



El discurso emancipador de 1809
(Influencia de la doctrina del *Pactum translationis* de Francisco Suárez)

1809 watamanta sinchiyarina rimaykuna.
(Francisco Suárezpa *Pactum translationis*
nishka killkasbka yuyaykunawan watarishkamanta)

The Emancipation Speech of 1809
(*Influence of the Pactum Translation Doctrine of Francisco Suárez*)

Marcelo Villamarín Carrascal
Villamarinm342@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1489-5197

Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito-Ecuador)

Cita recomendada:

Villamarín Carrascal, M. (2022). El discurso emancipador de 1809 (Influencia de la doctrina del *Pactum translationis* de Francisco Suárez). *Revista Sarance*, (48), 153-175. <https://doi.org/10.51306/ioasarance.048.07>

Resumen

En 1809 se produjo en Quito el Primer Grito de la Independencia, cuya resonancia se extendió por todo el continente, convirtiéndose en el inicio de las luchas emancipadoras que, en el caso del Ecuador, culminaron el 24 de mayo de 1822 con la Batalla de Pichincha. Además de las corrientes filosóficas provenientes de la Ilustración francesa, en la construcción del discurso emancipador de 1809 estuvieron presentes de manera gravitante las ideas del *Pactum translationis* (*Convenio de traslado del poder político*) del jesuita Francisco Suárez. Esta doctrina contiene el germen de las teorías sobre la democracia y la soberanía popular, gestadas en Inglaterra en torno a la controversia con las teorías del origen divino de los reyes, dominantes en la Europa medieval. Después de 1810 - 1812, la doctrina desaparece del escenario de las luchas independentistas y entre 1824 y 1830 se imponen corrientes europeas que darán forma a un modelo de Estado republicano que perdura hasta nuestros días.

Palabras clave: discurso; escolástica; ilustración; pacto; convenio; emancipación; monarquía; criollo.



Tukuysbuk

Kay Kitu kitipi 1809 watamanta sinchiyarina yuyaykunata kaparisbpa kallarisbkanchik ninmi. Kay sinchiyashbunchik nishpa rimabuk yuyaykunaka sbuk sbuk mamallaktakunamanmi chayashka nin. Shinami kay watapi sbinchi sbayarina yuyaykunaka wakin makanakuykunawan kay 1822 watapi, aymuray killapi, 24 punchapi tukurishka nin, chaytami Pichincha makanakuy nishpa riksinchik. Kay yuyaykunaka revolución francesapa rimaykunawanmi kimirishka kashka ninmi, sbinallatak Pactum translationis nishka tayta jesuita Francisco Suárezpa killkaykunapash yanapashkanka ninmi. Kay killkaypika Inglaterrapi imasha democracia kamachinakuykunapa yuyaykuna wiñarishkamanta, runakunapa kamachinakuykuna imasha kanamantami riman nin. Chay mamallaktamanta yuyaykunapika imasha batun apakkuna apunchikpa usabywanilla wiñarishpa ushaykunata charin nishpami riman nin, kaykunaka Europa medieval pachakunapimi sbina yuyarin kashka nin. Kay yuyaykunaka 1810 – 1812 watakunapika chinkarinmi nin, chaymanta 1824 – 1830 watakunapimi kutin Europa llaktakunamanta yuyaykuna kaypi sinchiyarin nin, chaymanta imashalla Ecuadorpi Estado republicano kana nishpa wasichiy kallarin, sbinashpa kunankaman kay yuyayka sbinchyashka kawsanmi nin kay killkayka.

Sinchilla sbimikuna: rimaykuna; escolástica; Ilustración; tantarikilla; batun killkaykuna; sinchi sbayarinakuna; monarquía; criollo.

Abstract

In 1809 the First Cry of Independence took place in Quito, from where it spread throughout the continent, initiating the emancipation struggles that, in the case of Ecuador, culminated on May 24, 1822 with the Battle of Pichincha. The construction of the emancipatory discourse of 1809 not only included the philosophical currents coming from the French Enlightenment but also drew powerfully from the ideas of the Pactum translationis (Agreement of transfer of political power) of the Jesuit priest Francisco Suarez. This doctrine contains the germ of the theories on democracy and popular sovereignty developed in England around the controversy with the theories of the divine origin of kings that was dominant in medieval Europe. After 1810 – 1812, the doctrine disappeared from the scene of the independence struggles and the period between 1824 – 1830 witnessed the imposition of European currents that would give shape to a Republican political model that has lasted until today.

Keywords: discourse; scholasticism; enlightenment; pact; covenant; emancipation; monarchy; Creole.



1. Introducción

El 10 de agosto de 1809 se produjo el *Primer Grito de la Independencia* americana. Un grupo de líderes rebeldes tomó el palacio de Carondelet y destituyó al Presidente de la Real Audiencia de Quito, Conde Ruiz de Castilla, y demás autoridades españolas. De inmediato se formó una Junta Suprema de gobierno que asumió el poder en nombre del Rey y en representación del pueblo quiteño. Consumado el suceso, todas las colonias emprendieron camino similar con diferentes resultados. Las autoridades españolas fueron reemplazadas igualmente por Juntas de gobierno, en su mayoría nombradas por los cabildos.

Meses después se desató la contrarrevolución. Los ejércitos realistas avanzaron sobre Quito, en gran parte apoyados por la población de la Sierra centro, tomaron la capital, apresaron a los líderes rebeldes, los cuales fueron en su mayoría ajusticiados el 2 de agosto de 1810, y se restableció el orden.

Durante este período vieron la luz innumerables documentos relacionados con los hechos. Unos han sido descubiertos y publicados por los historiadores y otros, al parecer, permanecen en los archivos. Aquellos que se conocen constituyen una fuente importante para conocer el ideario de los patriotas, a pesar de que en su mayoría son alegatos que exigen leer entre líneas, por un lado, y por otro, nos han llegado en gran parte interpretados ya por los historiadores. Aun así, constituyen una fuente de primer orden para identificar los elementos que componen el discurso emancipador de 1809.

Tanto los documentos de los rebeldes como la interpretación de los historiadores conducen a la formulación de una hipótesis de trabajo: más allá de las ideas ilustradas tanto francesas como hispano-lusitanas, existe un núcleo central, incubado mayoritariamente en las universidades americanas, que tiene que ver con la doctrina escolástica del jesuita Francisco Suárez conocida con el nombre de *Pactum translationis* que, traducido al castellano quiere decir *Doctrina del Pacto de traslado del poder político*.

Los estudios de Otto Carlos Stoetzer, publicados en España en 1966, fueron los primeros en atribuir a esta doctrina una significativa presencia en la acción de los insurgentes de 1809. En Ecuador, por el año de 1985, el afamado historiador Jorge Salvador Lara descubre en el proceso incoado contra los rebeldes de 1809 legajos relacionados con las proclamas, alegatos jurídicos, cartas, etc. cuyo origen, en la lectura del mencionado historiador, se encuentra en “el antiguo derecho español” (Salvador Lara, 1985) y que, en el contexto de mi hipótesis, corresponden a la doctrina suareciana.

