

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

Fernando Hidalgo Nistri

LA REPÚBLICA DEL SAGRADO CORAZÓN

Religión, escatología
y *ethos* conservador
en Ecuador



Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Corporación Editora Nacional

La República del Sagrado Corazón

Religión, escatología y *ethos* conservador
en Ecuador

LA BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

En un esfuerzo por impulsar el desarrollo de las investigaciones sociales en Ecuador y difundir sus resultados, la Corporación Editora Nacional estableció en 1984 esta *Biblioteca de Ciencias Sociales*, destinada a recoger trabajos relevantes producidos por instituciones académicas o por investigadores particulares.

Los textos que se presentan para publicación en esta *Biblioteca de Ciencias Sociales* son revisados por un conjunto de expertos en diversas áreas de la investigación. De esta manera se garantiza la calidad, apertura, pluralismo y compromiso que la Corporación ha venido manteniendo desde su fundación. Es política de este programa editorial realizar coediciones con centros académicos, instituciones oficiales y privadas del país y del exterior.

Luego de más de dos décadas de publicación, la *Biblioteca de Ciencias Sociales* se ha transformado en la serie editorial más extensa y de mayor impacto en el medio académico del país. Ha logrado también constituirse en un vínculo de relación y discusión de los editores nacionales con los trabajadores de las Ciencias Sociales dentro y fuera del Ecuador.



**UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR**
Ecuador

Toledo N22-80
Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426
www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES
Volumen 75

La República del Sagrado Corazón

Religión, escatología y *ethos* conservador
en Ecuador

Fernando Hidalgo Nistri



**CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL**

2013

CS

Primera edición

ISBN: Corporación Editora Nacional: 978-9978-84-672-8

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: 978-9978-19-584-0

Derechos de autor: 041541 • Depósito legal: 004940

Impreso en Ecuador, julio de 2013

© *Corporación Editora Nacional*, Roca E9-59 y Tamayo • apartado postal: 17-12-886

Quito, Ecuador • teléfonos: (593 2) 255 4358, 255 4558, 256 6340 • fax: ext. 12

www.cenlibrosecuador.org • cen@cenlibrosecuador.org

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Toledo N22-80 • apartado postal: 17-12-569

Quito, Ecuador • teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • fax: (593 2) 322 8426

www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

Supervisión editorial: Jorge Ortega • Diagramación: Margarita Andrade R. • Corrección de textos: Grace Siguenza • Diseño de cubierta: Raúl Yépez • Impresión: COMUNIKGRAF S.A., De las Toronjas E12-36 y Av. El Inca, Quito.

Contenido

Introducción	13
I. Política conservadora	25
Antecedentes históricos	25
Naturaleza y analogía	43
Autoafirmación, arte de mantener y progreso orgánico	49
Recolectivización de la sociedad	55
Valores comunitarios, antipolítica y fiesta cívica	63
La autoridad como valor supremo	70
Autoridad: paternalismo y visibilidad	77
Autoridad para construir la nación	84
Orden, disciplina y profilaxis para construir la nación	94
II. Construir la nación imaginada: identidad y verdad local	111
Identidad, nacionalidad y conciencia nacional	111
En busca de la originalidad: formulación de un saber patrio	127
Geografía e identidad	137
Nacionalización de la literatura y del pensamiento	146
El cosmos humano: diversidad e identidad	158
Los nuevos hombres de la modernidad	168
Economía, finanzas públicas y nacionalismo	175
III. La República del Sagrado Corazón de Jesús	195
La caída del cosmos barroco	195
Restauración religiosa en el Ecuador	208
Utopía, mesianismo y Apocalipsis en Hispanoamérica	215
<i>Tempus novissimum</i>	224
<i>Adventus regis</i>	234

Ecuador, pueblo escogido	242
Iglesia visible y experiencia religiosa colectiva	249
<i>Hacer el Reino</i> : la política transformada en religión	257
Unanimidad, identidad y religión	264
Unión Iglesia-Estado	269
Semántica de la Basílica del Voto Nacional	277
Bibliografía	287
Abreviaturas	304
El autor	305

Con datos irrecusables, tomados de los más distinguidos fisiólogos, se ha demostrado que el corazón y no el cerebro es el centro, órgano y asiento de las virtudes, afectos y pasiones del hombre.

Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús (1886).

Detrás de toda cuestión política significativa, hay siempre una cuestión teológica.

Proudhon, Confesiones de un revolucionario.

Pero la paz de los gobiernos y el equilibrio político de los pueblos; la inmutabilidad de las constituciones y de los códigos de los Estados; la conservación del orden, la guarda de la propiedad y el respeto de la santidad del altar [...] labor exclusiva es de pueblos que aman, de los pueblos que sienten, de los pueblos corazón.

Remigio Romero y León

Este país es incuestionablemente el Reino de Dios; le pertenece en propiedad y no ha hecho otra cosa que confiarlo a mi cuidado. Debo hacer todos los esfuerzos imaginables para que Dios impere en este Reino; para que mis mandatos estén subordinados a los suyos; para que mis leyes hagan respetar su ley.

Gabriel García Moreno

*A Ingrid, Juan Fernando,
Cayetana, Isabel, Olivia y Sofía*

Agradecimientos

Numerosas son las deudas contraídas a lo largo del tiempo que me tomó el investigar y escribir este libro. Quiero agradecer ante todo a la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito que asumió la tarea de publicarlo, y a la Corporación Editora Nacional, dirigida por Luis Mora Ortega. De manera muy especial quiero expresar mi reconocimiento a Guillermo Bustos y Rosemarie Terán, docentes de esta universidad, quienes se interesaron vivamente en este proyecto y que me hicieron valiosas observaciones. Vaya mi agradecimiento a los fondos Lutgert-Baudler que generosamente financiaron la investigación. Invalorable fueron las recomendaciones del profesor Virgilio Bejarano(+), catedrático jubilado de la Universidad de Barcelona. La gratitud va también para Carlos Espinosa Fernández, profesor de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) que tuvo la paciencia y el interés de leer el manuscrito. Desde luego, este trabajo no hubiera sido posible sin contar con la invaluable ayuda y colaboración de los funcionarios del Archivo General de Indias, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), Biblioteca Colombina de Sevilla, Biblioteca Nacional de Madrid, Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit de Cotacollao. Aquí, sin embargo, quiero hacer una especialísima mención a Yesenia Villacrés, curadora del Fondo de Ciencias Humanas de la Biblioteca Cultural del Banco Central del Ecuador. Su diligencia, su profesionalidad y su calidad humana resultaron fundamentales para llevar a cabo esta investigación. Difícil olvidar la colaboración que me prestó el padre Francisco Piñas S.I., al facilitarme el acceso al archivo visual de la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit. Tengo una especial deuda con mi buena amiga María Antonieta Vázquez, quien con su acostumbrado entusiasmo me ayudó a localizar información útil para este proyecto. Aquí también quiero incluir los nombres de personas que de una manera u otra pusieron su granito de arena en mi afán de estudiar la devoción del Corazón de Jesús. Entre otros puedo mencionar los de Ingrid Bejarano, Astrid Bejarano, Teresa Ibars i Ximeno, Juan Diego Pérez, Alfonso Ortiz Crespo y Wilson Miño Grijalva. Finalmente sería injusto si dejara de mencionar a Santiago Cabrera, Jorge Ortega, jefe del taller editorial, a Grace Sigüenza, correctora, y a Margarita Andrade, encargada del armado de textos.

