

Conservadurismo católico en clave romana: Ecuador, 1860-1895

Cristóbal Aljovín de Losada

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú)
caljovin@unmsm.edu.pe

Carlos Espinosa Fernández de Córdova

Universidad San Francisco de Quito (Ecuador)
cespinosaf@usfq.edu.ec

Resumen: A mediados del siglo XIX se redefinió en América Latina la relación entre Roma y las iglesias nacionales. La percepción de una gran crisis de la Iglesia y de su feligresía planteó la recristianización de las sociedades latinoamericanas, proceso que se entrelazó con una centralización administrativa y simbólica de la Iglesia en torno a un papado activista. En la región, ello implicó un flujo migratorio de órdenes religiosas, sacerdotes y monjas provenientes de Europa. En Ecuador, a la recristianización y la romanización le siguieron un modelo de república católica que entrelazaba un Estado confesional con una Iglesia a la que se le encargó la vigilancia de la moral, la educación y la beneficencia.

Palabras clave: Ecuador, Roma, conservadurismo, Iglesia, catolicismo, romanización.

Abstract: In the mid nineteenth century, the relationship between the Vatican and Latin-American churches was redefined. The perception of a severe crisis of the Church among the faithful led to efforts to rechristianise Latin American societies. This process of renovation was driven by the centralization of the Church in the hands of an activist papacy. In Latin America, the revitalisation of the Church included a migratory inflow of religious orders, new and old, to the Americas. In Ecuador, rechristianisation was undertaken under the aegis of a Catholic republic that linked a confessional state to the Church, which was charged with the tasks of supervising morality, education and charity.

Keywords: Ecuador, Rome, conservatism, Church, Catholicism, Romanization.

En la segunda mitad del siglo XIX, la comunidad de conservadores católicos de Ecuador, que incluía a políticos y al clero, se concibió a sí misma como parte de una comunidad transnacional de creyentes comprometidos con la causa del catolicismo y la Iglesia. De esta manera, el papa constituía la cabeza máxima de dicha unidad universalista. Inserta en esta comunidad global, la república era entendida por el conservadurismo en términos trascendentales; así, se valoraban los ideales de la unanimidad sustentada en creencias comunes y la sujeción a la moral católica. La política se conceptuaba entonces desde la idea de la nación católica, consagrada al Sagrado Corazón de Jesús¹, y se rechazaba la posibilidad de que otras alternativas políticas, como el liberalismo, pudieran representar valores válidos; peor aún, que otras iglesias cristianas o distintas religiones pudieran expresarse abiertamente en el espacio público. El conservadurismo ecuatoriano apostó por una república confesional y leal al papa, en lugar de propugnar una sociedad aristocrática o un régimen político monárquico como sucedía con sus pares europeos. En otras palabras, no se añoraba el pasado colonial estamental o mucho menos la monarquía hispana, sino que se valoraba la independencia y su doble legado: la nación y el régimen republicano. Por ello, los conservadores ecuatorianos se desarrollaron naturalmente durante el siglo XIX².

No obstante, a pesar de haber un consenso dentro del conservadurismo ecuatoriano en torno a una república católica, existía una línea divisoria entre los conservadores moderados conocidos como «progresistas» y los ultraconservadores que eran llamados «terroristas». La principal divergencia en el interior del campo conservador en Ecuador se relacionaba con la posibilidad de aceptar ciertas reformas limitadas en la relación Estado-Iglesia, sin abandonar el marco de la república católica³. Los ultraconservadores eran in-

¹ Fernando HIDALGO NISTRI: *La República del Sagrado Corazón. Religión, escatología y ethos conservador en Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2013.

² María Helena BARRERA AGARWAL: *León Americano. La última gran polémica de Juan León Mera*, Quito, Sur Editores, 2013.

³ María Cristina CÁRDENAS REYES: *Región y Estado nacional en el Ecuador. El progresismo azuayo del siglo XIX (1840-1874)*, Quito, Academia Nacional de Historia, 2005, y Carlos ESPINOSA y Cristóbal ALJOVÍN: «Conceptos claves del conservadurismo en el Ecuador, 1875-1900», *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 42, 1 (2015), pp. 179-212.

transigentes frente a la secularización, mientras los progresistas impulsaban reformas concretas negociadas con el Vaticano, como la sustitución del diezmo por otro impuesto. Gabriel García Moreno, que ostentó el poder entre 1860 y 1875 como presidente o tras las bambalinas, fue la figura emblemática de los ultraconservadores tanto en vida como después de su asesinato en agosto de 1875. De hecho, los ultraconservadores fueron denominados «terroristas» porque respaldaron el régimen de García Moreno, que fue visto en su momento y recordado más adelante como represivo e intolerante. Tras el asesinato del caudillo católico hubo, entre 1876 y 1883, un intervalo liberal al mando del caudillo militar Ignacio de Veintemilla. Este, sobre todo a inicios de su dictadura, se enfrentó con la Iglesia, reviviendo brevemente la Ley del Patronato que, al estilo regalista, subordinaba la Iglesia al Estado. Después de derrocar a Veintemilla, los progresistas ocuparon la presidencia entre 1883 y 1895, periodo durante el cual los ultraconservadores se comportaron casi siempre como una oposición leal. En ciertas ocasiones, de modo paradójico, los «terroristas» hicieron frente común con los liberales y los liberales radicales, aunque se tratase de coincidencias tácticas. En las luchas políticas, el clero se alineó principalmente con los políticos ultraconservadores, si bien existieron algunos eclesiásticos más cercanos al progresismo.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el tema político religioso atravesó las luchas entre conservadores y liberales en la gran mayoría de los países latinoamericanos. Sin embargo, tanto en Ecuador como en México la cuestión religiosa fue bastante significativa. Así, entre 1860 y 1875, Ecuador tuvo uno de los regímenes políticos confesionales más intransigentes y perdurables en el contexto regional. Su líder, Gabriel García Moreno, mostró un marcado fervor religioso en el espacio público, cargando la cruz en las procesiones de Semana Santa y portando insignias que celebraban el Concilio Vaticano I y al papa Pío IX. Su lealtad al Vaticano era tal que fue el único gobernante en el mundo que protestó en contra de la toma de Roma por parte del Reino de Italia en 1870⁴. La república de García Moreno no solo se definió como católica, sino que se ancló en un pacto divino con el Sagrado Corazón de Jesús.

⁴ Peter HENDERSON: *Gabriel García Moreno and Conservative State Formation in the Andes*, Austin, University of Texas Press, 2008, p. 175.

Su modelo político buscaba el preciado bien del orden en la moral cristiana, al tiempo que el Estado delegaba funciones clave como la educación y la beneficencia a la Iglesia católica. En relación con la población indígena, los ultraconservadores y los progresistas consideraban que esta población pertenecía, junto con los otros sectores, al pueblo católico, pero creían que debía ser preparada para la ciudadanía mediante la educación⁵.

Hay algunas particularidades del caso ecuatoriano que vale la pena subrayar. Durante toda la segunda mitad del siglo XIX, la clave central de la lucha política fue indiscutiblemente la disputa en la relación Estado-Iglesia⁶. Los conservadores ecuatorianos no peleaban, por ejemplo, por la restricción del sufragio como en México, sino por la armonía entre la Iglesia y el Estado⁷. Con respecto a las posturas en la Iglesia ecuatoriana, tras un breve periodo de tensiones en la década de 1860, la gran mayoría de los miembros de la Iglesia se mantuvo unida con algunas tensiones entre ultraconservadores y aquellos más inclinados al lado progresista en relación con la imbricación Estado-Iglesia⁸. No hubo facciones clericales, en cambio, a favor del Patronato o la tesis liberal católica de la «Iglesia libre en el Estado libre». A estas peculiaridades habría que agregar una fuerte regionalización de la cultura política, con una sierra conservadora y una costa liberal y liberal radical. Esta división regional reflejaba la heterogeneidad étnica y económica: una mayoría indígena campesina en la sierra, una plebe urbana mestiza en los centros urbanos serranos y mestiza y mulata en las urbes costeñas, y una elite blanca dominada por ha-

⁵ Derek WILLIAMS: «The Making of Ecuador's Pueblo Católico, 1861-1875», en Nils JACOBSEN y Cristóbal ALJOVÍN (eds.): *Political Culture in the Andes, 1750-1950*, Durham, Duke University Press, 2005, pp. 207-230.

