

FE Y CULTURA EN LOS DEBATES DE LA EMANCIPACION

Julio Raúl Méndez

1.- Hispanoamérica: una realidad pensada

Hispanoamérica nació generando un profundo debate intelectual, que orientó la legislación y sirvió para enjuiciar la acción española. El proceso de la emancipación también se dio en el seno de profundos debates doctrinales. En ambos casos vemos el papel de un pensamiento filosófico y teológico profundamente penetrado por el cristianismo.

Entre los independentistas había puntos comunes y también divergencias. Este doble aspecto delineó no solamente el marco teórico sino también la acción. La mirada retrospectiva nos entrega elementos que, a su manera, siguen vigentes en su convergencia y en su diferencia.

Los tópicos claves son: la fuente del poder político, la preexistencia de un sujeto social prehispánico, la constitución del nuevo sujeto sudamericano, la libertad y la organización, la tradición y el iluminismo, la relación con las potencias centrales, la relación entre las naciones.

Tratar de recuperar para la memoria los lugares mentales de dónde venimos nos lleva ciertamente a lugares no tranquilos.

El desembarco colombino en América generó un debate intelectual tan intenso, que podemos decir que Hispanoamérica nació muy discutida y muy pensada. Se discutió radicalmente: *con qué títulos España se encontraba aquí, qué debía hacer y cómo debía proceder.*

Las discusiones fueron admirables por su nivel, su rigor y su honradez. De ellas surgieron algunas normas ejemplares por su sentido humanitario, no sólo para aquellos contextos, sino también para nuestro tiempo. Otras normas no abrevaron de las mejores tesis. Pero la realización práctica, sin duda, tuvo grandezas pero también abundante miseria humana.

No podemos pasar por alto el giro copernicano que significa no haber mantenido el derecho de conquista por la fuerza como un principio evidente e incuestionable.

El primer cuestionamiento de Juan Mair en París y luego las disputas en Salamanca, los pronunciamientos de Vitoria, Las Casas, Montesinos, por una parte, Ginés de Sepúlveda por otra, definieron la superación del principio del derecho de conquista (*ius belli*) y abrieron un nuevo panorama que se reflejó en las Leyes de Indias (1500), las Leyes de Toro (1502), las Leyes de Burgos (1512) y normativas posteriores.

Este entretejido filosófico y jurídico generó el escenario y el instrumento para la autocrítica española. Esto aconteció tempranamente, apenas comenzado el desarrollo de la conquista (en 1511 ya hay numerosa documentación crítica).

Al debate sobre el principio legitimador de la presencia española en América le sigue como consecuencia la autocrítica respecto al modo fáctico de esa presencia. De aquí nacerá una conciencia que se prolongará en el movimiento independentista.

Podemos tomar dos muestras contemporáneas entre sí. Por una parte fr. *Bartolomé de las Casas op*, quien denuncia las crueldades y los crímenes con tal fuerza que ha sido criticado y desprestigiado como un falsario. La historiografía especializada lo reivindica, aunque reconoce su genio encendido volcado en su prosa y también que el objeto de su reclamo eran los crímenes, él no se hacía cargo de publicar los heroísmos y las magnanimidades.

Por otra parte fr. *Toribio de Benavente ofm, Motolinía* (el pobre), quien expone la entrega de los misioneros y los frutos de elevación de los aborígenes (superación de la esclavitud entre ellos, de los sacrificios humanos, los nuevos aprendizajes, la evangelización), pero también expone los atropellos por parte de los españoles. Se le atribuyó querer fundar un reino de aborígenes con protección de los frailes; en realidad proponía que los Infantes españoles se instalaran en América para asegurar el cumplimiento de las normas iushumanistas que había inspirado la escuela de Salamanca y asumido Isabel la Católica.

Motolinía es autor, al mismo tiempo, de la famosa carta a Carlos V en que refuta a Las Casas en cuestiones de Indias y del principio de que *un pueblo que oprime a otro no puede ser libre*. «Hase visto por experiencia -dice- en muchos y muchas veces, los españoles que con estos indios han sido crueles, morir malas muertes y arrebatadas, tanto que se trae ya por refrán: "el que con los indios es cruel, Dios lo será con él", y no quiero contar crueldades, aunque sé muchas, de ellas vistas y de ellas oídas» (*Historia*, Trat. II, Cap. 10).

Un ejemplo típico de la situación hispanoamericana es el juicio a Atahualpa y su ejecución el 26 de julio de 1533. Se actuó con una formalidad jurídica relativa, concluyendo en una condena notoriamente injusta. El defensor de indios Vicente Valverde no cumplió su deber, la apelación del defensor de Atahualpa don Juan de Rada no fue concedida. El Rey sólo amonestó a Pizarro por este crimen en carta del 21 de mayo de 1534. Pero no le aplicó el proceso y las penas que la legislación hispánica ya preveía. El licenciado Gaspar de Espinoza, en carta que dirigió al Emperador, desde Panamá, con fecha 10 de octubre de 1533 había denunciado esta farsa.

