

CARLOS ESPINOSA FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA*
CRISTÓBAL ALJOVÍN DE LOSADA**

NON POSSUMUS:
LOS REPERTORIOS POLÍTICOS DEL CLERO EN LA DISPUTA
POR LA SECULARIZACIÓN EN EL ECUADOR POSGARCIANO
(1875-1905)

RESUMEN

Se analiza, sobre la base de periódicos y folletería de la época, los repertorios políticos que desplegó el clero ecuatoriano en la disputa por la secularización en el Ecuador posgarciano entre 1875 y 1905. Tras el asesinato de Gabriel García Moreno, en 1875, hubo una puja de intensidad variable en torno al mantenimiento o desmantelamiento del legado del caudillo católico de un Estado confesional consagrado al Sagrado Corazón de Jesús. El clero desplegó un conjunto de medios de resistencia ante los esfuerzos de secularización, incluyendo la excomunión, procesiones politizadas, lucha armada, censura eclesiástica, participación electoral y el entredicho. Estos repertorios se movilizaron frente a tres coyunturas: la dictadura liberal de Ignacio de Veintemilla; la secularización gradual de los gobiernos progresistas y la revolución liberal de Eloy Alfaro.

Palabras claves: Ecuador, siglo XIX, siglo XX, repertorios políticos clericales, secularización, Estado confesional, asocianismo católico.

ABSTRACT

Based on periodicals and pamphlets of the time, this article analyzes the political repertoires that the Ecuadorian clergy deployed in the dispute for the secularization in post-García Ecuador between 1875 and 1905. After the murder of Gabriel García Moreno, in 1875, there was a drive of wavering intensity around the maintenance or dismantling of the legacy of the Catholic leader of a confessional State consecrated to the Sacred Heart of Jesus. The clergy deployed a set of means of resistance to the efforts towards secularization, including excommunication, politicized processions, armed struggle, ecclesiastical censorship, electoral participation and interdiction. These records were gathered from three focal points: the liberal dictatorship of Ignacio de Veintemilla; the gradual secularization of progressive governments and the liberal revolution of Eloy Alfaro.

* Ph.D. University of Chicago. Académico de la Universidad San Francisco de Quito (Ecuador). Correo electrónico: cespinosaf@usfq.edu.ec

** Ph.D. University of Chicago. Académico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú). Correo electrónico: caljovin@gmail.com

Keywords: Ecuador, nineteenth century, twentieth century, clerical political newspapers, secularization, confessional state, Catholic association.

Recibido: Noviembre 2016.

Aceptado: Abril 2017.

INTRODUCCIÓN

En América Latina han aparecido, en los últimos años, nuevos estudios sobre las tensiones entre los partidarios y adversarios de la secularización en el siglo XIX. Esta bienvenida renovación de la historiografía sobre el conflicto Estado-Iglesia difiere de la anterior historiografía liberal y marxista al mostrar empatía con los opositores de la secularización, así como una comprensión de la incidencia de la disputa en la formación de los Estados y de las naciones latinoamericanas. En la pugna decimonónica en torno al papel de “Dios en la república” es importante diferenciar a los actores colectivos que formaban parte del bloque que favorecía la “causa de la religión” y destacar las especificidades del accionar y de la ideología de cada uno. En este artículo nos enfocamos en la política clerical en Ecuador en el último cuarto del siglo XIX, entre 1875 y 1905 para ser más precisos. Examinamos la intervención del clero en la disputa por la secularización, a través de la prensa y folletería católica de la época, con énfasis en sus repertorios de acción política. Siguiendo a Charles Tilly, definimos los “repertorios” contenciosos como “las formas de acción colectiva en búsqueda de intereses colectivos”¹. Los repertorios clericales, en línea con la literatura sobre acción colectiva, eran fundamentalmente tradicionales en el sentido de que muchos tenían una historia milenaria –como el interdicto o la excomuniación–, pero se desplegaban en el contexto moderno del espacio público y político. Como ha sugerido Marta Irurozqui para el siglo XIX en Argentina, con respecto a la acción colectiva no se debe hacer una distinción “dicotómica” entre repertorios de tipo “disruptivo” y aquellos que se emplean en el juego político institucionalizado, ya que ambos formaron parte de la acción política². Siguiendo esta sugerencia, exploramos tanto los repertorios de resistencia utilizados por el clero para confrontar al Estado como aquellos que se desplegaron en el marco de la competencia política pluralista. En términos metodológicos, utilizamos el concepto de repertorios políticos de manera heurística para explorar las prácticas contenciosas y políticas del clero y rastreamos estos repertorios en coyunturas claves mediante una narrativa analítica.

Los estudiosos de la cultura política latinoamericana en el siglo XIX reconocen que Ecuador tuvo uno de los regímenes conservadores más interesantes de la época, los quince años de hegemonía política de Gabriel García Moreno (1860-1875). Como es bien sabido, este gobernante combinó un programa de modernización tecnológica y económica con un Estado confesional, que se identificó como católico y se apoyó en la Iglesia para el control

¹ Sidney Tarrow, *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 7.

² Marta Irurozqui, “Presentación”, en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 69, N° 2, Sevilla, 2012, pp. 415-422. Disponible en <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/574/577> [Fecha de consulta: 10 de julio de 2017].

social. En tal sentido, son varios los aportes que desde la década de 1990 han explorado la “modernidad católica” de Gabriel García Moreno³. Menos conocido es el periodo entre 1875 y 1905 que siguió a su asesinato, caracterizado por la disyuntiva política entre la conservación o el desmantelamiento del legado garciano resumido como la República del Sagrado Corazón de Jesús. Los conservadores, la mayor parte del clero incluido, anhelaban en la época posgarciana que Ecuador siguiera “las luminosas huellas del caudillo católico”⁴.

Durante el resto del siglo XIX se mantuvo la pugna entre partidarios y opositores de la Iglesia, tanto extremistas como moderados, y se alternaron en el poder regímenes liberales y conservadores. Los conservadores moderados conocidos como “progresistas” ocuparon la presidencia entre 1883 y 1895. En este denominado “periodo progresista”, se ratificó simultáneamente la consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús y se hicieron algunas reformas secularizadoras negociadas con el Vaticano, como la supresión del diezmo. Los liberales, a su vez, ejercieron la presidencia en dos periodos: con el caudillo Ignacio de Veintemilla (1876 y 1883), quien suspendió el concordato a favor del patronato, y con la revolución liberal de Eloy Alfaro (1895-1920), que operó la separación Estado e Iglesia en lo que podría denominarse una secularización violenta y revolucionaria. Si bien existe una literatura ecuatoriana sobre los conservadores civiles en esta época, en especial su ala moderada⁵, es casi desconocido el accionar político de los eclesiásticos. El clero, como veremos, se alineó básicamente con los conservadores civiles más extremistas –llamados en Ecuador, “terroristas”–, y buscó defender sin concesiones a la República del Sagrado Corazón de Jesús con un repertorio que incluyó el interdicto, la excomunión, las procesiones politizadas, la participación en elecciones y la lucha armada. Los impactos de la política clerical, al insistir en la independencia de la Iglesia, tendieron a diferenciar la Iglesia del Estado y construir la sociedad civil, pero manteniendo una impronta de Estado confesional.

DISCUSIÓN DE LA LITERATURA

La acción política del clero en la historia ecuatoriana debe ser contextualizada en el debate actual sobre la disputa entre Estado e Iglesia y la secularización en América Latina.

³ Peter Henderson, *Gabriel García Moreno and Conservative State Formation in the Andes*, Texas, University of Texas Press, 2008 [Kindle Edition]; Derek Williams, “The making of Ecuador’s pueblo católico, 1861-1875”, in Nils Jacobsen & Cristóbal Aljovín de Losada (eds.), *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*, Durham and London, Duke University Press, 2005, pp. 207-229; Juan Maiguashca, “El Proyecto Garciano de Modernidad Católica Republicana en Ecuador, 1830-1875”, en Marta Irrozqui (ed.), *La mirada esquiva: reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía, en los Andes, Bolivia, Ecuador y Perú*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005; Ana Buriano, *Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador; 1860-1875*, México D.F., Instituto Mora, 2008, pp. 40-45; Marie-Danielle Demélas e Yves Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1988.

⁴ “Candidatura conservadora”, Quito, 28 de agosto de 1875, en Fundación Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit de Quito (en adelante FBEAEP).

⁵ María Cristina Cárdenas, *Región y Estado Nacional en el Ecuador: el progresismo Azuayo del siglo XIX (1840-1895)*, Quito, Academia Nacional de Historia, 2005.