⁶ Carlos ESPINOSA y Cristóbal ALJOVÍN: «*Non possumus*: los repertorios políticos del clero en la disputa por la secularización en el Ecuador posgarciano (1875-1905)», *Historia*, 50, 2 (2017), pp. 471-490.

⁷ Erika PANI: «La historia del partido conservador. ¿Los avatares de un partido clerical?», en Carlos CASAS GARCÍA y Pablo MIJANGOS Y GONZÁLEZ (eds.): *Por una Iglesia libre en un mundo liberal. La obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, México, Universidad Pontificia-El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 301-322.

⁸ Ana BURIANO CASTRO: *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1860-1875*, México, Instituto Mora, 2008, pp. 209-268.

condados en la sierra y dueños de plantaciones de cacao y comerciantes en la costa⁹.

La comunidad conservadora de Ecuador se identificó con fuerza con la colectividad católica universal cuyo centro era Roma. Internamente, impulsó la romanización y disciplinamiento de la Iglesia, junto con un régimen político definido como república católica que se apoyara en la moralización y beneficencia provistas por la Iglesia. Tales rasgos estaban conectados con un entorno internacional propicio. La Iglesia católica universal y sus fieles estaban reconstruyendo un catolicismo global centrado en el papa y la curia romana; de esta manera, se volcaban en las cuestiones sociales como educación y salud, con un tejido social basado en asociaciones de laicos y órdenes religiosas donde destacaban las mujeres y una fuerte presencia en la prensa y otros medios de difusión. En el ámbito global existía, en otras palabras, no solo una romanización de la Iglesia, sino lo que se ha denominado un *revival* católico que era «policéntrico». La recristianización irradiaba desde el Vaticano, pero también abarcaba, por ejemplo, el auge del marianismo, la beneficencia y educación católica en Francia¹⁰ y las guerras culturales entre católicos y sus enemigos en varios países europeos y de América Latina. La especificidad del caso ecuatoriano con relación a la romanización y el «*revival* católico» era que la reorientación de la Iglesia hacia Roma se entrelazaba con un modelo de república católica.

En la historiografía latinoamericana no hay estudios de caso que analicen con profundidad el fenómeno de la romanización, pero sí encontramos dos aproximaciones frecuentes al asunto. La primera y más tradicional es asumirla, ante todo, como un fenómeno de orden político-jurídico que enfrentó a las posturas liberales a favor del Patronato o la secularización¹¹. Hay otro acercamiento que comprende la romanización de una forma más amplia. Desde esta perspectiva, Sol Serrano comenta que «la romanización de la Iglesia

⁹ Enrique AYALA MORA: *Historia de la revolución liberal ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2002, pp. 33-74.

¹⁰ Christian SORREL: «Politics of the Sacred: Lourdes, France, and Rome», en Roberto DISTEFANO y Francisco Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Suiza, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 57-83.

¹¹ Cfr. Jeffrey KLAIBER: *La Iglesia en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, pp. 68-71.

era un problema político-jurídico y también una forma de piedad y de culto»¹². En la misma línea, Roberto di Stefano nos ofrece una mirada político-social; anota que «la romanización implicaba desactivar [...] los vínculos de las instituciones eclesiásticas con las familias locales». Ello permitió una Iglesia «más institucional o, dicho en otros términos, más clerical»¹³.

En la perspectiva de lo propuesto por Serrano, entendemos la romanización en función del incremento de poder del papa y de la curia romana sobre las iglesias nacionales; sin embargo, también nos interesa analizar cómo los conservadores, la Iglesia y sus fieles buscaron cimentar una institución eclesial y definir un modelo político que respondiera al enorme reto del liberalismo. En tal sentido, nuestra propuesta considera importantes también los planteamientos de Christopher Clark y Wolfram Kaiser acerca de comprender el conflicto entre conservadores y liberales en relación con los conflictos culturales transnacionales¹⁴. No obstante, ampliamos la visión de ambos autores desde una lectura europea, sobre todo, a una perspectiva atlántica inspirada, en parte, por las propuestas de Abigail Green y Vicent Viaene¹⁵. Si bien Roma era el centro del catolicismo, empero, las dinámicas de la romanización y del *revival* católico fueron globales¹⁶. En Ecuador, durante el periodo estudiado, no hubo la variedad de formas —muchas veces contradictorias entre ellas— mediante las cuales se expresó el proceso de romanización entre los sacerdotes y autoridades de la Iglesia, como ocurrió en otras partes del mundo¹⁷. El modelo de García Moreno conti-

¹² Sol SERRANO: *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 86.

¹³ Roberto Di STEFANO: *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 245.

¹⁴ Cfr. Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.): *Culture Wars Secular-Catholic in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 1-10.

¹⁵ Abigail GREEN y Vicent VIAENE (eds.): *Religious International in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 1-23.

¹⁶ Cfr. John LYNCH: *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Barcelona, Crítica, 2012, pp. 200-206.

¹⁷ Cfr. Bruley YVES: «La romanité catholique au XIX^e siècle: un itinéraire romain dans la littérature française», *Histoire, économie et société*, 21, 1 (2002), pp. 59-70; Philippe BOUTRY: «Ultramontanisme», en Philippe LEVILLAIN (dir.):

nuó vigente sin un cuestionamiento orgánico en la Iglesia ecuatoriana en este contexto. Constituyó, así, una pieza clave en la globalización católica al establecerse como un modelo armónico entre Estado e Iglesia, beneficencia, educación católica y lealtad a Roma, que pervivió en la memoria de los católicos en varios países como Francia hasta principios del siglo xx. Dicho entramado perduró, con la excepción de la dictadura liberal de Veintemilla, hasta la caída del último presidente progresista, Luis Cordero, en 1895. Sin embargo, los progresistas nunca tuvieron la convicción y el fervor ideológico de García Moreno.

El imaginario transatlántico católico en perspectiva ecuatoriana

A diferencia de los tiempos de la monarquía hispana, la figura del papa, en especial a partir de Pío IX, se tornó parte del imaginario de los católicos en América Latina. Recordemos que, en la época colonial, la relación de las colonias españolas con Roma estaba fuertemente mediada por el Patronato Regio ejercido por la Corona española. Así, el rey, como muestran las frecuentes fiestas reales en la América colonial, opacaba a la figura del papa como referente en la visión que existía del mundo externo. Con el auge del ultramontanismo y el ciclo de Concordatos entre 1850 y 1870, el papa se hizo visible para los clérigos y los feligreses latinoamericanos. Mediante la prensa y panfletos, así como a través de las encíclicas y sermones, además de las prácticas sociales como las procesiones y el rezo, se creó la imagen no solo de un papa infalible, sino también de un papa mártir que enfrentaba el tormento y la persecución debido al proceso de unificación italiana. En especial a partir de 1870, se resaltó la imagen social de un papa sufrido y agobiado, pero firme, que libraba batallas contra las fuerzas oscuras de los tiempos modernos. Se hizo entonces popular la idea de que

Dictionnaire historique de la Papauté, París, Fayard, 1994, pp. 1651-1653; Vicent VIAENE: *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1851). Catholic Revival, Society and Politics in the 19th-Century Europe*, Leuven, Leuven University Press, 2001, pp. 37-112, y Austin GOUGH: *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Oxford, Oxford University Press, 1986, esp. pp. I-X, 22-33 y 80-118.

la seguridad física del papa podía estar siempre en peligro por las amenazas de sus enemigos.

En Ecuador, entre 1869 y 1875, este imaginario era especialmente intenso, ya que cristalizó mientras el régimen de García Moreno en su segundo periodo estaba en el punto más alto de militancia católica. De hecho, García Moreno fue el único gobernante de la época que protestó de manera frontal contra la toma de Roma y que apoyó la soberanía temporal del papa como indispensable para el cumplimiento de su misión espiritual. Esta orientación hacía el Vaticano y el papa en cautiverio continuó entre el clero y ambos segmentos del conservadurismo (progresista y ultraconservador) después del asesinato de García Moreno. En un artículo del periódico eclesiástico ecuatoriano *Libertad Cristiana* de 1877, en un momento de lucha entre la Iglesia y el régimen liberal de Ignacio de Veintemilla, se recrearon las terribles circunstancias que afrontaba el papa: «Atado a su trono con dolor, levantarse como viva imagen de la cruz, y sin más custodia que las reliquias de los santos. Así vive Pío IX». No obstante, el articulista no pierde la fe y vaticina que vendrán mejores tiempos para la Iglesia¹⁸. En el imaginario de la comunidad católica global había algo claro a lo que era necesario dar batalla: los liberales¹⁹.