El presente trabajo tiene por objeto reconstruir, en la medida de lo posible, la mencionada doctrina presente en la acción de los líderes de 1809, utilizando la información documentada por los historiadores profesionales tanto en el campo de las ideas como en el de los hechos históricos.

Por otra parte, el discurso reconstruido de esta manera tiene una estrecha relación con el proceso de producción ideológica de las clases suablternas a partir de la conquista de América. Por esta razón, intentaré identificar una línea de continuidad a través de hitos fundamentales, que desembocará en el período 1809-1812, a partir del cual se impone una perspectiva extranjerizante que culminará con la imposición del modelo republicano occidental en la Constitución euatoriana de 1830. Este, claro está, es un período que no será abordado en este ensayo.

Finalmente, hay que señalar que, tras bastidores, se encuentra un nuevo sujeto histórico, el criollo americano, que se construye a lo largo de la Colonia, cuyo protagonismo se agotará con el fracaso de la revolución de 1809, etapa en la que desaparecerá la Doctrina del *Pactum translationis* (DPT).

2. Vertientes ideológicas que desembocaron en el discurso emancipador.

El antecedente ideológico más antiguo se sitúa en los albores de la conquista y toma el nombre de *humanismo*. Esta corriente se halla compuesta por un conjunto de ideas desarrolladas a lo largo del siglo XVI que tuvieron por objeto rescatar, desde el punto de vista filosófico, la humanidad del indígena americano, puesta en duda no solo por los conquistadores que lo sometieron a crueles formas de esclavitud y vasallaje, sino también por algunos filósofos y teólogos católicos. Frente a ellos se levantaron las voces de los defensores de los indios con el propósito de rescatar su dignidad y afirmar su humanidad, al tiempo de sostener la igualdad onto-lógica (igualdad en cuanto al ser y en cuanto a la capacidad de pensar) de los europeos y los americanos.

Esta corriente filosófica bien puede catalogarse como la primera formulación de un discurso propio latinoamericano, pero enunciado desde la óptica de los sectores oprimidos. No fue ciertamente, como podría pensarse, un discurso de ruptura, puesto que proviene de un sector aliado al poder monárquico. Fray Batolomé de las Casas fue un sacerdote que veló por mejorar las condiciones de vida de los pueblos originarios, pero en acuerdo con la Corona española. Su propósito principal fue mitigar la violencia explotadora de los encomenderos. Aun así, es la primera expresión de los oprimidos después de la conquista.



Estas doctrinas humanistas gestadas en el siglo XVI abrieron las puertas al desarrollo de todo un movimiento motivado por el mismo fin: oponerse a la violencia de los conquistadores, y surge la Escuela de Salamanca que incursiona en varios campos: la filosofía, la economía y, particularmente, el derecho con sus dos pilares. Por un lado, la discusión, en torno al derecho de las tierras conquistadas, por otro lado, la justificación de la conquista. En el siglo XVII, esta misma Escuela desarrolla teorías ético-políticas que fueron el fundamento filosófico de los conceptos de democracia y soberanía popular, entre ellas la doctrina suareciana del *Pactum translationis*.

Más tarde, ya entrado el siglo XVIII, se produjo una profunda renovación del pensamiento tanto al interior de las universidades quiteñas como en los espacios de confluencia intelectual rescatados por algunos criollos, como Eugenio de Santa Cruz y Espejo, quien fundó la Sociedad Patriótica de Amigos del País, a semejanza de otras que surgían en España y en algunas colonias americanas.

Fueron varios los hechos que influyeron en tal renovación: la circulación del libro que se extendió a todas las colonias a partir de la invención de la imprenta en 1440; la presencia de la Misión geodésica francesa que llegó a Quito en 1734-35 y difundió un nuevo enfoque en el tratamiento de las disciplinas científicas, orientando el conocimiento y la investigación hacia la naturaleza y hacia el fortalecimiento de la identidad criolla, entre otros.

Sin ser los únicos, estos acontecimientos fueron los más gravitantes en la cultura colonial.

Aparte de las manifestaciones intelectuales mencionadas, fue la Ilustración europea un complejo de pensamiento que incidió con fuerza en la construcción del pensamiento emancipador quiteño. Después de la Revolución francesa de 1789, las obras de los ilustrados especialmente franceses se difundieron en las colonias americanas, alimentando el fervor revolucionario gestado al calor de las nuevas ideas y experiencias europeas. El lema de estos filósofos fue el uso de la razón para romper las cadenas de la opresión y de la ignorancia a fin de conseguir seres auténticamente libres y mentalmente independientes. Aunque los historiadores en general atribuyen a esta corriente un protagonismo casi único, es preciso recordar que no fue muy popular, debido al ateísmo y a la imagen de violencia que proyectó la revolución francesa. Fueron las élites, sobre todo quiteñas, las más entusiastas receptoras de sus ideas.

Finalmente, hay que aludir a la ilustración hispano-lusitana, de cuya presencia poco o nada se conoce, a pesar de que el precursor Eugenio Espejo hace frecuentes referencias a dos pensadores pertenecientes a esta tendencia, como son Benito Jerónimo Feijóo, cuya obra *Teatro Crítico Universal* influyó en su espíritu, sobre todo en lo referente al carácter crítico del pensar y a la reorientación del conocimiento hacia las ciencias naturales. El otro ilustrado, que inspiró la reforma educativa propugnada por él fue José Antonio Verney, apodado el Barbadinho, filósofo portugués de la Universidad de Coimbra, a quien Espejo se refiere en *El Nuevo Luciano de Quito*, capítulo V.

Las ideas mencionadas circularon en el Quito colonial y, al contacto con la práctica de los diferentes sectores sociales, moldearon la personalidad colectiva del criollo, quien fue asumiendo un protagonismo que le condujo a las acciones de 1809 y luego, a las de 1824.

Pero quizá la más influyente de ellas, especialmente en el campo del discurso político, fue la filosofía escolástica en su etapa de Restauración (1594-1688) (Guerra, 2021, p. 73) que había recibido el influjo de las disputas de Valladolid, en las que se enfrentaron las posturas, como se dijo, de quienes ponían en entredicho la legitimidad de la conquista, defendiendo la humanidad y los derechos de los pueblos originarios, y quienes se habían convertido en baluarte de las más crueles formas de explotación. Fueron las universidades el espacio más importante para la construcción y difusión de las nuevas corrientes filosóficas.