Este debate es distinto a la polémica ecuatorianista sobre Gabriel García Moreno, que se centra en el carácter moderno, tradicionalista, centralizador o localista del régimen que presidió el caudillo católico⁶. Los estudios sobre el tema en Latinoamérica han girado en torno a los actores, velocidades, resistencias y alternativas a la secularización. Así, en dicho contexto han surgido tres temáticas centrales: la incidencia de la disputa sobre la secularización en la configuración del Estado, la importancia de esta pugna en la formación de la sociedad civil y la relación entre el patronato o el concordato e identidades nacionales de coloración católica. Existen, sin duda, otras entradas recientes para analizar el conservadurismo en la región en el siglo XIX; por ejemplo, las de Mirian Galante y Erika Pani para México, que cuestionan la centralidad de la pugna por la secularización y proponen que los conservadores y liberales se diferenciaban más bien por el temor que mostraban los primeros ante la soberanía popular⁷. No obstante, resulta difícil negar que la secularización haya sido un elemento clave en la formación de los Estados latinoamericanos o que la disputa por ella fuera uno de los ejes centrales de la política decimonónica en muchos Estados de la región.

Roberto Di Stefano, en sus estudios sobre el clero en Argentina, ha sugerido de manera muy original que es en la pugna por la secularización que se generó una iglesia diferenciada de los grupos de parentesco o el poder civil y, al mismo tiempo, un Estado que monopolizaba las funciones que hoy asociamos a lo estatal⁸. En esta diferenciación de las esferas “religiosa y secular”, intrínseca a la modernidad, tuvo un papel clave –según Roberto Di Stefano– la ideología clerical de la “sociedad perfecta” que estuvo abanderada por el clero “intransigente” o ultramontano que irónicamente destacaba la independencia de la Iglesia frente al Estado. Al plantear una subordinación directa al papado en Roma –es decir, la romanización de la Iglesia–, los ultramontanos contribuyeron a diferenciar la Iglesia del Estado¹⁰. En una línea similar, Sol Serrano ha argumentado para Chile no solo que la Iglesia romanizada afirmó su independencia frente al Estado sino que al abogar por los derechos a la educación y la asociación libres, la Iglesia fortaleció una sociedad civil que se estaba poblando –como también ha señalado Carlos Formet– con asociaciones voluntarias de todo tipo¹¹.

Brian Connaughton, por su lado, ha conectado Iglesia e identidad nacional al examinar cómo la defensa de una iglesia mexicana vinculada al emergente Estado indepen-

⁶ Buriano, *op. cit.*, pp. 40-45.

⁷ Mirian Galante, “Temor a multitudes. La senda conservadora del liberalismo mexicano, 1821-1834”, s.f. Disponible en www.raco.cat/index.php/Millars/article/viewFile/169238/221530 [Fecha de consulta: 6 de julio de 2017]; Erika Pani, “La historia del partido conservador ¿Los avatares de un partido clerical?”, en Carlos Casas García y Pablo Mijangos y González, *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, p. 4.

⁸ Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica en la República Rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004, pp. 3-4.

⁹ *Op. cit.*, p. 19.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 170.

¹¹ Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1855)*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 86; Carlos Formet, *Democracy in Latin America 1760-1900*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

diente en México condujo a un “nacionalismo providencialista”. Como lo expresó el historiador estadounidense: “[...] el providencialismo nacionalista permitió concebir a México como la tierra del nuevo Israel, en donde el catolicismo y la Independencia forjaban una feliz mancuerna”¹². La nación católica de la que habla este historiador estaba asociada fuertemente al patronato, es decir, a la subordinación de la Iglesia al Estado, que tenía su origen en el patronato real de los reyes católicos como también en el galicanismo de la época borbónica.

La acción política clerical en el Ecuador, en el último cuarto del siglo XIX, exhibe claros ecos de los fenómenos señalados por los autores que han dominado el actual debate sobre la secularización. Entre 1875 y 1905, el clero en Ecuador abogó por mantener vigente la República del Sagrado Corazón de Jesús que databa del periodo de Gabriel García Moreno. Este ideal era claramente republicano y no monárquico, pues aceptaba la Independencia como “el glorioso grito” de 1809¹³. La figura de la consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús estaba asociada no al patronato, como era el caso de la identidad nacional católica en México en el periodo 1830-1850, sino al concordato. En tal sentido, la identidad nacional católica del Ecuador dependía de la firme alineación de la Iglesia ecuatoriana con el papado y del reconocimiento por parte del Estado de la “natural” independencia de la Iglesia. Gabriel García había sido un ferviente defensor de Pío IX e, incluso, envió fondos para defender su soberanía temporal sobre los Estados papales. Con base en el concordato con el Vaticano, firmado en 1862 por Gabriel García Moreno y ratificado en varias ocasiones posteriores (1866, 1881), el clero ecuatoriano abanderó los “derechos e independencia” de la Iglesia frente al Estado, invocando el concepto de la Iglesia como “sociedad perfecta”¹⁴. El Estado, por su parte, debía –según el clero– cumplir con sus obligaciones bajo el concordato, que eran garantizar las “instituciones morales y católicas”. Existía, entonces, una aparente ambigüedad en el concepto de República del Sagrado Corazón de Jesús porque intentaba conciliar la autonomía de la Iglesia y su alineación con Roma con una comunidad política confesional donde el Estado y la nación exhibían una identidad católica. La ambigüedad se resolvía mediante el papel que se asignaba a la moral religiosa como el fundamento, “la roca”, en que descansaba la comunidad política. La Iglesia tuvo la tarea de proteger la moral comunitaria a través del ejercicio de la función de la educación y de la censura a la prensa liberal. Para estas tareas contaba con el apoyo financiero y coercitivo del Estado, que financió la educación provista por el clero e hizo cumplir la censura eclesiástica¹⁵. Debía existir, en otras palabras, una armonía entre los dos poderes, mas no una absorción de un poder por el otro. Tal interdependencia del Estado y la Iglesia, sin embargo, no se insertaba en una concepción instrumental de la religión como mecanismo de control social –como la que ha descubierto Gregorio Alonso García entre los liberales decimonónicos en España–, sino en una visión ontológica en la que ambas ins-

¹² Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 32.

¹³ “La libertad cristiana”, Quito, 10 de agosto de 1877, en FBEAEP.

¹⁴ Federico González Suárez, *La polémica sobre el Estado laico*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1980, p. 299.

¹⁵ González Suárez, *op. cit.*, p. 91.

tuciones desempeñaban papeles complementarios en un orden trascendente en que el bien común abarcaba tanto el orden público como la salvación¹⁶.

La política no consiste solo en grandes propósitos o marcos ideológicos sino, también, en actores y sus repertorios de movilización. Como ya mencionamos, resulta clave diferenciar a los miembros de la coalición adversa a la secularización en el siglo XIX. James Sanders, en su célebre estudio sobre el republicanismo subalterno en la Nueva Granada de mediados del siglo XIX, plantea la existencia tanto de un liberalismo popular como un “conservadurismo indígena”¹⁷. El primero, como es bien sabido, consistió en la participación de mestizos urbanos y “afro-caucanos” en las movilizaciones de las nuevas sociedades y emergentes partidos políticos que nutrieron el nacimiento de la política moderna en Colombia. El conservadurismo subalterno, según James Sanders, se manifestó en el apoyo que los indígenas colombianos del sur del país brindaron a los conservadores en las guerras civiles del siglo XIX, con el fin de proteger las tierras comunales de los resguardos frente a las privatizaciones que formaban parte de la agenda liberal. En el caso de México, Benjamin T. Smith ha destacado el respaldo popular del que gozaron ciertos caudillos conservadores enfrentados con los liberales en las guerras intraestatales decimonónicas. Un “conservadurismo provinciano” defendía las instituciones y rituales del catolicismo local ante los embates liberales¹⁸. Brian Connaughton ha puesto énfasis, en cambio, en la política clerical en México¹⁹.

