

Los fines prácticos de la oratoria religiosa criolla

Sajid Alfredo Herrera¹

Resumen

En este artículo se analizan las corrientes filosóficas que transitaron en dos pensamientos criollos de la Provincia de San Salvador y que se manifestaron a través de la prédica. El estudio se centra en el período preindependentista, entre los años de 1811 y 1813. Durante este lapso, la historia salvadoreña muestra acontecimientos importantes, como los primeros conatos criollos de mayor repercusión en contra o a favor del régimen colonial. Por otro lado, aunque los discursos, cartas o escritos criollos conservados durante esta época no abundan en nociones filosóficas, estas dos prédicas son muy representativas en comparación al enorme vacío filosófico de los siglos precedentes.

1. Introducción

Los criollos tuvieron, desde principios del siglo XIX, una espléndida oportunidad de manifestar sus intereses o preocupaciones de una manera contundente y unánime porque la crisis de la Monarquía española les ofreció una serie de posibilidades nunca vistas durante tres siglos de colonia. Es cierto que al hablar de su "conciencia social" o "imaginario colectivo" no olvidamos el hecho de la existencia en aquella época de posturas diver-

gentes que desmentirían la consideración de una mentalidad homogénea entre ellos; pero en la pluralidad de opiniones, los criollos mostraron puntos en común, es decir signos evidentes de un arraigo a su tierra, del orgullo y nostalgia a un pasado del cual procedían y de una reivindicación de sus derechos naturales y civiles.

El pensamiento criollo se hizo patente durante el régimen colonial a través de la literatura, las crónicas, el periodismo, los discursos políticos, la

1. Jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas".

oratoria religiosa, etc. Gran parte de su preocupación se cifraba en un malestar generalizado en toda América: la condición subordinada en la que se encontraban con respecto a los peninsulares e inmigrantes o, dicho en otras palabras, su poder político-económico a medias. Una relación de subordinación que vino a acentuarse aún más con las reformas borbónicas. Además, desde finales del siglo XVIII, y tras las críticas de pensadores europeos sobre la inferioridad humana y de los recursos naturales de América, los criollos contraargumentaron a favor de sus habitantes, su tierra, su patria, la flora y la fauna. "La tierra en que vivimos —escribía un ciudadano al editor de la *Gaceta de Guatemala* en 1797— es sin duda de lo mejor que rodea el sol..."². El imaginario criollo fue, pues, desde una perspectiva general, una apología de su condición antropológica, social y de sus recursos tanto humanos como naturales.

A continuación pretenderemos examinar someramente aquellas corrientes filosóficas que transitaban en dos pensamientos criollos de la Provincia de San Salvador y que se manifestaron a través de la prédica. La demarcación temporal del presente estudio se centra en el período pre independentista, básicamente en los años de 1811 y 1813. Esta demarcación no es arbitraria porque responde a dos aspectos esenciales. El primero es que durante ese período, la historia salvadoreña muestra acontecimientos importantes, tales como los primeros conatos criollos de mayor repercusión en contra o a favor del régimen colonial. Ello nos muestra cómo a pesar de que los criollos compartieron ciertos puntos fundamentales, se distanciaron en otros. Así, veremos el caso del vicario de San Vicente, Molina y Cañas, quien alegaba a sus feligreses obediencia a la Corona durante los sucesos de noviembre de 1811 —considerados por muchos cabildos con el epíteto de sacrílegos—. También veremos a Manuel Aguilar, acusado por el régimen de Bustamante y Guerra como instigador contra el gobierno español, quien hacía hincapié en la atmósfera ideológica de los derechos ciudadanos. Esta postura de Aguilar fue una actitud criolla muy común durante el siglo XIX.

Ahora bien, el segundo aspecto mencionado arriba tiene que ver con el material con el que contamos de ese período: si bien los discursos, cartas o escritos criollos conservados durante la época pre independentista no abundan en nociones filosóficas —dado que la gran mayoría relatan lo acontecido o son simples alegatos jurídico-administrativos—, estas dos prédicas que revisaremos aquí son muy representativas en comparación con el enorme vacío filosófico de los siglos precedentes. Pero téngase en cuenta que nos estamos refiriendo solamente a las posturas teóricas criollas emanadas de sus actividades religiosas y no a la actividad académica de algunos de ellos.

El estudio sobre cómo están presentes las corrientes filosóficas dentro de las actividades político-religiosas criollas presenta de entrada un problema fundamental. Este consiste en establecer las probables fuentes teóricas de los conceptos utilizados en los sermones o pronunciamientos políticos hechos por aquéllos. Dado que no disponemos de materiales sistematizados o, técnicamente hablando, filosóficos, la labor se torna más difícil de lo que pudiera parecer. Sin embargo, si queremos rastrear las ideas filosóficas dentro del ámbito no académico en la Provincia de San Salvador, o de aquellos salvadoreños que tuvieron una actividad política o religiosa fuera de la Provincia, tenemos que atenernos a estos materiales. Y ello es comprensible: el interés de muchos criollos durante la crisis de la Monarquía española en la primera década del siglo XIX, no era elaborar un sistema o una síntesis filosófica. Por otra parte, pesa el hecho de no haber existido un centro de estudios superiores en el país, sino hasta 1841. En cualquier caso, no nos encontramos aquí con teorías u obras dedicadas a la reflexión lógica u ontológica tanto porque la misma coyuntura no les permitió, como porque no todos los intelectuales criollos fueron rigurosamente "filósofos". De los dos intelectuales que presentamos en este artículo, sólo uno tuvo una labor académico-administrativa en el Colegio Tridentino de Guatemala: Manuel Aguilar. En cambio, en Molina y Cañas primó más la actividad de carácter pastoral y política.