2.1. *Francisco Suárez y la difusión de la doctrina del Pactum translationis (DPT).*

La Doctrina del *Pactum translationis* (DPT) del jesuita Francisco Suárez fue creada en el contexto de las controversias religiosas entre el Papa Paulo V y el monarca anglicano Jacobo I, a principios del siglo XVII. Suárez falleció en 1617 pero, debido precisamente a las resonancias de dicha controversia, su doctrina pronto alcanzó fama y se extendió a todo el continente, llegando a las universidades americanas recientemente fundadas por obra de los religiosos pertenecientes a varias órdenes religiosas. Se sabe, además, que las autoridades de la Compañía de Jesús ordenaron a los centros de formación superior creados por ellos “seguir en todo lo referente a la Teología, a Francisco Suárez” (Guerra, 2021, p. 86), quien contó con discípulos como el Padre Ignacio de Arbieta, docente de Artes en Quito durante 24 años. “Arbieta, dice un historiador citado por Samuel Guerra Bravo, era un apasionado discípulo de Francisco Suárez ... y escribió una Suma de las obras de su maestro” (Guerra, 2021, p. 86).



Otro discípulo de Suárez fue el Padre Juan Perlín (Stoetzer, I, 1966, p. 73; Guerra, 2021, p. 84), quien enseñó filosofía en Lima, Cuzco y Quito, antes de ser requerido en calidad de profesor por la Universidad de Salamanca, a petición de su maestro. El propósito, además, según lo ha declarado el propio Suárez, era contar con la capacidad intelectual de su discípulo para que “desarrollara el sistema filosófico suareciano”.

En lo que concierne al resto del continente, O. Carlos Stoetzer afirma que las teorías filosóficas de Suárez y específicamente la DPT fueron cultivadas en el Río de la Plata por intelectuales como José Valentín Gómez (1802); y por los frailes franciscanos José Elías del Carmen (1786) y Anastasio Mariano Suárez (1792) (Stoetzer, 1966, I, p. 75). En Chuquisaca, según lo afirma René-Moreno, “los estudiantes fueron instruidos en el derecho de resistencia contra el dominio tiránico, la nulidad de las leyes injustas y el supuesto derecho de conquista” (Stoetzer, 1966, I, p. 76).

Estas son algunas de las pruebas que sustentan la presencia de la filosofía suareciana en las universidades coloniales, una filosofía un tanto peligrosa para la época. “Suárez era – dice López Prieto – (junto con otros teólogos de la Compañía de Jesús), un autor prohibido desde finales del siglo XVIII por varias cédulas reales de Carlos III” (López Prieto, 2019).

En esto radica precisamente el interés de este trabajo. Muchos de los líderes rebeldes de 1809, como se dijo, se formaron bajo la orientación de profesores jesuitas y es de presumir que fueron instruidos en las doctrinas democráticas de Francisco Suárez.

2.2. *Contenido doctrinario*

El contexto general en que aparece esta doctrina corresponde a fines de la Edad Media, un tipo de sociedad jerárquica y patriarcal, dividida en dos grandes segmentos sociales: la nobleza y el pueblo, gobernados por un monarca o rey. Los reyes se encuentran sometidos a un sistema de sucesión dinástica, justificado por la doctrina del *origen divino de los reyes*, de acuerdo con el modelo diseñado por las Sagradas Escrituras. La voluntad del rey es absoluta y se encuentra, incluso, por encima de las leyes. No existe el menor atisbo de democracia, aunque las frecuentes guerras y rebeliones en las cuales los campesinos y el pueblo tuvieron protagonismo arrancaron ciertas conquistas favorables a la instalación de parlamentos que, en los albores de la modernidad europea, ejercieron algún control sobre el Rey.



Si bien es cierto que la gente se resignó a esta forma de organización política, sobre todo por el temor al pecado y al infierno infundido por la Iglesia, y debido a las supersticiones erigidas alrededor del hábito sagrado que despedían príncipes y reyes, hubo motivos más que suficientes para la generalización de las rebeliones protagonizadas por los más distintos sectores sociales. Tales rebeliones estaban en gran parte marcadas por la desobediencia al poder eclesiástico y revestidas a menudo de formas religiosas consideradas por la Iglesia como herejías. Sin embargo, la rebelión más poderosa y cuyo influjo se extendió a todo el continente fue protagonizada por la Reforma protestante, que marcó una línea divisoria en la Cristiandad, escindida desde entonces entre católicos y protestantes. En este contexto, los reyes de Inglaterra adoptaron el anglicanismo – una rama del Protestantismo - y obligaron a los fieles católicos a “jurar fidelidad” al Rey, en nombre de la doctrina del origen divino del monarca. Esta actitud provocó una confrontación aguda de orden filosófico-teológico entre los dos poderes universales: el civil y el religioso. Jacobo I, coronado en 1603 como rey I de Inglaterra y III de Escocia, escribió un libro titulado *Basilikon Doron (Regalo real)*, difundido luego por todo el reino. En él justificaba el juramento de fidelidad, aduciendo que su autoridad es absoluta puesto que proviene de Dios y, por lo tanto, sus disposiciones, en este caso la exigencia de que todos los súbditos juramentaran fidelidad al Rey, no puede ser cuestionada, menos desobedecida ni siquiera por el Papa.

El pontífice Paulo V encargó a Francisco Suárez refutar las tesis de Jacobo I y el jesuita escribe la obra *Defensio fidei (Defensa de la fe)* que argumenta en sentido opuesto a la doctrina del absolutismo monárquico.

Su premisa es el “carácter esencialmente social del ser humano”. Siguiendo en este aspecto a Aristóteles, quien en el siglo III a. C. caracterizó al hombre como *zoon politikon*, es decir como un ser esencialmente social y, por lo tanto, partícipe de la *Polis (Estado)*, Suárez sostiene que la sociabilidad es consustancial al ser humano, y no una cualidad accidental¹. Esta tesis constituye la premisa de su doctrina.

Digamos de paso que este modelo se sitúa en oposición a las ideas dominantes desde el inicio de la modernidad, que ven la sociedad como un conjunto de átomos, cuya sociabilidad es meramente artificial y se produce mediante un convencionalismo determinado por la necesidad de asegurar la supervivencia o el “progreso”. Su premisa es el individuo como componente

¹ Aristóteles tiene, en general, una concepción elitista del ser humano, entre otras cosas porque atribuye la razón únicamente a los hombres libres y niega esta facultad al resto: mujeres, niños y esclavos. Este elitismo desembocará, siglos más tarde, en el eurocentrismo que marcará desde la Conquista de América la relación entre los países centrales, “desarrollados”, y los periféricos. Sin embargo, su idea de la sociabilidad natural sigue teniendo vigencia.



esencial de la sociedad. La suma de individuos que se reúnen para protegerse y así evitar que el caos termine en destrucción forma el cuerpo social que decide, mediante un contrato, crear la sociedad política. Esta, por lo tanto, es la suma de átomos en permanente conflicto, de donde surge la metáfora hobbesiana del “hombre como lobo del hombre”.

Para Suárez, por el contrario, aquella sociabilidad natural conduce a los hombres a formar diferentes grados de organización social, como la familia, la aldea, la ciudad, el Estado, etc. en los cuales priman los lazos de solidaridad. El objetivo de esta organización es promover el perfeccionamiento humano que conduce a la felicidad.

