

ESTUDIOS

TOLERANCIA RELIGIOSA EN LA ESPAÑA AFRANCESADA (1808-1813)

JUAN PABLO DOMÍNGUEZ

Instituto Cultura y Sociedad (ICS), Universidad de Navarra
jdfernandez@alumni.unav.es

(Recepción: 05/02/2013; Revisión: 09/04/2013; Aceptación: 09/07/2013; Publicación: 30/07/2014)

1. UN PAÍS INTOLERANTE EN TIEMPOS DE REVOLUCIÓN.-2. EL ESTATUTO DE BAYONA Y LA ABOLICIÓN DEL SANTO OFICIO.-3. LA PRENSA AFRANCESADA.-4. LITERATURA ANTI-INQUISITORIAL.-5. LA MASONERÍA BONAPARTISTA.-6. CONCLUSIÓN.-7. BIBLIOGRAFÍA

RESUMEN

La intolerancia decretada en el artículo 12 de la Constitución de Cádiz ha llevado a algunos historiadores a pensar que las ideas de libertad religiosa apenas circulaban por España en tiempos de la Guerra de la Independencia. El hecho de que el Estatuto de Bayona de 1808 recogiera una similar prohibición de las religiones no católicas parece indicar que la intolerancia era común a los dos bandos enfrentados por aquellos años. Sin embargo, analizando los escritos surgidos en la España afrancesada (especialmente los periódicos, la literatura anti-inquisitorial y los discursos de las logias masónicas), no es difícil encontrar abiertas defensas de la tolerancia religiosa entre los partidarios de José Bonaparte.

Palabras clave: tolerancia; Inquisición; Napoleón; José Bonaparte; afrancesados; religión; identidad nacional.

RELIGIOUS TOLERANCE IN BONAPARTIST SPAIN

ABSTRACT

The religious intolerance decreed by article 12 of Cádiz Constitution has led some historians to believe that the ideas of religious freedom did not circulate in Spain at the time of the Peninsular War. The fact that the Bayonne Constitution included a similar prohibition of non-catholic religions may seem to indicate that this rejection of tolerance was common to the two opposing sides of the war. Nevertheless, analyzing the writings issued from the Bonapartist Spain (especially newspapers, diatribes against the Inquisition and masonic discourses), it is not difficult to find open apologies of religious tolerance among the Spanish supporters of Napoleon and his brother Joseph.

Key words: toleration; Inquisition; Napoleon; Joseph Bonaparte; religion; national identity.

* * *

1. UN PAÍS INTOLERANTE EN TIEMPOS DE REVOLUCIÓN

En septiembre de 1811, las Cortes de Cádiz aprobaron sin apenas debate el artículo 12 de la Constitución española, que prohibía cualquier religión distinta a la católica (1). Este hecho incontestable ha suscitado serias dudas sobre el aprecio que los diputados gaditanos sentían por la libertad religiosa. Agustín de Argüelles, protagonista destacado de aquellos sucesos, se justificaría décadas más tarde diciendo que los liberales habían aprobado aquella medida «con el más profundo dolor» y por motivos puramente estratégicos (2). Desde entonces, ha sido frecuente considerar que la intolerancia decretada en el código doceañista no era «un rasgo peculiar del primer liberalismo español, sino una concesión a los realistas, buena parte de ellos de extracción eclesiástica, y desde luego a los prejuicios antiliberales del pueblo español» (3).

En los últimos años, sin embargo, José María Portillo ha insistido en que el artículo 12 fue una expresión fidedigna del sentir de los diputados gaditanos, que participaban de la secular intolerancia religiosa de los españoles y aspiraban a construir sobre ella la nueva nación (4). Javier Fernández Sebastián, por su parte, ha apuntalado esta tesis al recordar que, en las décadas anteriores a las Cortes de Cádiz, solo el militar y periodista Manuel de Aguirre había defendido abiertamente la tolerancia religiosa en España. Lo cual demuestra, en su

(1) *Diario de las discusiones y actas de las Cortes*, t. VIII, 2 y 3 de septiembre de 1811, pp. 119-125.

(2) ARGÜELLES (1835): 71-72.

(3) VARELA SUANZES (2006): 76.

(4) PORTILLO VALDÉS (2007): 17-35.

opinión, que a comienzos del siglo XIX la intolerancia era un valor compartido no solo por clases populares sino también por las élites culturales y políticas del país (5).

Parece, según esto, que los ilustrados europeos tenían razón al describir a España como una nación esencialmente fanática (6). Es significativo que Portillo y Fernández Sebastián piensen que los liberales hispanos no aceptaron cierta libertad religiosa hasta los exilios de 1814 y 1823. Diríase que solo una frontal exposición a los vientos de Europa podía librarles de un rasgo de la idiosincrasia nacional tan arraigado como la intolerancia.

Puede ser útil echar un vistazo a la España afrancesada para averiguar si tiene algo que decir sobre esta cuestión. El estigma de la traición sigue pesando sobre los colaboradores de José I y lleva a muchos a pasar por alto sus contribuciones a la historia española. Pero lo cierto es que un somero análisis de sus escritos es suficiente para demostrar que, en tiempos de la Guerra de la Independencia, algunos españoles ya intentaban deshacerse de la onerosa carga de intolerancia que la historia había puesto sobre sus hombros. La España afrancesada no produjo, desde luego, defensas de la tolerancia tan elaboradas como las que algunos pensadores europeos (Locke, Bayle, Voltaire...) venían publicando desde finales del siglo XVII. Pero sí una notable cantidad de textos que reflejan un claro rechazo del fanatismo y la coerción religiosa. En este artículo señalaré tan solo algunos ejemplos que he encontrado en la *Gaceta de Madrid*, en las más conocidas obras de la literatura anti-inquisitorial afrancesada y en un libro de discursos masónicos conservado en la Biblioteca Nacional.

2. EL ESTATUTO DE BAYONA Y LA ABOLICIÓN DEL SANTO OFICIO

Liberales gaditanos y afrancesados aspiraron a unas mismas reformas, pero tuvieron que afrontar distintos obstáculos para implementarlas. Los afrancesados estaban sometidos a la voluntad de Napoleón y carecían de libertad para cuestionar sus proyectos. Los gaditanos se enfrentaron al juicio de una naciente opinión pública que veía la guerra contra el francés como una contienda religiosa. Además, tuvieron que hacer frecuentes concesiones y equilibrios para lograr consensos en unas Cortes políticamente abigarradas. Por eso las reformas emprendidas en Cádiz fueron, en lo tocante a la religión, variantes moderadas de las más expeditivas e impopulares decretadas por los Bonaparte. Si Napoleón abolió la Inquisición de un plumazo, las Cortes de Cádiz se limitaron, tras un largo debate, a sustituirla por unos nuevos «tribunales protectores de la fe» (7).

(5) FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (2011): 159-197.

(6) HILTON (2002).

(7) «Decreto CCXIII. De 22 febrero de 1813», en *Colección de los decretos y órdenes que han expedido las Cortes*, Madrid, Imprenta Nacional, IDE813, pp. 215-217.

De forma similar, la supresión de las órdenes religiosas decretada por José I fue replicada en Cádiz con un proyecto de reforma del clero regular notablemente más moderado (8). Sin duda, la obra legislativa de las Cortes de Cádiz tuvo una mayor aceptación y ha cobrado con el tiempo una importancia simbólica muy superior a la legislación josefina, pero es importante no perder de vista los paralelismos entre ambas, que nos indican que los liberales de Cádiz y los afrancesados no estaban, en realidad, tan alejados en sus ideas.

Entre las diversas leyes políticas promulgadas por Napoleón para regir los estados de su imperio, la Constitución de Bayona destaca por ser la única expresamente intolerante (9). Esta particularidad debe interpretarse como una concesión al presunto fanatismo español. El mismo tratado por el que Carlos IV cedía la Corona de España al emperador Napoleón obligaba al nuevo monarca a no tolerar en el territorio español «religión alguna reformada, y mucho menos infiel, según el uso establecido actualmente». Igualmente, el Real Decreto por el que José I aceptaba la corona de manos de su hermano, señalaba como uno de sus principales cometidos «la conservación de la Santa Religión de nuestros mayores» (10). Otros documentos similares, publicados en mayo y junio de 1808 por la *Gaceta de Madrid*, insistían en el compromiso de Napoleón y José Bonaparte de respetar la tradicional uniformidad religiosa española.

Napoleón estaba convencido de que la religión podía reforzar su autoridad siempre que estuviera férreamente sometida al poder civil. Por eso, allí donde coexistían varias religiones, decretó una tolerancia legal que le permitía presentarse como el protector de las diversas confesiones y, al mismo tiempo, ahogar su autonomía y su poder (11). En España la ausencia de minorías religiosas hacía de la tolerancia un asunto secundario. Para Napoleón, y también para su hermano José, lo esencial era someter a la Iglesia española y convertirla en un brazo más de su gobierno (12).

Tal vez Napoleón pensara que introducir legalmente la tolerancia en España solo serviría para enemistarle aún más con un pueblo tenido por el más fanático de Europa. En cualquier caso, la génesis de la Constitución de Bayona evidencia su interés en escuchar a los españoles para adaptar los artículos, en lo posible, a su peculiar idiosincrasia. El borrador original, que ya consideraba a la religión católica como «la única cuyo culto puede ser tolerado en España», fue remitido a una comisión formada por varios miembros de la Junta de Gobierno y del Consejo de Castilla. Las sugerencias de esta comisión, y de algunos otros españoles consultados, dieron lugar a un segundo borrador que contenía una declaración de intolerancia aún más contundente: «la religión católica, apostó-

(8) *Gaceta de Madrid*, 21 de agosto de 1809, pp. 1043 y 1044; LA PARRA (1985): 139-169.

(9) PÉREZ (1985): 58; FERNÁNDEZ SARASOLA (2007): 173, 185.

(10) FERNÁNDEZ SARASOLA (2007): 128 y 134.

(11) DEAN (2004); HICKS (2012): 70-81.

(12) MORENO ALONSO (2008): 129-130; BARBASTRO GIL (2008): 267-295; MERCADER RIBA (1983): 453-473.

lica, romana es en España la religión dominante y única; ninguna otra será tolerada». Los defectos observados en el segundo borrador motivaron la redacción de un tercero, en el que el catolicismo seguía siendo la «religión dominante y única» pero la prohibición se limitaba al culto de otras religiones. Este fue el texto presentado a la Junta de Bayona en junio de 1808 (13).