Esa conciencia se fue agudizando con el progresivo alejamiento de la corona española respecto a los principios declarados en los primeros tiempos.

Para entender el debate y los vaivenes del proceso emancipatorio hispanoamericano, no hay que prescindir del trasfondo de este paradigma de elaboración filosófico-jurídico humanitario: establecido como escenario, debatido, declamado, escrito, violado, y resistente como conciencia crítica.

Lo que me interesa señalar es el desplazamiento de la primacía del argumento de los hechos de fuerza. No es que no que ocurrieran, y ferozmente. Pero aún en la hipocresía de su enmascaramiento, otro escenario y otra argumentación se había instalado: también muchas veces ésta se abría camino y hacía su obra de justicia y promoción humana.

Las leyendas rosa y negra, alternativamente, o algunos reduccionismos, desdeñan la complejidad de los actores históricos. En éstos juegan ideas, intereses, sentimientos, ideales, pasiones oscuras, verdades, falsedades, luces y tinieblas.

Esta trama reaparecerá vigorosa, en otro contexto, en el proceso de la emancipación.

2.- *La complejidad de un proceso*

La distancia cronológica y la simplificación en muchas exposiciones usuales nos hacen perder de vista muchas veces la complejidad, no sólo del proceso que va del siglo XVI a fines del XVIII, sino también del tumultuoso desarrollo emancipador en las primeras décadas del siglo XIX.

No hay acción, y menos acción sociopolítica, sin esa urdimbre compleja. No sólo se produjeron facciones, sino que los mismos personajes en algunos casos cambiaban posiciones en el transcurso de los acontecimientos, por razón de esa complejidad de motivaciones.

Había criollos y peninsulares de nacimiento en defensa de mantener la posesión real sobre estas tierras, y también en cortar la dependencia. Había quienes pensaban en una nueva figura monárquica local, quienes pensaban en establecer una nueva dependencia respecto a otras potencias (haciendo juego con los intereses y las acciones de Francia e Inglaterra), había quienes pensaban en un gobierno criollo y quienes en una restauración incaica. Pero también hay actores históricos de primera línea que van cambiando entre estas posiciones.

En los actores y en sus inspiraciones hay mucha presencia del mensaje y de la vida cristiana. Los siglos de evangelización habían generado una cultura fuertemente impregnada de los principios doctrinales cristianos, tanto en aquellos que explícitamente los invocaban como en muchos de los que asumían una propuesta de ruptura no sólo con España sino también con la fe, o al menos con la Iglesia. Más aun, puede decirse que en las distintas posiciones políticas de la sociedad hispanoamericana del siglo XIX se proyectaban distintas posiciones doctrinales internas del catolicismo.¹

El principio de que el derecho no brota de la fuerza aparece repetidamente en las argumentaciones para cuestionar la legitimidad española y para orientar el resultado de la lucha armada independentista. Ésta es considerada necesaria por las circunstancias pero como una desgracia a superar.

Vamos a ilustrar la complejidad con algunos recuerdos que nos resultan relevantes.

Para nosotros resulta muy significativo el caso de la relación entre Belgrano y Pío Tristán (1773-1860). Éste era un criollo arequipeño al servicio de la corona. Compañero de estudios de Manuel Belgrano en Salamanca y contendiente suyo en las batallas de Tucumán

¹ Cfr. J. C. CHIARAMONTE, *La ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Sudamericana. Bs. As., 2007, 12 ss.

y Salta. Nuevamente vemos aparecer el principio de superación del poder de la fuerza en la fórmula belgraniana que une a *los vencedores y vencidos* en la cruz que mandó instalar en el campo de la batalla de Salta.

Las circunstancias de la rendición en Salta están llenas de consideraciones humanitarias y amistosas de parte de Belgrano y también de hidalguía de parte del vencido, tanto en Las Piedras como en Salta. Entre ellas se encontraría su promesa de abandonar las armas, lo que efectivamente fue cumplido. Más aún, Pío Tristán fue luego gobernador patriota del Cuzco. Sin embargo, su cuestión de conciencia respecto al juramento salteño fue removida cuando el obispo Moxó le relevó de su obligación, porque habría sido contraída a favor de una causa de herejes. Así Tristán fue luego jefe de gobierno del virreinato peruano en reemplazo de De la Serna, por unos pocos días hasta el triunfo de los patriotas. Pío Tristán adoptó las ideas republicanas y fue designado prefecto de Arequipa. Se dedicó en lo siguiente a la actividad política, participando en la creación de la Confederación Peruano-Boliviana. En 1836 fue nombrado Ministro de Estado, y presidió el Estado Sud-Peruano entre 1838 y 1839. A los 87 años de edad, murió en Lima, ya retirado de toda actividad.