Introducción

El conservadurismo es, en buena medida, uno de los tantos ropajes que el Barroco adoptó en su tozuda búsqueda por seguir manteniéndose como actor de primera fila, ya en la escena pública, ya en los entresijos de la vida cotidiana. Esto desde luego no debe sorprendernos mucho puesto que si algo ha mostrado el fenómeno de la cultura de la Contrarreforma es su capacidad de adaptación a los tiempos. Al Barroco le calza muy bien la metáfora de ese pez fósil del Índico que es el Celacanto. Al igual que este curioso vertebrado, su *ethos* ha probado tener magníficas y sofisticadas dotes para aclimatarse a los cambios ecológicos que han sufrido la vida política y las mentalidades del país. Su poderoso instinto de supervivencia le ha hecho salir victorioso e indemne de un sinfín de vicisitudes y duras pruebas. Desde fines del siglo XVI, el momento de su desembarco en estas tierras, hasta incluso el presente, la conciencia barroca ha encontrado la manera de seguir vigente y de mantener indeleble su impronta. Por lo menos en el Ecuador ningún otro movimiento ha logrado triunfos tan aplastantes y sonoros como el *ethos* barroco. Contadas son las ideologías que han conseguido imprimir tal unanimidad y uniformidad al pensamiento y a los códigos de comportamiento social. Quizá lo único que pueda llegar a equipararse sea el moderno fenómeno de la globalización. Pero, tal como concluyen estudios recientes, incluso allí se puede percibir su presencia. Ahora bien, su larga vida también se debe a que ha tenido cómplices muy fieles. Uno de los agentes que más contribuyeron a impulsarlo fue el Romanticismo en su vertiente católico-conservadora. Este movimiento, que empezó su carrera ascendente a partir de mediados del siglo XIX, asumió, reivindicó y dio continuidad a muchos aspectos de la cultura. Sus victorias clausuraron una época en la que el jansenismo, la Ilustración y el primer liberalismo habían sido astros en ascenso. Las debilidades por la Contrarreforma les llevaron, incluso, a querer dotar al nuevo Estado de una partida de nacimiento que conjugaba valores típicamente barrocos. Desde luego, esta particularidad les permitió pensar el acontecimiento de la independencia en términos hasta entonces inéditos. Conforme esta nueva versión, uno de los éxitos de la emancipación habría radicado en haber corregido los errores de la Ilustración borbónica

y promovido el retorno de la historia del país al *statu quo* ante y del cual no debió haberse movido. Con esta interpretación, el Romanticismo conservador quiso situar en la órbita del catolicismo barroco nada más y nada menos que los referentes de la identidad y de la nacionalidad ecuatoriana.

Resulta paradójico que la importante e incuestionable presencia del espíritu conservador en la vida pública ecuatoriana no haya tenido como contrapartida un estudio más completo y sistemático que explique lo que realmente fue este fenómeno. En realidad lo que comúnmente se conoce de esta ideología está repleto de tópicos que otra cosa. Es más, ni siquiera los miembros del viejo partido o los intelectuales afectos a él se han impuesto la tarea de desentrañarla. Apenas si hay unos cuantos esbozos dignos de destacar. Este constituye un punto flaco de la historiografía ecuatoriana. Comparativamente, el liberalismo ha sido mucho mejor atendido por los historiadores. Entre los aportes recientes solo existe una excepción notable: *Jerusalén y Babilonia*, escrita por Yves Saint-Geours y Marie-Danielle Demélas, el primer intento de interpretar y descifrar la gramática de esta ideología y de su modo de funcionar. Ahora bien, lo que decimos respecto del conservadurismo, no tiene paralelo con respecto a la historia de la Iglesia ecuatoriana, donde se han escrito obras de mayor relieve. En lo que tiene que ver con el ámbito de nuestro estudio podemos citar cuatro obras emblemáticas: *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX* (1934) y *La Iglesia modeladora de la nacionalidad ecuatoriana* (1953), de Julio Tobar Donoso; *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, de José Félix Heredia (1935); y, la hagiografía de *Santa Mariana de Jesús, hija de la Compañía de Jesús* (1956), de Aurelio Espinosa Pólit. Obras concebidas como apologías de la Iglesia o de personajes próximos a ella y elaboradas conforme los cánones puramente descriptivos de la historiografía de la época. Dada su naturaleza y los contenidos ideológicos que rezuman, estos aportes nos han servido más como fuentes que como otra cosa.