Los diputados convocados en Bayona por Napoleón debatieron el proyecto constitucional mediante intervenciones orales y escritas entre el 24 y el 30 de junio. Las posturas en torno la religión fueron esencialmente dos. Unos, como Joaquín Javier Úriz o Ramón Andurriaga, creían necesario prohibir las religiones no católicas en todas sus manifestaciones. Otros, como Francisco Antonio Cea, Pablo Arribas o Francisco Angulo, se contentaban con que el culto católico fuese el único permitido. Esta última postura, respaldada por la mayoría de los votos, suponía un cierto avance frente a la costumbre inquisitorial de perseguir hasta las más privadas expresiones de disenso religioso. Sin embargo, la redacción definitiva del Estatuto recogería las sugerencias de los diputados más intolerantes: el catolicismo sería «la religión del Rey y de la nación» y no se permitiría «ninguna otra» (14).

Algunos diputados, como el arzobispo Cid y Monroy, reconocieron la conveniencia de la tolerancia en aquellos estados donde coexistían varias religiones. Pero la consideraron impropia en un país uniformemente católico y especialmente en España, donde la unidad religiosa era claramente «la voluntad común de la nación». Para Joaquín Javier Úriz, prior de Roncesvalles, solo una rotunda declaración de intolerancia adecuaría la nueva Constitución al «espíritu de toda la legislación civil y canónica de España» y al «carácter español, que nada desea más que el que se conserve entera la fe» (15).

Solo el clérigo aragonés Ignacio Martínez Villela se atrevió a promover una cierta fórmula de tolerancia: «No se inquirirá, y mucho menos se inquietará a nadie por causa de la religión, con tal que no perturbe el orden ni ataque la católica» (16). De todos modos, sería un error identificar plenamente las posturas expresadas en Bayona con las opiniones de los más fervientes partidarios de José Bonaparte. Buena parte de los diputados reunidos en el sur de Francia para aprobar la Constitución tenía ideas muy distintas a aquellas que la propaganda afrancesada defendería insistentemente entre 1808 y 1813. No pocos acudieron a Bayona de mala gana y acabaron desertando del bando josefino (17). En la Junta se escucharon defensas de la Inquisición que estaban a años luz de las convicciones personales de José I y sus colaboradores (18). Por el contrario, hombres como Juan Antonio Llorente, que pronto llevarían las rien-

(13) FERNÁNDEZ SARASOLA (2007): 193.

(14) FERNÁNDEZ SARASOLA (2007): 105.

(15) FERNÁNDEZ SARASOLA (2007): 366, 367 y 373.

(16) SANZ CID (1922): 32; PÉREZ SÁENZ DE ÚRTURI (1985): 71.

(17) FERNÁNDEZ SARASOLA (2007): 39-43.

(18) FERNÁNDEZ SARASOLA (2007): 335, 336.

das de la política religiosa afrancesada, guardaron entonces silencio sobre estas cuestiones.

Aunque aceptara algún consejo de la Junta de Bayona, Napoleón estaba decidido a imponer su voluntad en los asuntos que creía esenciales. Uno de ellos era el de la Inquisición, organismo que a sus ojos representaba el poder punitivo de la Iglesia y suponía, por tanto, una merma de la soberanía civil. El primer borrador de la Constitución de Bayona incluía en su articulado la abolición del Santo Oficio, pero buena parte de los españoles consultados se mostraron contrarios a esta medida. Unos defendieron la continuidad de la Inquisición. Otros opinaron, simplemente, que su final no debía decretarse en el texto constitucional (19). Esto no impidió que el ministro de interior de José Bonaparte emitiera, en octubre de 1808, una instrucción secreta ordenando a los comisarios eclesiásticos adjuntos a las tropas francesas que tomaran las casas del Santo Oficio, cerraran sus archivos y sacasen de ellas a los prisioneros que encontraran (20). Finalmente, la abolición legal llegó el 4 de diciembre de 1808 en la forma de un decreto firmado por Napoleón en estos rotundos términos: «El tribunal de la Inquisición queda suprimido como atentatorio a la soberanía y a la autoridad civil».

Como es sabido, las Cortes de Cádiz también suprimieron el Santo Oficio en 1813. Entre ambas aboliciones hubo, sin embargo, una diferencia esencial sobre la que Gérard Dufour ha llamado recientemente la atención: mientras que Napoleón abolió por completo las instituciones relativas a los delitos contra la fe, las Cortes de Cádiz crearon nuevos tribunales para perseguir la herejía (21). Cabría añadir que las Cortes de Cádiz no se limitaron a proclamar la intolerancia religiosa y a crear unos nuevos «tribunales protectores de la fe». También decretaron la pena de muerte para todo aquel «que conspirase directamente y de hecho a establecer otra religión en las Españas, o a que la nación española deje de profesar la religión católica, apostólica, romana» (22). Además, la libertad de imprenta decretada en Cádiz no amparaba realmente a quienes quisieran defender la libertad religiosa. Los escritos religiosos seguían sometidos a censura previa y todos los demás podían ser prohibidos por las Juntas de Censura. En la España regida por las Cortes hubo un gran debate sobre la conveniencia o no de abolir la Inquisición pero, ya fuera por convencimiento, por táctica o por miedo, ni siquiera los *más encarnizados* enemigos del Santo Oficio se atrevieron a mostrarse abiertamente partidarios de la tolerancia (23). En la España

(19) FERNÁNDEZ SARASOLA (2007): 198, 204.

(20) *Mémoires et correspondance politique et militaire du roi Joseph*, Paris, Perrotin, 1854, t. V, p. 150.

(21) DUFOUR (2005a): 93-107.

(22) *Diario de las discusiones y actas de las Cortes*, t. XXII, 18-20 de agosto de 1813, pp. 110-143.

(23) *El Clero Vindicado*, Madrid, Imprenta de Repullés, 1813, p. 47; *Censor general*, 24 de marzo de 1812, p. 216; *Diario patriótico de Cádiz*, 24 de enero de 1814, p. 863.

afrancesada, por el contrario, la intolerancia religiosa no fue más allá de la concesión nominal al fanatismo hispano contenida en el Estatuto de Bayona. Los Bonaparte abolieron por decreto las instituciones que desde hacía siglos perseguían a los disidentes del catolicismo y no crearon ninguna otra destinada a esa tarea. Tampoco mostraron el menor celo censor contra los partidarios de la tolerancia.

3. LA PRENSA AFRANCESADA

Por más que el Estatuto declarase oficial «la religión católica, apostólica y romana», las ideas religiosas de los más notorios afrancesados no pueden identificarse simplemente con el catolicismo. No en vano sus escritos insisten una y otra vez en diferenciar entre el verdadero cristianismo y el cristianismo corrompido de los ultramontanos. La religión afrancesada (en gran medida coincidente con la del sector liberal de las Cortes de Cádiz) despreciaba las supersticiones, la piedad popular y barroca, el poder papal, las órdenes religiosas y la teología escolástica. Se presentaba como una pura emanación de los Evangelios, los Santos Padres y los primeros siglos del cristianismo pero, al mismo tiempo, imponía una sumisión, más bien moderna, de la Iglesia al Estado. Era una herencia del jansenismo regalista español del siglo XVIII, influido a su vez por las diversas corrientes del reformismo católico europeo que habían precipitado acontecimientos como el cisma de la Iglesia de Utrecht, el Sínodo de Pistoya, el Congreso de Ems o la Constitución Civil del Clero. Desde mediados del siglo XVIII, muchos seguidores de estas corrientes teológico-políticas habían defendido una cierta tolerancia religiosa que creían consustancial al cristianismo. Eso no les impidió, de todos modos, promover la abolición de las órdenes religiosas por juzgarlas improductivas, fanáticas, ultramontanas y escasamente dóciles al Estado (24).

Estas ideas, tan útiles para los planes de los Bonaparte, se repitieron una y otra vez en los escritos afrancesados. Estos escritos, no hay que olvidarlo, estaban sometidos a una fuerte de censura. La ley de libertad de la imprenta anunciada en el Estatuto de Bayona nunca pasó de ser una promesa (25). La prensa, considerada un elemento esencial de la propaganda política, era censurada por el ministerio de la policía general (26). Una orden de José I comunicada a las bibliotecas españolas en septiembre de 1809 autorizaba la lectura de los libros prohibidos por el Santo Oficio exceptuando aquellos que atacasen «directamente la religión del Estado o el gobierno establecido» (27). Lo

(24) O'BRIEN (1969); PLONGERON (1973); SAUGNIEUX (1975); HIGUERUELA DEL PINO (1986): 52-128; ADAMS (1991); SMIDT (2010), 403-450.

(25) BARTOMEU SÁNCHEZ: 907-954; FERNÁNDEZ SARASOLA (2007): 110, 111, 123.

(26) *Prontuario de las leyes y decretos del rey nuestro señor José Napoleón I*, Imprenta Real, 1810, p. 94.

(27) MERCADER RIBA (1983): 556.

cierto es que la censura josefina fue implacable con los ataques al gobierno, pero en los asuntos religiosos mostró una permisividad considerable. Por lo que respecta a la tolerancia, no parece que a los censores les preocupase demasiado. Esa es, al menos, la impresión que uno saca asomándose a la prensa afrancesada.

La *Gaceta de Madrid* fue, sin duda, el más importante de los periódicos afrancesados. Dada su gran difusión como órgano oficial de la España borbónica, Napoleón insistió en la necesidad de controlarlo aun antes de que las abdicaciones de Bayona pusieran en sus manos la corona española. Durante la época afrancesada, sus redactores fueron destacados colaboradores de José I como Manuel Narganes de Posada, León de Amarita, José Marchena, Juan de Andújar, Juan González Caboreluz, José Acedo, José Miguel Alea o José María Carnerero (28).