También nos resulta cercano el obispo Benito María Moxó y Francolí, catalán de nacimiento en 1763 y fallecido en Salta en abril de 1816. Clérigo de gran cultura, académico y luego monje benedictino, vivió un tiempo en Roma. Fue nombrado obispo de Michoacán en Méjico y luego trasladado como arzobispo a Charcas. Entendía como legítimo el dominio de la corona española en tierra americana, por ello colaboró con recursos a la defensa de Buenos Aires en las invasiones inglesas, compartió el rechazo platense a la gestión de Goyeneche por las pretensiones de Carlota y adhirió al juramento de fidelidad a la Junta de Sevilla. Cuando el 25 de Mayo de 1809 estalla la revolución platense el arzobispo Moxó se retira a Potosí y sólo regresa cuando recibe garantías de que no habrá masacres. A partir de aquí Moxó desempeña una labor de cercanía y moderación con los patriotas. Incluso adhiere a la Junta de Gobierno de Buenos Aires de 1810. Su posición resultaba ser una aceptación de los hechos políticos independentistas, en el marco de una concepción que fuera respetuosa de las vidas y de las tradiciones religiosas. El desempeño jacobino de Castelli, sangriento y antirreligioso, lo convenció de que este camino no era posible. El resultado de Guaqui lo reconcilió con la fidelidad al Rey y consideró que la causa independentista estaba ligada a la antirreligión, así declaró nulo el juramento de pío Tristán y su tropa en Salta. Luego encontró una mejor convivencia con Belgrano cuando éste llegó hasta Charcas; pero sus convicciones fluctuaban según la suerte de los acontecimientos y el desempeño de Arenales y Rondeau. Finalmente el Director Alvarez Thomas ordenó su desplazamiento a Salta, donde por orden de Güemes, después de unos días en calabozo, vivió confinado a no poder salir de la ciudad.

Las argumentaciones sobre el fundamento de la autoridad no en la fuerza sino en la legitimidad de origen y en la legitimidad de ejercicio por el bien común aparecen por todos lados: aún en asuntos de por sí no políticos. La cuestión se había hecho cultura y era un factor de disidencia en la sociedad, también entre los clérigos.

Así tenemos en Salta en 1819 el conflicto entre dos clérigos, Juan José de Zavala y José Gabriel de Silvestre y Castellanos, por un reclamo dinerario. Lo curioso es que Zavala para dictaminar en contra de Silvestre y Castellanos despliega toda una concepción de la

sociedad en la que la base que la sustenta son los productores. De ella se alimentan las otras clases: los gobernantes, los militares y los educadores, entre éstos los clérigos. Zavala descalifica al peticionante por tacharlo de realista: para que esta calificación surta efecto ataca la legitimidad del dominio español en estas tierras por haberse impuesto por la fuerza, por haber desplazado al Inca legítimo monarca y por el mal gobierno. Como muestra de su filiación realista le señala haber colaborado con Pio Tristán. También le enrostra no haber cumplido las obligaciones del clero y enumera: orar por la Patria, educar a los fieles y enseñarle a luchar por sus derechos contra el opresor.²

La defensa de Silvestre y Castellanos niega su filiación realista y cita ejemplos de su colaboración con los patriotas. En realidad parece que sus lealtades tuvieron variaciones según las circunstancias.

En otro reclamo particular el cura de Chicoana Antonio González de Sanmillán también argumenta haber cumplido con prestar tierras a los patriotas y haber adoctrinado sus fieles a favor de la independencia. Es conocido también el conflicto del vicario Figueroa, afín a la Patria Nueva, y el sacerdote Delgado, decidido güemesiano y clérigo díscolo.

La impregnación religiosa y filosófica de la cultura hacía que los debates y las opciones políticas buscaran una fundamentación trascendente. En este orden los clérigos y los intelectuales cumplían un papel legitimador imprescindible. También es frecuente que el sentido humanitario llevase a los clérigos a auxiliar a los heridos y proteger a los perdedores de distintos bandos. Lo que traía posteriores consecuencias como a traidores. Sin embargo, son frecuentes las veces en que se suspenden las penas capitales por esa traición, por tratarse de clérigos. Con algunas excepciones, como el caso de Ildefonso de las Muñecas que después del rechazo de varios oficiales se encontró un limeño que lo ejecutara, aun cuando el clérigo había participado en la lucha armada se solía excluirlo del fusilamiento. También hay una constante, el clérigo que tomó armas difícilmente volvía al ministerio sacerdotal.

Estas situaciones expresan el sentido de lo sagrado, como una dimensión compartida, hecha cultura pero reconocida como trascendente a la misma cultura y a las vicisitudes humanas.

Dentro de la población la división entre independentistas y realistas de por sí no significa un alejamiento de la religión común. En cambio son muy significativas las resistencias que Castelli provocó en el Alto Perú por su ataque a la fe y a la Iglesia. En cambio Belgrano se distinguía por su religiosidad práctica lo que le valía la adhesión popular. El mismo San Martín, de por sí no piadoso ni muy cercano a la Iglesia, sin embargo rezaba diariamente el Rosario con su tropa.