De esta forma, hubo constantes referencias en la prensa ecuatoriana al conflicto entre el papa y los liberales europeos, acusados de vulnerar los principios fundamentales del catolicismo y de crear situaciones que cuestionaban la religión católica. En 1887, por ejemplo, un grupo de eclesiásticos y civiles publicó una carta con más de tres caras de firmas presidida por Juan de Dios Campuzano, canónigo doctoral y vicario general de la diócesis. El pliego era una muestra de solidaridad con el papa León XIII, porque ocurrió que las autoridades del Reino de Italia, de inspiración liberal, habían erigido una estatua en Roma a Giordano Bruno en la plaza de Campo dei Fiori, frente al palacio Farnesio. Según la carta, se había inaugu-

¹⁸ «El presente y el porvenir» (6 de julio de 1877), Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (en adelante, BEAEP), *Libertad Cristiana*.

¹⁹ Christopher CLARK: «The New Catholicism and the European Culture Wars», en Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.): *Culture Wars Secular-Catholic in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.

rado un monumento al «enemigo implacable de la Iglesia y el pontificado». En tonos muy duros, el escrito dice que «la imagen de Satanás ha precedido en la orgía con que, para afrenta de la envanecida civilización moderna, se ha solemnizado la erección de un monumento a la impiedad y la blasfemia»²⁰. La estatua establecía una humillación no solo contra el papa, sino contra ellos mismos²¹.

La lealtad de García Moreno a Pío IX fue correspondida por este último con ocasión del asesinato del presidente. A los pocos meses de la muerte de García Moreno, el papa mandó realizar un busto del presidente «en uniforme militar». La escultura, costeada en parte por el jefe de la Iglesia, fue colocada como un símbolo del ideal de la república católica americana en el colegio Pío Latino Americano de Roma. En su placa se menciona que Gabriel García Moreno fue «el más ilustre presidente de la república del Ecuador, en América», quien además es descrito como mártir católico, ya que su muerte tuvo un fin religioso, y se menciona que prueba de ello es que «por mano impía traidoramente» fue asesinado el 6 de agosto de 1875. De igual modo, se subraya que en «virtud» del «mérito de su gloriosa muerte [...] han admirado y honrado, así como sentido y deplorado la atrocidad de su inhumano fin, todos los buenos». En pocas palabras, el campo político-religioso quedó fraccionado de forma binaria entre buenos y malos. García Moreno era de los buenos: un gran líder del catolicismo²². En Francia, a su vez, se publicaron numerosos artículos en torno a su proyecto político de índole católica y a su condición de mártir como causa de su trágica muerte²³. Louis Veuillot, editor del principal diario católico francés *L'Univers*, escribió el más influyente de estos elogios, proponiendo al caudillo católico como modelo: «il a donné un exemple unique dans le monde et dans les temps aux milieux desquels il a vécu»²⁴. Así, la figura de García Moreno como gobernante ejem-

²⁰ «Beatísimo Padre» (1887), BEAEP, Hojas Sueltas, Imprenta Católica.

²¹ *Ibid.*

²² «Remitidos: Gloria Ecuatoriana» y «Monumento» (29 de julio de 1877), BEAEP, *Libertad Cristiana*.

²³ Michel LAGRÉE: *Religion et modernité, France XIX^e et XX^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 137-146.

²⁴ «García Moreno» (25 de septiembre 1875), Bibliothèque Nationale de France, *L'Univers* [dio un ejemplo único en el mundo y en los tiempos en que vivió (traducción propia)].

plar católico y como mártir no solo funcionaba como un referente ecuatoriano o latinoamericano, sino que se convirtió en icono del catolicismo global.

En Quito hubo ecos del homenaje papal al presidente ecuatoriano. En una defensa de García Moreno, se le describe como un «héroe mártir», «nobilísima figura la de este hombre singular; singular, porque el Cielo le dio alma de fuego en cuerpo de bronce. Y el cuerpo de bronce hubo de darle el Cielo, a fin de que pudiese resistir a las rigurosas privaciones». Su vida fue «consagrada a la regeneración de una república postrada en lecho de agonía y de dolor». Visto como mártir y salvador de Ecuador, con orgullo se indica que «el supremo jerarca de la Iglesia de Dios, rector del orbe católico [...] el infalible Vicario de Jesucristo, Pío IX, pontífice máximo [...] honra a García el grande»²⁵.

La romanización y globalización del imaginario católico decimonónico se manifestó a través de la consagración al Sagrado Corazón de Jesús. Como ha señalado Roberto Di Stefano, entre otros, el papa Pío IX promovió, a escala global, un puñado de cultos religiosos con la intención de estandarizar las prácticas religiosas de acuerdo con lineamientos formulados desde Roma²⁶. Entre estas prácticas estaban no solo los nuevos o repotenciados santuarios de la Virgen, como Lourdes, sino también el culto al Sagrado Corazón de Jesús y a Cristo Rey. El auspicio del papa de ciertos cultos identificados con Roma se vio complementado por el movimiento religioso francés a favor de la consagración al Sagrado Corazón de Jesús. Dicho movimiento veía a Francia como un pueblo elegido que debía renunciar a la apostasía en la que había caído y regenerarse a través de la consagración y la construcción de una basílica celebrando este voto nacional. El movimiento no logró la consagración oficial por parte de Francia, pero sí la edificación de la catedral de Sacre Coeur tras la derrota de la Comuna de París²⁷.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Roberto DISTEFANO y Francisco Javier RAMÓN SOLANS: «Introduction», en Roberto DISTEFANO y Francisco Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Suiza, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 1-27.

²⁷ Raymond JONAS: *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Time*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 177-198.

La Iglesia ecuatoriana, en el contexto de la república católica garciana, se apropió de este modelo de piedad y convenció al Congreso y a García Moreno para proclamar de manera oficial la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús en 1873²⁸. Así, el «pueblo católico» de Ecuador entabló un pacto con Cristo Rey como antídoto a la apostasía generalizada en el mundo y para asegurar su regeneración moral. El inicio de la construcción de la Basílica del Voto Nacional, situada en una colina de Quito y con un diseño gótico, ratificó en el periodo progresista (1883-1895) el pacto divino y el modelo de la república católica²⁹. El gótico era el estilo arquitectónico preferido por el *revival* católico global, ya que aludía a una época de fe y a la monarquía papal medieval³⁰.

La romanización

En paralelo al proceso de afianzamiento del Estado-nación en el Ecuador decimonónico hubo también una romanización simbólica y administrativa de la Iglesia latinoamericana, con su lectura en pugna con la defensa del derecho al Patronato. El Concilio Vaticano I (1869-1870) reforzó el sentido de pertenencia a una comunidad de creyentes cuya fuente de inspiración y autoridad última radicaba en Roma. Según el ultramontanismo, el papa defendía el dogma de la Iglesia frente a sus enemigos y apostaba por una civilización católica en contra del liberalismo, apoyado en la comunidad de fieles.

Los conservadores ecuatorianos —incluido el clero— pensaban que la Iglesia, al igual que el Estado republicano, representaba una *societas perfecta*, y, por tanto, tenía autonomía. Tal independencia, sin embargo, no implicaba una pugna con la república, sino que debía existir una armonía entre un Estado católico y una Iglesia «independiente». Las dos esferas, la civil y la religiosa, en una comu-

²⁸ Severo GOMEZJURADO: *La Consagración*, Quito, Imprenta ARPI, 1984, pp. 16-30.

²⁹ Cristóbal ESPINOSA y Carlos ALJOVÍN: «*Non possumus*: los repertorios políticos...», p. 485.