Los periodistas afrancesados, conscientes de la importancia que sus compatriotas concedían a la religión, se esforzaron en presentar a José Bonaparte como un rey piadoso y a Napoleón como el gobernante que había restaurado el catolicismo en Francia tras los desmanes de la Revolución. Por eso, en sus primeros meses al servicio de los Bonaparte, la *Gaceta* incluyó diversas noticias señalando el compromiso de José I y de Napoleón con la causa de la unidad católica de España. Muy pronto, sin embargo, otras informaciones revelaron que la política de tolerancia era, en realidad, la preferida del emperador. En julio de 1808, una crónica proveniente de Viena afirmaba simplemente: «S. M. el Emperador es un gran partidario del sistema de tolerancia que José II ha introducido en Austria» (29). A comienzos de 1809, una «Exposición de la situación del Imperio Francés» celebraba que Napoleón hubiera establecido definitivamente «la independencia del Estado y de la Iglesia de Francia» mediante un Concordato que había «fijado para siempre el respeto y la fidelidad al culto más generalmente establecido» al mismo tiempo que consagraba «la tolerancia de los otros cultos» (30). Un año después, una nueva «Exposición de la situación del imperio» no dudaba en criticar a Pío VII por oponerse a «los principios de tolerancia» y elogiar a Napoleón por haber devuelto al cristianismo a un «estado de pureza evangélica» al liquidar el poder político del papado. Señalaba también que el gobierno francés no se limitaba a «tolerar todos los cultos», sino que los honraba y fomentaba por considerar que «todas las religiones cristianas, fundadas sobre la moral del evangelio, son útiles a la sociedad». En cualquier caso, los ciudadanos solo debían responder de sus creencias religiosas ante «su conciencia, asilo inviolable de la libertad del hombre» (31).

(28) DUFOUR (2000): 1-41.

(29) *Gaceta de Madrid*, 13 de julio de 1808, p. 795.

(30) *Ibíd.*, 6 de enero de 1809, p. 37.

(31) *Ibíd.*, 10 y 13 de enero de 1810, pp. 41 y 54.

A comienzos de 1809, el periódico madrileño reprodujo las siguientes palabras pronunciadas en un sínodo ortodoxo celebrado en Dalmacia por orden de Napoleón:

La política ilustrada de Napoleón el Grande tiene por principal objeto el proteger y honrar las instituciones religiosas. No se verán ya renovarse sobre la tierra los males que han producido la superstición y el fanatismo: estas sangrientas escenas, de que la historia nos presenta tantos ejemplos, no afligirán ya más a la humanidad. Una instrucción liberal, uniforme y general, fundada por Napoleón, ha agotado para siempre la fuente de tantas calamidades. La tolerancia universal, y con ella la paz de las conciencias, van por último a reinar sobre la tierra. Todos los ciudadanos serán respetados en su creencia. En materia de religión todo acto de violencia es un medio seguro de destrucción (32).

En la primavera de 1811, la *Gaceta* y otros periódicos afrancesados publicaron un discurso de Jacques Deferron des Chapelières, destacado político bonapartista, elogiando a Napoleón por hacer «respetar la religión», restituir «a la disciplina su pureza primitiva» y asegurar «la libertad de las conciencias» (33).

El propio Napoleón había definido su política religiosa con estas palabras, publicadas en la *Gaceta* el 4 de marzo de 1810:

Yo y mis descendientes protegeremos toda religión fundada sobre el evangelio, puesto que todas predicán la moral, y respiran la caridad [...] Mi doctrina, como también mis principios, son invariables. Cualesquiera que puedan ser los clamores del fanatismo y de la ignorancia, habrá protección para todas las religiones cristianas (34).

Esta política se estaba aplicando a lo largo del Imperio napoleónico y así lo reflejó la *Gaceta* en sus numerosas noticias internacionales. El 23 de diciembre de 1808, se publicó un discurso en el que Luis Bonaparte, por entonces rey de Holanda, reconocía que los ciudadanos de las «diversas comuniones cristianas» debían «gozar de iguales derechos» (35). En febrero de 1811 se informó de que en el Reino de Westfalia, gobernado por Jerónimo Bonaparte, se había establecido «el ejercicio libre de los cultos» y, al no haber ya religión dominante, cada comunión debía «sufragar por sí sola los gastos del culto» (36). Unas semanas después se dio noticia de que en el Reino de Sajonia luteranos, calvinistas y católicos disfrutaban por ley «del libre ejercicio de su culto» (37). A comienzos de 1813 se publicaron unas «Actas de la confederación general de Polonia» que establecían la «tolerancia de todos los cultos» siguiendo el ejemplo que los

(32) *Ibíd.*, 5 de febrero de 1809, p. 197.

(33) *Gaceta de Madrid*, 13 de abril de 1811, p. 412; *Gaceta de Sevilla*, 10 de mayo de 1811, p. 310.

(34) *Gaceta de Madrid*, 4 de marzo de 1810, p. 206.

(35) *Ibíd.*, 27 de diciembre de 1808, p. 1687.

(36) *Ibíd.*, 5 de febrero de 1811, p. 142.

(37) *Ibíd.*, 6 de marzo de 1811, p. 257.

polacos habían dado «en el tiempo en que sangrientas guerras de religión afligían aún a la Europa» (38).

Las noticias internacionales incluidas en la prensa afrancesada no eran simple información. Pretendían, ante todo, transmitir a sus lectores una imagen amable del imperio napoleónico y otra más bien oscura de sus enemigos. Por eso, junto a las alabanzas a la tolerancia de los Bonaparte, eran habituales las denuncias de la intolerancia inglesa y el apoyo a los católicos irlandeses en su lucha por abolir las leyes anticatólicas del gobierno británico. Según la *Gaceta*, estas leyes eran opuestas «al verdadero espíritu de libertad religiosa» y no podían dejar de indignar a quienes conocían «los principios en que se funda la tolerancia civil» y los veían «extenderse sobre todo el continente europeo». Con estas y otras noticias similares se quería mostrar que la intolerancia británica, lejos de ser algo del pasado, seguía plenamente viva, como demostraba la existencia de nuevos proyectos de las autoridades inglesas «dirigidos a someter a los católicos a un sistema de intolerancia más odioso aún que aquel bajo el cual han gemido tanto tiempo» (39).

La habitual tendencia al rechazo de lo inglés no impidió que la *Gaceta* incluyera, en ocasiones, alabanzas a ciertos políticos británicos, como Charles Grey o William Grenville, «por haber mostrado con tanto esfuerzo su adhesión y afecto a la tolerancia religiosa» (40). En junio de 1812 llegó a publicar un discurso del duque de Sussex defendiendo, en la Cámara de los Lores, la necesidad de la emancipación católica como parte de una política de «tolerancia universal» destinada engrandecer el Imperio Británico y llevar a su plenitud las «ideas de libertad» propias de la nación inglesa (41).

Entre los textos de la *Gaceta* afrancesada que más claramente condenaban la intolerancia religiosa, cabe incluir la traducción de la reseña que el helenista René Tourlet había dedicado, en *Le Moniteur universel*, a la *Histoire des inquisitions religieuses* del polígrafo francés Joseph Lavallée. Tourlet repite la acusación que con más frecuencia se dirigió a la Inquisición durante aquellos años: que minaba la autoridad de los soberanos y los derechos de los obispos, «únicos jueces establecidos por Jesucristo para decidir en materias de fe». Pero, más allá de estas cuestiones de jurisdicción, defiende sin ambages la libertad de conciencia:

La inquisición religiosa, invención de a mediados de nuestra era cristiana, tuvo por objeto mandar la creencia, sustituyendo la fuerza a la autoridad, el terror a la persuasión, exigiendo una sumisión ciega, y no una razón ilustrada: institución mucho más odiosa que la inquisición política, por cuanto ejercía su poder sobre una

(38) *Ibíd.*, 12 de enero de 1813, p. 45.

(39) *Ibíd.*, 25 de marzo de 1813, p. 333; 16 de enero de 1813, p. 62; *Diario de Madrid*, 2 de abril de 1813, p. 370.

(40) *Gaceta de Madrid*, 18 de abril de 1812, p. 441.

(41) *Ibíd.*, 15 de junio de 1812, pp. 675-678.

cosa sagrada, y libre por su naturaleza, cual ha sido y debido ser en todos tiempos el modo de pensar y la conciencia del hombre.

La *Histoire des inquisitions religieuses*, publicada en francés en 1809 y traducida al inglés en 1810, tuvo un éxito considerable en su época e influyó notablemente en la construcción de la imagen internacional de la Inquisición (42). Según la reseña publicada en la *Gaceta*, la obra fundía las críticas a la Inquisición y al papado por considerar que la misión principal del Santo Oficio había sido la «autoridad ilimitada que el papa ejercía en toda la cristiandad». Lavallée contrastaba, además, la decadencia de las naciones sometidas al yugo de la Inquisición y el papado con el esplendor de un norte de Europa completamente «libre de esa plaga». Y, cómo no, celebraba la política napoleónica, que al dar «el último golpe al despotismo papal» había «sepultado en sus ruinas al bárbaro tribunal de la Inquisición». Gracias al emperador de los franceses, «los buenos cristianos y las almas sensibles» ya no sufrirían más viendo «a los ministros de paz encendiendo hogueras para arrojar en ellas sin compasión las víctimas inocentes en nombre del Dios de las miserias» (43).

Si los redactores de la *Gaceta* tradujeron y publicaron estas noticias y reseñas fue por considerarlas «muy interesantes para los españoles» (44). A mediados de 1812, cierto «amigo de los gacetilleros» quiso explicar, en un breve artículo, el porqué de tanta información sobre países extranjeros. Al parecer, algunos no entendían de qué le servía a un español saber que el rey de Prusia había declarado «ciudadanos a los judíos». El «amigo de los gacetilleros» respondió diciendo que era necesario conocer el «estado en que se halla la Europa» para descubrir el camino que había de seguir España. Un camino que, en su opinión, debía incluir la tolerancia religiosa:

A Vmd. no le gusta, ya se ve, el que se diga por acá que ya los judíos son hombres como los demás, y que las ciencias se cultivan hasta en Noruega; pues a mí sí me acomoda, y me complazco al saber, y me alegro de que todo el mundo sepa que el imperio de la razón y de las luces se extiende por todas partes; que se acabó para siempre el de la superstición e ignorancia; que está asegurada y generalmente reconocida la santa libertad de las conciencias, y que la filosofía ha arrojado del continente a la intolerancia, la cual ha buscado su asilo en el taller donde se fraguan todos los males que afligen a la humanidad, y a nadie ofende ya sino a los católicos de Irlanda (45).