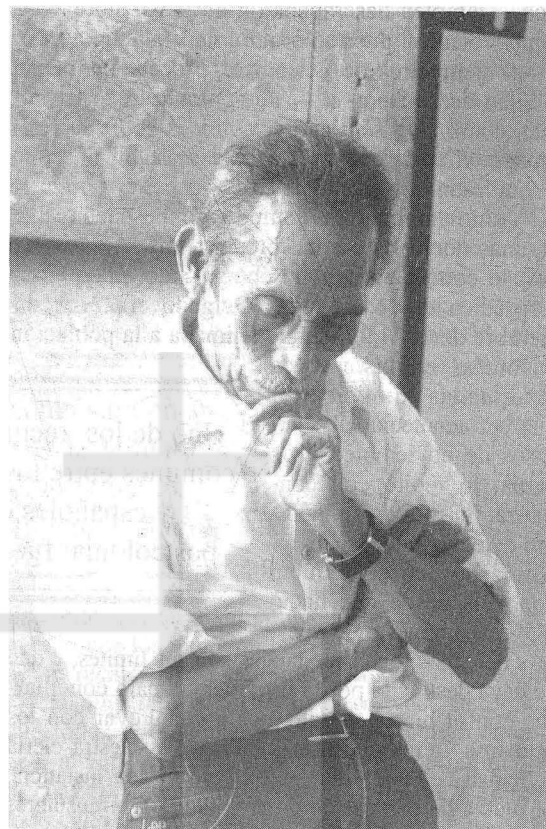
2. "Guatemalófilo. Carta al editor de la *Gaceta de Guatemala* (1797)" en M.C. Benassy-Berling y J.P. Clement (Comp.), *Le temps des philosophes en Amérique espagnole coloniale*, Paris: Editions Hispaniques, 1987, p. 127; sobre algunos rasgos de la mentalidad criolla o "criollismo" ver S. Martínez Peláez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México: Ediciones en Marcha, 1994, pp. 17-46.

En síntesis, el interés de muchos criollos en aquellos momentos de crisis no fue el de dejar obras sistematizadoras de sus ideas. Más bien, lo que preponderó fue la urgencia de sus vidas y propiedades, una preeminencia de lo urgentemente vital sobre la teoría. Por tanto, se verá en algunos momentos la dificultad de determinar las fuentes o corrientes filosóficas que transitaron en el interior de ese imaginario criollo. Ante esa dificultad lo único que nos queda es hacer contextualizaciones de sus ideas o mencionar posibles fuentes.

2. La oratoria religiosa como canal de corrientes filosóficas

Uno de los recursos ideológicos muy comunes entre los intelectuales criollos y españoles de la época pre y post colonial fue la oratoria religiosa. A pesar de su naturaleza, en ella es posible encontrar ciertos conceptos, nociones o tendencias filosóficas —muchas veces diluidas en el argumento mismo— de diversa procedencia, pero que les fueron a aquéllos de enorme ayuda a sus propósitos concretos, pues les permitió calar profundamente en los sentimientos de la población y no tanto conseguir su razonamiento sobre los acontecimientos. El recurso de la oratoria religiosa o de la oratoria utilizada por religiosos en contextos políticos se constituyó en una estrategia que tenía, por lo mismo, su fundamento en la religiosidad providencialista y milagrera de la colonia y permitió mantener, de alguna manera, cierta cohesión en la población indígena y mestiza en momentos en los cuales el régimen colonial o los intereses criollos lo requerían.

Muchos ideólogos eclesiásticos contribuyeron a empapar la vida cotidiana de una sacralización de las autoridades —afianzando con ello la obediencia de la población hacia aquéllas— como también de una fe milagrera. Era una religiosidad en donde confluían elementos del catolicismo patriarcal de los grupos peninsulares y criollos como además, algunos elementos de la religiosidad popular de la época. Fue de esa manera como el clérigo desempeñó un rol primordial en la elaboración de un universo ideológico de carácter sacro, pero con íntimas vinculaciones con los acontecimientos humano-sociales, al representar el enlace



de lo sobrenatural en la tierra. Sin embargo, que no se crea que este hecho fue algo aislado en América; fue, en el mejor de los casos, uno de los tantos patrones culturales de la Península ibérica que también fueron transplantados a los territorios de ultramar. En efecto, en las guerras de España contra Francia durante el reinado de Carlos IV, tanto las clases altas como las masas manifestaron su adhesión a la “religión cristiana”. La adhesión a sus creencias religiosas sirvió de pieza aglutinadora para enfrentarse a las ideas “ateístas” de los franceses y para mantenerse fieles a “la religión, al rey y a la patria”. El mismo fenómeno se observó cuando España fue invadida por Napoleón³.