³⁰ Roberto DISTEFANO y Francisco Javier RAMÓN SOLANS: «Introduction», pp. 1-27.

nidad política bien ordenada se reforzaban mutuamente³¹. Así, una Iglesia «independiente» respaldaba el poder civil al garantizar el orden social mediante la inculcación de la moral católica y el apoyo a la educación y la beneficencia. Esta tesis, originada en la época de la restauración borbónica en Francia, era compartida por el Vaticano, y con base en la misma, la diplomacia de la Santa Sede buscó entablar relaciones con los Estados independientes republicanos³². La figura de la *societas perfecta* se contraponía al Patronato que los estados republicanos reclamaban haber heredado de la monarquía española, pues estos implicaban la injerencia del Estado en la elección de las autoridades eclesiásticas, entre otros puntos de control político. Ecuador había ratificado en 1830 la Ley de Patronato de la Gran Colombia de 1824, la cual estuvo vigente en la legislación ecuatoriana hasta el ascenso al poder de García Moreno en la década de 1860. Con García Moreno de presidente se firmó un Concordato en 1862 que impuso un estrecho acercamiento entre el Estado y la Iglesia, aunque basado en el reconocimiento de la «independencia» de la institución católica. El Concordato fue una iniciativa sustentada en la mutua conveniencia y en convicciones compartidas. Para Roma significaba un afianzamiento de su liderazgo de la Iglesia universal, mientras que para García Moreno era imprescindible contar con el apoyo del Vaticano para llevar a cabo un disciplinamiento de la Iglesia que separara a clérigos de su entorno social. La reforma de la Iglesia, legitimada a través del Concordato, estaba orientada hacia el cumplimiento del celibato y el retorno de las órdenes regulares a la vida en común. Esta burocratización de la Iglesia la convertiría en una institución jerarquizada y operativa capaz de moralizar a la sociedad.

Entonces, ¿cómo de firme era el control ejercido por Roma sobre la Iglesia ecuatoriana? Es una pregunta clave para comprender los alcances y límites de la ideología ultramontana. En general, el Concordato fortaleció la injerencia administrativa y la visibili-

³¹ ANÓNIMO: *El concordato y la exposición del Concejo Cantonal de Guayaquil con Licencia del Ordinario*, Guayaquil, Empresa tipográfica i encuadernación de Calvo y Ca., 1863.

³² Carlos SALINAS ARANEDA: «Los concordatos celebrados entre la Santa Sede y los países latinoamericanos durante el siglo XIX», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 35 (2013), pp. 215-264.

dad del papa, aunque no siempre Roma lograra imponerse sobre los clérigos locales. Empecemos por mencionar algunos puntos sobre el impacto del Concordato de 1862 —con su modificación de 1865— y el de 1881 (similar en mucho al anterior). En relación con los nombramientos de las autoridades eclesiásticas, el Concordato de 1862 continuó aceptando algunos aspectos de la intromisión del Estado, propia de la tradición del Patronato. De una lista de tres candidatos elaborada por el arzobispo o los obispos, el presidente seleccionaba a quien se encargaría de presentar la solicitud a Roma. El presidente participaba también en el nombramiento de los «eclesiásticos dignos para las prebendas de las dignidades y canonicías», entre ellos los curas de las parroquias. Sin embargo, en otros puntos se incrementaba la autonomía de la Iglesia. Se permitió, por ejemplo, el libre tránsito de documentos públicos entre las autoridades eclesiásticas, feligreses y la Santa Sede —es decir, el Estado dejó de practicar el derecho de *exequatur*—; de igual modo, los obispos otorgarían autorización a los establecimientos públicos y privados con relación a los temas religiosos y teológicos³³.

Durante el pontificado de Pío IX (1846-1878) y los años de dominación conservadora católica de García Moreno (1860-1875), la participación de la Iglesia, aliada al gobierno ecuatoriano, fue bienvenida. Se estrechó la alianza entre un papa contrarrevolucionario y un presidente creyente en la civilización católica. Los sacerdotes, respaldados por sus obispos y por el mismo papa, tuvieron directrices claras de ejercer su influencia en la política en apoyo de la causa de la Iglesia que coincidía con la orientación del Estado. En el pontificado de León XIII, sin embargo, esta tendencia se moderó y se planteó un distanciamiento por parte de los clérigos de la política partidista. En Ecuador, como en otros países, hubo muchas veces presiones de parte de radicales y liberales —o progresistas— para que los sacerdotes no participasen en las elecciones. En la documentación ecuatoriana hay constantes referencias, para fines de 1880, a que León XIII había prohibido que los sacerdotes revelaran en público sus preferencias políticas, aunque a «los seglares no se les prohíbe intervenir en las elecciones». Así, a escala global

³³ Carlos BUSTOS-VIDELA: *Church and State in Ecuador: a History of Politico-Ecclesiastical Relations during the Age of Gabriel García Moreno, 1860-1875*, tesis doctoral, Georgetown University, 1966, pp. 63-72.

no se prohibió que los laicos formasen partidos o grupos políticos en defensa de la Iglesia³⁴.

Juan León Mera (1832-1894), intelectual y gran novelista, escribió un panfleto publicado por varias imprentas en 1889 en el cual ofrecía una solución para que los sacerdotes participaran en la política de modo indirecto. En el libelo se dice que «[e]l liberalismo, bajo apariencias agradables y seductoras, es el monstruo del error, la mentira y el engaño, y por esto lo ha condenado la Iglesia», y se acusa a los liberales de ser falsos profetas: «te hablan de libertad y progreso, pero es preciso que te persuadas [de] que el verdadero progreso está en el cristianismo». En relación con la libertad apuntaba que si esta es «contra Dios y contra la Iglesia, es libertinaje, es libertad de Satanás»; lo que le concierne, según León Mera, es cómo se podrá distinguir entre el bien y el mal, algo difícil, porque «el clero no tom[a] parte ninguna en las elecciones [...] ya sea porque en atención a su ministerio esto le convenga, ya sea porque sea obligado a obedecer la voz de sus superiores». Así, la solución requiere estar debidamente informado; sin embargo, «vosotros tenéis derecho a consultarle [al sacerdote] para tranquilizar vuestra conciencia con el acierto en vuestros actos, y él está en el deber de escucharos y resolver vuestras dudas»³⁵.

La política de romanización, central durante el pontificado de Pío IX, implicó un mayor control de Roma sobre las diócesis en desmedro de la influencia de los Estados. En tal sentido, el pontificio colegio Pío Latino Americano, creado en 1858, reforzó los vínculos entre Roma y América Latina. El presbítero chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre, su fundador, recorrió varios países americanos recolectando fondos y reclutando alumnos. Este tenía una idea muy clara de la problemática católica en este lado del Atlántico, por lo que, en 1859, publicó un libro titulado *Los intereses católicos en América*. Hay dos ideas rectoras explicadas en el prólogo. La primera es que existe «un poder empeñado en dominar» a la Iglesia y la segunda es la presencia manifiesta de una anarquía en los países americanos, que se debe a que los principios católi-

³⁴ «Los católicos, crisis eleccionaria» (18 de febrero de 1889), BEAEP, Hojas Sueltas, Imprenta La voz de Azuay.

³⁵ Juan LEÓN MERA: «Consejos y advertencias al pueblo» (8 de febrero de 1889), BEAEP, Hojas Sueltas, Imprenta del Seminario.

cos han perdido importancia ante el influjo del liberalismo. En pocas palabras, la misión del colegio era educar a los futuros sacerdotes y líderes de la Iglesia en el marco de una lectura crítica del control del Estado frente a la Iglesia, favorable al proceso de romanización, y también la necesidad urgente de recristianizar el continente americano; es decir, enfrentarse al enemigo liberal, radical y francmasón³⁶.

Parte de la romanización de la Iglesia consistió en la educación de los seminaristas en el Vaticano. Es interesante que, desde 1859, la rectoría del colegio Pío Latino Americano fuese dirigida por sacerdotes de la Compañía de Jesús, conocidos por ser los defensores de los derechos del papa y de la curia romana. Los egresados tuvieron fuertes sentimientos a favor del papado y una comprensión de la Iglesia en términos globales³⁷. Sin embargo, este colegio no fue el único lugar donde el clero americano sería formado en Roma: algunos de los seminaristas optaron por estudiar en la Academia de Estudios Eclesiásticos o en La Sapienza. Muchos de estos alumnos tuvieron, más tarde, un papel destacado en el Concilio Vaticano I³⁸. En 1898, trece arzobispos y cuarenta obispos asistieron al Primer Concilio Plenario de América Latina; de este grupo eran egresados del colegio Pío Latino Americano ocho obispos y cuatro arzobispos, incluyendo el de Quito. Este último concilio regional tuvo gran repercusión en la región y la singularidad de no mencionar el pasado eclesiástico latinoamericano y el de su legislación en sus escritos³⁹.