Como este «amigo de los gacetilleros», la mayoría de los colaboradores españoles de la *Gaceta* prefirieron publicar sus textos sin firma alguna o con seudónimo. Por eso es difícil identificar a sus autores. Más sencillo es analizar

(42) PETERS (1989): 283; MUÑOZ SEMPERE (2008): 38, 39.

(43) *Gaceta de Madrid*, 30 de enero - 2 de febrero de 1810, pp. 111-136.

(44) *Ibíd.*, 30 de enero, pp. 111.

(45) *Ibíd.*, 1 de julio de 1812, p. 735.

sus ideas, aunque no podemos olvidar que debían expresarlas dentro de los límites impuestos por los Bonaparte.

Desde finales del siglo xvii, algunos escritores ingleses y franceses venían utilizando la idea de la decadencia española, que muchos achacaban al fanatismo religioso, para sugerir que la monarquía hispánica debía ser tutelada por otra nación si quería salir de su atraso (46). Los colaboradores españoles de la *Gaceta* afrancesada adoptaron esta idea e insistieron en que España debía abrirse a la luz proveniente del norte de los Pirineos para extinguir la oscuridad en la que estaba sumida desde hacía siglos. Sus escritos contribuyeron, sin duda, a difundir esa imagen peyorativa del pasado español que se ha dado en llamar leyenda negra. Pero lo hicieron con la esperanza de suscitar en sus lectores un apoyo a la intervención francesa que sirviese realmente para regenerar el país.

En el verano de 1812, José Marchena publicó en la *Gaceta* una carta abierta «al gobierno de Cádiz» que presentaba a José I como el héroe que libraría a España del fanatismo y la superstición que la asolaban desde hacía siglos. Según Marchena, solo unos meses de gobierno josefino habían servido para enderezar el rumbo de la nación:

La superstición ha perdido su más formidable alcázar, la infame Inquisición, y sus más aguerridas huestes, las órdenes monásticas. En breve la instrucción del pueblo y la tolerancia civil acabarán de desarraigar el mortífero árbol a quien ya se han cortado tantas y tan robustas ramas (47).

En febrero de 1813 se publicaron varios artículos anónimos, incluidos algo más tarde en el *Diario de Madrid*, que destacaban la relación entre intolerancia y decadencia nacional. Uno de ellos no menciona expresamente a España. Se refiere genéricamente a los pueblos cuya fe en un Dios terrible y justiciero les lleva a aprobar las mayores crueldades. Los lectores sin duda intuían cuál era ese pueblo «fanático y cruel», tan supersticioso que no podía leer y pensar libremente y cuyas taras solo se corregirían «rectificando sus ideas religiosas, excitándole a la beneficencia, y acostumbRANDOLE a la tolerancia» (48).

Otro de esos artículos destacaba el papel que los prejuicios de los Reyes Católicos y la intolerancia de los Austrias habían jugado en el declive de España:

Fernando, llamado el católico, desterró la verdadera agricultura, expulsando los moros, y desterró el comercio, expeliendo los judíos. Los sectarios de Mahoma y de Moisés llevaron consigo los conocimientos y la industria; y las preocupaciones de Fernando y de su esposa Isabel echaron un velo de tiniebla sobre sus estados [...] La ambición agigantada de Carlos V y Felipe II, su intolerancia y la debilidad de

(46) FERNÁNDEZ ALBADALEJO (1998); HILTON (2002); BOTELLA ORDINAS (2008).

(47) *Ibíd.*, 29 de julio de 1812, p. 847.

(48) *Ibíd.*, 13 de febrero de 1813, p. 173; *Diario de Madrid*, 28 de febrero de 1813, p. 234.

sus descendientes, transmitieron al nieto de Luis XIV el patrimonio de un pueblo lleno de preocupación y de males (49).

También de febrero de 1813 es un artículo que achaca la decadencia española al surgimiento del «tribunal inhumano de la Inquisición», que durante siglos había privado a los españoles de la «libertad de pensar, y de toda comunicación con las naciones más ilustradas» (50).

Por las mismas fechas, Manuel Alonso de Viado consideró que la intolerancia no era uno de los «vicios inherentes al carácter nacional» de los españoles, sino el resultado de las lamentables políticas de unos reyes que, en su empeño por «purgar el territorio de toda secta», habían inspirado a sus súbditos «un odio implacable contra los extranjeros» y entregado las llaves de la educación y la cultura a los «dogmáticos intolerantes» (51).

El análisis exhaustivo de otros periódicos afrancesados descubriría, sin duda, muchos otros textos más o menos favorables a la tolerancia. Basta un vistazo superficial a algunos de ellos para encontrar notables ejemplos. Así, por ejemplo, el *Diario de Barcelona*, redactado por afrancesados como Pedro Pablo Usson de Lepazaran y Manuel Antonio Igual, publicó a comienzos de 1809 un artículo sobre la entrada de las tropas napoleónicas en Valladolid que dedicaba estas palabras a los «dominicos fanáticos» que se habían enfrentado a los franceses:

Hombres hipócritas y bárbaros que predicáis la intolerancia, que promovéis la discordia, que excitáis el derrame de la sangre, vosotros no sois los ministros de el Evangelio; el tiempo en que la Europa observó sin indignación celebrar con iluminaciones la matanza de los protestantes en las grandes ciudades, no puede renacer. Los bienes de la tolerancia son los primitivos y originarios derechos de los mortales: ella es la primera máxima del Evangelio, pues que la tolerancia es el primer atributo de la caridad. Si hubo una época en que algunos falsos y vanos doctores de la religión cristiana predicaban la intolerancia, ellos no llevan en esto el fin de los intereses del cielo, mas sí los de su influencia temporal; ellos querrían toda la autoridad sobre los pueblos ignorantes; cuando un monje, un obispo, un teólogo, un pontífice predicaban la intolerancia, ellos predicaban entonces su condenación, y mueven a risa a las naciones (52).

Dos meses después, el mismo periódico publicó un discurso supuestamente pronunciado por Pío VII cuando Napoleón se hallaba a las puertas de Roma:

(49) *Gaceta de Madrid*, 19 de febrero de 1813, pp. 199-200; *Diario de Madrid*, 13 de marzo de 1813, p. 290.

(50) *Gaceta de Madrid*, 15 de febrero de 1813, pp. 183-184; *Diario de Madrid*, 9 de marzo de 1812, p. 275.

(51) *Gaceta de Madrid*, 20 de enero, 24 de febrero y 1 de marzo de 1813, pp. 166-168, 218-220 y 239-240.

(52) *Diario de Barcelona*, 15 de febrero de 1809, p. 1812.

Convenid conmigo, sobre todo vosotros prelados y ministros que me escucháis, en que nosotros nos hemos apartado mucho de los preceptos del santo Evangelio, a pesar de que en él se hallan trazadas nuestras obligaciones y reglas [...] ¿Por ventura Jesucristo nos había predicado el exceso de la más cruel intolerancia, y nuestros altares debían estar como ello lo son, continuamente manchados de la sangre de los hombres? (53).

Otros artículos del mismo diario contrastaban el «anti-catolicismo» del gobierno británico con la tolerancia de un Imperio francés que concedía a todos los hombres «iguales derechos, privilegios y prerrogativas» fuera cual fuese su religión. De esa forma se ridiculizaba el fanatismo de los «insurgentes de España», que esperaban «su defensa en los enemigos declarados de nuestra religión» (54).

El Imparcial, redactado entre marzo y agosto de 1809 por el clérigo, bibliotecario y escritor afrancesado Pedro Estala, se ocupó también de la tolerancia religiosa. Estala reconoce que en Inglaterra «cada cual adora y da culto a Dios a su modo» y que esa «absoluta tolerancia en materia de religión» acarrea «grandes ventajas al Estado». Pero, al mismo tiempo, deplora que los ingleses nieguen a los católicos ciertos derechos civiles que sí conceden a ateos y deístas. Respecto a la intolerancia decretada en la Constitución de Bayona, admite que no es «del agrado de los políticos» y la justifica como una concesión a los prejuicios españoles por parte de un rey que prefiera el parecer de sus súbditos «a todas las consideraciones humanas». Además, insiste en que esta intolerancia ha de limitarse a preservar «la religión católica en toda su pureza y esplendor» sin emplear la violencia. Por eso, en sus críticas a la Inquisición no se limita a señalar sus atropellos a la jurisdicción de reyes y obispos, sino que repite algunos de los argumentos más frecuentes entre los defensores de la tolerancia cristiana. Así, por ejemplo, lamenta que el tribunal de la fe hubiera «destruido el principio de la corrección fraterna, tan recomendado en el evangelio» y lo considera más propio «para hacer hipócritas y sacrílegos que buenos cristianos». Estala pone como ejemplo a la Iglesia de los primeros siglos, que «tenía sus leyes, las más santas y sabias, para impedir que el contagio de las herejías no cundiese en el rebaño del Señor; pero jamás pensó en hacer cristianos por fuerza, ni en quemar a los que seguían opiniones erradas». Reconoce a los obispos el papel de «legítimos celadores de la pureza del dogma y de las costumbres» pero insiste en que deben mantenerla «sin recurrir a medios violentos». Finalmente, lamenta que, durante siglos, el cristianismo fuese adulterado por unos hombres que, en lugar del amor a los enemigos, predicaban la muerte de los herejes (55).

(53) *Ibíd.*, 10 de abril de 1809, p. 407.

(54) *Ibíd.*, 15 de junio de 1812, p. 2; 29 de noviembre de 1813, p. 1.

(55) *El Imparcial*, 30 de junio – 4 de julio de 1809, pp. 235-264.

Elisabel Larriba cree que estas ideas de *El Imparcial* son las mismas que luego repetirían los liberales de Cádiz (56). Yo no estoy tan seguro. Mientras que Estala rechazó expresamente cualquier método violento, las Cortes gaditanas crearon tribunales para seguir castigando los «delitos de herejía» e incluso decretaron la pena de muerte para los infractores del artículo 12 de la Constitución (57).