La autoridad, por tanto, es también un producto natural porque toda asociación humana, por pequeña que sea, necesita dirección. En la familia, la autoridad es el padre, en la aldea o ciudad la tradición establece los mecanismos democráticos apropiados. En el cuerpo político, la sociedad de mayor envergadura o Estado, es el Rey o Monarca.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento legítimo de la autoridad? Suárez aduce la existencia de un *Contrato de traslado del poder*, que consiste en un acuerdo o pacto que se ejercita entre el pueblo y el monarca. Su origen histórico se remonta, probablemente, a la decisión de los jefes de familia de ciertas comunidades primitivas, tribus o aldeas, de encargar el gobierno al más sabio y respetado de sus asociados.

Mientras en Rousseau el contrato se opera entre los miembros de la colectividad y se asienta en un convencionalismo social expresado a través de la “representatividad” institucional (Legislatura, voto universal y secreto), en Suárez el pacto genera vínculos que unen al pueblo con el mandatario y emana de esa especie de voluntad colectiva que es producto de la sociabilidad natural.

Por supuesto, el poder se origina en última instancia en Dios, quien otorga al pueblo el carácter de soberano y a quien entrega toda su capacidad de decisión. El pueblo, a su vez, trasmite el poder al monarca, cuya legitimidad se origina en este pacto; adquiere por ello un poder que no es ni absoluto ni ilimitado, aunque sí legítimo.

Existen, además, condiciones que prevén el retorno del poder hacia su genuino soberano que es el pueblo. Una de éstas se presenta cuando queda vacante el trono por cualquier razón: fallecimiento, destitución, etc. Ciertamente, una vez que el pueblo ha favorecido al monarca con ese traslado

de poder, está obligado a la obediencia, salvo en casos muy especiales: haciendo uso de su soberanía, el pueblo puede rebelarse, particularmente si el rey cae en flagrante tiranía y atenta contra la libertad y la vida de sus súbditos, poniendo en peligro la integridad del reino.

El derecho a la resistencia, e incluso el tiranicidio, fueron – según algunos historiadores -antiguas doctrinas sostenidas ya en el siglo XIII por algunos pensadores escolásticos, aunque en un contexto diferente caracterizado por el conflicto entre la Iglesia y el Estado.

Existen, pues, tres momentos en este *Pactum translationis*: 1) Dios entrega el poder al pueblo que, por ello, se convierte en soberano; 2) el pueblo entrega el poder al Rey mediante un pacto o contrato; y, 3) por efectos de ese contrato, el poder retorna al pueblo en caso de ausencia temporal o definitiva del Monarca.

Durante la rebelión de 1809, las condiciones exigidas por la doctrina se cumplieron de manera total: el trono se encontraba vacante por la ausencia del Monarca, apresado por Napoleón Bonaparte. Por tanto, el poder debía retornar al legítimo soberano, el pueblo, cuya voluntad se expresaba a través de los cabildos ciudadanos, los cuales tenían el derecho y la obligación de nombrar un sustituto.

3. La Junta de gobierno de 1809

¿Cuál fue la incidencia de la doctrina suareciana en la formulación del discurso emancipador de 1809?

Proclamado el primer grito de la independencia y depuesto el Presidente de la Real Audiencia, la fiebre juntista se regó por todas las colonias. Siguiendo el ejemplo de Quito, se nombraron las nuevas autoridades que sustituyeron al monarca, aunque no dejaron de jurarle fidelidad.

Según narra el historiador Óscar Efrén Reyes, en el año 1810, “toda América española ardía en la revolución”. En todas partes se formaron las juntas de gobierno: “Caracas, el 19 de abril; Buenos Aires, el 25 de mayo; Santa Fe de Bogotá, el 20 de julio; México, el 16 de septiembre, y Chile, el 18 de este mismo mes” (Reyes, 1971, II, III, p. 11).

¿Es legítimo afirmar que ellas se formaron bajo la inspiración de la DPT? Según Stoetzer, “El establecimiento de las juntas fue una expresión de las viejas teorías escolásticas respecto del origen de la autoridad civil, del *Pactum*

translationis suareciano (conocido también como *pactum sujectionis*)” (Stoetzer, 1966, I, p. 67).

En lo que atañe a la Junta quiteña, existen testimonios de autorizados historiadores como Jorge Salvador Lara quien, aunque de manera un tanto vaga e imprecisa, concide con la apreciación de este trabajo, cuando al referirse a la defensa que Rodríguez de Quiroga hiciera de sí mismo ante los tribunales de justicia, señala que las fuentes doctrinales de su pensamiento fueron, entre otras, “los principios de la Escuela Iusnaturalista, en particular de Grocio, Heineccio y Puffendorf; algunas de las normas de la Escuela teológico-jurídica española (Vitoria, Soto, Suárez, Mariana, Rivadeneira, Cano, Saavedra Fajardo, etc.), aprendidas en las aulas de la Universidad de Santo Tomás de Aquino” (Lara, S., 1985, pp. 41-53).

Según él, “Montúfar, Salinas, Morales y Quiroga, entre otros, redactaron los documentos oficiales de la Revolución de Quito, en los cuales exponen sus ideas y defienden los derechos que fundamentan su acción (...)” Tales ideas serían las siguientes²:

10) Derecho del pueblo a reasumir su soberanía cuando cesa en sus funciones el Monarca;

13) En consecuencia, estando preso Fernando VII, habiendo cesado en sus funciones la Junta Central de Madrid, y no habiendo Quito delegado autoridad alguna en la llamada Junta Suprema de Gobierno de Sevilla, la soberanía de Quito queda por necesidad en su pueblo, que la reasume, depona a las viejas autoridades ineptas e intrusas y designa otras nuevas.³ (Lara, S. 1983, p. 150)

Existen en esta opinión algunas imprecisiones que, sin embargo, no restan validez a nuestra argumentación, pues las tesis suarecianas en general bien podrían ser interpretadas como deudoras de la doctrina general que cobijó gran parte del pensamiento cristiano de Occidente, conocida con el nombre de providencialismo; pero, no cabe duda que en cuanto a la teoría política, conceptos como “poder” y “soberanía” son inequívocamente suarecianos.

Estos datos confirman que las doctrinas de la escolástica española

² Es sugestiva también la opinión del articulista del diario El Comercio Fabián Corral, quien alude a esta doctrina como parte del “providencialismo cristiano”, que se “mezcla” con el contractualismo de Rousseau y el liberalismo de John Locke. “La tesis de los primeros constituyentes - dice - es que, habiéndose puesto en cuestión la autoridad del rey español, habiendo desaparecido su soberanía real por efecto de la invasión napoleónica a España, el poder y la soberanía, que fueron transitorio encargo divino a la realeza, volvieron a radicarse en el pueblo, en quien originariamente reside tal potestad. Y es esa soberanía política reasumida la que legitima la expedición de la nueva Constitución y la fundación del Estado de Quito”. Ver en prensa: <https://www.elcomercio.com/opinion/constitucion-quitena-1812.html>

³ El texto ha sido transcrito tal como se encuentra en el original, en el cual el autor emplea el castellano propio de la época.

estuvieron rondando la mente de los patriotas, fomentando el ambiente pre insurreccional. El que los rebeldes no hagan alusión directa al autor y su obra podría ser indicio de que la doctrina se ha transformado en parte del quehacer cotidiano y del discurso, como ocurre en los momentos de transición y ruptura. Hay que recordar, además, lo dicho anteriormente: Suárez era un autor prohibido después de 1767.