Con este breve diagnóstico, nuestra propuesta de investigación quiere ser ante todo una aproximación al *ethos* conservador ecuatoriano. Aunque evidentemente no pretendemos agotar el problema, lo que intentamos es explorar el universo conceptual que este movimiento puso en circulación. La metodología y el enfoque que hemos empleado se dirige no a un levantamiento topográfico del territorio *conservador* sino a descubrir su entramado conceptual y la cultura política que instituyó o consideró como óptima. Esta especie de viaje interior incluye una incursión por sus sueños y por sus pesadillas. Después de todo, y tal cual lo destacó Marjorie Reeves, lo onírico también forma parte de la historia y ayuda a entenderla. Si fuéramos geólogos diríamos que nuestro propósito sería hacer una incursión en los estratos del precámbrico tradicionalista. El escrutinio del sistema de representaciones y de los mitos tiene la ventaja de que permite acceder a la estructura misma subyacente detrás del fenómeno conservador. Pero también buscamos decodificar su *software* y su sistema operativo a efectos de entender la lógica de su funcionamiento. Aun-

que ciertamente hay momentos en los que resulta inevitable *hacer una historia del partido*, en realidad se trata de explicar el modo de ser propio del mundo tradicionalista. A la par que nos empeñamos en hacer una *genealogía de las ideas* y de los conceptos, también nos hemos resuelto a analizar los valores que se escondían detrás de ciertas proclamas y comportamientos. A nuestro modo de ver, esta es la única forma de llegar a formarnos una opinión completa de lo que fue, y en muchos casos sigue siendo, este fenómeno. Con esto queremos marcar distancias con respecto a una historiografía judicializada y moralizante que todavía insiste en *denunciar* a fuerza de ver las dinámicas sociales como un simple conflicto entre buenos y malos; entre retrógrados e iluminados portadores de la felicidad civil. Se habla mucho de la pasión por conservar intacto un orden determinado o por mantener una cultura del privilegio, pero se evita explorar el elenco de valores y sentimientos que justificaron y autorizaron esas formas de entender el orden político y social.

Bajo este enfoque, lo que nos interesa es exponer toda la complejidad del *ethos* tradicionalista, su lógica de funcionamiento, sus dinámicas, sus contradicciones e incongruencias. Se trata de revelar el sistema de valores que subyace encriptado en el modo de ser conservador. No queremos reproducir el cliché y definir al hombre que practica los valores conservadores como un anticuario recalcitrante o como un obseso por la tradición y por el mantenimiento de las cosas tal cual. Verlo de este modo sería hacer de él una caricatura y rebajar a mínimos la capacidad de comprensión de su personalidad. El objetivo es entender al conservadurismo como una cosmovisión, esto es, como una forma de actuar y comportarse en la vida. Para alcanzar este propósito ha sido fundamental hacer un inventario y un seguimiento de las ideas y de los sentimientos que han movido a los intelectuales y a toda una población identificada con ese modo de ser. Así por ejemplo, trataremos de dilucidar el valor que se dio a esa pasión por la inmovilidad y por mantener vigente un determinado *statu quo*. Nos dedicaremos a explorar los sentimientos y formas de percibir el mundo que en su momento sustentaron lo conservador. En definitiva, procuraremos dar respuesta a preguntas tales como: ¿Por qué el mantener y el arte de conservar fueron tenidos como valores en sí mismos? ¿Por qué la diferencia era moralmente buena y la uniformidad mala? ¿Por qué los valores comunitarios fueron tenidos como éticamente superiores a los del moderno individualismo? También tendremos ocasión de plantear cómo entendían el verdadero progreso, porque decir que negaron la posibilidad del cambio es una proposición que no se sostiene. La búsqueda de respuestas a estos interrogantes nos ha llevado a zambullirnos en la metafísica medieval, en el positivismo, en el sansimonismo e, incluso, en los textos de los antiguos clásicos. Con el concurso de este material hemos buscado dilucidar el sentido y la lógica de comportamientos sociales que hoy nos resultan extraños y, en algún caso, manifiestamente absurdos.

En otro orden de cosas, nos proponemos demostrar cómo lo conservador fue un fenómeno que rebasó los límites de una formación política convencional. Mu-

chos de sus valores fueron compartidos y asumidos por otros movimientos y colectivos sociales. La sustancia conservadora, como si se tratara de los restos de un gran naufragio, se halla esparcida a lo largo y ancho de la discursividad política. Nuestra propuesta consiste en detectar los lugares donde se ha alojado y sigue alojada dicha sustancia y en descubrir los ropajes que ha utilizado en cada momento. Ver por ejemplo el conservadurismo de Luis Cordero, quien formó un círculo contrario a esta ideología, o bien las coincidencias y afinidades que existieron con los jóvenes oficiales que impulsaron la Revolución juliana. Recordemos sino el entusiasmado elogio que hicieron al pronunciamiento militar de julio de 1925 dos aristócratas de referencia como fueron Cristóbal de Gangotena y Manuel Sotomayor y Luna. Poner también en consideración el conservadurismo de Felipe Borja, un destacado liberal que a la hora de opinar sobre el sistema de castas pensaba igual que Crespo Toral o Jijón y Caamaño. De igual manera, ver cómo esta ideología estaba presente en Gualberto Arcos, un positivista de pura raza que animaba a las autoridades públicas a resucitar a los muertos de la historia.

Ahora bien, esta aproximación ha exigido poner en juego un nuevo tipo de recursos. La reformulación del interrogatorio a los documentos nos ha inducido a la búsqueda de herramientas mucho más versátiles para explicar este fenómeno social y político, como la noción de macro y de microcosmos. Sin estos instrumentos conceptuales sería ininteligible eso que es tan central del pensamiento conservador: el gusto por las analogías y por las transposiciones. Estas categorías del pensamiento han sido también de gran utilidad para entender el problema de la unión Iglesia-Estado, un asunto que en el Ecuador fue llevado hasta el paroxismo. El método analógico ha sido la llave que ha permitido descifrar el sentido y la gramática misma de este vínculo político. Igualmente enriquecedor ha sido abordar todos estos problemas a través de dos valores nodales para el mundo católico-conservador: la unidad y la unanimidad. Ambos conceptos encierran en sí mismos las claves que vuelven comprensibles asuntos tan complejos como la formación del Estado-nación ecuatoriano, la unión Iglesia-Estado, la nacionalización de las letras o, incluso, el odio a la política.