En el caso de la Provincia de San Salvador, mientras la imprenta y, por consiguiente, el periódico no fueron introducidos ni difundidos, la oratoria se ejerció como medio doctrinal y catequético

3. Para una mejor comprensión de cómo la religiosidad colonial impregnaba el mundo cotidiano y de cómo ésta fue un patrón cultural típicamente español, ver H-J. Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 1985, pp. 283-304; R. Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid: Aguilar, 1971, p. 366; R. Carr, *España 1808-1939*, Barcelona: Ariel, 1978, p. 60.

tico —también desempeñaron un papel similar las hojas volantes, pues sólo una minoría tenía acceso a los ejemplares de periódicos procedentes de la Ciudad de Guatemala—. Fue entonces con la prédica como se diseminaron las ideas sobre la obediencia al rey y a sus autoridades establecidas; se difundieron los principios religiosos y morales⁴, así como también se comunicaron escuetamente algunas nociones o conceptos filosóficos que eran de uso común en aquella época. Sólo recordemos la prédica de José Matías Delgado el 22 de diciembre de 1811, en la que animaba a la población a confiar en las nuevas autoridades municipales, una vez acontecidos los sucesos de noviembre: "...os habla, lo repito con confianza, hijos míos, un hombre de cuyo amor tenéis repetidas pruebas, a quien conocéis desde que nació que está impuesto de vuestros derechos, que sabe cuáles son sus límites, y que se haya destinado por la providencia para conciliarlos con el bien general, y para coadyuvar con los Ylustres Gefes que nos gobiernan, a vuestra cierta felicidad"⁵. Puede decirse que, en última instancia, la fuerza de persuasión de los oradores peninsulares y criollos se dirigió hacia fines de carácter práctico, ya fuesen morales o sociopolíticos; es decir, o bien apelaron al buen comportamiento de los vasallos frente al régimen colonial, o bien mostraron sus derechos en momentos en los cuales éstos eran negados por las autoridades. Lo mismo puede indicarse de la oratoria política, de los mensajes o pronunciamientos, no así de la correspondencia porque su impacto público fue menor. En síntesis, no cabe duda de que con la utilización de la prédica se ponía en juego el destino de los intereses criollos o

Uno de los recursos ideológicos muy comunes entre los intelectuales criollos y españoles de la época pre y postcolonial fue la oratoria religiosa.

peninsulares en aquellos momentos de crisis que vivió la Monarquía española.

Ahora bien, siendo la oratoria religiosa el canal de ideas y nociones filosóficas lo que nos interesará revisar en esta oportunidad, resulta un tanto obvio decir que los dos intelectuales criollos por tratar aquí eran clérigos. Pero resulta aclarador el mencionarlo, pues se podría pensar que los únicos ideólogos de aquel grupo social fueron religiosos. Y no fue así. Había entre ellos "laicos": médicos, abogados y criollos que no habían terminado sus estudios universitarios por razones familiares pero que, al menos, cursaron su Bachillerato en Artes, tales como Bernardo Arce, Manuel José Arce, Juan Manuel Rodríguez, Juan de Dios Mayorga, entre otros. Sin embargo, una parte considerable del conjunto de ideas criollas —por muy asistemático o fragmentario que nos parezca— fue elaborado, en las postrimerías del régimen colonial, básicamente por algunos clérigos de la Provincia. Al menos de aquellos cuyos escritos conservamos como evidencia histórica (publicación de sus sermones y mensajes).

3. En defensa de la monarquía católica: Manuel Molina y Cañas

Manuel Antonio Molina y Cañas (1772-1827), quien se desempeñó como vicario de San Vicente, fue un ideólogo criollo formado en la Universidad de San Carlos de Guatemala, obteniendo un doctorado en filosofía y uno en teología y, además, fue uno de los firmantes del acta del 15 de septiembre⁶. Sus únicas prédicas, con las que contamos

4. Ver J.F. Toruño, *Desarrollo literario de El Salvador*, San Salvador: Ministerio de Cultura, 1958, p. 73; L. Gallegos Valdés, *Panorama de la literatura salvadoreña. Del período precolombino a 1981*, San Salvador: UCA editores, 1981, pp. 23-24; véase sobre los pasquines I. López Vallecillos, *El periodismo en El Salvador*, San Salvador: UCA editores, 1987, p. 47. López Vallecillos en su anterior obra cita un verso que data de 1811, en el cual se observa tanto el rol que desempeñó la hoja volante como también el rol que había adquirido la oratoria religiosa: "Antes de abrir la misión,/Sacerdotes, es preciso,/Dar al público un aviso/Que explique vuestra intención;/¿De quién la predicación?;/¿O que doctrina predicán?/Porqué hay unos que se aplican/A esta sagrada función/Que con extraña ocasión/El lugar desacreditan" (p. 47).
5. Citado en S. Salvatierra, *Contribución a la historia de Centroamérica*, Managua: Tipografía Progreso, 1930, pp. 388-389.
6. Algunos datos de Molina y Cañas pueden verse en M. Domínguez, "La filosofía como fundamentación teórica de la independencia y como iluminación del horizonte de una nueva sociedad" en *ECA* 431 (1984) pp. 646-647.

para darnos cuenta someramente sobre su pensamiento filosófico-político, gravitan en torno a los acontecimientos de noviembre de 1811 en San Salvador. Molina y Cañas rechazó los conatos populares que depusieron al intendente de San Salvador, Antonio Gutiérrez y Ulloa, desde una posición monarquista y con obvios sabores clericales: "soy enviado de Jesucristo; que el mismo Dios os exhorta por mis labios a que abrais los ojos...", alegaba a sus feligreses.