Con la romanización de la Iglesia, su estructura burocrática y vertical soportó modificaciones. La curia romana y el pontífice ampliaron su control sobre las iglesias nacionales. Los delegados apostólicos o, más tarde, los nuncios —nuevos personajes del entra-

³⁶ José Ignacio Víctor EYZAGUIRRE: *Los intereses católicos en América*, t. I, París, Librería de Garnier Hermanos, 1859, pp. I-IX.

³⁷ Lisa M. EDWARDS: *Roman Virtues. The Education of Latin American Clergy in Rome, 1858-1962*, Nueva York, Peter Lang, 2011, pp. 28-29.

³⁸ Elisa LUQUE ALCAIDE: «La restauración de la vida católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12 (2003), pp. 73-75.

³⁹ Roberto DE ROUX: «La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración», *Pro-Posições*, 25, 1 (2014), pp. 31-54, esp. pp. 38-40.

mado eclesiástico en América Latina, propio del surgimiento de los Estados-nación— alteraron el tablero de la estructura de mando y de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Con el tiempo, las funciones de estos se fueron incrementando. En el pontificado de León XIII (1878-1903), los nuncios y delegados apostólicos cumplieron una doble función: ser los representantes de la Iglesia ante los gobiernos y ser los canales de comunicación entre la Santa Sede y las iglesias locales. En el caso del arzobispo de Quito y del gobierno de Ecuador, los delegados apostólicos fueron designados para varios países. Para el periodo estudiado, era el mismo delegado apostólico para Ecuador y Perú el que solía también serlo para otros países sudamericanos o centroamericanos.

En ciertas ocasiones, los delegados apostólicos deslegitimaban a los obispos con la argumentación de que la relación con los Estados era competencia del papa; esto es, de su representante: el delegado apostólico⁴⁰. En determinados momentos, los delegados apostólicos también cumplían un rol importante en los conflictos políticos. Durante la negociación del Concordato, en tiempos de García Moreno, el delegado apostólico, monseñor Francesco Tavani, tuvo que lidiar con el Parlamento y políticos adversos y a favor del Concordato. Por otro lado, su mirada se nutría, en parte, de cómo el papa y autoridades de la curia visualizaban a Ecuador y a su presidente aliado García Moreno frente a un conjunto de enemigos dentro y fuera del país, sobre todo colombianos⁴¹.

Un claro ejemplo de cómo la dinámica de las iglesias locales cambió con la presencia de los delegados apostólicos fue el cuestionamiento al obispo de Cuenca, Miguel León Garrido. En relación con la política progresista de la abolición del diezmo del presidente Antonio Flores, este obispo intentó excomulgar en grado mayor al presidente; es decir, privarlo de modo activo y pasivo de los sacramentos de la Iglesia y de los sufragios comunes de los fieles. Ante esta crisis política, el nuncio apostólico frenó la intención del obispo. La legitimidad de León Garrido fue decayendo y sus acciones eran constantemente cuestionadas por el arzobispo de Quito. Ordoñez aceptó que el obispo de Cuenca fuera sometido a

⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁴¹ Rosa Bianca GUARDA: *Las relaciones diplomáticas entre García Moreno y la Santa Sede (1861-1866)*, tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, 2013.

investigación. Federico González Suárez sería el encargado de realizarla y la concluyó con un duro informe. En 1890, el clérigo recibió las bulas de suspensión, lo que causó también una fuerte polémica⁴². Como muestra este caso, la censura de Roma, si contaba con aliados locales, finalmente lograba imponerse.

Un estudio de las cartas del obispo de Ibarra, González Suarez, nos evidencia las tensas relaciones entre los obispos y la Santa Sede. González Suárez escribió: «Obedezco humildemente, voluntad del Santo Padre es voluntad de Dios». Pero también creía que en numerosas oportunidades el papa y la curia no estaban bien informados de lo que ocurría en Ecuador, mientras muchas veces los sacerdotes extranjeros tenían ventaja frente a las autoridades ecuatorianas por sus conexiones en Roma. Manifiesta, además, que muchas decisiones del Vaticano o de las autoridades designadas por la Santa Sede no eran las correctas por la falta de información de la alta jerarquía de la Iglesia en Roma⁴³. Así, si bien existieron tensiones frecuentes entre los clérigos locales y el Vaticano, la injerencia de la Santa Sede estaba presente de manera clara en el proceso de toma de decisiones eclesíásticas.

Los largos viajes a Roma de sacerdotes y autoridades de la Iglesia fueron más frecuentes en este periodo. La participación en el Concilio Vaticano I del obispo de Cuenca, Remigio Esteves del Toral; del obispo de Portoviejo, Luis Tola Avilés, y del arzobispo de Quito, José Ignacio Checa Barba, es un ejemplo de ello. En la biografía de algunos de los obispos, además, se menciona la obligatoria visita *ad limina* que implicaba el viaje a Roma de los obispos para informar al papa. El segundo obispo de Portoviejo, Pedro Schumacher, por ejemplo, visitó Roma dos veces. El primer viaje en 1887 fue retrasado porque las montoneras liberales pusieron en peligro la vida de Roberto Posso, obispo de Guayaquil, y Julián María Masía, obispo de Loja. En una carta de la hermana del obispo de Portoviejo, Gertrudis, a sus parientes en Kepper (Alemania) indicaba que el obispo Posso «ha abandonado la diócesis hace unos

⁴² Rodolfo PÉREZ PIMENTEL: «Miguel León Garrido», en *Diccionario biográfico del Ecuador*, t. 4. Recuperado de Internet (<http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo4/13.htm>).

⁴³ José Santiago CASTILLO-ILLINGWORTH: «González Suárez y la Santa Sede», *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, 14 (1999), pp. 69-83.

cinco meses y ha ido a Roma a ponerse a voz con el Padre Santo. Se cree que no regresará más»⁴⁴. En su primer viaje, Schumacher, además de entrevistarse con el santo padre, buscó captar sacerdotes y religiosos dispuestos a cumplir su labor misional en Ecuador. En Theux (Bélgica) logró que un grupo de jóvenes del Collegium Marianum regresara con él a Portoviejo⁴⁵. En su segundo viaje, en 1893, tuvo también un retraso ocasionado por conflictos internos de su diócesis. En esta ocasión contamos con un testimonio dejado por el obispo a su hermano Enrique sobre el trayecto y su estadía en Roma durante la celebración del Pentecostés; sin embargo, no menciona nada con respecto a su audiencia papal⁴⁶.

Circulación de sacerdotes y monjas

La circulación de religiosos europeos en América impactó en las iglesias locales desde inicios del siglo XIX hasta casi fines del siglo XX, pues no se había logrado cubrir la demanda de sacerdotes y monjas⁴⁷. Con las independencias y el surgimiento de los nuevos Estados nacionales, su número disminuyó de forma notable. América Latina se convertiría así en importadora de sacerdotes y monjas de Europa (España, Francia, Bélgica y Alemania, en especial)⁴⁸, fomentada desde el Estado, la Iglesia y los laicos. La seguridad dentro de los países era muy distinta en cada una de las regiones para los recién llegados. En el caso de las monjas, se comenzó a preferir las que se dedicaban a la vida activa, mientras que las de vida contemplativa perdieron importancia social⁴⁹. Este flujo migratorio, reflejo del *revival* católico europeo, acentuó la globalización del catolicismo.

⁴⁴ Leonardo DAUTZENBERG: *Ilmo. Dr. Pedro Schumacher. Un hombre apostólico de la región del Rhin en el siglo XIX (1839-1902). Breves rasgos de su vida y cartas*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1986, p. 243.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 249.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 350-352.