4. LITERATURA ANTI-INQUISITORIAL

Durante la Guerra de la Independencia, la literatura anti-inquisitorial floreció tanto en el bando fernandino como en el afrancesado. Pero hay una diferencia entre ambos grupos de escritos que merece ser notada. Los liberales gaditanos insistieron en que los métodos inquisitoriales eran contrarios al derecho y atentaban contra la potestad de los gobernantes y la autoridad de los obispos. Pero, en su mayoría, concedieron al poder político el derecho de castigar a los herejes. Tal es el caso de *La Inquisición sin máscara*, tal vez el más influyente libro anti-inquisitorial publicado en el Cádiz de las Cortes. Esta conocida obra del hebraísta y filólogo catalán Antonio Puigblanch puede parecer en muchas de sus páginas un auténtico tratado en defensa de la tolerancia. Pero lo cierto es que comienza reconociendo «la potestad que asiste indubitablemente a los reyes católicos de cohibir por medio del castigo corporal a los herejes» (58). Afirmaciones de este tipo, muy habituales en la literatura anti-inquisitorial gaditana, están por completo ausentes de la afrancesada.

La intervención napoleónica en España no solo propició el surgimiento de nuevas obras contra la Inquisición. También permitió que se editaran en suelo español algunas que, hasta entonces, solo habían visto la luz en el extranjero. Así, en la primavera de 1812 apareció en Madrid la primera edición española de *Cornelia Bororquia*, una exitosa novela anti-inquisitorial que el exiliado Luis Gutiérrez había publicado por vez primera en París en 1801 (59).

Cornelia Bororquia no es una obra concebida durante el reinado de José Bonaparte. Pero aquí no solo interesan los libros que se escribieron en la España afrancesada, sino también los que en ella se publicaron y leyeron. El hecho de que una novela tan crítica con la religión católica pudiera editarse en el Madrid de 1812, con todas las de la ley y anuncio en la *Gaceta* incluido, es una clara muestra del enorme cambio que supuso el reinado de José Bonaparte en la política editorial española. Un libro así solo pudo circular de forma clandestina

(56) LARRIBA (2010): 74.

(57) *Discusión del proyecto de decreto sobre el tribunal de la Inquisición*, 1813, p. 693; *Diario de las discusiones y actas de las Cortes*, t. XXII, 18-20 de agosto de 1813, pp. 110-143.

(58) PUIGBLANCH (1811): 20.

(59) *Gaceta de Madrid*, 4 de mayo de 1812, p. 508.

en tiempos de Carlos IV. Y clandestinamente debió circular también en la España de las Cortes de Cádiz.

A través del formato epistolar, *Cornelia Boroquia* cuenta la historia de una joven acusada de herejía por haberse negado a satisfacer los poco honestos deseos del arzobispo de Sevilla. Es, sin lugar a dudas, una novela sentimental y efectista; pero también, como ha señalado Gérard Dufour, una contribución tardía al debate ilustrado sobre la tolerancia (60). Los personajes amables mantienen actitudes distintas ante la religión, pero todos defienden la libertad de conciencia. Vargas expresa ciertas dudas sobre la posibilidad de armonizar religión y tolerancia. Meneses condena todas las religiones como engañosas e incitadoras de la violencia. Casinio insiste en que el cristianismo verdadero es contrario al fanatismo y, por tanto, incompatible con la Inquisición. El autor de la novela deja clara, en la «Advertencia» inicial, su propia postura: «Un gobierno debe permitir y proteger todos los cultos en su territorio, así como Dios los tolera todos en la tierra». Eso es lo que, a sus ojos, había logrado el Concordato napoleónico, «una obra maestra política, capaz por sí sola de inmortalizar al rey que la ha concebido y practicado».

Gutiérrez (que escribe, no lo olvidemos, mientras Carlos IV gobierna en España) llega a decir que aún habrán de pasar «muchos siglos» antes de que esa sabia política se establezca en España. Las razones de este pesimismo se ofrecen diseminadas en las cartas que componen su novela. En primer lugar, la Inquisición, las órdenes religiosas y el clero en general, cuyo enorme influjo no hacía sino fomentar el fanatismo e impedir la libertad. En segundo lugar, unos reyes que llevaban siglos ignorando los intereses de su pueblo y derramando «un mar de sangre» so capa de religión. Y finalmente, el propio pueblo español, supersticioso, ignorante y crédulo, arrastrado por sus élites hacia el más terrible fanatismo sin oponer resistencia (61).

El influjo de *Cornelia Bororquia* es evidente en el drama teatral *La Inquisición* del militar y periodista afrancesado Francisco Antonio Cabello y Mesa. Escrita en 1811, *La Inquisición* repite, en lo esencial, el argumento de *Cornelia Bororquia*: una joven muere entre las llamas de la Inquisición tras ser denunciada por un eclesiástico que ha intentado seducirla sin éxito. En el prólogo, Cabello y Mesa afirma que, durante siglos, el Santo Oficio ha hecho infelices a los españoles coartando su libertad, encadenándoles a la superstición e impidiendo el progreso de las ciencias y las artes de su patria. Sus acusaciones a la Inquisición son las mismas que venían repitiéndose desde hacía siglos: atenta contra la potestad civil y sus procedimientos son crueles, arbitrarios y despóticos. Cabello y Mesa sigue también una larga tradición que juzga a la Inquisición incompatible con los principios «de la religión que predicó y enseñó con su ejemplo el nazareno». El elenco de encausados por el Santo Oficio que

(60) DUFOUR (2005): 54-57.

(61) GUTIÉRREZ (1812): 5-11.

aparecen en la obra da una imagen muy precisa del cristianismo que predicaban los afrancesados. La protagonista es denunciada por leer la Biblia en lengua vulgar. Otros son acusados por negar la autoridad del papa, por promover la extinción de las órdenes religiosas o por criticar reliquias, indulgencias y demás formas de religiosidad popular. A través del personaje del conde, Cabello y Mesa da a entender que estas doctrinas condenadas por los inquisidores son, en realidad, verdades «puras y conformes a la ordenanza de Dios».

Cabello y Mesa insiste tanto en que los procesados por el Santo Oficio son, en realidad, buenos cristianos que no deja del todo claro si, en su opinión, era aceptable o no castigar a deístas, ateos y otros descreídos. En este sentido, *La Inquisición* no es una defensa de la tolerancia tan evidente como *Cornelia Borrorquia*. En cualquier caso, el prólogo ataca a los «tiranos de las almas y conciencias» que pretenden honrar a Dios con la violencia y pide a los lectores que no se dejen arrastrar por «el falso y amargo celo» que convierte a los hombres en vengadores de la religión. En la última escena de la obra, una anciana compasiva recuerda a los inquisidores que los cristianos deben sentir el mal de sus prójimos «sin reparar que sean ellos o no del gremio de la Iglesia» (62).

De obligada mención es también el *Auto de fe celebrado en Logroño*, relato de un proceso inquisitorial publicado originalmente a comienzos del siglo XVII y que ahora volvía a editarse profusamente anotado por uno de los más brillantes escritores de la España afrancesada: Leandro Fernández de Moratín. Al tratarse de un proceso por brujería, las satíricas notas de Moratín se burlan más de la superstición que de la intolerancia del Santo Oficio. De todos modos, en una de ellas destaca irónicamente «el espíritu de tolerancia, de mansedumbre, de caridad evangélica» propio de los inquisidores. Además, en el prólogo no solo muestra su rechazo a la Inquisición sino a todo el fanatismo desplegado desde «aquellos siglos bárbaros en que se manifestaron los primeros furores de la persecución religiosa» (63). Esta actitud contrasta notablemente con la de Muñoz Torrero, Villanueva y otros «liberales» de las Cortes de Cádiz para quienes la abolición del Santo Oficio debía restaurar la forma de intolerancia, más respetuosa con el poder de los reyes y la autoridad de los obispos, que había sido «ley fundamental» de la nación española desde el tiempo de los godos (64).

En el prólogo del *Auto de fe*, Moratín llama a los historiadores españoles a estudiar rigurosamente la historia de la Inquisición para descubrir, sin caer en los errores y prejuicios de los extranjeros, «los orígenes de la general depravación de las ideas y costumbres, y del atraso en que se ha encontrado nuestra nación a principios del siglo XIX, cotejada con las demás de Europa». Desde su punto de vista, la decadencia española estaba directamente relacionada con un

(62) FRANCISCO ANTONIO CABELLO Y MESA, *Drama La Inquisición*, Biblioteca Real, II/841.

(63) FERNÁNDEZ DE MORATÍN (1811): 19.

(64) *Diario de las discusiones y actas de las Cortes*, t. XIII, 22 de abril de 1812, pp. 119-125; VILLANUEVA (1813): 18.

tribunal «que detenía los progresos de la ilustración, propagaba errores absurdos, atropellaba la formalidad de las leyes, los derechos más sagrados de los hombres, castigaba delitos que es imposible cometer, y oponía obstáculos invencibles la gloria, al poder y estabilidad» de la nación española.

Frente a quienes acusaban a los españoles de aceptar la Inquisición de buen grado, Moratín recordaba «que no siempre el silencio es señal segura de complicidad ni de aprobación». Si hasta entonces no habían podido protestar contra los desmanes inquisitoriales era solo por lo difícil que resultaba «escribir en tiempos de tinieblas y opresión». De todos modos, el dramaturgo madrileño admitía que la influencia del Santo Oficio había terminado «embruteciendo al pueblo». Por eso, en la última nota al *Auto de fe*, muestra su rendido agradecimiento al «gran Caudillo que al frente de cincuenta mil hombres acabó en Chamartín con las bárbaras leyes que dictó la ignorancia, en oprobio de la humanidad y de la razón». Desde su perspectiva afrancesada, las victorias de los ejércitos napoleónicos en «Uclés, Medellín, Almonacid, Ocaña y Tarragona» eran necesarias «para desterrar de una nación obstinada e ilusa tan absurdas opiniones, tan inicuos tribunales, tan groseras y feroces costumbres» (65).

La versión moratiniana del *Auto de fe* se publicó inicialmente en Madrid en 1811. Al año siguiente apareció otra en Cádiz, coincidiendo con los debates de las Cortes sobre la abolición o reforma de la Inquisición. El nuevo editor modificó el texto de Moratín de un modo muy sutil pero que permite apreciar las diferencias entre la literatura antiinquisitorial gaditana y la afrancesada. No solo desaparecieron las referencias a Napoleón. También se eliminaron las citas de Voltaire y aquellos pasajes que evidenciaban poco respeto y aun cierta incredulidad respecto a las devociones y creencias católicas (66). Y si Moratín, en su prólogo, había llamado a la Inquisición «tribunal de intolerancia y error», la versión gaditana decía «tribunal de despotismo y error» (67). Este último cambio es, por lo minúsculo, especialmente elocuente.