Las circunstancias que motivaron al vicario de San Vicente a pronunciarse en contra no son muy fáciles de describir, pues los hechos de noviembre en San Salvador así como los ocurridos en otras localidades durante el mismo mes, fueron el resultado de diferentes variables muy complejas que se entrecruzaron unas con otras. Por un lado se deben tener en cuenta los acontecimientos en la Península, tales como la abdicación de Fernando VII, la formación de juntas regionales en representación de la soberanía y para defenderse de la invasión napoleónica y la consecuente convocatoria a Cortes. Mientras que en América se disponían los criollos a enviar sus diputados, las fricciones con los peninsulares lejos de resolverse se habían agudizado, sobre todo por las reformas borbónicas que se implantaron desde finales del siglo XVIII. En Centroamérica, el malestar criollo por su poder político a medias, sus problemas económicos —en el caso de la Provincia de San Salvador, la crisis del cultivo del añil y las cargas tributarias—, las luchas contra el monopolio de los comerciantes guatemaltecos y el emplazamiento de algunos líderes criollos fueron, quizás, los motivos más importantes que llevaron a los movimientos sansalvadoreños,

Molina y Cañas nos muestra en su discurso una defensa de la Monarquía española desde el argumento de la unidad entre religión-estado.

leonenses y guatemaltecos. No obstante este cuadro de problemas quedaría incompleto si no se mencionase la precaria situación de las masas indígenas y mestizas (un 97.2 por ciento de la población), quienes actuaron con cierta violencia contra algunas autoridades en poblaciones como Metapán, Usulután y Santa Ana. Sus reivindicaciones no iban más allá de la resolución de problemas inmediatos, porque pesaban en ellos agravios de origen humano y natural, como la carga tributaria, la pobre remuneración que recibían, las sequías, las plagas a los cultivos de añil,

las constantes hambrunas, la carestía de granos básicos, entre otros males⁷.

Si bien se habla de un malestar generalizado entre los criollos, era evidente que no había una unidad entre todos ellos.

Es cierto que su clara conciencia del vínculo sanguíneo que los unía con la Península, no obstaculizó su rechazo casi unánime a muchas imposiciones administrativas del régimen colonial. Pero aunque todos ellos compartieron ese vínculo sanguíneo, aunque compartieron una tierra en común de la cual crearon un imaginario de *patria* y aunque todos ellos se constituyeron en sujetos de una historia propia que se arraigaba en la memoria de la conquista y colonización por parte de sus antepasados, sus puntos de vista en aspectos concretos fueron disímiles. Molina y Cañas es un ejemplo de cómo algunos criollos tenían cualquier levantamiento popular o cualquier causa que indirectamente lo motivase, pues ponían en peligro sus aspiraciones cifradas en las Cortes, como también sus haciendas y propiedades humanas que en ellas laboraban (indígenas y mestizos).

Molina y Cañas nos muestra en su discurso una defensa de la Monarquía española desde el ar-

7. La literatura sobre el período al que estamos aludiendo es copiosa. Baste algunas referencias R. Barón Castro, *José Matías Delgado y el movimiento insurgente de 1811*, San Salvador: Ministerio de Educación, 1962, pp. 61-192; R. Turcios, *Los primeros patriotas. San Salvador 1811*, San Salvador: Ediciones Tendencias, 1995; M.A. García, *Diccionario histórico enciclopédico de El Salvador. Procesos por infidencia contra los próceres salvadoreños de la independencia de Centroamérica desde 1811 hasta 1818*, T. I., San Salvador: Imprenta Nacional, 1940, pp. 353; 368; 385; M. Wortman, "Rentas públicas y tendencias económicas en Centroamérica. 1787-1819" en L.R. Cáceres (Comp.), *Lecturas de historia de Centroamérica*, San José: BCIE, 1989, pp. 254-262; M. Flores Macal, "La hacienda colonial en El Salvador. Sus orígenes", en *Estudios Sociales Centroamericanos*, enero-abril (1989) Año IX, 25, pp. 355-371; B. Fernández Hernández, *El Reino de Guatemala durante el Gobierno de Antonio González Saravia. 1801-1811*, Guatemala: Comisión interuniversitaria guatemalteca de conmemoración del Quinto centenario del descubrimiento de América, 1993, pp. 80-86.

gumento de la unidad entre religión-estado. Esta unidad puede observarse en la siguiente afirmación: “no os dejéis engañar con que es posible conservar la Religión, faltando a lo que debemos al Rey. Una de las cualidades que hacen brillar la divinidad de nuestra Religión santa es que solo su divino institutor pudo haberla hermanado tan perfectamente con el Estado o gobierno político: de manera que no es dable ser buen cristiano, sin ser justamente un buen vasallo”⁸. Con esta postura el vicario de San Vicente criticó las intenciones de los movimientos sansalvadoreños, así como las actas-convocatorias que hicieron llegar los criollos de aquella localidad a los demás cabildos de la Provincia, pues a su modo de ver no era posible cobijarse bajo la religión cristiana cuando se había faltado a las autoridades legítimamente constituidas.

La unidad religión-estado, propuesta por este criollo, lo llevó a utilizar una argumentación de carácter bíblico tan peculiar en pronunciamientos similares en otras partes de América y que se ha sostenido que era una influencia teórica del pensador francés Bossuet. En efecto, Molina y Cañas mantuvo lo siguiente en su mensaje del 15 de noviembre de 1811: “San Pablo nos enseña que el que resiste a la potestad, resiste al orden de Dios: que toda alma debe estar sujeta a las potestades

sublimes”. Más adelante afirmaba: “San Pedro dice que obedezcamos con sumisión a cualquiera que tenga autoridad pública, considerando en ésta a la de Dios; que obedezcamos no sólo al Rey que se halla revestido de la suprema autoridad, sino también a los que gobiernan como Ministros enviados suyos”. En otro sermón pronunciado en la Semana Santa de 1812 sostenía: “Obedeced á Dios todos los que teneis parte en los gobiernos, cumpliendo las órdenes de los que son superiores á vosotros. Obedeced á Dios, pueblos todos, respetando las lejitimas autoridades y manteniéndoos en la subordinación que les es debida”⁹.