⁴⁷ Óscar ÁLVAREZ GILA: *Apuntes historiográficos para el estudio del clero rioplatense*, España, Universidad de Navarra, 1996, p. 388.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Sol SERRANO: *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 18-27, 85 y 98.

De esta forma ingresaron a Latinoamérica órdenes nuevas que no habían tenido presencia previa. Asimismo, se dieron casos particulares, como el de la Compañía de Jesús, que regresó al continente tras ser expulsada en tiempo de los Borbones. Los jesuitas tuvieron una vida bastante conflictiva a lo largo del siglo XIX por su fuerte vinculación con la doctrina ultramontana y la defensa de la autoridad papal. En resumen, la migración de sacerdotes y monjas a Ecuador, así como al resto de América Latina, fue consecuencia de una política triple del Estado, la Iglesia de cada país y de los laicos más que directamente del Vaticano. Los que vinieron representaban a la Iglesia decimonónica del *revival* católico, volcada a la vida de ayuda al prójimo a través de la educación y la salud.

Los sacerdotes y monjas europeos, como todo migrante, trajeron sus vínculos sociales, afectos y temores. La carga emocional de muchos de ellos fue enorme, sobre todo de los que vinieron en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los conflictos políticos religiosos en torno a la Iglesia católica se intensificaron en la Europa occidental con gran violencia retórica, políticas de maltrato y violencia física. Ante la arremetida de los liberales contra la Iglesia, esta se afianzó y renovó en sus mecanismos de divulgación, sociabilidad y peregrinación, entre otros aspectos. La gran mayoría de los que migraron trajeron consigo una cultura contrarrevolucionaria y de confrontación al *vivir in situ* este proceso de violencia política contra el clero.

En este contexto Ecuador no fue un caso aislado, pues recibió muchos sacerdotes y monjas provenientes de Europa. El gobierno de García Moreno, con su política de *recristianización* de la sociedad ecuatoriana, buscó una renovación de la Iglesia local. Así, en diciembre de 1860, García Moreno expidió un decreto que permitía «el libre establecimiento de todas las órdenes religiosas, institutos católicos, y con especialidad de la Compañía»⁵⁰, por lo que durante su gobierno hubo una renovación de sacerdotes y monjas, muchos de ellos de origen europeo. García Moreno buscó construir un Ecuador católico como sustento de la ciudadanía y de una Iglesia que no solo ayudara en cuestiones religiosas y morales, sino que se hallara abocada al desarrollo de una ciencia, una educación

⁵⁰ David CHAMORRO: *Resumen de la historia de la compañía de Jesús en la Real Audiencia de Quito*, p. 28. Recuperado de Internet (https://issuu.com/jesuitas.ec/docs/historia_de_los_jesuitas_en_el_ecua).

y una salud católicas. Una modernidad católica en contraposición a la civilización propuesta por los liberales⁵¹.

Entre todos los religiosos que llegaron de Europa, el caso de los jesuitas es especial. La Compañía se convirtió en símbolo de la política conservadora, entre muchos factores, por su cuarto voto de lealtad al papa. Pío VII, con la bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, del 7 de agosto de 1814, restauró universalmente la orden fundada por san Ignacio de Loyola. En 1852, unos cuarenta jesuitas que habían sido expulsados de Colombia y terminaron en Ecuador fueron echados de este último país por el general liberal José María Urbina, hasta que en 1862 García Moreno fomentó su regreso al país con fines educativos y científicos. Poco después, un grupo de jesuitas alemanes fue a Ecuador porque Bismarck, en su política anticatólica, los había expulsado en 1871; un grupo de ellos terminó en el Politécnico, fundado en 1870⁵². En este último caso, es palpable que se apostaba por el desarrollo científico, aunque sin negar el dogma católico. Era la defensa, propia del siglo XIX, de una civilización católica que no negaba la ciencia ni la tecnología.

Así, desde los tiempos de García Moreno, la Iglesia ecuatoriana se renovó impulsada por el arribo de nuevas órdenes que cumplieron un rol de cristianización con una clara acción social. El arzobispo de Quito, Ignacio Checa y Barba, viajó a Roma, al Concilio Vaticano I, en 1869. En un artículo en la *Libertad Cristiana* se cuenta cómo Checa «aprovechó su permanencia en Roma y en París para influir poderosa y eficazmente, secundando las miras del gobierno de Ecuador, en los contratos estipulados con los profesores de la politécnica y las HH. de la Caridad y del Buen Pastor. Estipuló también un contrato con los PP. Lazaristas para la dirección del seminario metropolitano»⁵³. Se nota entonces la confluencia del gobierno, del arzobispo y de las órdenes religiosas con una vocación social. Estos eran los rasgos de la Iglesia decimonónica ocupando espacios políticos y sociales a la vez que inculcando la fe.

Dos casos emblemáticos de obispos europeos en la política ecuatoriana lo constituyen el ya aludido Pedro Schumacher Niese, ale-

⁵¹ Peter HENDERSON: *Gabriel García Moreno...*, cap. 6.

⁵² David CHAMORRO: *Resumen de la historia...*, pp. 25-26.

⁵³ «Rasgos biográficos del Monseñor Checa» (27 de abril de 1877), BEAEP, *Libertad Cristiana*.

mán, y José María Masiá y Vidiella, español, cargados de emociones contrarrevolucionarias de sus experiencias europeas. Schumacher perteneció a la orden lazarista, y, desde la distancia americana, observó la dura política anticatólica de Bismarck, conocida como *Kulturkampf*. Durante la presidencia de García Moreno fue designado director del Seminario Mayor de Quito. En 1885, en plena época progresista, fue nombrado obispo de la diócesis de Manabí y Esmeraldas. Ultramontano y defensor del legado de García Moreno, creía en el progreso material combinado con las doctrinas católicas. En su diócesis se preocupó por la infraestructura y la educación, además de destacar por ser un gran polemista y ejercer la autoridad en temas de dogma que fácilmente se mezclaban con la política, por lo que la censura y las excomuniones fueron parte de sus armas de combate político-religioso. Censuró, por ejemplo, al periódico *El Bien Público* en 1887 y excomulgó a su director y redactores⁵⁴. Estos debían rectificarse para que se les levantase el castigo, y así lo hicieron unos días después de los hechos⁵⁵. De igual modo, polemizó varias veces con el obispo de Ibarra, González Suárez, desde cuestiones de historia eclesiástica hasta en temas de orden político y teológico. González Suárez se destacaba entre un clero ultraconservador por ser más cercano a los progresistas, aunque no se le pudiese calificar de liberal católico. Con la revolución de Eloy Alfaro de 1895, el obispo alemán tomó una actitud bélica. Este huyó de Portoviejo, después de Quito, para terminar en la frontera con Colombia, protegido por el obispo de Pasto, Ezequiel Moreno Díaz, agustino recoleto y oriundo de Navarra (España). Organizó con otros líderes conservadores una serie de incursiones armadas en Ecuador, y como «comandante-general» al frente de sus huestes fue derrotado en Chimborazo en 1898. Vencido en Ecuador, continuó su lucha contra los liberales en la guerra de los Mil Días en Colombia y murió en Samaniego (Pasto), en 1902, durante una epidemia de tifus⁵⁶.

José María Masiá y Vidiella, oriundo de Tarragona (España), fue reconocido por sus virtudes católicas tanto en Europa como en Sud-

⁵⁴ Pedro SCHUMACHER: *Cuarta carta pastoral del Ilmo. y Rmo. Sr. obispo de Portoviejo* (1887), BEAEP, Imprenta del Correo Mercantil.

⁵⁵ «Carta Pastoral del Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Portoviejo» (1887), BEAEP, Imprenta Los Andes.