Por su parte, la investigadora Alexandra R. Sevilla N. proporciona elementos que hacen de los insurgentes quiteños de 1809 un grupo bastante compacto por sus ideas “pactistas” (así denominan muchos historiadores a las doctrinas derivadas de la DPT). José Mejía Lequerica, que al momento de la insurrección se encontraba ausente del país, intervino en 1810 en las Cortes de Cádiz y, al proponer en la Asamblea el tema de los “tratamientos protocolarios” para las nuevas autoridades surgidas de las juntas americanas, introdujo un elemento teórico central: “Designar como majestad a alguien que no fuera el rey suponía un cambio radical en la concepción política y reconocer que la soberanía dejó de ser real y pasó a ser nacional, pasó a recaer en el Pueblo” (Sevilla, A., 2017, p. 189).

3.1. El pactum translationis y el ambiente prerrevolucionario: absolutismo versus soberanía popular

A modo de ilustración, es relevante la siguiente información que reposa en los archivos de la Biblioteca Nacional de Chile.

El 18 de septiembre de 1810, en Santiago de Chile se convocó a un Cabildo Abierto cuyo resultado fue la formación de la Primera Junta de Gobierno que oficialmente llevó el nombre de *Junta Provisional Gubernativa del Reino de Chile a nombre de Fernando VII*. Tenía por objeto administrar la Capitanía general del país tras la captura y apresamiento del Monarca por parte de Napoleón Bonaparte y tomar las medidas necesarias en caso de invasión de las tropas francesas.

Meses antes de la instalación de la Junta circuló en la capital chilena un manuscrito titulado *Catecismo Político Cristiano dispuesto para la instrucción de los pueblos de América meridional*, cuyo anónimo autor utiliza el seudónimo José Amor de la Patria. Dicho manuscrito contiene las líneas discursivas que delatan la adhesión intelectual de su autor a las corrientes suarecianas que transitaban por las órbitas revolucionarias de Hispanoamérica.

Quiero destacar solo dos ideas que confirman estas aseveraciones. La



primera se refiere a la opinión que tiene el autor sobre las formas de gobierno monárquico-despóticas, y la segunda a su concepción sobre la democracia.

Los Reyes miran y tratan a los demás hombres, sus iguales, como una propiedad que les pertenece: dicen que su autoridad la tienen de Dios, y no de ellos, y que a nadie sino a Dios deben responder de su conducta. Pretenden que aunque sean unos tiranos, deven los hombres dejarse degollar como corderos, y sin derecho para reclamar ni para oponerse. Los Reyes forman las leyes, y con ellas autorizan estas estrabagancias y otras muchas semejantes en ruina y oprobio de los oprimidos mortales.⁴

Esta es, a no dudarlo, una interpretación propia del autor acerca de la teoría del origen divino del poder real, expresada en términos didácticos, a la cual contraponen una doctrina similar a la DPT.

En otra parte señala:

Los Reyes tienen pues su autoridad del Pueblo que los hizo reyes, o que consintió en que lo fuesen después de usurpado el mando... La autoridad vuelve al Pueblo de donde salió, vuelve a la fuente pura y primitiva de donde emanó, y el Pueblo es el único que tiene autoridad para nombrar o instituir un nuevo Rey, o para darse la forma de gobierno que mejor le acomode para su prosperidad: esta es la Doctrina que, como una verdad incontestable, han enseñado los mismos Españoles en sus proclamas, actas y manifiestos escritos con motivo de la inbación y perfidia de Bonaparte, y así es que verificado el cautiverio de los Reyes y de toda su familia, las Provincias de España, instituyeron las Juntas provinciales independientes las unas de las otras; y al fin instituyeron la Junta Suprema por la elección y votos de todas las Provincias.⁵

La tensión observada en este ambiente prerrevolucionario entre la teoría del origen divino de los reyes, dominante hasta las vísperas de la revolución francesa de 1789, y la naciente concepción democrática de *Pactum translationis* se hace, además, evidente en las acciones de muchos de los insurgentes provenientes de la Iglesia católica. Tal es el caso del Obispo Cuero y Caicedo, vicepresidente de la Junta de gobierno de 1809, y luego presidente del naciente Estado de Quito en 1812, en su confrontación con el Obispo Ponte, quien defendía abiertamente el derecho divino de Fernando VII. Igual ocurría con los frailes recoletos de la ciudad de Quito, quienes actuaban apegados a sus principios, entre ellos el susodicho derecho divino de los reyes. El Obispo Cuero y Caicedo, por el contrario, en demostración de su apego incondicional

⁴ Este texto fue obtenido de la sección "Memoria Chilena" de la Biblioteca Nacional de Chile, cuyo material está disponible en línea en <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-92740.html>

⁵ Ibid.



a las doctrinas democráticas, firmaba sus decretos como “José, Obispo de Quito por la gracia de Dios, y presidente del Estado de Quito por *voluntad de los pueblos*” (Sevilla, A., p. 175, énfasis del autor).

3.2. *Los Cabildos municipales*

No está por demás preguntarse si es posible encontrar el correlato histórico de un concepto que podría ser meramente retórico. ¿Cuál es la figura concreta que permite materializar el ejercicio de la soberanía popular?

Recurramos nuevamente al historiador Stoetzer, quien atribuye a esas tradicionales instituciones medievales llamadas Cabildos este rol. La Revista *Memoria Chilena* de la Biblioteca Nacional de Santiago, depositaria del Catecismo comentado, los describe de esta manera:

Los cabildos, corporaciones municipales originadas en el medioevo español y trasplantadas a América por los conquistadores, fueron una de las instituciones más importantes, a partir de los primeros años de la Conquista, que constituyeron un eficaz mecanismo de representación de las élites locales frente a la burocracia real.⁶

Por lo general, los cabildos, que a menudo solo representaban a los poderes dominantes locales, tenían como función canalizar a las instancias monárquicas las demandas populares, al tiempo que cumplían el rol de catalizador de los antagonismos clasistas.