En el Alto Perú son repetidos los casos en que sacerdotes buscaban impedir las batallas o el avance de tropas mediante el recurso de sacar en procesión el Santísimo Sacramento, lo que

² Cfr. E. SÁNCHEZ PÉREZ, *Nicolás Videla del Pino. Primer obispo de Salta. Documentación archivística*. Arzobispado de Salta, 2011, 654-664.

atraía la parálisis de cualquier movimiento. Más de una vez algún jefe militar tuvo que mandar mensaje de que vuelva la procesión al templo y deje que las cosas se resuelvan por las armas.³

Es curiosa la división entre los salteños patriotas y realistas, o entre güemesianos y antigüemesianos, optando cada parcialidad por participar en los cultos de la Virgen del Milagro o de la Merced para diferenciarse. Es curioso que en este tipo de divisiones la autoridad civil buscara sobreponerse y rescatar que la devoción a la Virgen no podía seguir el derrotero de las opciones políticas.

3.- *El debate iushumanista*

La argumentación de los independentistas hacía gala de buenos alumnos de la filosofía escolástica y sus tesis del derecho natural y de gentes. Era la filosofía que se enseñaba en las universidades americanas, circulaba en los libros, en los escritos jurídicos y en las discusiones comerciales. Formaba parte de la cultura común. Todos conocían la tesis de Bellarmino y Suárez sobre la retroversión del poder al pueblo en caso de que el gobernante perdiera la legitimidad de ejercicio por mal desempeño grave. También la tesis del padre Juan de Mariana acerca de la licitud no sólo de deponer al gobernante tirano, sino incluso de matarlo en caso de extrema violencia.⁴

Los hombres de letras habían estudiado filosofía, teología y cánones. Muchos de ellos incluso en cercanía muy personal incluso económica con clérigos y conventos (como Mariano Moreno, Juan José Paso, Belgrano).

Las tesis ilustradas coincidían en lo básico, pero afirmaban una libertad absoluta, el desarraigo de las tradiciones (como un punto de partida social desde cero) y la oposición al catolicismo. Sus representantes eran una minoría pero muy activos, habían estudiado en Europa o las habían conocido en Charcas o en Santiago de Chile. Sin embargo el mismo Mariano Moreno en su traducción del Contrato Social de Rousseau había expurgado pasajes ofensivos a la religión.⁵

Cuando se profundiza en las ideas de los hombres cultos del período se advierte que en realidad no había una total ruptura entre pensamiento clásico o escolástico y pensamiento ilustrado. Hay un eclecticismo que se puede llamar *ilustración católica* o *ilustración iberoamericana*. En España los borbones propiciaban una apertura a los pensadores modernos. Pero en estas tierras se dio un proceso particular, más amplio, con mayor influjo de los autores franceses e ingleses que lo que ocurría en la península. De manera que en las

³ Cfr. R. QUEREJAZU CALVO, Los eclesiásticos y la guerra de la independencia, en N. B. TORRES, *Crónicas altoperuanas 1809-1825*. Sucre, 2008, 71-80

⁴ Cfr. JUAN DE MARIANA, *Del rey y de la institución de la dignidad real*. Partenón. Bs. As., 1945.

⁵ Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Del contrato social. Imprenta de Niños Expósitos*. Buenos Aires, 1810.

mismas bibliotecas se leía no a Suárez o a Rousseau, sino a Tomás de Aquino, a Vitoria, a Bellarmino, a Suárez, a Mariana, a Rousseau, Voltaire, Newton, Quesnay, Jovellanos y Genovesi.⁶ La versión más usual del iusnaturalismo no prescindía de su fuente teológica, es decir no había encontrado aceptación la hipótesis grociana del “aunque concediésemos algo que no se puede conceder sin cometer el mayor delito, como es el conceder que Dios no existe o que no se ocupa de los asuntos humanos”.⁷

También notemos que, especialmente en el Río de la Plata, se insinuaba levemente un modelo social, un modo de vida más cercano a la Europa no-hispánica que lo que se daba en la península.

Un punto de disparidad en los más afines a la ilustración europea era su propensión a aceptar una nueva dependencia, la inglesa.

La literatura bélica de los criollos independentistas cargaba la tinta sobre el oscurantismo intelectual reinante en estas tierras. En realidad, anota G. Furlong,⁸ ellos mismos y sus propios debates eran demostración de lo contrario. En las treinta y tres universidades americanas (para quince millones de habitantes), dos de ellas en el Virreinato del Río de la Plata, la enseñanza era la misma que en Europa. Las bibliotecas particulares y de los conventos nos muestran los mismos libros que circulaban en Europa en cuanto a ideas políticas y económicas.

La tesis aprendida en los colegios y universidades sostenía que la potestad política le corresponde a la comunidad, que ésta la transfiere al rey por actos humanos pero que esa potestad permanece en su raíz en el mismo pueblo (“*populus eam in habitu retinet*”, Suárez, *Defensio Fidei*). Al pueblo vuelve cuando el rey no cumple con el objetivo para el que le fue conferida.