Un detalle no menos importante sobre el cual resolvimos incidir fue dejar clara la existencia de por los menos tres momentos en la historia del conservadurismo. Al igual que otros movimientos sociales, el tradicionalismo experimentó dinámicas que merecen ser puestas de manifiesto. Su reticencia al cambio, no necesariamente nos autoriza a hablar de un pensamiento fosilizado. La distinción que entre *terroristas* conservadores, seguidores del difunto García Moreno, y el Partido Progresista, club de los católicos moderados, muestra que hubo sensibilidades distintas en el interior del movimiento. Las formas de entender y el utillaje mental que emplearon en la década de 1880 los duros del Partido Republicano Católico, difieren del que manejó el Congreso de Partido Conservador del año veinticinco. Digámoslo mejor, pese a las afinidades innegables que existen con García Moreno, Jijón y Caamaño

fue un personaje muy distinto en su forma de ver y entender el país. En la evolución del conservadurismo fue clave la recepción y puesta en práctica del catolicismo social. El impacto de la encíclica *Rerum novarum* marcó un antes y un después en su trayectoria. Otro tanto hay que decir respecto del positivismo, cuya irrupción propició un *aggiornamento* con novedades que la primera generación apenas si alcanzó a atisbar. La búsqueda de lo dado, de lo fáctico, de lo experimentado, sumado a su recelo a las abstracciones, ayudó a consolidar un nacionalismo que había empezado a cristalizar dentro de moldes típicamente románticos. A este movimiento hay que agregar la recepción del neodarwinismo y de la genética de Mendel. En las teorías de Spencer y sobre todo de sus divulgadores, la intelectualidad conservadora se topó con un más que firme e inesperado defensor de sus posturas. Resultaba paradójico ver cómo la ciencia moderna confirmaba tesis marcadas con el estigma del ultramontanismo. En ambas filosofías encontraron una rica veta de argumentos que emplearon para sustentar la nación y el orden político imaginado. Las grandes figuras del positivismo, Comte, Le Bon, Spencer, etc., y sus herederos revalidaron, entre otras cosas, cuatro de sus grandes pasiones: una visión orgánica de la sociedad, la idea de progreso como evolución; el concepto de síntesis; y, la confirmación “científica” de la desigualdad de los hombres. No menos llamativo y sorprendente fue el influjo que tuvo el sansimonismo entre los intelectuales conservadores que se estrenaron en las andaduras políticas a partir de la década de 1910. Al igual que en el positivismo, en el socialismo utópico encontraron elementos que ayudaron a apuntalar el proyecto de construir una sociedad orgánica y re-colectivizada que prometía poner fin a la tragedia del desgarramiento del individualismo. En sus tesis descubrieron las fórmulas que, a su modo de ver, permitirían superar la *edad crítica* del liberalismo y compatibilizar los grandes logros de la modernidad con las certidumbres de la tradición. Los sansimonianos, después de todo, planteaban la necesidad de re-institucionalizar la religión. Para ellos el orden político del porvenir tenía que cristalizarse en moldes religiosos. En el discurso sobre la *gran asociación universal* resonaba la profecía que pronosticaba la conversión final de la humanidad y que tanto predicamento llegó a tener en los círculos vinculados al Sagrado Corazón de Jesús (en adelante SCJ). También había otros conceptos del socialismo utópico que llegaron a formar parte del tejido mental del conservadurismo. Jijón y Caamaño, por ejemplo, asumió el mito de los poderes liberadores de la industria y su capacidad plena para realizar la felicidad. Para el moderno conservadurismo ya había perdido todo su prestigio la vieja idea de pobreza, otrora dominante en círculos católicos anteriores a la divulgación de la *Rerum novarum*. A semejanza de los socialistas utópicos franceses, creían que la miseria debía ser un accidente y no la norma de la experiencia humana. El principio que les movía a actuar era sustituir la metafísica revolucionaria por una física social orgánica. La desconfianza que manifestaban hacia la política les hizo dar por buena la propuesta de raíz sansimoniana y positivista relativa a que los problemas más acuciantes del país podían ser resueltos

por eficientes administradores de la cosa pública. Tan solo bastaba situar en los sitios clave a un equipo de científicos expertos y de planificadores para que todo se solucionase. Del mismo modo abogaban por la *praxis* y por las obras concretas, no por las declaraciones vacías y demagógicas de esos sofistas modernos que eran los radicales. Ahí estaba la famosa Acción Católica, cuyos nexos ideológicos con los sansimonianos son directos. Buchez, Ciezkowski y otros intelectuales herederos de la derecha hegeliana reciclaron a Saint-Simon, le cambiaron de signo y lo adecuaron a la ortodoxia de los modernos teólogos romanos. Evidentemente había cosas con las que no comulgaban. En sus esquemas no tenía cabida la religión positiva de Comte, la rehabilitación de la carne o la abolición del derecho a la herencia que había propuesto la secta sansimoniana.

Del movimiento conservador nos interesa destacar otros aspectos que, asimismo, tienen su propia entidad. Se ha hablado mucho de sus anacronismos y de su condición de *retardatario*. Este rasgo, que tiene muchos elementos de verdad, requiere sus correspondientes matices. Un análisis en profundidad de las fuentes muestra cómo el conservadurismo fue un digno hijo de su tiempo y rindió tributo a muchos de los mitos en boga. El adjetivo de anacronismo con el que se le ha calificado tiene que ponerse en sus justos términos. En realidad parte de su éxito se debe a que logró dar respuestas concretas a inquietudes del sentir generalizado de una época. La *intelligentia* conservadora tuvo la habilidad de replantear a Santo Tomás en moldes modernos y de conciliar las certezas de la tradición con los innegables triunfos de la modernidad. El escrutinio de los textos da cuenta de la existencia de lenguajes comunes y de sentimientos ampliamente compartidos entre modernos y ultramontanos. Si algo ponen de manifiesto los estudios comparativos de la literatura de la época es que las fronteras que separaban ambos bandos fueron borrosas en muchos puntos. Jijón y Caamaño, Belisario Quevedo o el notario Daniel Hidalgo eran devotos del evolucionismo de H. Spencer. Unos y otros pensaban la organización del Estado en términos biológicos, a la manera de un organismo vivo. El radical Montalvo coincidía con González Suárez y con Matovelle en que los pueblos pecaban colectivamente. Liberales y conservadores creían en la necesidad de reformar el ejército y de instituir el servicio militar obligatorio. Casi todas las tendencias tenían asumido el mito de que América estaba destinada a llevar a cabo una revolución que inauguraría una nueva era de la humanidad. Ya sea desde la perspectiva laica, ya sea desde la religiosa, aseguraban mesiánica y apocalípticamente que el tiempo viejo se terminaba y que otro estaba a punto de acontecer. Muy en esta línea fueron devotos de esa profecía que vaticinaba que el nuevo centro de gravedad de la civilización se desplazaría hacia el continente americano. Si Matovelle se sentía un profeta iluminado, Eudófilo Álvarez, un explorador positivista más apegado a las cosas terrenales, también se sentía como tal. Conservadores, ultramontanos y modernos tenían el pleno convencimiento de que en el Nuevo Mundo la humanidad alcanzaría su *ápex*. En esto, los campeones del SCJ sintonizaban con Humboldt, con el mexicano Vas-

concelos y con toda una legión de utópicos que creían a pies juntillas en la *translatio imperii*. La fundación del reinado social de Cristo tenía un sustrato que era el mismo que inspiraba a la utopía terrena liberal laica. El convencimiento de que América estaba predestinada a ser el relevo del Viejo Mundo y a dirigir el rumbo de la historia. Incluso podríamos decir algo más. Católico-conservadores, socialistas y marxistas coincidieron en hacer de la razón histórica un criterio fundador de verdades. Lo que diferenciaba a los proyectos estribaba en su cadencia mundana o confesional. Esta era la piedra de toque, la meridiana que distinguía a unos de otros. Hay que convencerse, liberales y conservadores formaron sus propios profetas y profecías.