En este artículo seguimos la pauta de Brian Connaughton y nos centramos en el papel del clero en las luchas en torno a la secularización. Se trataba, sin duda, del centro de gravedad del bando conservador, ya que la causa de la Iglesia les convocaba de manera muy directa. No obstante, es imprescindible examinar quiénes fueron los aliados del clero en la pugna con los liberales. En Ecuador, el campesinado –indígena o mestizo– tuvo una participación escasa en la movilización a favor de la Iglesia. No hemos podido discernir un conservadurismo subalterno rural similar al que James Sanders descubrió en Colombia o Benjamin Smith en México. Es más, el régimen de Gabriel García fue combatido por el campesinado indígena serrano en la rebelión de Daquilema de 1872, en que algunas iglesias rurales fueron sujetas a violencia simbólica por los insurrectos indígenas²⁰. En cambio, existen claros indicios de alianzas entre el clero y sectores populares urbanos, quienes formaron parte de ese imaginario “pueblo de Dios” en el que creían los conservadores y que les llevó a estar a favor de un sufragio relativamente amplio²¹ y de una ciudadanía católica. Asimismo, el clero se alió con los conservadores civiles de élite, en es-

¹⁶ Gregorio Alonso García, “La ciudadanía católica y sus enemigos, cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)”, 2008. Disponible en https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/1552/14808_alonso_garcia_gregorio.pdf?sequence= [Fecha de consulta: 6 de julio de 2017].

¹⁷ James Sanders, *Contentious Republicans. Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*, Durham and London, Duke University Press, 2004, p. 32.

¹⁸ Benjamin T. Smith, *The Roots of Conservatism in Mexico: Catholicism, Society and Politics in the Mixteca Baja, 1750-1962*, New Mexico, University of Mexico Press, 2012, p. 5.

¹⁹ Connaughton, *op. cit.*, p. 48; para la política clerical en Colombia véase Patricia Londoño, *Religión, cultura y sociedad, Medellín y Antioquia 1850-1930*, trad. Carlos José Restrepo, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2004.

²⁰ Henderson, *op. cit.*

²¹ Buriano, *op. cit.*, p. 67.

pecial el bando “terrorista” agrupado en la Sociedad Católica Republicana en las décadas de 1880 y 1890. Los “terroristas” eran los políticos conservadores extremistas que rechazaban la secularización impulsada de manera limitada por los conservadores moderados denominados “progresistas”, y de forma más agresiva por los liberales y los radicales.

EL CLERO ECUATORIANO

El clero ecuatoriano, en el último cuarto del siglo XIX, estuvo inserto en una iglesia diocesana compuesta del arzobispado con sede en Quito y seis diócesis: Bolívar, Ibarra, Cuenca, Loja, Guayaquil y Portoviejo. Esta Iglesia territorial y centralizada en gran medida fue producto de las reformas operadas por Gabriel García Moreno y consagradas por el concordato de 1862 y sus sendas versiones (1866, 1881)²². En términos regionales, estaba fuertemente arraigada en las ciudades del callejón interandino, la sierra, donde alimentó una cultura política regional conservadora frente al liberalismo o radicalismo de la costa ecuatoriana. En cada diócesis, incluyendo la arquidiócesis de Quito, había un orden jerárquico del alto clero que abarcó al Arzobispo u Obispo, el deán y los canónigos que ocupaban los cargos de chantre, maestro de escuela, racioneros y medios racioneros, que conformaban el Cabildo Eclesiástico. Según el concordato garciano y sus sucesores, los obispos eran seleccionados por el Presidente y debían ser ratificados por la Santa Sede²³. Existían trescientas parroquias dirigidas por párrocos, que componían el bajo clero. Este tuvo la misión de transitar de una religiosidad tradicional, anclada en la comunidad y los ciclos de fiestas religiosas, a una religiosidad más moderna, centrada en los sacramentos y en las devociones promovidas desde Roma, como el Sagrado Corazón de Jesús o el Sagrado Corazón de María.

Así, también, se encontraban las órdenes religiosas tradicionales y las nuevas comunidades. Gabriel García Moreno había insistido en que los frailes de las órdenes religiosas de origen colonial —como los franciscanos, dominicos y mercedarios— observaran la vida común, separándose de sus grupos de parentesco y de la vida política²⁴. Además, introdujo un conjunto de nuevas comunidades, tanto femeninas como masculinas, importadas de Europa; entre estas últimas estaban los jesuitas —quienes regresaron de un largo exilio—, los Hermanos Cristianos, las Hermanas de los Corazones, las Hermanas de la Providencia, las Hijas de la Caridad y las Hermanas del Buen Pastor. Más tarde, en 1883, llegaron los lazaristas. Las órdenes y congregaciones nuevas tenían una función clave en la Iglesia de la época de Gabriel García y posgarciana. El gobernante les había encargado la educación escolar, la universitaria y otros servicios sociales como la administración de hospitales y hospicios²⁵. Las nuevas comunidades, incluyendo a los jesui-

²² Rocío Bianca Guarda, *Las relaciones diplomáticas entre García Moreno y la Santa Sede (1861-1866)*, tesis de Maestría en Historia, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, 2013.

²³ Antonio Flores, *El Concordato*, París, Librería de Garnier Hermanos, 1894, p. 30.

²⁴ Guarda, *op. cit.*, p. 67.

²⁵ Eduardo Kingman y Ana María Goetschel, “El presidente Gabriel García Moreno, el Concordato y la administración de poblaciones en el Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX”, en *Historia Crítica*, N° 52, Bogotá, enero-abril 2014, pp. 123-149.

tas, ejercieron un virtual monopolio de la educación encargándose de escoger los textos académicos. Las comunidades religiosas no se sujetaron a las parroquias, pero sí se sometieron a la autoridad de los obispos y del Arzobispo. Las misiones en la franja amazónica del país también estuvieron a cargo de las órdenes religiosas, tanto nuevas como tradicionales, llegando a cumplir un papel fundamental en la demarcación del territorio nacional en un área de disputa interestatal. Su papel estaba también definido en los concordatos²⁶. En el último cuarto del siglo XIX se multiplicaron, en contextos urbanos, las asociaciones de laicos, muchas de ellas de mujeres. Estas entidades cumplían funciones de beneficencia, pero también buscaron defender los “derechos de la Iglesia”²⁷.

La Iglesia se mantuvo económicamente sobre la base de rentas producidas por sus haciendas y propiedades urbanas, el cobro de aranceles por sus servicios y del diezmo, que fue ratificado en el concordato de 1862, pero eliminado en 1889. El diezmo era recolectado por el Estado, que se quedaba con el 50% y trasladaba la otra mitad a la jerarquía eclesiástica²⁸. El sistema impositivo del diezmo simbolizó la imbricación Estado e Iglesia, que coexistía con el ideal de la libertad e independencia de la Iglesia. La conexión con Roma y el compromiso del concordato se aseguraba mediante el Delegado Apostólico, que residía en Lima, Perú, pero era concurrente en Quito.

REPERTORIOS EXTREMOS: INTERDICTO, PROCESIÓN POLITIZADA, LUCHA ARMADA

Los repertorios más radicales de la política clerical eran el interdicto, la procesión con fines políticos y la lucha armada cargada de simbolismo religioso. Dichos repertorios se fusionaban, constituyéndose en ciclos de acción política, desplegando sus armas en los momentos de mayor pugna entre el Estado e Iglesia. El clero insistía en que reconocía la legitimidad de las autoridades civiles, pues la potestad de las mismas poseía un origen divino. Este reconocimiento de los poderes establecidos se basó en la tesis de una soberanía que emanaba de Dios, pero que residía en el pueblo y era ejercida por los gobernantes²⁹. No obstante, cuando el Estado violaba la “independencia, fueros y libertad”³⁰ de la Iglesia y se desviaba del ideal de la República del Sagrado Corazón de Jesús, el clero recurría a la “resistencia pacífica”³¹, aunque esta llegó fácilmente a desbordarse en situaciones de abierta “guerra santa a los impíos”³². Uno de esos álgidos momentos fue el enfrentamiento entre la Iglesia y el gobierno de Ignacio de Veintemilla en 1877, un ciclo de conflictividad que tanto los conservadores como los liberales calificaron como una “guerra de religión”. Los repertorios clericales relacionados con momentos

²⁶ Flores, *op. cit.*, pp. 37-38.

²⁷ Para este fenómeno en México véase Edward Wrigth-Rios, *Revolutions in mexican catholicism*, Durham and London, Duke University Press, 2009.

²⁸ Guarda, *op. cit.*, p. 96.

²⁹ “Manifestación del clero de la diócesis de Manabí”, Portoviejo, 16 de julio de 1894, en FBEAEP.

³⁰ “El Concordato y el mensaje”, Guayaquil, 3 de septiembre de 1863, en FBEAEP.

³¹ “La libertad cristiana”, Quito, 13 de julio de 1877, en FBEAEP.