Hay un contrato entre el pueblo y el monarca. Al aceptar la potestad el monarca adquiere el deber de mirar por la república (el bien común) y administrar justicia. Es un poder con fin establecido. Cuando no se cumple el fin (el bien común) esa autoridad carece de legitimidad y se retrovierte en el pueblo.

Aún después de su expulsión (1767) muchos jesuitas mantuvieron correspondencia con sus alumnos, entre ellos varios próceres de la independencia. Incluso algunos de ellos como el

⁶ Cfr. J. C. CHIARAMONTE, *op. cit.*, 46-47.

⁷ H. GROCIO, *De iure belli ac pacis*. Prolegomena n. 11: “etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negocia humana”. Advirtamos, contra un error muy difundido, que Grocio no postula esa hipótesis, solamente la toma en cuenta para mostrar que no afecta al núcleo del derecho natural.

⁸ G. FURLONG, *La revolución de mayo*. Club de Lectores. Bs. As. 1960. Se ha señalado la parcialidad de este autor en subrayar el papel desempeñado por Suárez. Una mejor revisión de textos muestra la complejidad de lecturas y autores que influyeron en los actores de la emancipación, cfr. F. LEOCATA, *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas*. Centro Salesiano de Estudios. Buenos Aires, 1992, 108-120.

peruano Juan Pablo Vizcardo se escribió en 1780 una famosa *Carta a los americanos españoles* que incitaba a la independencia. Esa carta fue publicada por Miranda y luego en Buenos Aires por Mariano Moreno. Un compañero de universidad de Vizcardo, Tupac Amaru se levantó en 1780 con el apoyo de párrocos y sacerdotes. Otro jesuita el mendocino Juan José Godoy promovía el apoyo inglés para la ruptura con España.

Hay una circunstancia muy interesante cuando el arequipeño Goyeneche intervino en las gestiones del primer propósito de la Infanta Carlota Joaquina de querer mandar en América en ausencia de su padre y hermano. Los pliegos traídos por Goyeneche con la pretensión de Carlota fueron objeto del debate y el pronunciamiento de los doctores de Charcas en 1809. El dictamen de los catedráticos fue que se mantenía la fidelidad a Fernando VII y, en su defecto, a la Junta de Sevilla; desconociendo toda pretensión extranjera (como entiende es la de Carlota).⁹ Como en el siglo XVI en Salamanca, la Universidad marcaba el rumbo de la América hispana.

Hay otra argumentación distinta de la retroversión. Es la que expone el deán Gregorio Funes en la línea de Francisco de Vitoria y de Hugo Grocio: los pueblos de estas tierras tenían su propia organización y autoridad, por tanto su autonomía política, en el seno de la unidad del género humano. Ahora bien, en el marco internacional la justicia es una sola y la misma para todos los pueblos en pie de igualdad. Cuando una nación o un monarca agravia a otro afecta esa justicia internacional y es, respecto a la comunidad internacional, como el delincuente a la sociedad civil: susceptible de castigo. Ésta es la situación de España respecto a América.¹⁰

El debate intelectual que se produce entre nosotros, especialmente en los académicos de Córdoba, toma en cuenta diversos aspectos.

3. a.- Por una parte la deslegitimación histórica del poder político español. Era aceptada la tesis vitoriana de la preexistencia de pueblos y reinos, con los cuales no había razón para guerrear (no había una guerra justa inicial), y respecto a los cuales la superioridad bélica no generaba derechos de dominio. Que el derecho internacional de circulación y el deber de evangelización de por sí no generaban un dominio político.

3. b.- La tesis tomista, vitoriana y suarista de la existencia de un derecho natural de los pueblos a autodeterminarse, de manera que la autoridad es un ejercicio de una potestad en función del objeto que es el bien común. Los modos de determinación de quién ejerce esa autoridad varían en los pueblos, pertenece al derecho positivo. El incumplimiento de la finalidad desnaturaliza al poder y puede deslegitimarlo al punto de tornar lícita la revolución y el tiranicidio.

⁹ Cfr. El acta de los doctores, en N. B. TORRES, *25 de Mayo de 1809: memoria y ejemplo*. Sucre, 2008, 103-109

¹⁰ Cfr. G. FUNES, Discurso conmemorativo del 25 de mayo de 1814, en COMISIÓN NACIONAL EJECUTIVA DEL SESQUICENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN DE MAYO, *La Revolución de Mayo a través los impresos de la época*. Serie 1 Buenos Aires, 1960, t. V, 82.

3. c.- El reconocimiento de hechos históricos en los cuales se verifica el derecho natural. Entre ellos: la existencia del poder español en tierra americana, la existencia del nuevo pueblo mestizo, la existencia de un juramento de obediencia al poder real, la caída del poder de la corona por la acción napoleónica y por el incumplimiento del fin de procurar el bien de los americanos.

3. d.- La relación con la metrópoli se había deslizado de la condición de provincias a la de *colonias*. El cambio de término quería significar que España había dejado de invertir recursos en función del bien americano; que solamente extraía riquezas, recaudaba impuestos e impedía el ejercicio del derecho natural a comerciar en libertad por el monopolio.