No contamos con mayores elementos de juicio para sostener que la postura de Molina y Cañas estuvo a favor o en contra de una monarquía constitucionalista. De todos modos una cosa fue cierta: para él no sólo el ámbito religioso impregnaba el mundo civil, sino que iba mucho más allá, pues altar y trono se correspondían; el poder real tenía su apoyatura en el poder de Dios, dado que aquél desempeñaba el papel de su vicario en la tierra. Carlos Stuetzer ha señalado esos mismos sentimientos en otras partes de América. Así, el intendente del Potosí, Lázaro de Ribera, en una carta del 1 de septiembre de 1810 enfatizaba que el deber del súbdito era la fidelidad recomendada por San Pedro y que la autoridad del rey se derivaba de Dios. Y es que, como también ha sostenido Enrique Rivera, una de las cuatro tendencias ético-políticas en Hispanoamérica durante los procesos de emancipación fue el absolutismo sacro, es decir, la creencia, y su consecutiva legitimación, que detrás del poder real se encontraba el poder divino¹⁰.

En realidad lo que está de fondo en las ideas del vicario de San Vicente es una tradición muy hispánica que contaba con sus fundamentos filosóficos. La Monarquía española se había visto a sí misma y realizado como una monarquía católica. Dicho de otra manera, se había



8. En M.A. García, *Diccionario histórico enciclopédico de la República de El Salvador. El Doctor José Matías Delgado*, T. I., San Salvador: Imprenta Nacional, 1932, p. 488.
9. En Revista *Próceres. Documentos y datos históricos*, T. III, N° 5 (1912), p. 174.
10. C. Stuetzer, *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825)*, T.I., Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1966, p. 141; E. Rivera, “La filosofía en Hispanoamérica durante la época de la emancipación” en A. Heredia Soriano (Edit.), *Actas del IV Seminario de historia de la filosofía española*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, pp. 180-181.

visto como un poder terrenal que se encontraba destinado a defender, con la espada si fuese posible, la fe. De hecho, la misión ibérica en las Indias así se concibió. Es lo que se ha denominado muchas veces como la visión providencialista de la historia hispánica, bajo la cual tanto la Iglesia y el Estado buscaron realizar sus propias aspiraciones. La legitimación filosófica de la monarquía católica por parte de los criollos se explica por los fenómenos histórico-culturales que integraron aquella tradición hispánica. Basta observar el hecho de la incorporación de América a la Corona de Castilla como un reino más de la estructura plural de la Monarquía española. Desde el momento de su incorporación, América no fue vista como colonia, sino como otra provincia que quedaría siempre bajo la protección del monarca y de sus sucesores. Con lo que de alguna manera se sustentaba la teoría pactista hispánico-medieval: los reyes no están por encima ni de las leyes ni de la comunidad. Entre el rey y la comunidad existen deberes recíprocos. El primero deberá administrar su reino de acuerdo al bien común, mientras que sus súbditos le deben obediencia. Para el caso de América, este pactismo se cristalizó en el hecho de que "las Indias" no se constituyeron en patrimonio personal del rey, sino en una comunidad más de la pluralidad que constituía la Monarquía. Los monarcas, pues, debían velar a perpetuidad por las nuevas posesiones, así como también no podían transferirlas a otra persona, corona o nación. Es más, las ciudades de América, al igual que en Castilla, gozaron de encontrarse bajo la autoridad directa e inmediata del rey, no pudiendo nunca ser enajenadas de la Corona real de Castilla por cualquier otro señorío. Tal disposición real fue generalizada a partir de 1680¹¹. De ahí el reconocimiento, la fidelidad y veneración criolla



—así como indígena y mestiza— hacia sus monarcas durante tres siglos.

También se debe tener en cuenta el imaginario providencialista que inundó la sociedad colonial. En gran medida la veneración que los criollos sintieron hacia los reyes españoles se debió a la creencia en la operación de la voluntad divina en las decisiones de aquéllos. La historia providencial española contra los infieles en la Península y con el proyecto colonizador y evangelizador en América, significó tanto en la conciencia ibérica como en la criolla un destino de origen, a todas luces, trascendente. Por otra parte —y a nivel estrictamente académico— el monarquismo, en cuanto sistema político, era aún en las postrimerías del régimen colonial el sistema más deseado. Lanning ha mostrado cómo las tesis de bachillerato en Artes defendidas en la Universidad de San Carlos apuntaban, a finales del XVIII, y aunque no de una manera unánime, su simpatía hacia el sistema monárquico. Claro está que los estudiantes en Artes encontraron la fundamentación de este régimen político

11. C. Stoetzer, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982, pp. 5-7; A. García Gallo, *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudio de derecho indiano*, Madrid: Real Academia de Jurisprudencia y legislación, 1987, pp. 1021-1022; R. Konetzke, *América Latina: II. La época colonial*, México: Siglo XXI editores, 1995, pp. 100; 131; F.-X. Guerra, "Identidades e independencia: la excepción americana" en *Cuadernos de historia latinoamericana* N° 2 (1994), pp. 111 y ss.

más en la ética aristotélica que en cualquier otro autor de la tradición filosófica¹². Con todo, estos datos nos ayudan a visualizar cómo la defensa de la monarquía católica hispánica hecha por Molina y Cañas, en momentos en los cuales quería sobrevivir en la Península y encontraba algunos fuertes oponentes en América, estuvo íntimamente ligada a un sentimiento colectivo con raigambre histórica.