³² “El Deber”, Cuenca, 11 de mayo de 1877, en FBEAEP.

de guerra santa estuvieron atados a una visión binaria de la política, de tipo amigo y enemigo, que enfrentó la República del Sagrado Corazón de Jesús con los liberales. Se reconocía la existencia de un espectro de liberales –incluyendo liberales en estricto sentido, liberales radicales y liberales católicos–, pero todos eran considerados de acuerdo con el *Syllabus* de Pío IX como portadores de ideas erróneas y hasta satánicas. Las tesis equivocadas que pertenecían a los distintos sectores del liberalísimo fueron el patronato, la separación Iglesia-Estado y la fórmula católica liberal de la “Iglesia libre en el Estado libre”³³. En dicho contexto de guerra santa, los clérigos y sus fieles aliados, fuesen de élite o populares, se vieron a sí mismos como mártires obligados a expiar los pecados colectivos asociados a la política liberal a través de actos rituales para aplacar el castigo divino. Se asimilaron, entonces, a los primeros cristianos enfrentados con el pagano Imperio romano encabezado por Diocleciano³⁴, al papa Pío IX, el Papa Mártir, que sufría los embates del cautiverio al que le había forzado la unificación de Italia³⁵, o a los cruzados de la Edad Media³⁶.

Ignacio de Veintemilla, un militar con simpatías liberales, asumió en 1876 el poder en Ecuador tras un golpe de Estado contra el débil sucesor de Gabriel García Moreno, José Manuel Borrero, conservador moderado (1875-1876), insistió en gobernar bajo la Constitución garciana de 1869, lo que enfureció a los liberales. Este descontento fue capitalizado por Ignacio de Veintemilla, quien el 8 de septiembre de 1876 se alzó contra su gobierno y poco después derrotó a las fuerzas oficialistas en las batallas de Galte y Guaranda. Se alió con los liberales costeños y dio rienda suelta a la prensa liberal de Guayaquil. Uno de sus ministros era el oligarca liberal guayaquileño Pedro Carbo, quien fue enemigo acérrimo del concordato garciano y defensor de la ley de patronato de 1824, que el Ecuador, como Estado sucesor de la Gran Colombia, mantuvo vigente en las primeras décadas de la República. Pedro Carbo había escrito en 1863 un extenso pronunciamiento del Consejo Cantonal de Guayaquil sobre la inconstitucionalidad del concordato garciano y la pretensión de los ultramontanos de subordinar la potestad temporal a la espiritual, según la doctrina del filósofo católico europeo Joseph de Maistre³⁷. Precisamente el concordato, como uno de los legados más controvertidos del régimen garciano, fue el principal blanco de los ánimos reformistas de Ignacio de Veintemilla y sus aliados liberales.

Las tensiones entre la Iglesia y el gobierno de Ignacio de Veintemilla llevaron a un ciclo de repertorios extremos que incluyó el interdicto, procesiones con fines de protesta y la revuelta armada surgidos en marzo de 1877. Este caudillo, en abierta provocación al clero, obligó el primero de marzo a que en las iglesias se conmemorara el martirio de quienes habían caído en la lucha a favor del liberalismo³⁸. Ello incluía a los que murieron en motines contra Gabriel García Moreno en 1869 y a sus soldados abatidos en el

³³ “La libertad cristiana”, *op. cit.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ “Consejos y advertencias”, Atocha, 8 de febrero de 1889, en FBEAEP.

³⁶ “Boletín Oficial N° 41”, Quito, 11 de julio de 1895, en FBEAEP.

³⁷ Pedro Carbo, *El Concordato y el Concejo Cantonal de Guayaquil*, Guayaquil, Imprenta de la Universidad de Guayaquil, 1988, pp. 22-23, 40.

³⁸ Luis Robalino, *Orígenes del Ecuador de Hoy*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1966, vol. 5, p. 234.

golpe de Estado, que derrocó a José M. Borrero en septiembre de 1876. En una carta pastoral, el obispo de Riobamba, José Ignacio Ordóñez, repudió esta orden de Ignacio de Veintemilla e insistió en que acatarla significaría “una manifiesta injuria a Dios [y] un acto de irreligión”³⁹. Lo mismo hizo el obispo de Loja, José María Riofrío, quien objetó que la “potestad temporal no tiene autoridad ninguna cuando manda cosas contra la ley de Dios y de su Sta. Iglesia”⁴⁰.

En ese contexto transcurrió la procesión con fines políticos del padre Gago y el dramático asesinato de monseñor José Ignacio Checa, arzobispo de Quito. El padre Gago fue un fraile franciscano italiano que predicó en la gran iglesia de San Francisco, en Quito, contra el gobierno de Ignacio de Veintemilla y de la prensa liberal costeña. Este discurso, calificado por el gobierno como “sedicioso”, llevó al caudillo a ordenar el 2 de marzo sacar al cura Gago del convento, arrestarlo y expulsarlo del país⁴¹. No obstante, el clérigo fue liberado por una banda de fieles y llevado en procesión a la legión francesa, un refugio seguro porque Francia tenía en ese momento un Presidente conservador. Unas cien personas rodearon al fraile italiano para defenderlo de la soldadesca y gritaron consignas ultramontanas y contrarrevolucionarias como “viva el Papa” y “mueran los petroleros”⁴². El término ‘petroleros’ era una referencia a las entonces famosas “petrolueses” de la comuna parisina de 1870, que fueron mujeres que supuestamente habían lanzado bombas incendiarias a edificios públicos durante esa revolución. Las petroleras se habían convertido en un símbolo de la subversión para los conservadores en Europa y en América Latina, por ser mujeres involucradas en la violencia radical. Eran la pesadilla del conservadurismo al trastocar en todo sentido el orden. Al referirse a los funcionarios del gobierno de Ignacio de Veintemilla y a los liberales como “petroleros”, los adeptos del padre Gago los estaban feminizando y asimilándolos al radicalismo más extremo de la época.

Pocas semanas después, el 30 de marzo de 1877, ocurrió el asesinato de monseñor José Ignacio Checa, arzobispo de Quito, mientras oficiaba la misa de Semana Santa. Este Prelado había sido uno de los primeros alumnos del Colegio Pío Latinoamericano en Roma y había realizado gestiones exitosas para traer a comunidades religiosas extranjeras al Ecuador en la época de Gabriel García Moreno⁴³. Con la catedral repleta de autoridades gubernamentales, incluyendo al propio presidente Ignacio de Veintemilla, José I. Checa bebió el vino del cáliz que había sido envenenado con estricnina y después de la misa cayó abatido en el palacio arzobispal. Los fieles culparon al gobierno liberal por la muerte del Prelado ultramontano, mientras Ignacio de Veintemilla rechazó esta acusación, replicando de manera poco creíble que el arzobispo de Quito era liberal y supuestamente había apoyado el golpe de Estado del 8 de septiembre de 1876⁴⁴. Mientras

³⁹ “Farzas conservadoras”, Quito, 3 de marzo de 1877, en FBEAEP.

⁴⁰ “Una esplicacion”, Riobamba, 1 de mayo de 1877, en FBEAEP.

⁴¹ “Ignacio Veintemilla”, Quito, 2 de marzo de 1877, en FBEAEP.

⁴² “Padre Gago”, en Rodolfo Pérez Pimentel, *Diccionario biográfico del Ecuador*, Guayaquil, Litografía e Imprenta de la Universidad de Guayaquil, 1987-2001. Disponible en www.ecuadorprofundo.com/htm [Fecha de consulta: 15 de febrero de 2016].

⁴³ Robalino, *op. cit.*, pp. 220-222.

⁴⁴ “La corneta”, sin lugar, 1877, en FBEAEP,

se desarrollaba una inconclusa investigación judicial, la catedral, en una acción similar al interdicto, fue clausurada y “mantenida poluta” por cuatro meses. Se trató de un acto simbólico que buscaba destacar la gravedad del desacato. De manera adicional, se promovieron ayunos y confesiones de los fieles en otras iglesias para lograr una expiación del “horrendo” acto cometido y para que el “brazo de la justicia divina” no cayera sobre la comunidad por los crímenes del gobierno⁴⁵.