3. e.- El cuestionamiento de ilegitimidad de la sumisión y por tanto del juramento efectuado anteriormente, se encontraba con el vacío de poder por la invasión napoleónica. De tal manera que la nueva situación era la de una retroversión del poder al pueblo americano, para que éste se organizara, dispusiera su comercio libremente y se constituyera en un sujeto internacional autónomo. Con claridad se argumentaba que el juramento de fidelidad había sido realizado al Rey, no a los españoles (contra la tesis de Lué); de modo que ante su cesación el juramento se había extinguido en sus efectos.

3. f.- Se argumentaba que estos derechos habían encontrado una vía de concreción fáctica en una serie de acontecimientos: ante las invasiones inglesas se manifestó el poder político y militar local sin intervención española, más aún con abandono del virrey (la tropa y el pueblo habían desplazado al virrey); el 25 de mayo de 1810 se inició un proceso en Buenos Aires que fue asumido como propio por la acción de los pueblos de las provincias. Se trata de la emancipación, no de la generación de una nueva situación colonial respecto a otra potencia (la inglesa), aunque se reconozca el papel por ella desempeñado.

3. g.- Los realistas argumentaban en la necesidad moral y político-jurídica de mantener el juramento de fidelidad a la autoridad del monarca, tantas veces reiterada en la vida americana. También en la continuidad del destinatario de ese juramento en la Junta Central o en otras instancias peninsulares.

La monarquía castellana había sucumbido ante Napoleón, pero nadie sabía qué iba a pasar: si Napoleón iba a ser el triunfador final, si iba a desaparecer, si los monarcas Fernando VII o Carlos IV iban o no a volver al trono. El panorama era muy incierto. Sacar al virrey era entonces algo transitorio, a la espera de saber qué pasaba en la corona. Era una medida imprescindible a juicio tanto de criollos como de españoles para constituir un gobierno local que, sin abandonar la monarquía, diera satisfacción a las pretensiones de tipo económico y político.

La Junta porteña distinguía la monarquía de la nación española. Ante la ausencia del rey, reclamaba el derecho a formar un gobierno como lo habían hecho el resto de las ciudades españolas. Desde las páginas de la *Gaceta de Buenos Aires*, su fundador, Mariano Moreno explicaba en 1810 que un pueblo es un pueblo antes de darse a un rey. "Cualquiera que sea el origen de nuestra asociación, es de toda certidumbre que hacemos un cuerpo político", señalaba al mismo tiempo el Deán Gregorio Funes, llamando "república" a ese cuerpo.

Pero también había quienes ya venían pensando en caminos de independencia. A pocos días de producirse los sucesos que culminaron con el establecimiento del primer gobierno patrio, el comandante del Apostadero Naval de Montevideo, José María de Salazar, que como muchos otros altos funcionarios españoles no se engañó sobre los verdaderos objetivos de los revolucionarios, advirtió a sus superiores metropolitanos: "Todo está dislocado, el mal es muy grande y los remedios deben ser pronto y activos. No hay un cuerpo que no esté contagiado, y corrompidas sus costumbres religiosas y morales". E insistía: "Milicia, clero secular y regular, cabildos eclesiásticos y seculares, todos lo están más o menos y todos están también tocados de la manía de la independencia, y creyendo ver en ella todas sus felicidades, hasta el sexo femenino participa de esta locura. La maldita filosofía moderna, el trato con una multitud de extranjeros introducidos en estos países en estos últimos tiempos: ingleses, americanos, portugueses, y peores que éstos, franceses, italianos y genoveses [sic], esta es la verdadera peste de estos dominios que si no se extermina acabará de perderlos".

Las circunstancias del despotismo, del aislamiento, de la constitución de un nuevo sujeto histórico y de una solidaridad política diferenciada entre los americanos, confluían en una conciencia crítica de humanismo filosófico.

Vemos aparecer dos tipos de argumentos. Los que hemos descrito acerca de la reversión del poder son de tipo iusfilosófico. El otro tipo pertenece a la filosofía y teología de la historia, es el argumento motoliniano.

4.- *Dos textos*

Notables ejemplos de la conciencia crítica iushumanista cristiana ante las violaciones del poder español son el discurso de Dionisio Inca Yupanqui, como diputado suplente por el Perú en la Corte de Cádiz en 1810, por una parte, y el ficticio diálogo de Atahualpa y Fernando VII, por otra.¹¹

En ambos casos aparece el principio motoliniano de que *un pueblo que oprime a otro no puede ser libre*.

En ambos casos, uno real y otro ficticio, el indio argumenta que España incumplió los deberes cristianos que ella misma enseñó a América y que el sometimiento en que se encuentra bajo los franceses es un castigo de la providencia por su maldad.