⁵⁶ Leonardo DAUTZENBERG: *Ilmo. Dr. Pedro Schumacher...*, p. 528.

américa. A los quince años vestía ya el hábito franciscano. En España vivió el terror de las persecuciones de los liberales contra los católicos (entre otras, la matanza de los frailes en 1834 y la destrucción del convento del Escornalbou en 1835). Ante lo intolerable de la situación, viajó a Italia en 1836, donde encontraría también motivos de conflicto con los liberales de allí. En 1853, Masiá arribó al Callao, adonde previamente había llegado un grupo de misioneros franciscanos, incluyendo el combativo contrarrevolucionario Pedro Gual. En Perú, Masiá ocuparía diversos cargos. Sería expulsado a Guayaquil por sus críticas a la lectura del periódico *Educador Popular* en 1874. Ya en Quito, García Moreno le encomendó la reforma de su orden y terminó convertido en obispo de Loja en 1876. Ejercer su labor de obispo le fue difícil por varios enfrentamientos con los liberales locales. Durante el gobierno del general Ignacio de Veintemilla, en momentos muy tensos entre la Iglesia y el Estado, huyó hacia Ayabaca, provincia norteña de Perú. Al poco tiempo, gracias a la negociación del presidente peruano Mariano Ignacio Prado, Masiá pudo regresar a su diócesis. En 1896, triunfante la revolución liberal de Alfaro, se le acusó —junto a los religiosos bajo su mando— de apoyar a las guerrillas conservadoras del comandante Vega, en Azuay. Ante una situación tan complicada, Masiá terminó de nuevo en Ayabaca. En Perú, murió en el convento de los Descalzos de la orden franciscana en 1902. Al poco tiempo, según testimonios recopilados, sor Rosa Mercedes de la Purísima, carmelita descalza, fue curada por una reliquia de este sacerdote y se registran testimonios de que otros milagros continuaron ocurriendo⁵⁷.

De este modo, en los casos de Schumacher y Masiá encontramos dos representantes de la Iglesia del siglo XIX que se enfrentaron a sus enemigos, los liberales, interviniendo en política con un compromiso social enfocado en la educación y la salud. Ocuparon el espacio público mediante peregrinaciones, misiones y misas, así como a través de la intervención en debates abiertos, donde dirigían pastorales, reforzando el concepto de que el liberalismo era una representación del mal. Para ambos personajes de origen europeo, los sucesos de Ecuador se hallaban incorporados en un horizonte glo-

⁵⁷ Bernardino IZAGUIRRE: *Biografía del Ilmo. Y Rdmo. Padre Fr. José M. Masiá, obispo de Loja (Ecuador) (1815-1902)*, Barcelona, Librería y Tipografía Católica, 1904, pp. 6, 21-48, 165-191, 259-293, 378-383 y 537-549.

bal que reconocían en sus propias trayectorias biográficas. Se nota, de igual modo, las redes de ambos personajes entre los religiosos que trascienden lo nacional con mucha facilidad.

El Concordato y la labor social del clero

Los Concordatos de 1862, su modificación de 1865 y el de 1881 son los fundamentos de orden jurídico de los principios de caridad pública y control poblacional con una misión ideológica de este catolicismo conservador; ello hasta el ascenso al poder de Eloy Alfaro⁵⁸. En muchos, como veremos, la relación de la Iglesia con el Estado fue bastante imbricada; como consecuencia, se fue creando un espacio para la educación y la caridad que fomentaría un orden teológico republicano.

En el Concordato de 1862, los artículos fundamentales son el tercero y el cuarto. En el artículo tercero se establece que «la instrucción de la juventud en las universidades, colegios, facultades, escuelas públicas y privadas será en todo conforme a la doctrina de la religión católica». Ello se respaldaba con la declaración de que la religión católica era la religión oficial del Estado y de la nación. De igual modo, se estableció un control ideológico de la Iglesia con respecto a los asuntos religiosos. Por ello, se determinó que el obispo tuviera el «exclusivo derecho de designar los textos para la enseñanza tanto de las ciencias eclesiásticas como la instrucción moral y religiosa». Además, quedó establecido que a las autoridades eclesiásticas «les compete prohibir los libros contrarios a la religión y a las buenas costumbres». En el artículo cuarto se estipuló que los obispos debían cuidar de «que ninguna enseñanza sea contraria a la religión católica y a la honestidad de las costumbres», para lo cual «nadie podrá enseñar en ningún establecimiento, ya público, ya privado, la Teología, el Catecismo o la doctrina religiosa sin haber obtenido autorización del prelado diocesano»⁵⁹.

⁵⁸ Eduardo KINGMAN GARCÉS y Ana María GOETSCHEL: «El presidente Gabriel García Moreno, el concordato y la administración de poblaciones en Ecuador en la segunda mitad del siglo XIX», *Historia Crítica*, 52 (2014), pp. 145-146.

⁵⁹ Carlos BUSTOS-VIDELA: «Concordat of September 26, 1862 Between the Holy See and the Republic of Ecuador», en *Church and State in Ecuador: a History of Po-*

Kingman y Goetschel explican la relación entre Estado e Iglesia como un modelo de disciplina de la sociedad que se apoyaba en las nuevas órdenes religiosas y en el énfasis de la Iglesia por lo social. Ambos autores resaltan el carácter urbano del proyecto del conservadurismo católico, que significó una transformación de la noción de caridad. Esta pasó de ser una dádiva a los necesitados a un «dispositivo de beneficencia pública» y de control de la población. En tal sentido, la Iglesia ofrecía un conjunto de servicios sociales por delegación del Estado. No debe sorprender que fuera el gobierno el que muchas veces financiara directamente las obras sociales de la Iglesia⁶⁰.

El control doctrinario de la Iglesia fue muy fuerte en materia de educación pública. El modelo de expansión de la educación de García Moreno —y, de igual modo, de los progresistas— instituyó una alianza entre el Estado y las congregaciones religiosas. Así, los Hermanos Cristianos, las Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús y otras congregaciones educaron a un número importante de niños —y, en menor medida, de niñas— en buena parte solventados por el Estado. La educación de un porcentaje alto de la niñez y juventud urbana cimentó las redes entre la población urbana y la Iglesia. El esquema descrito cambió con los gobiernos liberales que se iniciaron con el del radical Eloy Alfaro, que —como tanto temían los católicos— favoreció que la educación pública fuera laica⁶¹.

Así, Schumacher muestra en sus escritos una visión negativa de los pobladores de su diócesis, pues están alejados de la religión. A los padres de familia, por ejemplo, no les interesaba que sus hijos se educasen con patrones propios de una educación católica. Schumacher sentencia que «la ignorancia de estos pueblos, sostenida y agravada por el desbordamiento de las pasiones, la han dejado en situación sumamente deplorable». Por ello se requiere de una regeneración de la sociedad. Educación y regeneración, para Schu-

litico-Ecclesiastical relations during the age of Gabriel García Moreno, 1860-1875, tesis doctoral, Georgetown University, 1966, p. 288.

⁶⁰ Eduardo KINGMAN y Ana María GOETSCHER: «El presidente Gabriel García Moreno...», pp. 129-149. Véase también Eduardo KINGMAN GARCÉS: *La ciudad y los otros Quito, 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*, Quito, Flacso, 2008, pp. 86-87.

⁶¹ Enrique AYALA MORA: *Historia de la revolución liberal...*, pp. 292-303.

macher, forman una misma dupla. Está convencido de que «sin escuelas no se puede esperar la regeneración»⁶². Es obvia la diferencia de la agenda catequizadora del obispo Schumacher con la de un obispo, por ejemplo, del setecientos, que no consideraba la escuela como algo fundamental en la catequización. En los planes del obispo, la escuela era un lugar de adoctrinamiento y de sociabilización. Schumacher, en tal sentido, representó las aspiraciones de la Iglesia católica decimonónica.

La educación religiosa con financiación pública generó cuestionamientos de parte de los sectores liberales. Uno de los puntos centrales de la crítica de los liberales con respecto a la Iglesia fue una presunta discrepancia del carácter científico que debía tener la educación, considerado necesario para el progreso según los cánones del siglo XIX y la perspectiva del conocimiento de acuerdo con la Iglesia católica. Como consecuencia, se escucharon voces que sometieron a crítica la educación impartida, por ejemplo, por los Hermanos Cristianos, en artículos publicados por el periódico *El Horizonte*, de Portoviejo, en sus números 48, 49, 51 y 52. En *El Semanario Popular*, periódico conservador, se defendió a los Hermanos Cristianos de estas críticas y se manifestó estar en desacuerdo con que la enseñanza por ellos impartida fuese «científicamente falsa» y que los sacerdotes «enseña[ra]n doctrinas científicamente erróneas». Para referirse a ello se mencionan como prueba «algunos de los problemas que constan en la Aritmética Comercial de los Hermanos». Para *El Semanario Popular* se trataba de una acusación falsa, fruto de una insana envidia⁶³.