Si quisiéramos revisar un poco en la tradición filosófica este discurso apologético de la unidad entre religión-estado, ya encontramos una teoría muy sustentada en el pensamiento escolástico. Tomás de Aquino (s. XIII), en su *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, sostenía que "...en cualquier régimen, el legislador ha de buscar que los ciudadanos dirijan su actividad a vivir según la virtud; más aún, este es el fin de todo legislador..."; "mas el fin al que debe un rey tender tanto personalmente como en el gobierno de sus súbditos es la bienaventuranza eterna, que consiste en la visión de Dios" (III, III). Dentro de la historia del pensamiento español, la literatura contrarreformista barroca del siglo XVII se constituyó en la máxima exponente de la relación religión-estado, fe-razón. Claro está, mucho antes de esa época se encuentran las raíces de esa literatura, sobre todo, en las proclamaciones del derecho divino de los reyes por las distintas cortes bajomedievales españolas, así como también en la defensa teórica del Imperio de los Habsburgos y de sus posesiones ultramarinas. Pero en el caso de la literatura

barroca española, el jesuita Pedro de Rivadeneyra (1526-1611), al reclamar el divorcio entre la misión del Estado y la fe, sostenía que "como si la religión cristiana y el estado fuesen contrarios o pudiese haber otra razón para conservar el estado mejor que el Señor de todos los Estados nos ha enseñado para la conservación de ellos..."¹³.

Con la visión anterior, Rivadeneyra no sólo contribuyó a legitimar la convergencia entre religión-estado, sino también como antimachiavélico que fue, se propuso cimentar la teoría del "Príncipe cristiano" tan defendida por los contrarreformistas. Por otra parte, no es posible dejar a un lado la influencia que de alguna manera ejerció el teórico francés Jacques-Benigne Bossuet (1627-1704) en algunos funcionarios españoles y criollos a ambos lados del Atlántico. No se sabe a ciencia cierta si Molina y Cañas conoció a este pensador y a Rivadeneyra; sin embargo, las similitudes son muy contundentes. Bossuet, en su *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, estimaba que "Dios toma bajo su protección a todos los gobiernos constituidos, sin parar mientes en la forma en que han sido establecidos. El que intenta derribarlos no sólo es un enemigo público, sino también un enemigo de Dios"¹⁴.

El argumento del pronunciamiento de Aguilar es sencillo: un buen gobierno es aquel que, obedeciendo y cumpliendo la ley de una manera ejemplar, deberá posteriormente hacer que sus ciudadanos la cumplan.

dos los gobiernos constituidos, sin parar mientes en la forma en que han sido establecidos. El que intenta derribarlos no sólo es un enemigo público, sino también un enemigo de Dios"¹⁴.

4. Tiempo de derechos: Manuel Aguilar

En esta parte se intentará hacer una breve presentación de las fuentes probables de la concepción que sostuvo Manuel Aguilar en torno a la relación entre la autoridad y los derechos criollos.

12. J.T. Lanning, *L a Ilustración en la Universidad de San Carlos*, Guatemala: Editorial Universitaria, 1978, pp. 478-481. En la *Ética nicomaquea* encontramos un pasaje que posiblemente sirvió para estos propósitos: "...la sociedad del padre con los hijos tiene figura de realeza, porque al padre incumbe el cuidado de su prole; por lo cual Homero llama padre a Zeus, y aun puede decirse que el ideal de la monarquía es ser un gobierno paternal" (L. VIII, X).
13. Citado en J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, T. III: *Del Barroco a la Ilustración*, Madrid: Espasa Calpe, 1988, p. 66. Sobre la evolución de la teoría del derecho divino de los reyes en España ver J.A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, T. I., Madrid: Ediciones Revista de Occidente, 1972, pp. 259-269.
14. Citado en F. Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas. III: Edad Moderna (I. Renacimiento y Barroco)*, Madrid: Unión Editorial, 1993, p. 396. Sobre la influencia de Bossuet en América ver el artículo ya citado de Enrique Rivera.

De los tres hermanos Aguilar, sólo de Manuel poseemos testimonio de una prédica realizada ante las autoridades municipales de San Salvador y dentro de una atmósfera políticamente inestable. Manuel Aguilar (1750-1819) realizó sus estudios en Guatemala: con los jesuitas en el Colegio de San Lucas y en la Universidad de San Carlos. En 1779 se desempeñó como profesor de Filosofía y Cánones en el Colegio Tridentino¹⁵. Es bien conocido el papel de intelectuales que ejercieron los tres hermanos dentro del grupo criollo sansalvadorense. En los procesos de infidencia consta repetidas veces dicho rol. De hecho, en el acta-convocatoria sansalvadorense que encontramos en los procesos de infidencia y que resume los sucesos de noviembre de 1811, observamos que uno de los motivos que llevaron tanto al "público" como a los españoles-americanos a tomar sus medidas contra las autoridades españolas locales fue la noticia de la prisión de Manuel Aguilar. Como quiera que haya sido, es innegable el poder persuasivo y movilizador que supieron utilizar estos intelectuales con tal de lograr los objetivos de su grupo.