Según el tópico de la intolerancia hispana, muy extendido en la Europa del siglo XVIII, los españoles eran unánimes partidarios del Santo Oficio. «Los españoles», había escrito Montesquieu en las *Cartas persas*, «son tan adictos a la Inquisición que fuera cargo de conciencia el quitársela» (68). Para descargar a sus compatriotas de este sambenito, escribió Juan Antonio Llorente su *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición*. Leída a finales de 1811 en la Real Academia de la Historia, pretendía contradecir a los «literatos extranjeros, acostumbrados a suponer en los españoles una aprobación y aun veneración afectuosa del Santo Oficio». Con ese fin rescataba del olvido las numerosas protestas que el establecimiento

(65) FERNÁNDEZ DE MORATÍN (1811): 3-7 y 128.

(66) ANDIOC (1984): 11-46.

(67) FERNÁNDEZ DE MORATÍN (1812): 4.

(68) MONTESQUIEU (1986): 117.

de la Inquisición había suscitado en España a finales del siglo xv y comienzos del xvi y argüía que, desde entonces, los únicos partidarios de la violencia inquisitorial habían sido «los clérigos y frailes, los teólogos escolásticos, y los ignorantes de todo ramo literario» (69).

Entre 1789 y 1801, como secretario de la Inquisición de Corte, Llorente había abogado por una muy limitada reforma del Santo Oficio. A partir de 1808, convertido en el principal impulsor de la política eclesiástica afrancesada, sus críticas a la Inquisición se hicieron más radicales y abiertas. La *Memoria histórica* centra sus ataques en la nula conformidad de los procedimientos inquisitoriales con el derecho común. Apenas hace referencia a la cuestión de la tolerancia. Si bien celebra que los Bonaparte hayan restaurado «el imperio de la santa libertad», deja claro que eso no implica «permitir el libertinaje ni la irreligión». Varios pasajes apuntan a una idea similar a la defendida por Pedro Estala en el *Imparcial*: la fe debe protegerse sin recurrir a medidas violentas. Así, Llorente cita con aprobación una carta de san Agustín defendiendo que los emperadores, lejos de procurar «la extinción de la herejía por medio del castigo de los que quisieran permanecer en ella», debían limitarse a imponer ciertas penas a quienes ejercieran violencia contra los católicos. Pero es en su retrato del cardenal Mendoza donde vemos señalados «los medios verdaderamente aprobados en el Evangelio» para defender la fe. Estos no consisten en «procesar a nadie ni inquirir en general», sino tan solo en «la persuasión y convencimiento». Mendoza es descrito como un ejemplo de «la mansedumbre evangélica que tuvieron los apóstoles y obispos de los primeros siglos». A través de su memoria, Llorente toma partido por «las máximas pacíficas y suaves del evangelio», es decir, «la instrucción en forma de catecismo, y el encargo de predicar en público, y persuadir en secreto la verdad y firmeza de nuestra santa fe» (70).

Llorente volvió a cargar contra el Santo Oficio en los *Anales de la Inquisición*, cuyo primer volumen se publicó en 1812. Su defensa de la tolerancia es más evidente en esta obra, que se abre con los siguientes versos de *La Henriada* de Voltaire:

Perezca para siempre la política horrible
que al corazón humano pone yugo insufrible,
que convertir al hombre pretende con puñales,
que los altares baña con sangre de mortales,
y que los intereses, o falso celo amando,
al Dios de paz no sirve sino vidas quitando.

En el prólogo a los *Anales de la Inquisición*, Llorente afirmaba sin ambages «la nulidad e insuficiencia de los medios violentos» para combatir «las herejías, tanto como su injusticia y sus contradicciones a la doctrina del divino fundador del cristianismo, y a las leyes de mansedumbre, dulzura y persuasión promul-

(69) LLORENTE (1812a): 164.

(70) LLORENTE (1812a): 49, 50, 81 y 168.

gadas en su Evangelio». El antiguo secretario del Santo Oficio se mostraba ahora convencido de que las únicas armas de la Iglesia contra los herejes eran las amonestaciones y la excomunión. Siguiendo a pies juntillas el argumentario jansenista, Llorente propone la vuelta a los primeros siglos del cristianismo, en los que no hubo rastro «de persecuciones ni de procesos criminales contra los herejes». Y señala, como origen histórico de la intolerancia, el momento en que los obispos católicos comenzaron a solicitar la protección de los emperadores ante las continuas alteraciones del orden público provocadas por los donatistas en el norte de África. Tal precedente habría llevado poco después a la aprobación de leyes penales que ya no distinguían entre «el hereje que turbaba la sociedad, y el que tranquilamente seguía sus opiniones privadas dejando a sus conciudadanos en las suyas». De ese modo, según Llorente, «la doctrina de perseguir los herejes con penas temporales» fue tomando mayor crédito hasta que Inocencio III, movido por «un celo mal entendido», creó «una institución nueva dirigida a exterminar las herejía por medios violentos, designando para ello unos sacerdotes del Dios de paz, de mansedumbre y de caridad, y dándoles por único ministerio el de inquirir y buscar herejes para entregarlos a las llamas» (71).

5. LA MASONERÍA BONAPARTISTA

De entre las publicaciones surgidas en la España afrancesada, quizás ninguna es tan insistente y rotunda en su condena de la intolerancia como la *Colección de piezas de arquitectura trabajadas en el taller de Santa Julia*, un curioso libro que recoge varios discursos y escritos de la logia masónica de santa Julia.

La masonería, casi inexistente en la España del siglo XVIII, no ejerció apenas influjo entre los partidarios de Fernando VII. De hecho, las Cortes confirmaron, mediante una Real Cédula del 19 de enero de 1812, la prohibición de la masonería decretada por Fernando VI en 1751. Fue en el territorio dominado por los franceses donde se dio por primera vez una presencia significativa de logias en España. La mayoría estaban formadas por soldados franceses, pero también surgieron algunas propiamente españolas, como la Beneficencia Josefina, santa Julia, san José, san Juan de Escocia o Almagro. Estas logias bonapartistas españolas se agrupaban en torno a la Gran Logia Nacional fundada en 1809 y cuyo gran maestro fue, muy probablemente, el propio José Bonaparte (72). Con las escasas fuentes de las que disponemos, resulta imposible precisar cuántos y quiénes eran los miembros de estas logias españolas. Puede que no fueran muchos, pero entre ellos se contaban algunos de los prin-

(71) LLORENTE (1812b): V-VII.

(72) FERRER BENIMELI (2011): 69-97.

cipales colaboradores de José I, incluyendo a clérigos como Pedro Estala o Juan de Andújar (73).

Clemente XII había condenado la masonería en la bula *In eminenti* de 1738 alegando que la Iglesia no podía aceptar una organización secreta en cuyas reuniones concurrían gentes de distintas confesiones religiosas. Napoleón dio un gran impulso a la masonería para expandir por su imperio unos ideales entre los que ocupaba un papel central la tolerancia, concebida como arma infalible contra el poder de la Iglesia (74).

Durante la Guerra del Francés, los «patriotas» acusarían una y otra vez a los masones de predicar la tolerancia religiosa. En octubre de 1812, tras la entrada de Wellington en Madrid, se puso a la venta un escrito que ofrecía pruebas de la veracidad de esta acusación: *Breve idea de la masonería y refutación del primer discurso que pronunció en la gran logia de Madrid D. Juan de Andújar* (75). El referido discurso, al parecer pronunciado el 3 de abril de 1810 en la logia san José, volvió a publicarse en Sevilla en 1812 «con notas en que se refutan los delirios e impiedades en él contenidos» (76). En 1813 aparecería de nuevo en el tomo octavo de una anónima diatriba antifrancesa que aspiraba, entre otras cosas, a dar «una precisa idea de la infame secta de los francmasones» (77). Andújar, que en 1812 fue procesado por colaborar con el «gobierno intruso» como redactor de la *Gaceta* (78), se convirtió para los reaccionarios fernandinos en el vivo ejemplo de los esfuerzos de «la secta francmasónica» por extender una tolerancia religiosa que se juzgaba contraria al «carácter español», siempre firme «en el odio implacable a toda novedad contraria a su religión santa» (79).

El discurso de Andújar celebra que los Bonaparte hayan puesto fin a «la degradación, el envilecimiento y la barbarie» que, durante siglos, habían caracterizado a «la fisonomía nacional». Es más, repitiendo una idea muy habitual entre los afrancesados, llega afirmar que, hasta 1808, España era un conjunto de hombres pero no una nación. Una nación requiere individuos libres y, según Andújar, «la Inquisición sacerdotal» había privado a los españoles durante siglos de «la facultad de pensar y de discurrir». Por eso, España debía su felicidad, y hasta su misma existencia, «al héroe que lanzó en Chamartín el rayo que redujo a cenizas el reinado de las tinieblas inquisicionales».

(73) FERRER BENIMELI (1986): 841-890.

(74) FERRER BENIMELI (2002): 131-168.

(75) *Gaceta de Madrid bajo el gobierno de la Regencia de la España*, 6 de octubre de 1812, p. 244.

(76) *Primer discurso que pronunció Andújar en la Gran Logia de Madrid. Con notas en que se refutan los delirios e impiedades en él contenidos*, Sevilla, Manuel Muñoz Álvarez, 1812.

(77) *Napoleón, o el verdadero D. Quijote de la Europa*, Madrid, imprenta de Ibarra, 1813, t. VII, p. 203.

(78) *Diario de Madrid*, 23 de septiembre de 1812, pp. 346 y 347.

(79) *El procurado general de la nación y del rey*, 23 de diciembre de 1812, p. 674.

Andújar no presenta a Napoleón como un enemigo del catolicismo, sino como alguien que ha devuelto «la religión a lo que quiso que fuese su divino fundador», convirtiendo a los clérigos en hombres «instruidos, tolerantes, y modelo de ciudadanos sumisos a las leyes». En su opinión, el fin de la Inquisición no podía sino alegrar a los cristianos:

Ya no tendremos que gemir al ver ofuscada la luz purísima que nos trajo del cielo nuestro divino maestro Jesucristo [...] ya no veremos el atentado de querer borrar de nuestra moral sublime aquella verdad consoladora de que todos los hombres somos hermanos. Ya no miraremos las manos de los fanáticos teñidas con sangre de sus semejantes, porque eran extranjeros, o profesaban otra creencia; figurándose con esto hacer un sacrificio propiciatorio al Dios de paz, que se atrevían a invocar con sus inmundos labios (80).