Las tensiones se agravaron en los meses sucesivos, activando nuevamente los repertorios políticos eclesiásticos más radicales. El gobierno de Ignacio de Veintemilla, en mayo de 1877, descubrió un complot de conservadores expartidarios de Gabriel García Moreno, en su mayoría grandes hacendados como Camilo Ponce Ortiz y Rafael Carvajal, denominados por los liberales como “terroristas”⁴⁶. La expresión ‘terrorista’ provenía por vía sinuosa del terror de la Revolución francesa. Los liberales ecuatorianos se apropiaron del término y lo aplicaron a los conservadores ecuatorianos por el carácter represivo del régimen de Gabriel García. El complot de mayo 1877 fue desbaratado e Ignacio de Veintemilla decretó el repique de campanas en las iglesias para celebrar el golpe asestado a los conservadores. El vicario del arzobispado de Quito, Arsenio Andrade, se negó a cumplir esta disposición porque los complotados eran aliados políticos de la Iglesia y solo la autoridad eclesiástica tenía la facultad para ordenar el rebato⁴⁷. El vicario, a continuación, proclamó el interdicto el 25 de junio de 1877 como protesta⁴⁸. Mediante este se cerraron las iglesias del arzobispado de Quito y se dejaron de administrar los sacramentos, negando a una comunidad pecaminosa los bienes espirituales. Tal situación estuvo cargada de simbolismo, porque significó que los medios de salvación se retiraban, “causando desesperación”, por lo que se hizo necesaria la expiación de los pecados colectivos, aunque fuera el gobierno y no el pueblo el que hubiera atentado contra la Iglesia. El vicario Arsenio Andrade fue multado, al igual que otros clérigos, y desterrado a Ibarra, donde el gobierno presionó para que levantara el interdicto. Durante la vigencia del mismo, el Cotopaxi –un imponente volcán activo cercano a la ciudad de Quito–, entró en erupción y por varios días hubo una espesa lluvia de cenizas. Muchos fieles interpretaron la violenta erupción y la oscuridad provocada por la ceniza como un castigo de Dios por las acciones del gobierno impío⁴⁹. El 26 de junio de 1877 se organizaron varias procesiones de “rezadores” con participación de mujeres, quienes portaban imágenes de “Cristo, cuadros de la Virgen y los santos, escapularios, rosarios, cruces y reliquias”, y grupos de jóvenes armados se lanzaron sobre las patrullas de militares que vigilaban la ciudad⁵⁰. Se trataba de acciones de aliados cercanos al clero, tanto miembros de la élite como plebe urbana, que gritaban “mueran los herejes”, “viva la religión”, “abajo el gobierno”, “Dios nos castiga por el gobierno”⁵¹. El clero negó haber

⁴⁵ “Gobierno Eclesiástico / Caja 65, Decreto del vicario capitular de Quito, Arsenio”, Quito, 5 de abril de 1877, en Archivo de la Curia Metropolitana de Quito (en adelante ACMQ), Quito, Imprenta del Clero.

⁴⁶ Robalino, *op. cit.*, pp. 243-244.

⁴⁷ “Gobierno Eclesiástico / Caja 65, Pastoral de Arsenio Andrade”, Quito, 27 de julio de 1877, en ACMQ, Quito, Imprenta del Clero.

⁴⁸ Robalino, *op. cit.*, p. 247.

⁴⁹ “La libertad cristiana”, *op. cit.*

⁵⁰ Robalino, *op. cit.*, p. 251.

⁵¹ Marieta Veintemilla, “Páginas del Ecuador”, Lima, 1890, en FBEAEP.

intervenido en las procesiones, aunque los informes de prensa de la época confirman la presencia de un pensolista (escribano) de la curia⁵². Las procesiones fueron un acto de protesta ante el gobierno, pero también de expiación por los pecados de la comunidad, sobre todo las acciones antirreligiosas del gobierno. Desembocaron en actos de violencia contra las autoridades civiles y dejaron el saldo de dos soldados muertos. Estos hechos fueron seguidos de represión de los manifestantes, lo que ocasionó dos muertos y a varios azotados. Al día siguiente, el interdicto fue levantado por Arsenio Andrade, presumiblemente para evitar mayor violencia⁵³.

El 28 de junio de 1877, el gobierno reaccionó frente a la hostilidad de la ciudad de Quito y suspendió el concordato garciano, restableciendo, de paso, la ley de patronato de la Gran Colombia⁵⁴. Las autoridades eclesiásticas argumentaron que se trató de una abierta derogación del concordato y advirtieron sobre las graves consecuencias de ello, entre las que incluyeron la eliminación de la educación religiosa, la violación de los bienes de la Iglesia y la deshonra del país por repudiar un tratado internacional, entre otras secuelas⁵⁵. El clero aseguraba que era respetuoso de la autoridad civil, cuya potestad era de origen divino, pero no si esta atentaba contra la “independencia y fueros de la Iglesia”. El rechazo a la suspensión del concordato llevó al clero a pronunciar la fórmula *non possumus*, que apuntaba a la imposibilidad de aceptar lo actuado por el gobierno⁵⁶. En juego estaba la República del Sagrado Corazón de Jesús, como lo afirmó el vicario Arsenio Andrade, invocando, también, el tropo de la culpa colectiva: “[...] parece que Dios quiere retirarse de vosotros que habéis formado hasta ahora su pueblo predilecto, y buscar otro que le sirva mejor [...]. No os olvidéis de rogar constantemente al Sagrado Corazón de Jesús, víctima de su ardentísima caridad”⁵⁷. La consigna *non possumus* condensó todo el ciclo de acciones en esta coyuntura, desde la prédica política y las procesiones politizadas, al entredicho y al recurso a la guerra santa. La fórmula invocada tenía una larga historia en la Iglesia, que se remontaba a la resistencia contra la persecución a los primeros cristianos por parte del Imperio romano y fue invocada también por el papa Pío IX, cuando se negó a aceptar la absorción de los Estados papales por el nuevo Estado italiano.

El 5 de noviembre de 1877, las irresueltas tensiones dieron lugar a una revuelta conservadora liderada por el general Manuel Santiago Yépez, que contó con participación tanto clerical como popular y exhibió un claro simbolismo religioso⁵⁸. Este levantamiento buscó impedir que se convocara la Convención Nacional prevista para el 26 de diciembre en la que se iba a promulgar una Constitución liberal y legitimar el gobierno *de facto* de Ignacio de Veintemilla. El general Manuel Yépez, antiguo aliado de Gabriel García Moreno, movilizó a cientos de personas en el norte de Ecuador, entre ellos a

⁵² “La libertad cristiana”, *op. cit.*

⁵³ “Gobierno Eclesiástico / Caja 65, Decreto por medio del cual Arsenio Andrade...”, Chota, 29 de junio de 1877, en ACMQ.

⁵⁴ “La libertad cristiana”, *op. cit.*

⁵⁵ González Suárez, *op. cit.*, pp. 98-99.

⁵⁶ “La libertad cristiana”, *op. cit.*

⁵⁷ “Gobierno Eclesiástico / Caja 65, Pastoral de Arsenio Andrade”, *op. cit.*

⁵⁸ “Premio al mérito o la sociedad perece”, Quito, 7 de diciembre de 1877, en FBEAEP.

“enganchados” y voluntarios, muchos de ellos conservadores colombianos adeptos del gobierno recientemente derrocado en ese país, y marchó hacia Quito para hacerse del poder. Según un boletín oficial, recibió ayuda del obispo de Pasto en el sur de Colombia, lo cual es probable por la estrecha relación entre los conservadores de la sierra nor-ecuatoriana y los de Pasto⁵⁹. Además, varios curas prominentes como José María Terrazas, un canónigo de Quito, acompañaron al ejército rebelde⁶⁰. Asimismo, hubo un claro elemento popular en el ejército rebelde, de carácter urbano en lugar de campesino o indígena. El periódico *El Comercio* se refirió a “frailes y gente del pueblo de Quito que se unió a los insurrectos”⁶¹. Los rebeldes llevaban estandartes y escapularios, presumiblemente blancos, que simbolizaban el Corazón de María instituido por Pío IX en mayo de 1877, y coreaban consignas religiosas como “viva la religión cristiana, vivan los conservadores, viva el Corazón de Jesús, mueran los herejes”⁶². Aunque mal armados y poco disciplinados, lograron ingresar a Quito el 14 de noviembre y entablar una cruenta batalla en que murieron cuatrocientos rebeldes. Un fuerte aguacero entorpeció la entrada de las fuerzas conservadoras y ayudó a la victoria del ejército de Ignacio de Veintemilla. En la década de 1880, se acusó al clero de haber desviado una colecta que se hizo para Pío IX con el objetivo de financiar esta revuelta, pero el clero negó estas acusaciones⁶³.