Diferentes congregaciones religiosas tuvieron una presencia importante en el sector dedicado a la salud a través de hospitales y postas, aunque en menor escala que en materia educativa. En Tungurahua, por ejemplo, las Hermanas de la Caridad se ocupaban de un hospital⁶⁴. Una de las congregaciones más vinculadas al sector

⁶² Pedro SCHUMACHER: *Exposición que hace el Ilustrísimo Sr. Obispo de Portoviejo á S.E. el Presidente de la República, reclamando el aumento de la dotación decimal de la Diócesis de Portoviejo* (1886), BEAEP, Imprenta de La Nación.

⁶³ «Defensa de los hermanos de las escuelas cristianas» (8 de junio de 1889), *El Semanario Popular*, Quito.

⁶⁴ Archivo General de la Nación de Colombia (Bogotá), Sección Ministerio de Relaciones Exteriores, transferencia 2 fondo diplomático y consular, Legación en Quito 1897-1899, leg. 110, fols. 453-455.

de la salud fue la de San Vicente de Paúl. El gobierno aprobó, para 1882, el reglamento de dicha congregación y dejó «bajo la dirección de la Conferencia el hospital y hospicio de San Lázaro». Con esta intervención a favor de la Iglesia, en parte se buscaba solucionar el problema de la enfermedad de los elefanciacos y el descontrol de los enfermos mentales⁶⁵. La congregación de San Vicente de Paúl ofrecía oportunidad de liderazgo a los laicos en asuntos de caridad. En 1886, el líder ultraconservador y hacendado Camilo Ponce, por ejemplo, pedía apoyo para las Conferencias de San Vicente de Paúl, describiéndose como un verdadero católico⁶⁶.

De esta manera, el concepto de caridad es central. En Quito, siguiendo muchas veces el ejemplo europeo, la caridad cristiana que predicaban las congregaciones religiosas obedeció a una concepción que en realidad era propia del siglo XIX. Un ejemplo de ello es el «pan de San Antonio». Su nombre nos remite a un santo de varios siglos de antigüedad. San Antonio, como muchos consagrados, fue redefinido bajo el contexto de los conflictos ideológicos del siglo XIX. La función social del «pan de San Antonio» se explicaba en un escrito publicado por la Imprenta del Seminario de Riobamba. Se trataba de una respuesta ante la ineficacia de la sociedad de beneficencia que no lograba su cometido. Para el articulista, «el pan de San Antonio era un pan milagrosísimo que servía para alimentar el estómago de los pobres y para iluminar la cabeza de los ricos»; es decir, para menguar un problema humano y crear una conciencia social entre los adinerados. Buscaba así crear lazos comunitarios a la vez que reducir las diferencias sociales; en realidad, «el pan de San Antonio» era una comunidad creada en Francia en 1890 que se distinguió de las soluciones a los problemas sociales ofrecidas por los socialistas o por Fourier, quienes para los católicos brindaban alternativas equivocadas. «El pan de San Antonio» propugnaba que la igualdad se conseguía con el amor fraterno. En Quito, «el pan de San Antonio» tuvo como finalidad ayudar a las personas en la cárcel. De modo bastante tradicional, en Riobamba, el obispo diocesano concedió «cuarenta días

⁶⁵ «Honorables señores diputados» (31 de enero de 1884), BEAEP, Hojas Sueltas, Imprenta de José María Sanz.

⁶⁶ «Conferencia de San Vicente Paúl» (19 de marzo de 1886), BEAEP, Hojas Sueltas, Imprenta del Salvador Porras.

de indulgencia a los devotos de san Antonio que remiten un padre nuestro delante de su imagen»⁶⁷.

En Ecuador, la construcción de la caridad católica implicó un espacio público concebido en función de una teología política en parte diseñada por el Concordato de 1862 y también por los cambios de la Iglesia católica que respondieron a las críticas y los espacios ganados por los liberales. El modelo de García Moreno, vigente hasta 1895, se construyó a partir de un complejo tejido de relaciones entre la Iglesia —muchas veces por monjas y sacerdotes extranjeros— y el Estado. Ello implicó negociaciones con las órdenes y corporaciones religiosas, así como con el mismo papado y la curia romana.

A modo de conclusión

A mediados del siglo XIX, entre vastos sectores de la Iglesia hubo la lectura de una cristiandad en crisis golpeada por los ciclos revolucionarios en distintas partes del mundo y la difusión internacional del liberalismo. Para responder a dicha crisis se formuló el proyecto de la romanización; este centralizó la Iglesia alrededor del papa para lograr fortalecerla y volcarla hacia la recristianización de las sociedades. La recristianización se ancló, a su vez, no solo en un fortalecimiento institucional, sino también en el incentivo de las nuevas órdenes religiosas, en la beneficencia y educación católica, y en nuevos o repotenciados cultos. Hubo, asimismo, un interés en movilizar a los laicos, en especial a las mujeres, lo último asociado a una feminización del catolicismo. El «*revival* católico» no solo emanaba de Roma, sino también, como hemos visto, de Francia, Alemania y Bélgica. En Ecuador, estas corrientes católicas globales fueron canalizadas por el régimen de «república católica» instaurado por García Moreno y contribuyeron a una forma particular de construcción del Estado que se ha denominado como «*conservative state formation*», modelo que fue revivido por los progresistas en 1883 con la ratificación de la consagración de Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús. La república católica ecuatoriana estaba alineada con Roma y fomentó la reorganización de la Iglesia para que cumpliera con su misión de

⁶⁷ «El pan de San Antonio. Establecido en la iglesia de San Francisco de esta ciudad» (29 de noviembre de 1895), BEAEP, Hojas Sueltas, Imprenta del Seminario.

moralización de la sociedad y provisión de beneficencia. Las nuevas órdenes religiosas provenientes de Europa tuvieron un rol clave en esta renovación de la Iglesia, al igual que el culto al Sagrado Corazón de Jesús impulsado desde Roma y definido en Francia se utilizó para formular la identidad del proyecto garciano.

No obstante, la romanización no se tradujo, en el caso ecuatoriano, en una Iglesia totalmente dominada por Roma. Las directrices de la Santa Sede no podían ser ignoradas, pero no siempre fueron acatadas ciegamente. Hubo momentos de tensiones en que la sumisión al Vaticano fue puesta a prueba⁶⁸. Por ejemplo, la abolición del diezmo, durante el gobierno de Antonio Flores, ocasionó fuertes roces en el interior de la Iglesia porque algunos miembros del clero ultraconservador no aceptaron con facilidad que se alterara este símbolo de la imbricación entre los dos poderes. Asimismo, el lineamiento papal de la abstención de los curas de la política partidista generó una pugna entre clérigos que la aceptaban y quienes creían que la defensa activa de la Iglesia en el escenario político era imprescindible. En estos dos casos, las directrices del papa León XIII suscitaron la oposición de clérigos ultraconservadores y el apoyo de los progresistas. En cambio, en la época de García Moreno, tanto el caudillo católico como los clérigos más cercanos a su proyecto se apoyaron en las políticas contrarrevolucionarias del pontífice Pío IX.

La pugna entre los conservadores católicos y los liberales —o liberales-radicales para el caso ecuatoriano—, así como de los otros países con fuerte presencia católica, abarcó el mundo europeo y americano concebido como una comunidad imaginada universal que compartía un imaginario común. Ello se evidenció con la circulación de personas, objetos y literatura escrita (periódicos, panfletos, libros y encíclicas, entre otros impresos). En tal sentido, el conservadurismo católico ofreció una alternativa a la modernidad política de los liberales y radicales. La defensa de la civilización católica, en el caso concreto de Ecuador, implicó la tutela de un republicanismo católico que sostuvo una particular visión de la política y de la religión, así como de sus imbricaciones.

⁶⁸ Para el caso mexicano cfr. Cecilia Adriana BAUTISTA: *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del Orden Liberal. México, 1856-1910*, México, El Colegio de México-Universidad Michoacana Nicolás de Hidalgo-Fideicomiso Historia de las Américas, 2013, pp. 182-192 y 316-383.