La diferencia radica en que, en el diálogo real el Inca reclama que España modifique su actitud y haga justicia y promoción en América. En cambio, en el diálogo ficticio el Inca (el

¹¹ Su autor sería el sacerdote tucumano José Antonio Medina (1773-1826), que actuaba en Charcas hasta que fue sancionado por el arzobispo Moxó. Se desempeñó como diputado por Tucumán en el Congreso constituyente de 1823.

criollo José Antonio Medina)¹² plantea la independencia y recibe como respuesta de Fernando VII (el mismo criollo Medina) los argumentos que legitimarían la posesión de estas tierras por su trono. La discusión recoge nuevamente el debate del siglo XVI.

Dionisio Inca Yupanqui era descendiente directo del Inca, se encontraba desde joven en España y había servido como militar. Él mismo se manifestaba un *vasallo* del Rey y era reconocido en su nobleza y en sus servicios militares.

Dionisio Inca Yupanqui buscaba una reforma manteniendo el vínculo. Los españoles liberales quieren evitar la independencia, buscan mantener el vínculo pero en función de las riquezas americanas que España necesita. Sus argumentos para seducir a los independentistas giraban en torno a promesas de mejores tratos.

Vale conocer el texto del Discurso de Dionisio Inca Yupanqui, descendiente de los incas, teniente coronel de caballería del ejército español. En 1810, como diputado suplente por el Perú en las Cortes de Cádiz donde se trataba la invasión napoleónica dijo:

"Señor: diputado suplente por el Virreinato del Perú, no he venido a ser uno de los individuos que componen este cuerpo moral de V.M. para lisonjearle; para consumir la ruina de la gloriosa y atribulada España, ni para sancionar la esclavitud o la virtuosa América. He venido, sí, a decir a V.M. con el respeto que debo y con el decoro que profeso, verdades amarguísimas y terribles, si V.M. las desestima; consoladoras y llenas de salud, si las aprecia y ejercita en beneficio del pueblo. No haré, Señor, alarde ni ostentación de mi conciencia; pero sí diré que reprobando esos principios arbitrarios de alta y baja política empleados por el despotismo, sólo sigo los recomendados por el Evangelio que V.M. y yo profesamos.

Me prometo, fundado en los principios de equidad que V.M. tiene adoptados, que no querrá hacer propio suyo este pecado gravísimo de notoria y antigua injusticia. en que han caldo todos los gobiernos anteriores: pecado que en mi juicio es la primera o quizás la única causa porque la mano poderosa de un Dios irritado pesa tan gravemente sobre este pueblo nobilísimo, digno de mejor fortuna. Señor, la justicia divina protege los humildes, y me atrevo a asegurar a V.M., sin hallarme ilustrado por el espíritu de Dios, que no acertará a dar un paso seguro en la libertad de la patria, mientras no se ocupe con todo esmero y diligencia en llenar sus obligaciones con las Américas: V.M. no las conoce. La mayor parte de sus diputados de la nación apenas tienen noticia de este dilatado continente. Los gobiernos anteriores le han considerado poco, y sólo han procurado asegurar las remesas de este precioso metal, origen de tanta inhumanidad, del que no han sabido aprovecharse. Le han abandonado al cuidado de hombres codiciosos e inmorales: y la indiferencia absoluta con que han mirado sus más sagradas relaciones con ese país de delicias ha llenado la medida de la paciencia del Padre de las misericordias, y forzádole a que derrame parte de la amargura con que se alimenta a aquellos naturales sobre nuestras provincias europeas.

¹² Cfr. Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos. En 10 fojas, en N. B. TORRES, *Documentos de la Revolución del jueves 25 de mayo de 1809*. Municipalidad de Sucre. Sucre, 2009, 87-121.

Apenas queda tiempo ya para despertar del letargo, y para abandonar los errores y preocupaciones hijas del orgullo y vanidad. Sacuda V.M. apresuradamente las envejecidas y odiosas rutinas, y bien penetrado que nuestras presentes calamidades son el resultado de tan larga época de delitos y prostituciones, no arroje de su seno la antorcha luminosa de la sabiduría ni se prive del ejercicio de las virtudes. Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre. V.M. toca con las manos esta terrible verdad.

*Napoleón, tirano de la Europa su esclava, apetece marcar con este sello la generosa España. Esta, que lo resiste valerosamente no advierte el dedo del Altísimo, ni conoce que se castiga con la misma pena al que por espacio de tres siglos hace sufrir a sus inocentes hermanos. Como Inca, indio y americano, ofrezco a la consideración de V.M. un cuadro sumamente instructivo. Dígnese hacer de él una comparada aplicación, y sacará consecuencias muy sabias e importantes. Señor: ¿resistirá V.M. tan imperiosas verdades? ¿Será insensible a las ansiedades de sus súbditos europeos y americanos? ¿Cerrará V.M. los ojos para no ver con tan brillantes luces el camino que aún le manifiesta el cielo para su salvación? No, no sucederá así, yo lo espero lleno de consuelo en los principios religiosos de V.M. y en la ilustrada política con que procura señalar y asegurar sus soberanas deliberaciones”.*¹³

En el diálogo ficticio de Medina (muchos lo han atribuido a Monteagudo), tanto Atahualpa como Fernando VII están desposeídos de sus reinos; se encuentran en los Campos Elíseos. El inca comienza planteando a su interlocutor lo que ocurre cuando un monarca es tal por usurpación violenta, no por voluntad de los pueblos. Busca la analogía entre Napoleón y los reyes españoles. El inca plantea que en América existían reinos, que los españoles fueron atraídos por la codicia en Perú y Méjico, que los nativos eran muy sociables. Que sus reinos fueron destruidos y sus riquezas expoliadas, sembrándose la miseria y la muerte por los excesos de trabajo. Que la religión y la razón no alcanzaron para frenar la codicia.