Los enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado cesaron en 1878, cuando en la Convención Constitucional de Ambato, reunida para redactar una nueva Constitución, Ignacio de Veintemilla se mostró conciliador con la Iglesia⁶⁴. La nueva Carta política incluyó un artículo sobre el catolicismo como “religión del Estado”, que derivaba del patronato. No obstante, la Convención, con una mayoría veintemillista, se mostró abierta a firmar un nuevo concordato con pocos cambios en relación con el garciano, que al final se rubricó en 1881 con el caudillo aún en el poder. Así, hubo presencia de clérigos en la Convención Constitucional, como el insigne Federico González Suárez, que abogó exitosamente en contra de la ley de patronato y a favor del restablecimiento del concordato.

Según los repertorios destacados, es clara la participación del clero en los sucesos antes mencionados, pero, ¿quiénes fueron los aliados de este estamento en la coyuntura de la pugna Estado-Iglesia en 1877? Es evidente que los eclesiásticos actuaron en armonía con los conservadores de élite, fuesen estos hacendados o prominentes profesionales. Ello lo muestra la solidaridad exhibida por la Iglesia con los “terroristas” complotados cuando se rehusó a celebrar el fracaso del complot conservador. Asimismo, el general Manuel Santiago Yépez era un militar conservador y su revuelta tuvo un fuerte apoyo clerical. ¿Quiénes eran, entonces, los aliados populares o subalternos del clero en la lucha con el Estado? En la procesión-protesta del 26 de junio que coincidió con la erupción del Cotopaxi hubo participación de la “canalla” y de mujeres. Hubo así artesanos muy cercanos al clero y a los conservadores, aun antes del auge del catolicismo

⁵⁹ Robalino, *op. cit.*, p. 265.

⁶⁰ *Op. cit.*, pp. 264-267.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 266.

⁶² “Premio al mérito o la sociedad perece”, *op. cit.*

⁶³ “Una explicación”, *op. cit.*

⁶⁴ Enrique Ayala Mora, *Historia de la revolución liberal ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2002, p. 30.

social de la vuelta del siglo. Los espacios de sociabilidad en la ciudad de Quito y otros centros urbanos de la sierra, en los que sectores populares urbanos estaban expuestos a lo que podríamos llamar un catolicismo político, centrado en la defensa de la República del Sagrado Corazón de Jesús, incluyeron las cofradías tradicionales, los colegios municipales a cargo de los religiosos y los dispositivos filantrópicos. La participación de las mujeres en asociaciones religiosas tuvo que ver con la feminización del catolicismo, principalmente en las integrantes de la élite.

REPERTORIOS RUTINARIOS:

LA EXCOMUNIÓN, LA CENSURA ECLESIASTICA Y LA INTERVENCIÓN ELECTORAL

La censura clerical, la excomunión y el influjo en las elecciones fueron los repertorios más utilizados por el clero en la contienda política, en contraste con los formatos de la política contenciosa ya mencionados. Ello correspondió a tiempos en los que no existía un abierto enfrentamiento entre los dos poderes. Fueron, de hecho, las modalidades preferidas del clero en los quince años del progresismo, cuando ostentó el poder un grupo de conservadores moderados que aceptó la figura de la República del Sagrado Corazón de Jesús, es decir, la autonomía de la Iglesia combinada con la armonía entre los dos poderes. Los progresistas asumieron el poder en 1883 tras una revuelta exitosa en contra de Ignacio de Veintemilla, conocida como la “Restauración”⁶⁵; así, no se atacó a la Iglesia frontalmente, es decir, no se revirtió la delegación de la educación y beneficencia en la Iglesia o el uso de coerción estatal para asegurar la censura eclesiástica. El gobierno progresista tampoco confiscó propiedades de la Iglesia ni instauró el matrimonio o el cementerio civiles. La única reforma seria a favor de la secularización que promulgó fue la supresión del diezmo, tributo que era anatema para los propietarios grandes de la costa que debían pagar ingentes sumas en sus haciendas cacaoteras sin que la religión formara parte de su régimen de explotación, como en la sierra. Sin embargo, existieron algunos roces entre el clero y los gobiernos progresistas, por ejemplo, por la abolición del diezmo o la intención del presidente Antonio Flores, de participar con un pabellón en la feria universal de París de 1889 que celebraba la Revolución francesa. Más fuertes fueron las tensiones entre el clero y la prensa liberal, que funcionaba en un contexto de relativo pluralismo donde “terroristas”, progresistas y liberales coexistían en el juego electoral. Los liberales radicales estaban básicamente fuera del juego político, organizados en montoneras populares en zonas aisladas de la costa, donde se mantuvieron en estado de insurrección armada hasta la Revolución liberal de 1895.

Uno de los primeros actos del Pentaviro, que gobernó provisionalmente con el triunfo de la Restauración, fue la construcción de la basílica del Voto Nacional en agradecimiento del triunfo de las fuerzas restauradoras. Promovida por el clérigo ultraconservador y milenarista Julio Matovelle⁶⁶, se trataba de una iglesia de diseño gótico ubi-

⁶⁵ Ayala Mora, *op. cit.*, pp. 29-30.

⁶⁶ Fernando Hidalgo Nistri, *La república del Sagrado Corazón*, Quito, Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar, 2013.

cada en una loma sobre la ciudad de Quito e inspirada ideológicamente, si bien no arquitectónicamente, en la basílica de Sacre Coeur en Montmartre en París. Recordemos que esta basílica parisina se construyó en 1876 para expiar los crímenes de la comuna de París de 1870, sobre todo el asesinato de clérigos. En ese espíritu, la basílica del Voto Nacional en Quito simbolizó no solo la restauración de la moral y la religión después de la turbulenta época de Ignacio de Veintemilla sino, también, la expiación por los supuestos actos anticlericales del dictador. Sobre todo, la basílica representaba la reanudación de la consagración del Ecuador en 1873 al Sagrado Corazón de Jesús⁶⁷. En la ceremonia de colocación de la primera piedra participaron en pleno las autoridades eclesiásticas y se predicaron ejercicios espirituales. Se trató de un acto a la vez político y religioso que tornaba visible la gloria de la Iglesia frente a los supuestos esfuerzos de Ignacio de Veintemilla de mancillarla y que visibilizaba la figura teológico-política de la República del Sagrado Corazón de Jesús. La adhesión del clero a este concepto fue reiterada en numerosas ocasiones. Por ejemplo, un artículo de 1895 pedía la censura para preservar la República del Sagrado Corazón de Jesús: “Preguntamos en primer lugar: si los ecuatorianos tenemos derecho a que la religión del Estado, consagrado oficialmente al s. corazón de Jesús, sea respetada, y las autoridades constituidas están obligadas a protegerla y defenderla de los ataques de sus enemigos”⁶⁸.

La censura eclesiástica consistió en la declaración de cierta literatura impresa como impía o blasfema y la prohibición a los fieles de leerla o hacerla circular. Normalmente, era el Obispo de una u otra diócesis el que imponía la orden de censura en su jurisdicción a través de dos mecanismos derivados del concordato de 1862 y que figuraban en el de 1881⁶⁹: a) la Iglesia, como institución de Derecho Público con capacidad para ejercer el uso legítimo de la coacción, podía prohibir una publicación y retener la misma; b) las autoridades eclesiásticas podían pedir a las autoridades civiles que incautaran el material censurado y castigasen a los autores, lectores o difusores del mismo. En general, la censura eclesiástica, validada por los concordatos y constituciones del Ecuador en esa época, era una clara expresión de la anhelada armonía entre los dos poderes que formaban parte del esquema de la República del Sagrado Corazón de Jesús.

Una de las publicaciones censuradas en la época progresista fue el periódico liberal *La Libertad*, de Loja. Este fue prohibido por el Obispo de esa diócesis, el español José María Masías, en 1884. El periódico protestó porque la censura se hizo sin demostrar las “proposiciones que hayan merecido censura”. Y reclamó que la libertad de prensa estaba garantizada por los derechos del hombre y que estos aparecieron con el cristianismo: “la libertad del mundo [se debe] a nuestra religión salvadora”⁷⁰. José M. Masías tenía una trayectoria en materia de censura, ya que fue expulsado de Perú por haber censurado un periódico oficial titulado *El Educador Popular*. No obstante, todo indica que no intentó judicializar la prohibición de *La Libertad* por la vía civil.

⁶⁷ “Decreto que el gobierno de Ecuador ordena la erección de una basílica nacional dedicada al sagrado corazón”, Quito, 4 de agosto de 1883, en FBEAEP.

⁶⁸ “No mas silencio”, Loja, 2 de abril de 1895, en FBEAEP.

