and Oxford University Press.
- DI TELLA, Torcuato S. (1987). *Iturbide y el cesarismo popular*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- ELLIOT, John (2004). Rey y patria en el mundo hispánico. En Manuel CHUST y Víctor MÍNGUEZ (coords.). *El Imperio sublevado: monarquía y naciones en España e Hispanoamérica* (17-36). Madrid: CSIC.
- ESCRIG ROSA, Josep (2020). La coronación de Agustín I de México en los sermones religiosos impresos, *Hispania Sacra*, 146, 525-538. <https://doi.org/10.3989/hs.2020.039>
- ESCRIG ROSA, Josep (2021). *Contrarrevolución y antiliberalismo en la independencia de México (1810-1823)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- FARRISS, Nancy (1995 [1968]). *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*. México: FCE.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (2021). El descubrimiento del futuro. En *Historia conceptual. Lenguajes, tiempos, revoluciones* (436-474). México: FCE.
- FLORI, Jean (2003). *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Granada: Editorial Trotta y Universidad de Granada.
- FRASQUET, Ivana (2008). *Las caras del águila. Del liberalismo gaditano a la república federal mexicana (1820-1824)*. Castellón: Universitat Jaume I.
- FRASQUET, Ivana (2016). El primer liberalismo en Nueva España/México y la revolución. En Encarna GARCÍA MONERRIS; Ivana FRASQUET y Carmen GARCÍA MONERRIS (eds.). *Cuando todo era posible. Liberalismo y antiliberalismo en España e Hispanoamérica, 1780-1842* (297-326). Madrid: Sílex.
- FRASQUET, Ivana (2020). México en el Trienio Liberal. Entre la autonomía monárquica y la federación imposible. En Ivana FRASQUET y Víctor PERALTA (eds.). *La revolución política. Entre autonomías e independencias en Hispanoamérica* (189-214). Madrid: Marcial Pons. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1grb9r6.12>
- GARCÍA MONERRIS Encarna y Carmen GARCÍA MONERRIS (2017). El rey depredador. *Historia constitucional*, 18, 21-47. <https://doi.org/10.17811/hc.v0i18.479>
- GIL, Juan (1992 [1989]). *Mitos y utopías del descubrimiento: I. Colón y su tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- GONZALO DIEZ, Luis (2007). *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GÓMEZ, Cristina (1991). *El obispo de Pérez y la revolución de independencia*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla.
- GRANADOS, Luis Fernando (2010). Independencia sin insurgentes. El bicentenario y la historiografía de nuestros días. *Desacatos*, 34, 11-26. <https://doi.org/10.29340/34.337>
- GUZMÁN, Moisés (2014). El movimiento Trigarante y el fin de la guerra en Nueva España (1821). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, XLI:2, pp. 131-161. <https://doi.org/10.15446/achsc.v41n2.48784>

- HERREJÓN, Carlos (2003). *Del sermón al discurso cívico, 1760-1834*. Zamora: El Colegio de Michoacán y El Colegio de México.
- HERRERO, Javier (2020 [1971]). *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- JIMÉNEZ CODINACH, Guadalupe (1982). *México en 1821. Dominique de Pradt y el Plan de Iguala*. México: Universidad Iberoamericana y Ediciones el Caballito.
- LA PARRA, Emilio (2018). *Fernando VII. Un rey deseado y detestado*. Barcelona: Tusquets.
- LA PARRA, Emilio (2020). 1820: ruptura entre la jerarquía eclesiástica y el Estado constitucional. *Historia Constitucional*, 21, 5-26. <https://doi.org/10.17811/hc.v0i21.664>
- LAFAYE, Jacques (1997). *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*. México: FCE.
- LAFAYE, Jacques (2014 [1974]). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México: FCE.
- LEVITAS, Ruth (2010 [1990]). *The Concept of Utopia*. Berlín: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0353-0010-9>
- LYRA, Maria de Lourdes Viana (1994). *A utopia do poderoso império. Portugal e Brasil: bastidores da política, 1798-1822*. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- MORALES, Francisco (2001). Dos figuras en la utopía franciscana de Nueva España: fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia, *Caravelle*, 76-77, 333-344. <https://doi.org/10.3406/carav.2001.1311>
- MORENO, Rodrigo (2016). *La trigarancia. Fuerzas armadas en la consumación de la independencia. Nueva España, 1820-1821*. México: UNAM.
- O'HARA, Matthew (2018). *The History of the Future in Colonial Mexico*. Yale: Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300233933.001.0001>
- OCAMPO, Javier (1969). *Las ideas de un día. El pueblo mexicano ante la consumación de su independencia*. México: El Colegio de México.
- ORTIZ, Juan (comp.) (2008). *Veracruz en armas. La guerra civil: 1810-1820. Antología de documentos*. Veracruz: Universidad Veracruzana y Gobierno del Estado de Veracruz.
- ORTIZ, Juan (2014). *Guerra y gobierno. Los pueblos y la independencia de México (1808-1825)*. México: El Colegio de México e Instituto Mora.
- PERALTA, Víctor (2011). La pluma contra las Cortes y el Trono. La prensa y el desmontaje del liberalismo hispánico en el Perú, 1821-1824. *Revista de Indias*, 253, 729-758. <https://doi.org/10.3989/revindias.2011.024>
- PIMENTA, João P. Garrido (2012). La idea de emancipación de Brasil y de América: lecturas de Raynal y De Pradt. En Manuel CHUST e Ivana FRASQUET (coords.). *La patria no se hizo sola. Las revoluciones de las independencias iberoamericanas (305-326)*. Madrid: Sílex.

- PORTILLO, José M.^a (2016). Emancipación sin revolución. El pensamiento conservador y la crisis del Imperio atlántico español. *Prismas*, 20, 139-152.
- PRO, Juan (ed.) (2018). *Utopias in Latin America. Past and Present*. Brighton y Portlan: Sussex Academic Press.
- RAMÓN SOLANS, Javier (2020). Religión. En Pedro RÚJULA e Ivana FRASQUET (eds.). *El Trienio Liberal. Una mirada política* (355-378). Granada: Comares.
- RAMOS VERA, Mario (2020). *La utopía conservadora*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- REVUELTA, Manuel (1973). *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio Constitucional*. Madrid: CSIC.
- TALMON, Shemaryahu (1971). The Biblical Concept of Jerusalem. *Journal of Ecumenical Studies*, 8, 300-316.
- TERUEL, Manuel (1996). *Obispos liberales. La utopía de un proyecto (1820-1823)*. Lleida: Milenio.
- ZAVALA, Lorenzo (1995). *Ideario de Vasco de Quiroga*. México: El Colegio de México *et al.*