La prédica de Manuel Aguilar, a la cual hacemos alusión, la pronunció el 5 de marzo de 1813. No encontramos en ella conceptos filosóficos definidos; pero al menos algunas ideas nos permitirán reconstruir el ambiente ideológico que impregnaba en aquella época y del cual podremos deducir las posibles fuentes teóricas de ese sermón. En dicha prédica, el clérigo recriminaba a las autoridades militares españolas por irrumpir en un templo en persecución de algunos pobladores y por no cumplir las leyes bajo las cuales toda autoridad está obligada a hacerlo. "Salid —sostenía— un poco del centro de la población y sólo encontrareis quejas del pueblo oprimido. Quien se lamenta de haber sido despojado de su hacienda en beneficio de un poderoso (...) ¿Será éste el proceder correcto a que debe sujetar sus actos toda autoridad? Yo creo que a este comportamiento se deben las calamidades públicas..."¹⁶. Las autoridades municipales de San Salvador, entre ellas, el intendente José María Peinado, no vieron con buenos ojos la denuncia de Aguilar. Pesaban sus antecedentes personales y fa-

miliares que desde 1811 estaban en la mirada del régimen. Y es que Aguilar se estaba refiriendo prácticamente a la desilusión de las expectativas que muchos criollos sansalvadorense depositaron en la medida conciliadora tomada por Bustamante y Guerra ante la destitución de Gutiérrez y Ulloa en noviembre de 1811. Peinado, quien quedó como el sustituto del último, reactivó las milicias civiles, anuló en tres ocasiones las elecciones municipales ordenadas por la Constitución gaditana, por haber sido ganadas por líderes mestizos y criollos que no eran de su agrado y tal parece que, como perteneciente al poderoso círculo familiar de los Aycinena, no resolvió un problema capital entre los criollos de San Salvador y los de Guatemala: el monopolio del comercio y las consecuentes pérdidas de los hacendados o poquiteros salvadorense. Estos aspectos fueron las causas principales de los sucesos conflictivos de enero de 1814 en la misma ciudad de San Salvador.

El argumento del pronunciamiento de Aguilar es sencillo: un buen gobierno es aquel que, obedeciendo y cumpliendo la ley de una manera ejemplar, deberá posteriormente hacer que sus ciudadanos la cumplan. De lo contrario, los males sociales y hasta la desobediencia civil tendrán lugar. El escenario ideológico de este argumento no hay que ceñirlo meramente a las teorías ilustradas del período. Recordemos que la formación de muchos de estos criollos osciló entre el modernismo y la tradición. Aunque era norma oficial en las aulas de la Universidad de San Carlos oponer autores y corrientes filosóficas, no podemos esconder que en los estudios de todos ellos, especialmente de Manuel Aguilar, estuvo presente la filosofía tomista y escotista. De hecho, allá por el año de 1782, cuando se iniciaron verdaderamente los procesos reformistas en el interior del *Alma Mater*, encontramos profesores como el dominico Juan de Terrasa que llevaba veinticinco años enseñando el tomismo en el curso de Artes. Sería, entonces, simplista pretender unilateralizar este hecho, asignándole a la filosofía moderna un protagonismo único dentro de las ideologías criollas¹⁷.

15. Sobre la vida de Manuel Aguilar y de sus hermanos (Nicolás y Vicente), consultar R. Molina y Morales, *Los precursores de la independencia*, San Salvador: Editorial Delgado, 1985.

16. M.A. García, *Diccionario histórico enciclopédico de El Salvador*, T.I., San Salvador: Tipografía La Luz, 1927, p. 122.

17. Con respecto a los estudios filosóficos en la Universidad de San Carlos desde la mitad del siglo XVIII, ver C. Láscaris, *Historia de las ideas en Centroamérica*, San José: EDUCA, pp. 287 y ss; J.T. Lanning, *op. cit.*, pp. 84 y ss.; C. Sáenz De Santa María, *La cátedra de filosofía en la Universidad de San Carlos de Guatemala*,

La tradición escolástica ya apuntaba al problema del mal gobierno y de sus consecuencias. En el *Tratado de la ley*, Tomás de Aquino abunda en el tema. Afirma que las leyes, mientras se dirijan al bien común, tendrán fuerza obligatoria. De lo contrario no lo tendrán en el foro de la conciencia (I, II, c. 96, 4-6). Además, el filósofo sostiene que cuando las leyes impuestas por los tiranos van en contra de la ley de Dios, éstas no se pueden observar y por ello, “es necesario obedecer primero a Dios que a los hombres” (I, II, c. 96, 4). Probablemente de esta tradición partió Aguilar cuando afirmó que: “¡La primera autoridad es Dios! A quien debemos todo respeto (...), ¿qué podremos decir, pues, del inicuo proceder de la autoridad militar que con su quebranto manifiesto (...) mandó rodear la casa de Dios con tropas en los últimos acontecimientos y emergencias políticas de esta ciudad, entrando en ella con armas, en persecución de los que, para ponerse a salvo de nuevos atropellos habían buscado su amparo? Y si las autoridades que son las llamadas a hacer respetar las leyes son las primeras en violentarlas inicualemente, ¿qué puede exigírsele al pueblo que presencia tales tropelías?”