Estas consideraciones dan pie a matizar o por lo menos a tomar conciencia del relativismo de tendencias que se reconocían a sí mismas como modernas y ajenas a la órbita confesional. Un análisis detallado de la literatura utópica en versión secular revela cómo lo religioso fue una sustancia con una enorme capacidad de penetración y de mimetización en los tejidos ideológicos. Viejos conceptos teológicos fluyen como las corrientes abisales en las profundidades marinas. Al caso ecuatoriano bien podría aplicarse la famosa proposición de Proudhon que aparece en sus *Confesiones de un revolucionario*: “Detrás de toda cuestión política significativa hay siempre una cuestión teológica”. Pero valgámonos de un ejemplo concreto para dimensionar en su justa medida nuestras aseveraciones. Los *pioneers* de entre siglo (siglos XIX y XX) que empezaron a colonizar las selvas de la Costa y del Oriente, imaginaron sus empresas a través de imágenes extraídas de la historia bíblica. El desbroce del bosque húmedo ecuatorial, el descubrimiento de sus riquezas y el nuevo paisaje les evocaba una tierra de promisión, una *Nueva Canaán* de los trópicos. La migración de la Sierra hacia la Costa de toda una legión de blancos y mestizos pobres repetía la epopeya de la huida de Egipto. Semejantes imágenes hacían posible que los colonos fueran identificados con las tribus de Israel, mientras que los viejos poderes constituidos (Iglesia, terratenientes, ejército, etc.) lo fueran con el faraón de Egipto. La analogía es más llamativa si se tiene en cuenta que las figuras más prominentes del confesionalismo también pensaron su empresa empleando los mismos moldes. En su registro conceptual, el Ecuador aparecía como un nuevo Israel al cual un moderno Moisés (la Iglesia) guiaba hacia una tierra prometida que no era otra que la República del Sagrado Corazón de Jesús. Por último, resultan sorprendentes los visos de posmodernidad que adoptó la crítica a la razón secularizada que llevaron a cabo los intelectuales católico-conservadores. Ellos son los que procedieron a desenmascararla y a poner en evidencia sus falacias. Su actividad inquisidora expuso sus mitos y perversiones. En su particular análisis, la razón ya no aparece como una manifestación pura de la inteligencia sino más bien como una expresión de los instintos y de las más bajas pasiones humanas. Esta crítica también les hizo vislumbrar las nefastas consecuencias que podía tener un individualismo desbocado y desentendido de la cuestión social. Las observaciones acerca de los peligros que acarrearía una libertad sin límites, como la que la modernidad reclamaba para el Yo,

resultan muy actuales y podrían ser suscritas por cualquier acólito de la escuela de Frankfurt. En este sentido, bien podría asignárseles el título de visionarios.

Digamos algo del Sagrado Corazón de Jesús. Su trayectoria en el país no es en absoluto despreciable. El culto a la *viscera cordis* ha sido desde hace mucho tiempo un motivo teológicamente central en las manifestaciones de religiosidad del pueblo ecuatoriano. José Félix Heredia, autor de la única historia de la devoción, sostiene que hacia fines del siglo XVI ya había hecho su aparición en la escena pública. El mismo polígrafo señala el año de 1722 como el momento en que el culto al SCJ empezó realmente a brillar como un *sol resplandeciente* sobre el cielo de la futura república. La definitiva consolidación de la devoción la atribuyó a la iniciativa del famoso jesuita P. José María Maugeri. A partir de esta fecha se puede decir que el Corazón de Jesús empezó su andadura en los territorios del actual Ecuador. Pruebas de la centralidad que llegó a tener no faltan. Ahí están la cantidad de corazones que se esculpieron, ya sea en Iglesias, ya sea en retablos. El más significativo y emblemático es, sin lugar a dudas, el que se halla en la fachada del templo de la Compañía de Jesús de Quito. Tal fue el prestigio y el poder de penetración que tuvo la devoción que llegó a practicarse en las misiones de las remotas selvas de Mainas. También consta que en aquellas regiones varias de las reducciones de los jesuitas se fundaron bajo la advocación del SCJ. En lo que se refiere al actual territorio del Ecuador, su brillo únicamente se vio algo mermado durante un lapso de poco menos de cien años, desde la expulsión de los jesuitas hasta su retorno, en la década de 1850. Las conquistas de la Ilustración y los progresos del jansenismo provocaron un cierto retraimiento del culto, especialmente entre los primeros conversos a la modernidad. Pero esta decadencia solo fue una pausa, ya que hacia fines de la década de 1850 empezó a experimentar un nuevo apogeo. De esa fecha en adelante, conjuntamente con la devoción del *Vía crucis* y los cultos marianos, fueron las formas de piedad de más arraigo en el país. Su capacidad de incardinación en todos los estamentos sociales es indiscutible. Todavía en la década de los veinte mostraba un vigor a toda prueba. Una aclaración que es pertinente. El proyecto del SCJ, más que una brillante ocurrencia del clero ecuatoriano, fue una empresa de alcances planetarios. Hay que desechar esa idea dominante en muchos círculos que consiste en pensar que la República del SCJ de García Moreno fue una originalidad exclusiva de los ecuatorianos. La moderna teología de la *viscera cordis* se gestó fuera de las fronteras nacionales. Si el fenómeno estuviera teniendo lugar en la actualidad, seguramente la inscribiríamos dentro de la temática de la globalización. El mesianismo que embargaba a sus principales valedores les hizo creer que había llegado el momento de realizar esa conocida profecía del Evangelio: *fiet unum ovile et unus pastor*. La doctrina de la devoción cordial fue como una onda expansiva que afectó a buena parte del mundo y no solo a países tan próximos como pudieran ser los vecinos Colombia, Bolivia o Perú. A comienzos del siglo XX había núcleos activos del SCJ en Francia, Italia, España, Bélgica, etc., pero también en lugares

geográfica y culturalmente tan distantes como Indochina, el Imperio japonés o la isla de Madagascar. Por esas mismas fechas la popular revista *Mensajero del SCJ* o sus equivalentes se publicaban en por lo menos veinte idiomas distintos.