Ante la acusación de que los españoles violaron los derechos fundamentales Fernando VII responde aceptando los hechos, pero argumenta que lo mismo hicieron siempre los pueblos imperiales, especialmente cuando fueron rechazados o atacados por los conquistados.

Como el Inca contraargumenta que el ladrón que es atacado por el dueño de casa no puede alegar ese acto para legitimar una nueva violencia, el rey recurre a la bula de donación de Alejandro VI como fuente de derecho.

El Inca rechaza el recurso. El acto del papa resulta una “extravagancia” pues donó lo que no era suyo; su potestad no es política. Éste era un razonamiento de Vitoria, pero el Inca recurre a un texto de San Bernardo para reprochar que el papa extendió su mano a una cosecha que no le pertenece. También recoge la tesis de que el Papa no tenía jurisdicción

¹³ *Diario de las discusiones y actas de las Cortes* tomo II, página. 15, sesión del 16.12.1810 Imprenta Real. Cádiz, 1811.

sobre los aborígenes y sus perversiones antes de su conversión, como para disponer usar del brazo secular.

Pero además señala el Inca que los españoles con sus crímenes dieron mal ejemplo, alejaban de la fe. Y eran más culpables por su mayor preparación cultural.

Fernando argumenta los frutos de santidad que la evangelización produjo en América; la calidad de evangelizadores daría a los españoles título de dominio.

Esta tesis es rechazada por el Inca: el Evangelio no otorga poder político a sus predicadores. Más aún, sería un grave obstáculo para un rey aborígen decirle que al convertirse al cristianismo debería dejar su trono.

Fernando argumenta el juramento de vasallaje comprometido trescientos años antes.

El Inca argumenta que el hombre nace libre. Que por necesidad se somete al monarca, pero que lo hace “con la tácita y justa condición de que aquél mirara por su felicidad”. Que el monarca es un piloto adormecido en el ocio y el interés; que por ello se ha roto el vínculo de sujeción y dependencia.

He aquí el argumento de la reversión del poder. Por razón no solo del incumplimiento sino por un vicio de origen: fue impuesto por la fuerza, se usó el *ius belli* en un pacto sin libertad. Como el que los españoles juran a Napoleón.

A la fuerza inicial le ha seguido el aislamiento comercial e intelectual.

Luego viene el *argumento motoliniano de filosofía y teología de la historia*. Países como España, Francia, Inglaterra se libraron del dominio de los romanos; luego España del dominio de los árabes. Sin embargo no respetó la libertad en América; por eso sufre ahora el avasallamiento francés.

Se cierra el diálogo con el reconocimiento de parte de Fernando VII de la validez del argumento del Inca y afirmando que si él viviera impulsaría la libertad y la independencia de los pueblos americanos respecto a toda potencia (¿sirve también de advertencia para no caer bajo el dominio inglés?). El Inca manifiesta una proclama a sus connacionales en ese orden de libertad e independencia. Ambos se despiden a buscar sus parientes ya fallecidos para contarles las novedades.

La conjunción de los argumentos de legitimidad de origen y desempeño con la reversión del poder, por una parte, y el argumento motoliniano de las consecuencias de ruina política que a la larga sufre el imperialista, han marcado Hispanoamérica con los tópicos:

- De libertad e independencia respecto a España y a todo otro poder extranjero
- De vocación no imperialista.

Estos tópicos son tradición y tarea. En ambos tópicos permanece la coincidencia y la divergencia interna entre la tradición clásica escolástica salmantina, por una parte, y la versión ilustrada, por otra.

En ambos se advierte el fruto de los siglos de reflexión que la noción de persona y de su dignidad trascendente, aportadas por el cristianismo, generaron haciendo cultura y motorizando la historia de los pueblos.

Ciertamente ni el proyecto español en América ni el proceso independentista fueron fruto de una deliberada y planificada preparación doctrinaria.¹⁴ Pero, producidos los hechos, del descubrimiento en el primer caso, de la caída de la corona de Castilla por la invasión napoleónica en el segundo, la interpretación de las circunstancias y el discernimiento de los cursos de acción reclamaron el recurso a principios ético-teológicos para la política. Esos principios estuvieron implicados en la praxis histórica y son para nosotros una referencia y un legado.

¹⁴ Cfr. J. C. CHIARAMONTE, *op. cit.*, 47.