Por otra parte, el ambiente ideológico de protección de los derechos ciudadanos que se respiraba en aquellos días respaldó la denuncia hecha por Aguilar. Los intelectuales criollos sansalvadoreños reclamaron con mayor fuerza pública, desde 1811, al régimen colonial el respeto a sus garantías individuales, fundadas en la naturaleza de su humanidad, y en las garantías que como miembros de la Monarquía española legítimamente poseían. El tiempo de exigir sus derechos, a su juicio, había llegado. Nada más que en ese tiempo de derechos, sus reclamos se redujeron a satisfacer al grupo social al que pertenecían. Quizás las *Instrucciones* de José María Peinado, escritas bajo el espíritu de la Ilustración, representen uno de los mejores testimonios del sentir criollo por hacer prevalecer sus derechos. Y aunque ese documento era una reflexión de los criollos guatemaltecos, ayuda a comprender en términos generales el horizonte de las expectativas de todos los españoles-americanos en Centroamérica. Ya en el acta-convocatoria de 1811,

redactada por los sansalvadoreños y la cual aparece en los procesos de infidencia, salta a la vista un concepto filosófico y jurídico muy importante: “los derechos naturales y civiles”. Derechos naturales y civiles que, según esa acta, habían sido usurpados desde hacía tres siglos. Por tanto, no cabe duda alguna de que en el grupo criollo ya existía una conciencia de su situación antropológica y social; pero sobre todo, la conciencia de unas garantías que les asistían. Por lo mismo, la alusión de Manuel Aguilar a los atropellos que sufrían los pobladores iban en esa misma línea.

La idea de derechos inherentes a la persona, antes que ésta hubiese entrado en una comunidad civil, y la noción de derechos ciudadanos, es decir, aquellos derechos naturales reconocidos y protegidos por el Estado, ya eran del dominio criollo desde finales del siglo XVIII. Fue así como se exigió la igualdad entre peninsulares y españoles-americanos, la seguridad de los criollos y de sus familias, el respeto a sus personas, pues por naturaleza, según el iusnaturalismo, eran seres racionales. Se exigió también la participación equitativa en la administración política, eclesiástica y económica y, además, la libertad en varios sentidos: en las *Instrucciones* de Peinado se señalaba, por ejemplo, la libertad como el derecho a propiedad —“es aquel por pertenecer a todo ciudadano el goce y la libre y absoluta disposición de sus bienes y rentas, y del fruto de sus trabajos, y de su industria” (art. 13)—; la libertad como derecho a movilizarse (art. 23); la libertad a contratar, sembrar o comerciar con cualquier nación (art. 25); la libertad de imprenta (Constitución, art. 109)¹⁸. Pero no se crea que desde la redacción de las *Instrucciones* (1810) hasta el año de 1813 la situación había variado considerablemente. Si bien el aparato jurídico de la Constitución de Cádiz había entrado a funcionar dentro del mundo hispánico, gran parte de las exigencias criollas no se satisfacían por completo, tal como lo hizo evidente Manuel Aguilar.

* * *

Mientras el periodismo no apareció en la Provincia de San Salvador sino hasta 1824, la oratoria

Guatemala: Publicaciones del Seminario de Santiago, 1942, pp. 9-16; J. Mata Gavidia, *Panorama filosófico de la Universidad de San Carlos al final del siglo XVIII*, Guatemala: Universidad de San Carlos, 1948, pp. 13 y ss.

18. Consultar: *Instrucciones para la constitución fundamental de la Monarquía española y su gobierno de que ha de tratarse en las próximas Cortes generales de la Nación*, en J.M. García Laguardia, *La génesis del constitucionalismo guatemalteco*, Guatemala: Editorial Universitaria, 1971.

religiosa, los panfletos y los pronunciamientos políticos se convirtieron en formidables instrumentos de información sobre los principales sucesos que aquejaron al mundo hispánico; pero también se convirtieron en estrategias ideológicas que procuraron formar en la población indígena y mestiza un sentimiento que acuerpara los diversos intereses criollos o peninsulares. Los intelectuales eclesiásticos criollos utilizaron la prédica con dichos fines, tal como lo hemos observado en los casos de Molina y Cañas y en el caso de Manuel Aguilar.

Con el propósito de mantener a su feligresía obediente a las autoridades, Molina y Cañas enfatizaba, en noviembre de 1811, que “nunca el Gobierno se ha mostrado tan activo como ahora para atender a nuestras necesidades, corregir los abusos, y hacer que todo el reino prospere. [Los diputados americanos] tomaron posesión de su alto empleo, y asiento en el soberano congreso de las Cortes para representarnos, y solicitar cuanto con venga para nuestro beneficio”. Aguilar, como vimos, recordaba enérgicamente al gobierno local el fiel cumplimiento de las leyes emanadas en las Cortes. Para el vicario de San Vicente, la ausencia de actividades insurgentes o de críticas al régimen era la actitud más adecuada en aquellos momentos de crisis; Aguilar, por su parte, tuvo una percepción distinta de los acontecimientos y de cómo po-

dían resolverse. No obstante, para ambos estaba en juego la perduración o el término de sus vidas, cargos y propiedades.

Con todo, esos sentimientos y preocupaciones externadas por estos ideólogos criollos estuvieron en consonancia con algunas corrientes filosóficas “antiguas” y “modernas” que transitaron durante la época. La defensa de la monarquía católica hispánica y la reivindicación de derechos hechas por Molina y por Aguilar, respectivamente, constituyen uno de los mejores indicios de cómo al interior de las mentalidades criollas se deslizaban ciertas tendencias filosóficas. Y aunque su reconocimiento sea en unos casos un tanto difícil por el asistematismo de las propuestas o planteamientos, ello no impide un trabajo de contextualización con el cual podamos tener alguna ubicación de por dónde han estado las diversas fuentes teóricas. De todos modos, tanto el trabajo de determinar como el de contextualizar nos lleva a caer en la cuenta de la complejidad ideológica de aquel momento: si bien había una tendencia de pensamiento “moderno” que iba ganando cada vez más espacio entre los criollos, como lo fue el pensamiento ilustrado y liberal, no por ello se ocultará o negará la presencia de otras tendencias que también hicieron lo suyo.