En torno a la década de 1930 la devoción cayó en picado entre sus más tradicionales valedores. Esto, en buena medida tuvo que ver con el hecho de que los patricios empezaron a decantarse por formas de piedad más parcas e interiorizadas. Para esas fechas, y no se diga luego, el culto a la profecía ya no movilizaba ni la actitud ni el fervor religioso. Un sentido más práctico de la vida diluyó el gusto por lo misterioso. Del mismo modo, los contenidos políticos de la devoción se volatizaron o quedaron como meros residuos. La idea de una República del SCJ ya era extravagante, excepto para ese infaltable reducto de acérrimos e incondicionales. Ahora eso sí, la devoción mantuvo una importante cuota de prestigio en los estratos populares. De hecho, aún hoy es un potentísimo movilizador del alma popular. Las ventas del icono no han decrecido y los clásicos calendarios como las estampas que plasman su imagen siguen siendo objetos muy demandados. Entre el pueblo llano, el SCJ no solo que no defrauda ni provoca indiferencia, sino que aún continúa haciendo milagros. Junto con la vírgenes de gran raigambre, su imagen sigue siendo un eficaz intermediario de las transacciones entre el más allá y el más acá. A su intercesión se le atribuyen prodigios, curas milagrosas y la solución de problemas manifiestamente irresolubles. Una muestra de los poderes que alberga es el destacado papel que cumple la iconografía del SCJ en los rituales chamánicos y en los sincretismos de una religiosidad popular, muy dada a la magia y poco preocupada por mantenerse en la ortodoxia.

En otro orden de cosas, un problema que proponemos explicar son las íntimas conexiones existentes entre el neotomismo y el conservadurismo. Esto cae por su propio peso. Prescindir de ello es casi tanto como negarse a entender nuestro tema de estudio. Sabemos suficientemente bien que detrás del movimiento del SCJ bullía el deseo de fundar un estado confesional católico y una teocracia presidida por Cristo-Rey. Para ser más exactos, la intención es poner en evidencia cómo la ideología en cuestión estaba hecha de pura materia religiosa. La república integrista que surgió del *Concilio Quitense* y del *Pacto de Quito* fue un intento de darle a la fe una proyección política. La aplicación de un método basado en las analogías y en las traslaciones hizo de conceptos religiosos modelos ejemplares a imitar. Proponemos demostrar cómo el pensamiento conservador fue en sí mismo el resultado de un proceso de conversión de categorías religiosas a categorías sociológicas. Todo esto bien podría traducirse como una voluntad de identificar sustancia política con sustancia religiosa. Con esta maniobra querían remover del firmamento ecuatoriano esa gran conquista surgida de la impía Revolución francesa: la política moderna. Tanto la Iglesia como los intelectuales que militaban en filas católicas fueron los autores de una utopía política y teológica en la cual toda acción humana debía estar referida en última instancia a una génesis divina. En la medida en que inscribieron

a la historia en una trama providencial, confundieron política con teología. Su esquema de valores les indujo a colegir que el destino de las naciones no se resolvía en los gabinetes de estadistas o de diplomáticos engolados y presuntuosos sino en las regiones celestes y en los tabernáculos. Precisamente en dicho vínculo hay que encontrar el sustento ideológico de la unión Iglesia-Estado. Esto, desde luego, fue lo que imprimió al proyecto un cierto tufillo a incienso y sacristía.

Por otro lado, el mundo católico-conservador vio en la fe convertida en un hecho público y visible, la fórmula que definitivamente permitiría constituir el edificio de la nación ecuatoriana. La religión, en este sentido, puso en circulación un discurso sobre la identidad nacional y los instrumentos que facilitarían resolver eso que tanto demandaba el Ecuador en ciernes: la unidad nacional y la formación de un alma colectiva. Apelando al juego analógico y a la metáfora, la República del SCJ no era otra cosa que un esfuerzo por construir un Ecuador a imagen y semejanza del cuerpo místico de Cristo. El *Congreso Eucarístico* de 1886, evento a través del cual se perfecciona la consagración de este nuevo orden, convertía al país en una nación aureolada y encarnada. Al SCJ hay que describirlo como un esfuerzo hecho con miras a re-mitologizar la historia y la política. Consideraciones de este tipo son, por lo tanto, las que determinan que cualquier intento de explicar el fenómeno conservador necesariamente tenga que valerse de categorías de pensamiento religioso. Solo por dar unos cuantos ejemplos. La ascesis mística y el control de las pulsiones del cuerpo tienen su réplica social bajo el formato de una economía que propugnaba austeridad, disciplina, contención y ahorro. La exigencia de mantener controladas las pasiones y los instintos se traduce en la institucionalización de un régimen político que justifica y autoriza la supremacía natural del patriciado (alma) sobre la plebe (cuerpo). La contemplación del ánimo de los ejercicios de San Ignacio tiene su paralelo en la voluntad de reconocer el Ser y las originalidades del país. El misterio de la Santísima Trinidad dio sustento a la *congruentia partium* que se expresaba en el ideal romántico-conservador de mantener la diversidad y la diferencia armónicamente unidas. Todas estas analogías son las que hicieron declarar a Honorato Vázquez un elocuente “¡No hacemos política, hacemos religión!”