Según Stoetzer, los cabildos pierden poder político a partir del siglo XVII pero se mantienen como fiscalizadores del mismo, “al punto de incitar a la deposición de los gobernadores tiránicos”, en casos extremos. (Stoetzer, 1966, I, p.61). Las disputas de poder en el seno de las monarquías europeas, que dieron lugar a giros a veces inesperados en las políticas internas, debilitaron a los gobiernos municipales, cosa que no ocurrió con los cabildos de las colonias americanas, que resurgieron con fuerza en vísperas del movimiento emancipador (Stoetzer, 1966, I, p.62). De allí que, en la organización de las juntas supremas de gobierno, los cabildos ciudadanos adquiriesen un papel protagónico.

Difícil sería sostener que los cabildos “representaban los intereses populares” como lo entendemos hoy debido a su heterogeneidad y a la presencia significativa de poderosos intereses locales. Como todo organismo político representativo, también los cabildos era el espacio de fuertes disputas

⁶ Ibid.



de poder en las cuales el pueblo llano no siempre salía favorecido. Pero eran los únicos organismos que podían ejercer ciertos niveles de representación ante las instancias superiores.

3.3. El Acta de Quito de 1809

En el caso de nuestro país, “El Acta de la Independencia de Quito 1809 – según el historiador Gustavo Pérez Ramírez -, la primera de la Independencia en toda la América española es considerada con razón «partida de nacimiento de la Patria a la vida republicana», «piedra angular de la independencia ecuatoriana»...” (s.f., no. 52, p. 219), y contiene detalles significativos: en primer lugar, se encuentra conformada por los representantes de todos los barrios quiteños quienes, reunidos en Asamblea general, deciden declarar la independencia de Quito. En segundo lugar, los miembros de la Junta son electos en representación de su propio barrio, a excepción del Presidente, tal como consta en el Acta:

- Juan Pío Montúfar, Marqués de Selva Alegre, Presidente;
- Don Manuel Zambrano, por el barrio de San Sebastián;
- Marqués de Villa Orellana, por San Roque;
- Don Manuel Larrea, por el barrio de San Blas;
- Marqués de Miraflores, por Santa Bárbara;
- Don Manuel Matheu, por San Blas.

Estos son detalles muy significativos y deben interpretarse como expresión de un ejercicio democrático muy acorde con el modelo implícito en la DPT⁷.

3.4. La fidelidad al Rey Fernando VII

Un eje fundamental del discurso emancipador de 1809, aunque parezca contradictorio, es el tema del “fidelismo”. La fidelidad al monarca Fernando VII, a mi juicio, puede considerarse también como parte de la DPT porque si bien las tesis manejadas por Francisco Suárez se orientan por una línea democrática, el horizonte último de comprensión política del autor no pudo rebasar el monarquismo y pensar en formas de gobierno inexistentes hasta entonces. En todo caso, este fidelismo se articula a los demás elementos del discurso para dar lugar a una tendencia denominada por los historiadores “monarquismo”, que desaparece con el avance del proceso revolucionario.

⁷ Existen muchas interpretaciones sobre el contenido y el sentido de los documentos originarios de la nacionalidad ecuatoriana. En este trabajo se ha seleccionado la interpretación del historiador citado, por disponer de los correspondientes facsímiles sobre la mencionada Primera Acta del Cabildo quiteño que declara la independencia.



Para 1824, las condiciones históricas han borrado ya esta tendencia, dominante en 1809.

En efecto, la fidelidad al monarca está presente en las proclamas oficiales del gobierno, en las peroratas y alegatos de criollos y chapetones, en los sermones de los frailes, en las alocuciones de las autoridades tanto españolas como criollas después de la rebelión de 1809, en las manifestaciones populares, en los grafitis de las paredes quiteñas, etc. Es decir, no hay sector, salvo una parte significativa de los pueblos originarios, que no se haya pronunciado favorablemente en defensa del monarca apresado por Napoleón.

Es más, los documentos oficiales que declaran la independencia asumen la defensa del Monarca como el supuesto incondicional de sus acciones. Tal es el caso de la llamada “Constitución quiteña” de 1812.

También, entre los intelectuales inscritos desde mediados del siglo XVIII en el proceso independentista, desde Eugenio Espejo hasta José Mejía Lequerica, existe un hilo de continuidad marcado por esta fidelidad, a tal punto importante que, por ejemplo, en el alegato presentado ante los tribunales de justicia que acusaron y condenaron a Quiroga como “traidor” por haber participado en la rebelión del 10 de agosto, el acusado rechaza tal imputación argumentando su fidelidad al monarca (Constitución Web, 2010).

Pero no solo los rebeldes que dirigieron la revolución del 10 de agosto estaban marcados por este sello de fidelidad. También lo estuvo el propio pueblo. El historiador Isaac J. Barrera ha recogido interesantes manifestaciones de la cultura popular, a través de la “poesía de corte calderoniano”, expresivas de este monarquismo. Un ejemplo de ello es la siguiente estrofa, que expresa el rechazo a la primera Junta:

*Das en rostro con los toros
Por ser puro material
Y juzgando a lo animal
Ni sabes qué son decoros;
Y contra fueros y toros
Darnos pretendes la ley,
Quitando homenaje al Rey
a quien fieles celebramos
De Quito los ciudadanos,
Que componemos la grey⁸*

8 Barrera, I., 1960, p. 188



Por su parte, Rosita Sevilla Naranjo señala: “Ante la ausencia del Rey en América, su figura se hizo presente por medio de los símbolos que lo representaban y la población respondía favorablemente a estos actos que eran parte de la cultura política colonial” (Sevilla Naranjo, 2017, p. 184). Se trata, entre otros actos, de las rogativas públicas en favor de Fernando VII presididas por la imagen de Nuestra Señora de Guápulo.

Cabe señalar que, en medio de esta aparente unanimidad, hubo un sector social que mantuvo una posición ambigua. Se trata de algunos sectores integrantes de los pueblos originarios. Antes del levantamiento indígena de 1803 producido en la actual provincia de Chimborazo, según Rosario Coronel Feijó, se perfilan antagonismos relacionados con los intereses particulares de líderes y caciques que llevan a unos dirigentes a pactar con los realistas, mientras otros se mantienen leales a su causa indígena inconforme con los tributos y el reforzamiento de las mitas. Muchos dirigentes pactaron con las autoridades españolas para obtener prebendas y, después del fracaso de la primera junta de 1809, adhirieron a la contrarrevolución y marcharon hacia Quito mateniendo hasta el fin la “fidelidad al rey como parte de las negociaciones” (Coronel, Feijó, 2011). En oposición a ellos, ya en 1803 el líder indígena Julián Quito lideró una rebelión contra las autoridades españolas para “rescatar las tierras ancestrales arrebatadas por los blancos” (Coronel Feijó, p. 2011).

Los historiadores, en general, no han atribuido a este fidelismo mayor importancia, aunque tampoco han logrado explicar las contradicciones derivadas de la presencia de un elemento conservador en el marco de una propuesta política emancipadora. ¿Cómo se entiende que los “próceres” quiteños sean rebeldes, subversivos, emancipadores, apasionados por la libertad y la independencia, y al mismo tiempo defiendan de manera incondicional al monarca, el cual simboliza y sintetiza la opresión de la que quieren librarse y librar a su patria?