⁶⁹ Flores, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁷⁰ “Al ilmo y rmo sr obispo masia y vidiella”, Quito, 17 de diciembre de 1888, en FBEAEP.

Un caso de censura en que se pusieron en marcha mecanismos coactivos fue el del escritor liberal y masón Felicísimo López. Este médico quiteño, que residía en la costa, apareció en la mira de los censores eclesiásticos en 1889. Dirigió un escrito anticlerical titulado “Carta al Pastor” al obispo Pedro Schumacher, en que criticaba que el concordato y la Constitución vigente otorgaran a los obispos la facultad de escoger los textos escolares. La “Carta al Pastor” era una respuesta a una de las múltiples misivas pastorales que Pedro Schumacher publicó en su campaña en contra de los numerosos liberales de la provincia de Manabí. Indignado con la “Carta al Pastor”, el Obispo la reenvió al arzobispo de Quito, monseñor Ignacio Ordóñez Laso. Este conformó una comisión examinadora en que estaba presente el célebre clérigo Federico González Suárez. La misma prohibió la lectura del folleto por los fieles y ordenó su retención. El arzobispo Ignacio Ordóñez, a su vez, envió la orden al ministro del Interior para que tomara las acciones previstas en el concordato de 1881⁷¹. Luego, el obispo Pedro Schumacher persiguió directamente a Felicísimo López, prohibiendo en 1890 el uso de su texto escolar titulado *Los derechos del hombre en sociedad*. Esta publicación fue censurada por “ser contraria a los principios de la filosofía cristiana y la enseñanza católica”. Acto seguido, el obispo presionó al fiscal de Guayaquil para que acusara a Felicísimo López de herejía, denuncia que fue procesada por un juez, aunque al final el escritor masón fue declarado inocente del cargo imputado. No contento con la acusación legal, Pedro Schumacher lo exhortó a retractarse de sus errores, definidos como la práctica del espiritismo y su cercanía a la masonería, o enfrentar la excomunión. El médico-escritor se negó a hacerlo y el Obispo recurrió al arma de la excomunión.

El 3 de noviembre de 1890, Pedro Schumacher lo excomulgó calificándolo de “perverso corruptor”. El anatema suscitó reacciones diversas en la opinión pública: por un lado, Felicísimo López enfrentó el ostracismo de sus pacientes e, incluso, de sus parientes; por otro, hubo liberales “descreídos” que no hicieron caso a la excomunión⁷². De hecho, Felicísimo López fue elegido senador por la vecina provincia costera de Esmeraldas en 1894, jurisdicción que era un bastión del radicalismo anticlerical⁷³. No obstante, una vez que el Senado se reunió, una comisión dominada por el ultraconservador y milenarista padre Julio Matovelle lo descalificó por estar en estado de excomunión *nominatim*⁷⁴.

Como indica la presencia de Julio Matovelle en el Senado, los clérigos con frecuencia eran electos a las distintas cámaras legislativas de la época, incluyendo el Senado, la Cámara de Representantes y las asambleas o convenciones constitucionales. Federico González Suárez, por ejemplo, tuvo una actuación clave en la Convención Constitucional de 1878 en Ambato. Otros casos de legisladores clericales o candidatos a legisladores incluyeron a Arsenio Andrade y a José Ignacio Checa en la década de 1860 y a Arsenio Andrade y a Juan de Dios Campuzano en la década de 1880. Los clérigos legisladores en la época posgarciana, como Julio Matovelle, estaban por lo general alineados

⁷¹ “Felicísimo López”, en Pérez Pimentel, *op. cit.*

⁷² “Nos, Pedro Schumacher, por la Gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de Portoviejo”, Portoviejo, 3 de noviembre de 1890, en FBEAEP.

⁷³ “Pro Patria”, sin lugar, sin fecha, en FBEAEP.

⁷⁴ “Manifestación del clero de la diócesis de Manabí”, en Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit de Quito.

con el bando conservador extremista o “terrorista”, organizado en la Sociedad Católica Republicana, un club político que tenía como consigna “patria y religión”⁷⁵. Federico González Suárez era una excepción, ya que con el pasar del tiempo se mostró como “progresista” y finalmente colaboró con la Revolución liberal. En el Congreso, los clérigos tendían a oponerse a medidas que iban en contra de la Iglesia o la religión, como la supresión del diezmo o la participación del Ecuador en la feria universal de París de 1889, dedicada a celebrar la Revolución francesa. Culpaban al Estado por el desprestigio del diezmo, ya que los recaudadores nombrados por las autoridades civiles habían tornado odioso este impuesto. En lugar de consentir en su abolición, argumentaban que su recolección debía estar en manos de la misma Iglesia. Su rechazo a la participación en la exposición universal de París de 1889 se basaba en que celebrar la Revolución francesa sería un acto indigno en una república consagrada al Sagrado Corazón de Jesús: “en la República que tiene por Madre a la Iglesia Católica, no a la Revolución cuyos instintos la constituyen en *Madrastra* de los pueblos que caen en sus manos”⁷⁶.

Aparte de terciar en elecciones y ser elegidos para las instancias legislativas, los clérigos fueron conocidos por movilizar al electorado para que votara a favor de candidatos católicos, en especial por aquellos pertenecientes a la Sociedad Católica Republicana. Ello lo lograba el clero mediante su prédica desde el púlpito, vía su influencia en las cofradías y congregaciones —que incluían tanto a artesanos agremiados como a hombres y mujeres de las élites— y gracias a la formulación de listas católicas de candidatos. Así, hubo una explosión de cofradías y congregaciones en el último cuarto del siglo XIX, las cuales se insertaron en una nueva sociedad civil donde había también organizaciones liberales. Las llamadas listas católicas de candidatos, apoyadas por el clero, constituyeron una fuerza en las elecciones en las principales ciudades del callejón interandino. Estas se presentaron como obligatorias para los fieles: “una lista católica basta para intimidar a todo el mundo; senadores y diputados han de salir del coro y de las cofradías”⁷⁷. Tan fuerte fue el influjo de los curas en las elecciones que en ocasiones eran removidos de sus parroquias por las autoridades civiles en época electoral para que no influyeran en los electores. En la época de Ignacio de Veintemilla, por ejemplo, se produjeron incidentes en que los jefes políticos del oficialismo desplazaron al clero de sus parroquias para que no intervinieran a favor de candidatos conservadores. Así, un cura se quejó de que fue sacado de su parroquia en las elecciones para el Congreso de 1880:

El gobernador de Riobamba, es uno de esos hombres que, por servir sus propios intereses i buscar su provecho individual [...] ha desatado una persecución infatigable contra todo aquel, a quien supone que pudiera tomar parte en elecciones. Por ello me ha mandado salir de la provincia, así como de ella a los curas de Baños, Guano, Riobamba [...] ⁷⁸.

La participación directa del clero en la política fue motivo de un agrio debate en la década de 1880. Este se suscitó por la postura moderada del papa León XIII, que hizo

⁷⁵ “El semanario popular”, Quito, 12 de diciembre de 1888, en FBEAEP.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ “El Combate”, Ambato, 16 de agosto de 1884, en FBEAEP.

⁷⁸ “Libertad de elecciones en Riobamba”, Ambato, 19 de abril de 1880, en FBEAEP.

las paces con el régimen republicano mediante la doctrina del “accidentalismo”, que proclamaba la indiferencia de la Iglesia frente al régimen político y la diferenciación de las esferas civil y religiosa. El gobierno progresista de Antonio Flores, junto con el club Sociedad Republicana, que fue su brazo político, invocó las encíclicas de León XIII para argumentar que los clérigos no debían ser candidatos o influir en el electorado. Seguramente lo hicieron no solo para debilitar a sus rivales conservadores, los “terroristas” de la Sociedad Católica Republicana que contaban con el apoyo casi unánime de los clérigos, sino, también, como un intento de secularizar la política. El clero y los conservadores ecuatorianos, en cambio, negaron que León XIII hubiera prohibido la participación del clero y afirmaron que esta prohibición iba a significar: “alejar de ella esta misma clase social que por su carácter, su instrucción y su misión presenta la mejor garantía para los intereses del pueblo”⁷⁹.