No podemos concluir esta introducción sin antes hacer una breve referencia a las fuentes. Desde un principio uno de los propósitos que nos fijamos fue tener una panorámica lo más amplia posible del conservadurismo y del confesionalismo ecuatoriano. Esto supuso recopilar la mayor cantidad posible del acervo literario producido dentro de este entorno. El primer paso consistió en inventariar la producción de las grandes figuras del conservadurismo ecuatoriano, asunto que nos deparó grandes sorpresas. Algo que nos llamó poderosamente la atención fue el comprobar la gran cantidad de textos que permanecían olvidados o insuficientemente explotados por los historiadores. Tobar Donoso, Jijón y Caamaño o Crespo Toral tienen importantes escritos que han sido sistemáticamente ignorados. Igual suerte han corrido unos cuantos intelectuales, otrora muy cotizados dentro de la República

ecuatoriana de las Letras. Personajes de la talla de Juan de Dios Navas, Remigio Romero y León, Honorato Vázquez, Carlos Freile Zaldumbide, Pablo Herrera, etc., han sido muy poco estudiados. En lo que se refiere a los publicistas y oradores sacros ha ocurrido otro tanto. Desde luego es inquietante el nulo peso que han tenido en la moderna historiografía esas dos grandes figuras del integrismo ecuatoriano: Julio Matovelle y Manuel Proaño. Semejante olvido es más duro de asumir si se tiene en cuenta que la obra de ambos personajes es indispensable para entender los contenidos y el sentido mismo de la religiosidad decimonónica. El pensamiento del oblató azuayo es completamente desconocido, pese a que fue uno de los autores intelectuales de la *República del Sagrado Corazón de Jesús*. En sus años de mayor apogeo sus escritos tuvieron una amplísima difusión. Su copiosa obra configuró las mentes de numerosos hombres con significación social y lo convirtieron en un puntal de la opinión pública a lo largo de prácticamente cincuenta años.

Pero el redescubrimiento del pensamiento tradicionalista suponía a su vez la búsqueda de fuentes desconocidas y la exhumación de escritores modestos cuya actividad intelectual fue periférica en relación al núcleo de consagrados. Para ello, nos vimos en la tesitura de hacer aflorar una nutrida colección de textos que venían durmiendo el sueño de los justos. Existen múltiples impresos que tuvieron su resonancia y sus momentos de gloria pero que con el tiempo fueron relegados al desván del olvido. Desde luego, toda esta producción intelectual es importante y bajo ningún concepto puede ser omitida o escamoteada. Hay que tener presente que todos estos escritores no solo fueron eficaces divulgadores de ideas sino que detrás de ellos hubo una legión de incondicionales. Sus libros y sus obras oratorias se imprimieron y circularon profusamente entre un público que los leía con atención. Desde luego, su condición de periféricos no les hurta el mérito de forjadores del espíritu de una época. Muchos de sus comentarios han sido claves para determinar los alcances y los matices del pensamiento conservador. Demos algunos nombres: Rafael Valencia Alemán, Abel Devriere, Alejandro Mateus, José Aguirre, Juan de Dios Navas, Ramón Calvo, Luis Mancero y una larga lista de autores anónimos.

Pero la búsqueda de fuentes no la hemos limitado a la rehabilitación de ilustres desconocidos. También quisimos rescatar un numeroso legado de revistas y de folletos que en la época tuvieron su importancia. A través de estos soportes fue cómo el proyecto católico-conservador logró popularizarse entre diversos sectores de la sociedad. Un caso paradigmático fue *La República del Sagrado Corazón de Jesús*, el órgano oficial de la devoción cordial. Esta publicación periódica albergó los conceptos fundamentales que en su día permitieron entender la oleada integrista que durante más de cincuenta años campeó a sus anchas en los Andes ecuatorianos. A diferencia de otro tipo de literatura, su mensaje no circuló exclusivamente entre la *intelligentia* sino que también lo hizo en otros estratos sociales. De ahí la capacidad de seducir y de ilusionar a amplios sectores de la población y de ahí también el poder movilizador que en su momento tuvo la devoción. Del mismo modo nos

hemos valido de una serie de fuentes no producidas en el Ecuador pero que llegaron a manos de los intelectuales católico-conservadores. Muchos textos publicados en revistas europeas fueron íntegramente reproducidos en publicaciones locales. Este es el caso de los artículos de Enrique Ramiere, una de las máximas autoridades a nivel mundial del SCJ. La sustantividad de esto radica en que fue el medio a través del cual los intelectuales locales se familiarizaron con pensadores europeos de muy diversa índole pero cuya obra no fue leída de manera directa. Las lecturas de Alberto de Mun, por ejemplo, permitieron a Tobar Donoso, a Jijón y Caamaño o a Crespo Toral entrar en contacto con un sansimonismo convenientemente tamizado y expurgado de “errores”.

Pese al esfuerzo desplegado, es evidente que este trabajo tiene sus limitaciones y por lo tanto dista mucho de explicar el fenómeno católico-conservador ecuatoriano. Tanto su extensión como sus complejidades vuelven casi imposible esta empresa para una sola persona. Somos perfectamente conscientes que quedan flecos sueltos y muchas preguntas que no han sido lo suficientemente dilucidadas. Hubiera sido deseable podernos explayar mucho más y resolver los puntos oscuros que aún quedan pendientes, pero la incursión a ese *plus ultra* es una tarea que corresponde ser llevada a cabo por otros. En todo caso, y pese a todas estas falencias, creemos que hemos cumplido con la meta que nos impusimos de hacer una primera aproximación a la ideología y a la forma de ser del conservadurismo católico ecuatoriano. Asimismo, creemos que se ha alcanzado el objetivo de poner en circulación unas cuantas ideas que pueden animar el debate en torno a una utopía confesional que durante una cuantas décadas imprimió personalidad a la vida política ecuatoriana.

*Valldoreix (Sant Cugat del Vallés)
22 de agosto de 2007*

I. Política conservadora

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

El conservadurismo es algo que rebasa las siempre restringidas lindes de una ideología y de la discursividad de una formación política. Si solo se lo circunscribiera a este ámbito tendríamos una visión empobrecida y completamente vaciada de sus ricos matices. Pero lo que es más, una aproximación tan limitada nos avocaría a muchos equívocos. Como ya dijimos en la introducción, este fenómeno social fue ante todo una manera de ser y de estar. De ahí que más bien hayamos optado por privilegiar el estudio de temas directamente relacionados con sus formas de ver el mundo, con los valores que aspiraban y con sus mitos. Desde luego, esto no quiere decir que vamos a prescindir de su vertiente de partido político. Empecemos diciendo que lo conservador, en tanto que un *ethos*, fue un factor que ha condicionado muchas facetas de la vida diaria de los ecuatorianos. Sus efectos se han dejado sentir en muchos campos que abarcan desde los grandes acontecimientos hasta la microfísica de la vida cotidiana. Una de las ventajas con las que ha jugado es que al ser una tradición ha tenido un arraigo muy fuerte. Lo conservador, por otro lado, ha sido un *ensemble* de sensibilidades que ha involucrado a sectores muy diversos y heterogéneos del país. Hay que desechar la idea de que fue un tipo de comportamiento restringido a un grupo cerrado o a los afiliados de un partido político. Su ancho de banda fue y sigue siendo más amplio de lo que puede pensarse. De su *ethos* han participado los patricios, el propio *populus* y, pese a todo, personas que se han reconocido o autodenominado liberales o socialistas. Sus certezas y el arraigo de determinadas formas de ser tuvieron un peso específico mayor que las ideologías recién aprendidas. Estas particularidades nos obligan a rastrear la sustancia conservadora no solo en lo que ha sido tenido como su núcleo duro sino en todo el espectro social. Incluso podríamos decir que la tendencia a mantenerse fiel a la tradición ha sido más fuerte en los estratos populares. Aun cuando no podemos establecer un patrón general de comportamiento, las innovaciones y las rupturas han sido provocadas desde las alturas. Los patricios no solo que han estado más próximos a ellas,