Algunos investigadores, marcados por una perspectiva psicologista, encuentran la explicación de este fenómeno en una actitud deliberadamente ambivalente de los insurgentes: son antimonárquicos pero aparentan no serlo por razones de “táctica política”. Así lo señala Pedro Fermín Cevallos (s.f, p. 3):

El principal y mayor de los embarazos que encontraban los patriotas genuinos para el desempeño y consolidación de su proyecto (de independencia) era la ignorancia de los pueblos, a los cuales convenía hablar a nombre de Fernando, el amado, el idolatrado, el justo, como lo calificaban en España y en América, justamente por causa de sus persecuciones y desgracias. Era, pues, necesario

introducir de grado en grado e ingeniosamente en el ánimo del pueblo algunas ideas de independencia y libertad, si no para que se afusionaran (*sic*) a ésta, al menos para que no se decidieran a combatirla con enojo. Los pueblos aceptan pocas veces sus derechos políticos por comprensión y convicción, y hay que darlos con prudente maña.

De parecer similar es el historiador Jorge Salvador Lara en la obra comentada páginas atrás.

Otros investigadores no salen de su perplejidad al comprobar cómo este fidelismo monárquico coexiste con ideas republicanas, cómo pueden proclamarse los derechos del hombre al mismo tiempo que sus defensores se cobijan bajo el manto monárquico.

Para los más, simple y llanamente son expresión de la postura conservadora de la élite quiteña, cuyo proyecto político no pudo rebasar los límites del monarquismo colonial (Landázuri, 1989, p. 104).

Se puede considerar que este llamado fidelismo fue parte de la cultura popular, derivada de una larga tradición española que pudo haber combinado dos procesos ideológicos similares: la doctrina suareciana del *Pactum translationis* y el modelo del gobernante cristiano (Fernando VII), cuya fuente más próxima, al menos para cierto sector de la intelectualidad quiteña, fue la obra *El Príncipe Cristiano* del jesuita conservador Pedro de Rybadeneira, uno de cuyos ejemplares fue descubierto en la biblioteca del susodicho Obispo Ponte, junto a las obras de Bossuet, ideólogo del jansenismo realista. Dicho en otras palabras, el catolicismo y su expresión política, el monarquismo, fueron parte de la cultura popular española, implantada en tierras americanas por los misioneros de la península.

Pero, más allá de eso, la fidelidad al monarca se inscribió en el discurso emancipador, no solo como táctica, sino como parte integrante. Difícil era encontrar, desde Eugenio Espejo hasta José Mejía Lequerica, un patriota que no sea a la vez católico y defensor del Rey. Me atreverá a pensar que en esta primera fase, para los patriotas era impensable una “revolución” al margen de la monarquía, lo cual no necesariamente es razón suficiente para calificar sus posturas como conservadoras o, peor aún, como “traidoras a la causa de la independencia”.

Otro elemento que debe tomarse en cuenta es de carácter epistemológico. Más allá de razones subjetivas, emocionales, y circunstanciales, habría que buscar interpretaciones que reafirmen las nuevas posturas epistemológicas



en el campo de la historia. Referimos dos muy importantes: en primer lugar, los discursos, como un complejo de pensamiento articulado, no pueden prescindir de la dimensión simbólica de los procesos de transformación social (Polgovzy Ezcurra, 2010). Por otro lado, es forzoso superar las concepciones dualistas que enfocan la realidad desde perspectivas maniqueas como enfrentamiento entre ideas y/o pensamientos caracterizados por una oposición absoluta. Asumo la perspectiva según la cual los discursos son constructos sociales mediados por el lenguaje que se definen tanto por el proceso y las condiciones de construcción como por sus contenidos. Comportan ejes articuladores que conectan innumerables elementos por sus relaciones de afinidad y/o antagonismo, dada la complejidad del momento histórico visto en su totalidad.

De allí se desprende la exigencia de incorporar los fenómenos derivados de las culturas elitistas y/o populares como parte integrante de los discursos. En el presente caso, resulta difícil eludir la consideración acerca de la religiosidad popular, enmarcada en el catolicismo conservador traído de España, como parte sustancial del discurso emancipador de 1809. Éste es un elemento adicional a la consideración de los intereses clasistas para explicar el carácter radical o moderado del mencionado discurso. Me parece que no es suficiente atribuir el peso de tal caracterización a los intereses de las oligarquías terratenientes de la Sierra y/o de las oligarquías comerciales del Litoral. Esta ampliación metodológica facilitará la adopción de perspectivas amplias, más allá de los reduccionismos dualistas que desembocan en dogmatismos de funestas consecuencias.

En suma – y esto no es más que una hipótesis adicional - lejos de considerar *a priori* al fidelismo monárquico como un elemento disfuncional dentro del discurso emancipador de 1809, es necesario encontrar su sentido y el rol que jugó en él.

Digamos finalmente que, aun cuando los testimonios presentados no tengan la validez “científica” que los investigadores cercanos al funcionalismo y al positivismo exigirían, la doctrina descrita en estas páginas sigue siendo un llamado de atención para desarrollar otras líneas de investigación que pueden ser enriquecedoras en torno al conocimiento no solo de nuestro pasado sino de nuestra propia identidad cultural. ¿En qué medida nuestra personalidad histórica fue moldeada por las doctrinas europeas provenientes de Francia, por ejemplo? O, ¿qué tan importantes fueron las ideas que se cultivaron en nuestras propias tierras americanas al contacto con la realidad que vivieron los protagonistas de nuestra historia? ¿Por qué pesaron más en la



construcción del Estado nacional las doctrinas europeas de los ilustrados que las ideas nacidas en nuestras propias tierras? Y, por último, ¿por qué la historia oficial ha silenciado aquellas corrientes de pensamiento, abordadas en este trabajo, que aun siendo en parte producidas en España y por pensadores españoles, arraigaron profundamente en nuestras tierras como producto de una práctica social ligada a la defensa de los oprimidos, hasta convertirse en un pensamiento propio?

Digamos para finalizar que las doctrinas de la escolástica suareciana, al parecer, desaparecieron del horizonte político del proceso emancipador, cuando entraron en el escenario con mayor fuerza otras corrientes que conformaron el liberalismo, teñido de un extraño color extranjerizante. Para 1824 ya no se encuentra ningún vestigio de ellas, y para 1830, se impuso ya el modelo liberal de Rousseau y Montesquieu.

Conclusiones

Lo relatado en este artículo pone de relieve que los procesos de configuración ideológica de las sociedades como las nuestras no se sujetan a patrones que se orientan en una sola dirección. Por el contrario, sobre todo los procesos de ruptura se configuran con la presencia a menudo antagónica de diversas vertientes intelectuales.