EL CLERO Y LA REVOLUCIÓN LIBERAL DE 1895: EL RETORNO DE LOS REPERTORIOS EXTREMOS

El imaginario de la guerra santa y sus repertorios, que incluyó la procesión politizada y la lucha armada cargada con simbolismo religioso, volvieron con fuerza frente a la Revolución liberal de 1895. Esta insurrección estalló en el contexto del desgaste del tercer gobierno progresista encabezado por el presidente Luis Cordero (1892-1895), quien ganó las elecciones presidenciales de 1892, pero tuvo que enfrentar una dura oposición política tanto de los conservadores extremistas como de los liberales. La vía media propugnada por el progresismo no satisfizo a los “terroristas”, porque implicaba una secularización gradual, ni a los liberales que buscaban un proceso de secularización acelerado. El detonante para el colapso del progresismo fue el escándalo de la Venta de la Bandera, el cual fue provocado por el traspaso de un barco chileno a China, país que se encontraba en ese momento en guerra con Japón⁸⁰. Como Chile se había declarado neutral en el conflicto sino-japonés, no podía vender armas a ninguno de los beligerantes. Por ello pidió que Ecuador registrara el barco como ecuatoriano e intermediara la venta. Fue el gobernador de Guayaquil, José María Caamaño, uno de los mayores exponentes del progresismo, quien convenció al gobierno de Luis Cordero de que registrara el buque *La Esmeralda* como nave ecuatoriana a cambio de una comisión. Una vez que se reveló el negociado, la oposición al gobierno, tanto de los conservadores extremistas como de los liberales, se desbordó y estallaron revueltas liberales y conservadoras en distintos puntos del país. Luis Cordero se vio obligado a renunciar y un grupo de notables de diferentes fuerzas políticas resolvió que el vicepresidente Vicente Lucio Salazar asumiera el poder y convocara a elecciones presidenciales para mayo de 1895⁸¹. No obstante, aumentó la agitación en la costa a favor de una revolución armada liberal-radical, y en la sierra en pro de un pronunciamiento conservador extremista, por lo que las elec-

⁷⁹ “Libertad de elecciones en Riobamba”, *op. cit.*

⁸⁰ Ayala Mora, *op. cit.*, pp. 82-83.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 86.

ciones de mayo fueran desconocidas por los actores políticos. En junio de 1895 estalló la Revolución liberal al mando de Eloy Alfaro y se declaró un gobierno liberal radical en Guayaquil con claro discurso anticlerical. Ante este suceso, los conservadores extremistas y una buena parte del clero se plegaron al débil gobierno del vicepresidente Vicente Lucio Salazar y se prepararon para luchar en contra de los liberales radicales que buscaban marchar a la capital y tomar el poder. La lucha armada que simbólicamente se proclamó en el mes de junio, mes del Sagrado Corazón de Jesús, tomó la forma de una guerra santa que, con el apoyo del arzobispo de Quito y otros obispos, buscaba contrarrestar “el radicalismo demoledor que, hace tiempo, se ha propuesto destruir la república del Sagrado Corazón de Jesús”⁸².

Uno de los primeros combates entre los liberales radicales y el ejército oficialista ocurrió precisamente el día del Sagrado Corazón de Jesús, el 21 de julio. En el pueblo costeño de Calceta se enfrentaron cuatrocientos alfaristas contra sesenta miembros del ejército oficialista. Por lo menos en el imaginario clerical, los primeros gritaban “muera Cristo” y los segundos “viva la religión”. Pedro Schumacher, quien estuvo presente, atribuyó la victoria del ejército oficialista en esta insignificante batalla a un milagro del Sagrado Corazón de Jesús⁸³. Él había abandonado Manabí junto con los curas de su diócesis y marchó hacia Quito con el batallón número 4 del ejército nacional para unirse a la resistencia en contra de Eloy Alfaro. En Quito, la llegada de Pedro Schumacher, “invicto, admirable y excelso soldado de Cristo” y de los “soldados invictos de Jesucristo” que lo acompañaban, se esperó de forma ansiosa. Se lo asociaba en este momento a Pedro de Amiens, quien hizo el llamado a la primera cruzada en la Edad Media, y al rey san Luis de Francia, también conectado a las cruzadas medievales en Tierra Santa⁸⁴. Una vez que Pedro Schumacher llegó a Quito, se convocó a una masiva procesión, muy politizada, que agrupó a las congregaciones católicas, incluyendo a los salesianos, a las asociaciones de mujeres, a las autoridades religiosas y civiles y a los soldados. Aunque no era ni el Arzobispo ni el jefe de Estado, Pedro Schumacher fue el foco de atención de la procesión, que anunciaba una lucha armada (una guerra santa) contra los liberales radicales⁸⁵. Un mes después, ante la arrolladora marcha de Alfaro a Quito, huyó a Colombia junto con el Arzobispo y los líderes del conservadurismo extremista, como Camilo Ponce. Se estableció en Túquerres, en el sur de Colombia, donde organizó guerrillas en contra del gobierno de Eloy Alfaro hasta su derrota en 1896, invocando el concepto de cruzada. Federico González Suárez, en cambio, criticó de manera dura el lenguaje de la cruzada, citando las moderadas encíclicas de León XIII⁸⁶.

Entre 1895 y 1905, el radicalismo liberal operó una profunda separación Estado-Iglesia, que incluyó el matrimonio civil, el divorcio, la tolerancia, los cementerios civiles, la confiscación de bienes eclesiásticos, la educación laica y la eliminación de la

⁸² “Noticias del Día”, Quito, 19 de julio de 1895, en FBEAEP.

⁸³ “La Hormiga de Oro”, Barcelona, 30 de noviembre de 1895, en FBEAEP.

⁸⁴ “Boletín Oficial N° 41”, *op. cit.*

⁸⁵ “Programa del Solemne Recibimiento al Ilmo. Sr. Obispo de Portoviejo y al Batallón N° 4 de Línea”, Quito, sin año, en FBEAEP.

⁸⁶ “AMH / Miscelánea / Tomo x Discurso contra la guerra civil y el proyecto de Archivo”, Quito, 1900, en FBEAEP.

censura eclesiástica. La Iglesia, liderada por Federico González Suárez como obispo de Quito, se resignó a la clara diferenciación de esferas y buscó junto con los conservadores reagrupados bajo el nuevo Partido Conservador construir el “reinado social de Cristo” en la esfera de la sociedad y a través de las asociaciones de Acción Católica.

CONCLUSIONES

La política clerical constituyó, entre 1875 y 1905, un componente importante en las luchas en torno a la secularización en Ecuador. El clero fue un actor político que tuvo sus propios repertorios de acción colectiva como la excomunión, el interdicto, la procesión politizada, las listas de candidatos aprobados por la Iglesia en las elecciones y la censura eclesiástica. La lucha armada religiosa, si bien requirió un liderazgo militar, contaba también con una participación clerical que la legitimaba. En los repertorios políticos clericales era relevante tanto la dimensión ritual como el discurso movilizador: ambos servían para enmarcar la movilización en la defensa de la República del Sagrado Corazón de Jesús entendida como una combinación del ideal de la libertad e independencia de la Iglesia con un Estado confesional. El papel que tuvo el clero en la política decimonónica en Ecuador indica que este colectivo pudo convertirse en un actor político clave dentro de la coalición conservadora, tanto por su interés directo en la disputa por la secularización como por su capacidad de movilización que se basó en su legitimidad y en la potencia simbólica de sus repertorios. Ello sugiere que no hay que generalizar la tesis de Mirian Galante y de Erika Pani, quienes desestiman para el caso de México la agencia clerical y la disputa por la secularización en el conservadurismo⁸⁷.

Como ha indicado Roberto Di Stefano para Argentina, en la disputa de la secularización no solo hay que tomar en cuenta la agencia del clero o de otros actores sino las dimensiones estructurales de la formación del Estado⁸⁸. A pesar del despliegue de múltiples repertorios que tenían una fuerte carga simbólica y la movilización de una amplia coalición que abarcó a miembros de la élite hacendada y profesional y sectores urbanos populares, el clero ecuatoriano no logró detener la ola secularizadora de la segunda mitad del siglo XIX. Al contrario, irónicamente contribuyó –junto con políticos conservadores extremistas– a socavar la tibia secularización propuesta por los conservadores moderados. Al subvertir la vía de la secularización pactada, el clero ecuatoriano abrió las puertas a una secularización revolucionaria operada por la revolución liberal de 1895. En el camino a este desenlace, la insistencia ultramontana en la autonomía de la Iglesia fue trazando, aunque tenuemente, la línea divisoria entre el Estado y la Iglesia que la secularización revolucionaria terminó por demarcar de manera tajante.

⁸⁷ Galante, *op. cit.*; Pani, *op. cit.*, p. 4.

⁸⁸ Di Stefano, *op. cit.*, p. 170.