Joaquín Ferreira, en el discurso inaugural de la Gran Logia Nacional de España pronunciado el 27 de noviembre de 1809, redujo a cuatro los grandes objetivos de la masonería. Uno de ellos era, precisamente, «disipar todos los errores del fanatismo» (81). También el reglamento de la logia Beneficencia de Josefina incluía, entre las enseñanzas principales de la masonería, «la inestimable y útil virtud de la tolerancia» (82).

Aunque logias de afrancesados se concentraban en Madrid, los partidarios españoles de los Bonaparte participaron en reuniones masónicas en otros puntos de la península. Claude Morange da por seguro que Alberto Lista y Sebastián de Miñano se iniciaron en la masonería en la Sevilla gobernada por los franceses (83). Lo cierto es que la oda de Lista publicada en 1822 con el título «El triunfo de la tolerancia» fue originalmente compuesta hacia 1810 como «pieza de arquitectura en la inauguración de la venerable \diamond de San José de Itálica al .°. de Sevilla». (84) La oda en cuestión expresa el deseo de que la tolerancia sustituya al «fanatismo impío» de quienes invocando «a un Dios de mansedumbre» habían encadenado a España llenándola «de sangre y de suplicios» (85). Lista escribió también un «pieza de arquitectura» para la «Unión Sincera», una logia zaragozana creada en enero de 1813 por un grupo de franceses decididos a «propagar las luces masónicas en un país fanatizado» (86). Probablemente fue durante su breve estancia en Zaragoza previa a su exilio francés cuando Lista presentó ante esta logia un poema que lamentaba de nuevo las «tristes hogueras» que el fanatismo y la credulidad habían encendido mil veces en España (87).

(80) *Napoleón, o el verdadero D. Quijote...*, pp. 226-234.

(81) FERRER BENIMELI (1996): 226-234.

(82) FERRER BENIMELI (2002): 147.

(83) MORANGE (2002): 269-275.

(84) COSSÍO (1927): 45.

(85) LISTA (1822): 154-157.

(86) BENIMELI (1978): 101.

(87) LISTA (1927): 103.

Que la tolerancia era uno de los temas estrella de los masones españoles lo confirma definitivamente la ya mencionada *Colección de piezas de arquitectura trabajadas en el taller de Santa Julia*. Los textos que la componen están plagados de referencias a la libertad de conciencia y afirman repetidamente que el ejercicio y defensa de la tolerancia, tan infrecuente en la España de entonces, era la principal razón que atraía neófitos a la masonería (88).

Estos discursos, a los que el libro denomina tablas, insisten en contraponer la luz traída por los Bonaparte con la oscura intolerancia que reinaba en España hasta 1808. Una tabla del 28 de mayo de 1811, y que Menéndez Pelayo también atribuyó a Andújar, celebra la memoria de santa Julia, una «víctima del despotismo religioso» por la que debían sentir simpatía los masones, «enemigos de toda especie de intolerancia» (89). La intolerancia, según esta tabla o discurso, «no es efecto de la religión», sino del orgullo que ha llevado a los hombres a pensar «que ellos solos habían encontrado la verdad, y que los demás estaban sumergidos en el error». Las persecuciones habían existido «en todos tiempos, en todas las religiones». El cristianismo había venido «a establecer la unión entre los hombres, y restañar la sangre que corría por los altares», pero acabó siendo «también mancillado por esta pasión homicida». Los cristianos olvidaron pronto las lecciones de Jesús, «modelo acabadísimo de tolerancia», y ya desde el siglo II se dividieron en «una infinidad de sectas, que con sus escandalosas persecuciones se atraían el odio y el desprecio de los gentiles». Pero «quien perfeccionó y aun sancionó el arte infernal de la tolerancia fue el veleidoso y sanguinario Constantino» al declararse protector del cristianismo, «como si esta religión santa, cimentada en la caridad, en la dulzura, y en la mansedumbre tuviese necesidad de más protección que la buena conducta de los que la profesan». Desde entonces «habían corrido ríos de sangre humana en todos los puntos del planeta». Francia había dado «el ejemplo más horrible de intolerancia» al proscribir a los «honrados protestantes» en tiempos de Luis XIV. En Inglaterra los católicos sufrían una persecución aún más odiosa «que la que sufrieron los moriscos en España».

Tras el repaso histórico, se defendía la tolerancia con un argumento muy repetido en la literatura europea desde que Bayle lo utilizara en su *Comentario filosófico*: las opiniones no podían castigarse porque dependían de la enseñanza que cada uno hubiera recibido en su infancia. Pero, igual que en Bayle y en otros ilustrados, la tolerancia tenía un límite bastante impreciso que amenazaba la coherencia de todo el razonamiento: no debían permitirse aquellas opiniones «que turban el santuario de las costumbres y de las leyes sociales».

La tabla en honor a santa Julia celebraba a Napoleón como un héroe que había cambiado la historia al expandir por el mundo «la libertad de los cultos».

(88) *Colección de piezas de archit. trabajadas en el taller de Santa Julia, L. .ESC.: Al O.. de Madrid*, s.n, s.l, p. 48.

(89) MENÉNDEZ PELAYO (1992): 951.

Sin mencionar para nada el artículo sobre la religión del Estatuto de Bayona, se alababa también al rey José I, «cuyos decretos en Nápoles y en España son el monumento más glorioso de la tolerancia y amor a lo justo que le caracterizan» (90). Otras tablas, ignorando igualmente el texto aprobado en Bayona, celebraban que el «el brazo invencible del gran Napoleón» hubiese extendido la libertad de pensamiento al sur de los Pirineos, vengando así «los ultrajes hechos a la España» por sus gobernantes en los últimos siglos (91). Los masones madrileños parecían dar por hecho que los Bonaparte habían establecido una política de tolerancia en España. Así lo afirma una tabla leída el 7 de abril de 1810:

La dulce tolerancia ha recobrado sus derechos imprescriptibles, y bajo los augustos auspicios de un Monarca benéfico e ilustrado, daremos el beso fraternal al hombre de bien en una sociedad, que reuniendo todas las sectas y religiones, no reconoce en sus semejantes sino los sentimientos de la virtud, fundados en la experiencia, la reflexión y la verdad (92).

El 27 de agosto de 1811 se celebraron en la logia de santa Julia las exequias de un hermano masón. En ellas se leyó un discurso fúnebre cuya única referencia a la vida eterna consistía en destacar que «los progreso de la filosofía y la meditación profunda» había privado a muchos de los consuelos de la religión. En esta misma tabla se señalaba que un masón debía ser «tolerante respecto los dogmas y sectas religiosas» y abstenerse «de atacar a ninguna» (93).

Otra tabla, dedicada al «hermano neófito», comienza describiendo la triste situación en que vivía España hasta 1808. Frente a otras naciones, esclarecidas por «la luz de la filosofía», España había permanecido bajo el dominio del «ciego fanatismo, la pueril superstición, y la cruel intolerancia». Lejos de aprobar esta situación, «muchos españoles lloraban en secreto los males de su patria» hasta que Dios «oyó al fin los ruegos de la desgraciada España» y la verdad se alzó sobre «las ruinas del bárbaro alcázar de la Inquisición». Pero la tolerancia masónica no se extendía a las órdenes religiosas, «aquellas sociedades de hombres ociosos, que por nuestra desgracia eran tan comunes en España, y que han desaparecido, como el humo, al rayar de la luz verdadera» (94).

Manuel Alonso de Viado, uno de los pocos que se atrevió a dejar constancia de su nombre en las colaboraciones de la *Gaceta* afrancesada, fue el único que firmó sus escritos en la *Colección de piezas de arquitectura*. En su discurso pronunciado «en la recepción de un prefecto el día 4 de marzo de 1812» contraponen la historia de la masonería, edificada sobre «el sublime principio de la tolerancia», con la historia de España, «que desde la más remota antigüedad ha sido siempre la mansión de la intolerancia religiosa». También insiste en que

(90) *Colección de piezas de archit...*, pp. 7-11.

(91) *Ibíd.*, p. 56.

(92) *Ibíd.*, p. 42.

(93) *Ibíd.*, p. 30.

(94) *Ibíd.*, pp. 43-44.

los masones no pueden contentarse con una tolerancia limitada, sino que han de respetar todas las ideas, incluyendo las de quienes afirman que la materia es «increada» o que el origen de la moral está en «nuestra facultad de sentir» (95).

En mayo de 1810, la logia de santa Julia anunció la concesión de un premio para quien presentase la mejor memoria sobre la cuestión siguiente: «¿Cuál será la influencia de la masonería en la felicidad de la España?». El mismo texto que anunciaba el premio incluía una breve respuesta: los masones debían construir el «templo de la sabiduría» en «el país de la Inquisición» y ofrecer a los españoles ejemplos de virtud que puedan «borrar las impresiones poco favorables que el ciego fanatismo había llegado a arraigar en el espíritu de los españoles».

El ganador del concurso fue, precisamente, Manuel Alonso de Viado, para quien la misión de la masonería solo podía ser «restituir al hombre la libertad de conciencia». Precisamente a la ausencia de masonería en los últimos siglos debían los españoles «su ignorancia, sus errores y su carácter intolerante y feroz». Por eso, ahora que eran libres de la persecución inquisitorial, los masones debían multiplicarse hasta llegar un día a dominar las Cortes.

Entonces las máximas de tolerancia, de igualdad civil y de fraternidad, que forman los elementos de vuestro instituto, darán a la Constitución su última mano en nombre y bajo los auspicios de un Rey alumno de la filosofía y protector de la luz (96).

A la luz de estos discursos, cabe pensar que los masones bonapartistas eran singularmente proclives a la libertad de conciencia. Pero también que los afrancesados defendían la tolerancia con más vehemencia en sus reuniones privadas, donde no debían preocuparse de que el pueblo les tachara de enemigos de la religión.

6. CONCLUSIÓN

La tolerancia no fue, probablemente, un valor muy extendido en la sociedad española entre 1808 y 1813. La ausencia de minorías religiosas y un pasado de fuerte censura inquisitorial y gubernativa impidieron que el debate sobre la libertad religiosa alcanzara la importancia que tuvo en otras naciones europeas. La intolerancia decretada tanto en la Constitución de Bayona como en la de Cádiz se debe, sin duda, a las peculiares circunstancias de una nación que, desde el siglo XVI, se había distinguido por su adhesión al catolicismo y su férrea unidad religiosa.