Más que influencia directa de una de las numerosas corrientes filosóficas, lo que se encuentra en el proceso estudiado es una circulación de ideas y saberes, de prácticas y simbologías diversas, que configuran un aparato conceptual y práctico acorde con la cultura propia de los pueblos hispanoamericanos.

Los discursos de ruptura no siempre se ajustan a patrones que permitan clasificarlos como revolucionarios, reformistas o conservadores.



Referencias Bibliográficas

- Barrera, J. I. (1960). *Poesía popular. La Colonia y la República*. Editorial Cajica.
- Barrera, J. I. (1954). *Historia de la literatura ecuatoriana*, Vol. II, CCE.
- Castaño, S.R. (2015). La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura. *Scripta*, 8(2), pp. 93 - 114.
- Coronel Feijóo, R. (2011) Los indios de Riobamba y la revolución de Quito, 1757-1814. *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*. (30), pp. 109-123.
- Constitución quiteña del año 1812. Decreto Legislativo No. 000. RO/ 000 de 1 de Enero de 1812.
- Constitución Web (2 de mayo, 2010), *Proclama a los pueblos de América de Manuel Rodríguez de Quiroga* (1809). <http://constitucionweb.blogspot.com/2010/05/proclama-los-pueblos-de-america-manuel.html>
- Corral B, F. (2012). *La Constitución quiteña de 1812*. El Comercio, <https://www.elcomercio.com/opinion/constitucion-quiteña-1812.html>
- Dawyd, D. (2010). El populismo en las independencias hispanoamericanas. *Temas de Historia Argentina y Americana, XVI (Enero-Junio de 2010)*. pp. 99-128. <http://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/7537>
- De las Casas, B. (s.f.) [1552], *Brevísima relación de la historia de la destrucción de las Indias*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com>.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En CLACSO, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf.
- Escobar Fornos, I. (2012). La constitución de Cádiz, modelo del constitucionalismo. *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, (16), Madrid (2012), pp. 165-189.
- Espejo, E. (1981). El nuevo Luciano de Quito, Conversación quinta de la filosofía. En C. Paladines, *Pensamiento ilustrado. Estudio introductorio y selección*. Banco Central del Ecuador, p.173.
- Font Oporto, P. (2013). El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio, *Revista PENSAMIENTO*, 69(260), pp. 493-521.
- Gantier Zelada, B. (junio de 2017). La vertiente suarista en el fundamento teórico de la “independencia en Charcas”, *Revista de Estudios Bolivianos*, 26, pp. 55-70.
- González Suarez, F. (s.f.) *Historia general de la República del Ecuador*. Tomos II, III, IV, V, VII, Publicaciones Educativas Ariel.



- Guayamabe, G. (10 de agosto de 2016). El Pacto Solemne de Sociedad y unión entre las Provincias que forman el Estado de Quito como preámbulo de la “Constitución del Estado del Ecuador”. Dos cuerpos republicanos en el transitar de la autonomía a la independencia. *Gaceta Sanasana*.
- Guerra Bravo, S. (2021). *La filosofía en Quito colonial, 1534 – 1767. Sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Hubeñak, F. (2008). El Defensor Fidei de Francisco Suárez en el contexto histórico-ideológico de su época, Ponencia presentada en III Jornadas Internacionales “De Iustitia et Iure en el siglo de oro”, dedicadas a Francisco Suárez, Facultad de Derecho. Universidad Católica, Argentina. <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1660363>.
- Juri, Y.E. (2019). Poder político, tiranía y bien común en Francisco Suárez. Diferencias y semejanzas con el origen del concepto de soberanía en Jean Bodin. *Isonomía*, (50), CONICET – Universidad de Cuyo.
- Keeding, E. (2020). La filosofía en la Real y Pública Universidad Secularizada “Santo Tomás de Aquino” de Quito-1786-1823. *Boletín Nacional de Historia*, (203), pp. 143-187.
- Landázuri Camacho, C. (1996). La independencia del Ecuador (1808-1822). En E. Ayala Mora, (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador*, 6, Corporación Editora Nacional.
- Molina Martínez, M. (2008). Pactismo e independencia en Iberoamérica, 1808-1811. *Revista de estudios colombinos*, (4), pp. 61-74 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2768305>
- Paladines, C. (1981). *Pensamiento ilustrado. Estudio introductorio y selección*. Banco Central del Ecuador.
- Pereña, L. (1966). *Selección de Defensio fidei y otras obras de Francisco Suárez*. Ediciones Depalma.
- Prieto López, L.J. (2018). *Francisco Suárez, el pactismo hispánico y la emancipación de la América española*. Departamento de Humanidades, Universidad Francisco de Vitoria (UFV). <http://ddfv.ufv.es/xmlui/handle/10641/1498>.
- Prieto López, L.J. (2020). La réplica de Suárez a la condena de la Defensio fidei por el Parlamento de París. Texto latino, traducción y anotación crítica. *Bajo Palabra, II Época*, (24), pp. 107-134. <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.006>.
- Ponce Leiva, P. (1997). El poder del discurso o el discurso del poder: el criollismo quiteño en el siglo XVII. *Pasos, Revista Ecuatoriana de Historia*, (10), Corporación Editora Nacional.
- Ponce Ribadeneira, A. (1960). *Quito, 1809-1812, según los documentos del Archivo Nacional de Madrid*. Imprenta del Asilo.
- Ribadeneira S.J, P. (1942). *El Príncipe cristiano*. Editorial Losada.



- Rodríguez Castelo, H. (2010). Manuel Rodríguez de Quiroga, en Homenaje a los próceres sacrificados el 2 de agosto de 1810. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 89(183), agosto, pp. 13-38.
- Rodríguez de Quiroga, M. (16 de agosto de 1809). *Ecuador: Proclama a los pueblos de América*. <http://constitucionweb.blogspot.com/2010/05/proclama-los-pueblos-de-america-manuel.html>.
- Salvador Lara, J. (1985). Notas acerca del pensamiento de los próceres quiteños de 1809. *Revista de Historia de América*, (99), pp. 41-53.
- Sevilla Naranjo, R. (2017). *Al mejor servicio del Rey.. Fidelismo, realismo y contrarrevolución en la Audiencia de Quito entre 1809 y 1822* (Tesis doctoral), FLACSO.
- Stoetzer, O.C. (1962). La influencia del pensamiento político europeo en la América española: el escolasticismo y el período de la Ilustración, 1789-1825. *Revista de estudios políticos*, (123). pp. 257-266. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2049980>
- Stoetzer, O.C. (1966), *El pensamiento político de la América española durante el período de la emancipación (1789-1825)*. Instituto de estudios políticos de Madrid, Volúmenes I y II.
- Stoetzer, O.C. (1982), Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española. En C. de la Torre Reyes, *La revolución de Quito del 10 de agosto de 1809*, BCE.
- Vélez, I. (octubre 2012). Un escolástico clamor. (Notas sobre Otto Carlos Stoetzer). *El Catoblepas*, (128), p. 9. <https://nodulo.org/ec/2012/n128p09.htm>