El examen de los escritos afrancesados revela, sin embargo, que las minorías ilustradas del país no eran del todo ajenas a la idea de tolerancia. En nume-

(95) *Ibíd.*, pp. 57-60.

(96) *Ibíd.*, pp. 121-136.

rosos textos, los partidarios de José I lamentaron el pasado de fanatismo que había alejado a España de las naciones más avanzadas de Europa y mostraron su aprecio por la libertad de conciencia. A pesar del tenor literal del Estatuto de Bayona, no pocos afrancesados entendieron el gobierno de José Bonaparte como el comienzo del camino de España hacia la tolerancia. Otros, como Manuel Alonso de Viado, llegaron a defender la necesidad de cambiar la Constitución de Bayona para instaurar una auténtica libertad religiosa.

Los afrancesados se presentaron como defensores de la religión para tratar de congraciarse con un pueblo al que creían sumido en el fanatismo. Pero, al mismo tiempo, comenzaron una campaña de propaganda para «purificar» la religión de sus compatriotas e introducir la «filosofía» en España. Esta doble estrategia explica que, por un lado, se decretase la unidad religiosa en el Estatuto de Bayona y, por otro, se concediese una notable libertad para publicar escritos no solo afines a la tolerancia, sino incluso abiertamente críticos con la religión católica.

No pueden estudiarse las ideas de los españoles entre 1808 y 1814 sin tener en cuenta los silencios forzados por las estrategias políticas y la amenaza de la censura. Los afrancesados radicales y el sector más liberal de las Cortes de Cádiz compartieron ideales pero actuaron en dos hábitats culturales y políticos dispartemente propicios al florecimiento de la idea de tolerancia.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, GEOFFREY (1991): *The Huguenots and French opinion, 1685-1787*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- ALONSO, GREGORIO (2008): «Del altar una barricada, del santuario una fortaleza: 1808 y la nación católica», en JOAQUÍN ÁLVAREZ BARRIENTOS (ed.), *La Guerra de la Independencia en la cultura española*, Madrid, Siglo XXI, pp. 75-103.
- ÁLVAREZ JUNCO, JOSÉ (1994): «La invención de la Guerra de la Independencia», *Studia Historica-Historia Contemporánea*, 12, pp. 75-99.
- ANDIOC, RENÉ (1984): «Las reediciones del “Auto de Fe de Logroño” en vida de Moratín», *Anales de literatura española*, 3, pp. 11-46.
- ANDÚJAR, JUAN (1812): *Primer discurso que pronunció Andújar en la Gran Logia de Madrid. Con notas en que se refutan los delirios e impiedades en él contenidos*, Sevilla, Manuel Muñoz Álvarez.
- ARGÜELLES, AGUSTÍN (1813): *Examen histórico de la reforma constitucional*, Londres, Imprenta de Carlos Wood e hijo.
- BARBASTRO GIL, LUIS (2008): «Plan de reforma de la Iglesia española impulsado por Napoleón Bonaparte», *Hispania Sacra*, 121, 2008, pp. 267-295.
- BARTOMEU SÁNCHEZ, JOSÉ RAMÓN (1994): «La censura gubernativa de libros científicos durante el reinado de José I en España (1808-1813)», *Hispania*, 188, 1994, pp. 917-954.

- BOTELLA ORDINAS, EVA (2008): «¿Era inevitable 1808? Una revisión de la tradición de la decadencia española», *Revista de Occidente*, 326-327, pp. 47-68
- CABARRÚS, FRANCISCO DE (1808): *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*, Vitoria, Imprenta de don Pedro Real.
- COSSÍO, JOSÉ MARÍA DE (1927): «Estudio Preliminar», en *Poetas inéditas de don Alberto Lista*, Madrid, Editorial Voluntad.
- DEAN, RODNEY J. (2004): *L'Église constitutionnelle, Napoléon et le Concordat de 1801*, Paris, Picard.
- DEFOURNEAUX, MARCELIN (1973): *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, Taurus.
- DUFOUR, GÉRARD (2010): «La Gazeta afrancesada de Madrid (1808-1813)», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 16, pp. 1-41.
- (2005a): «¿Cuándo fue abolida la inquisición en España?», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 13, pp. 93-107.
- (2005b): «Introducción» a *Cornelia Bororquia*, Madrid, Cátedra.
- EASTMAN, SCOTT (2012): *Precaching Spanish Nationalism across the Hispanic Atlantic, 1759-1823*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- FERNÁNDEZ ALBADALEJO, PABLO (1998): «Entre la “gravedad” y la “religión”. Montesquieu y la “tutela” de la Monarquía católica en el primer setecientos», en JOSÉ MARÍA PORTILLO VALDÉS (ed.), *Constitución en España: orígenes y destinos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 25-50.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, LEANDRO (1811): *Auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño*, Madrid, Imprenta Real.
- (1812): *Auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño*, Cádiz, Imprenta Tormentaria.
- (1988): *Viaje a Italia*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (2003): *Apuntaciones sueltas de Inglaterra*, Barcelona, Península.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, IGNACIO (2007): *La Constitución de Bayona (1808)*, Madrid, Iustel.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER (2011): «Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World between Enlightenment and Liberalism», *Past and Present*, 211, pp. 159-197.
- FERRER BENIMELI, JOSÉ ANTONIO (1978): «La masonería bonapartista en Aragón», *Cuadernos de investigación*, 4, pp. 91-108.
- (1986): «El Tribunal de la Inquisición como fuente de información histórica de la masonería madrileña durante la ocupación francesa (1808-1812)», en JOSÉ ANTONIO ESCUDERO (coord.), *Perfiles jurídicos de la inquisición española*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 841-890.
- (1996): *La Masonería Española*, Madrid, Istmo.
- (2002): «Los Archivos de la masonería española y la Guerra de la Independencia», en FRANCISCO MIRANDA RUBIO (coord.), *Fuentes documentales para el estudio de la Guerra de la Independencia*, Pamplona, Eunat, pp. 131-168.

- (2011): «Las Cortes de Cádiz, América y la masonería», en JOSÉ ANTONIO ESCUDERO (coord.), *Cortes y Constitución de Cádiz: 200 años*, v. 2, pp. 69-97.
- FLÓREZ ESTRADA, ÁLVARO (1958): «Constitución para la nación española», en *Obras*, Madrid, Atlas, t. II, pp. 309-350.
- HICKS, PETER (2012): «Napoleon as a Politician», en *The Napoleonic Empire and the New European Political Culture*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 70-81.
- HIGUERUELA DEL PINO, LUIS (1986): «Mentalidad del clero afrancesado y colaboracionista», en *El clero afrancesado*, Aix-en-Provence, Université de Provence, pp. 57-128.
- HILTON, RONALD (2002): *La légende noire au 18e siècle. Le monde hispanique vu du dehors*, <http://historicaltextarchive.com/books.php?action=toc&bid>
- LA PARRA, EMILIO (1985): *El primer liberalismo español y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert.
- LARRIBA, ELISABEL (2010): «Estudio preliminar», en *El Imparcial o Gazeta política y literaria*, Aranjuez, Doce Calles, pp. 9-80.
- LISTA, ALBERTO (1822): *Poesías*, Madrid, Imprenta de don León Amarita.
- (1927): *Poesías inéditas*, Madrid, Editorial Voluntad.
- LLORENTE, JUAN ANTONIO (1812a): *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición*, Madrid, Imprenta de Sancha.
- (1812b): *Anales de la Inquisición de España*, Madrid, Imprenta de Ibarra.
- MARCHENA, JOSÉ (1990): *Obra española en prosa*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- MELÉNDEZ VALDÉS, JUAN (1797): *Poesías*, Valladolid, Viuda e hijos de Santander, t. III.
- MERCADER RIBA, JUAN (1983): *José Bonaparte, Rey de España, 1808-1813. Estructura del Estado Español Bonapartista*, Madrid, CSIC.
- MONTESQUIEU (1986): Montesquieu, *Cartas Persas*, Madrid, Tecnos.
- MORENO ALONSO, MANUEL (2008): *José Bonaparte*, La Esfera de los Libros.
- MORANGE, CLAUDE (2002): *Paleobiografía (1779-1819) del «Pobrecito holgazán» Sebastián de Miñano y Bedoya*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- MUÑOZ SEMPERE, DANIEL (2008): *La Inquisición española como tema literario: política, historia y ficción en la crisis del antiguo régimen*, London, Tamesis.
- O'BRIEN, CHARLES (1969): *Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- PÉREZ SÁENZ DE URTURI, JUAN EUSEBIO (1985): «La libertad religiosa en el Estatuto Constitucional de Bayona», *Anales de historia contemporánea*, 4, pp. 55-77.
- PETERS, EDWARD (1989): *Inquisition*, Berkeley, University of California Press.
- PLONGERON, BERNARD (1973): *Théologie et politique au siècles des lumières*, Genève, Droz.
- PORTILLO VALDÉS, JOSÉ MARÍA: (2007): «De la monarquía católica a la nación de los católicos», *Historia y política*, 17, pp. 17-35.
- PUIGBLANCH, ANTONIO (1811): *La Inquisición sin máscara*, Cádiz, Imprenta de don José Niel.

- (1814): *Principios del derecho político*, Valencia, José Ferrer de Orga.
- SANZ CID, CARLOS (1922): *La Constitución de Bayona*, Madrid, Editorial Reus.
- SMIDT, ANDREA J. (2010): «Luces por la fe: the cause of catholic enlightenment in 18th century Spain», en LEHNER, U. L. y PRINTY, M. (eds.), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leide, Brill, 403-450.
- VARELA SUANZES, JOAQUÍN (2006): «Reflexiones sobre un bicentenario (1812-2012)», en JOSÉ ÁLVAREZ JUNCO y JAVIER MORENO LUZÓN (eds.), *La Constitución de Cádiz: historiografía y conmemoración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 75-84.
- VILLANUEVA, JOAQUÍN LORENZO (1813): *Dictamen del Sr. D. Joaquín Lorenzo Villanueva*, Cádiz, Imprenta de D. Diego García Campoy.