sino que también han sido más receptivos. Las élites, después de todo, eran las que viajaban y las que accedían a la literatura portadora de novedades. Los estratos populares, al carecer de estas posibilidades, estaban avocados a la anacronía y a vivir en un continuo estado de desactualización. Válganos el caso de los artesanos que es cuando menos paradigmático. Hasta por lo menos los años treinta, el gremio todavía seguía pensándose y actuando como los viejos cuerpos.¹ También es interesante ver cómo en la parada cívico-militar del 24 de Mayo de 1922 se respetaron, muy a la usanza del Antiguo Régimen, los órdenes jerárquicos. Autoridades y corporaciones desfilaron por las calles de la ciudad exponiendo todo el esplendor y vitalidad que aún mantenía la vieja sociedad estamental.²

El conservadurismo hispanoamericano forma parte de una cultura cuyas raíces extraen sus nutrientes de los más hondos estratos geológicos del Barroco. Con las necesarias prevenciones y matizaciones del caso, bien podríamos decir que se trata de su prolongación. Sus intelectuales pensaban analógicamente y hacían uso indiscriminado de la metáfora y de las imágenes. Si se acepta esto, es lícito decir que el tradicionalismo ecuatoriano puede presumir de tener una larga historia a cuestas. Los intelectuales que se adscribieron a este movimiento reactivaron conceptos centrales de la Contrarreforma y los fueron amoldando conforme las circunstancias de los tiempos. Basta ver el contenido de la literatura que en pleno siglo XX publicaron personajes tales como Jijón y Caamaño, Tobar Donoso o Crespo Toral. En todos estos casos brillan con luz propia los axiomas de la metafísica aristotélico-tomista y del universo intelectual tridentino. Pero la escalada conservadora acusa también claras conexiones con un Romanticismo de vertiente católica que quiso ser una contrarréplica de la modernidad. Incluso podríamos considerarlo su expresión política. Una buena parte de sus contenidos procedían de Lammenais, Chateaubriand, De Maistre, Donoso Cortés y de los muchos divulgadores del neotomismo que por entonces desfilaba victorioso por la Europa católica. Desde luego, la mirada y el culto reaccionario al pasado no deben llevarnos a pensar el conservadurismo en términos de un movimiento estancado o fosilizado. Definitivamente, no resistiría la menor crítica decir que Carlos Manuel Larrea o Jijón y Caamaño entendieron el mundo a la manera de las luminarias del Siglo de Oro. Se trataba de un movimiento que, sin renunciar a sus esencias barrocas, experimentó cambios y se enriqueció con aportes que fue incorporando a lo largo del tiempo. Incluso puede decirse que fue prolífico a la hora de formular nuevas ideas o de replantear las antiguas. A tal punto esto es cierto que hacia el primer tercio del siglo XX las novedades provenían

-
1. El primer Congreso Obrero Católico del Ecuador que se celebró en Quito, en el año de 1938, calificó de *torpe* un decreto del general Enríquez Gallo que disponía la sindicalización de los sastres, modistas, etc. El cambio de régimen a que obligaba el gobierno constituido suponía la disolución de los antiguos cuerpos y su refundición en un esquema que les privaba de sus especificidades, perfiles y rasgos de identidad.
 2. *Desfile cívico-militar por el primer centenario de la batalla del Pichincha*, Quito, 1922.

más de la trinchera conservadora que de un liberalismo que ya mostraba síntomas de padecer un avanzado proceso de esclerosis múltiple. Curiosamente, las derrotas que le infringió el radicalismo, lejos de hacerlo desaparecer, lo fortalecieron. Quizá uno de los secretos que explican la reactivación de su poder de fascinación fue la recepción del positivismo y de la doctrina social de la Iglesia. La incorporación de estas dos corrientes de pensamiento marcó un hito en su historia. Por paradójico que pueda parecer, lo admirable del conservadurismo ha sido su enorme capacidad para adaptarse a las cambiantes circunstancias y para hacer frente a los nuevos retos. Prueba de ello son las mutaciones que ha ido experimentando a lo largo de la historia republicana del Ecuador. A movimientos que surgen entre 1940 y 1970 tales como ARNE, la Democracia Cristiana o el Social Cristianismo, hay que verlos como otras tantas expresiones del espíritu conservador en su afán por mantenerse como un actor de primera fila.

La irrupción del liberalismo y el prestigio que adquirió entre los patricios de la independencia, no borraron las esencias de la tradición. La modernidad que impulsó muchas veces resultó ininteligible y por lo tanto muy difícil de asimilar. Incluso donde encontró condiciones óptimas para arraigar no pasó de ser un fenómeno restringido, elitista, contradictorio y meramente epidérmico. En tanto que se trataba de una cultura recién aprendida y sin raíces, los procesos de interiorización se quedaron en puros efectos de superficie. Un inventario de los comportamientos sociales muestra cuán contaminados de tradición estaban hombres que en los foros se ufanan de su condición de modernos. Como puede figurarse, en los primeros años de la república las inercias del pasado todavía poseían un peso específico determinante. Es difícil pensar la independencia como un hecho milagroso capaz de borrar de un plumazo trescientos años de historia. Construir la figura de individuo, suprimir el régimen estamental o la pretensión de fundación un Estado-nación *ex nihilo*, no fueron más que bonitos sueños. Y es que la tozuda realidad se empeñaba en jugar malas pasadas y en desbaratar una y otra vez estas utopías. Son muchos los datos que revelan lo difícil que resultó para las vanguardias deshacerse de viejos prejuicios y formas de ser que funcionaban inconscientemente y como verdaderos automatismos.³ Hay que convencerse, en el Ecuador como en Sudamérica el paso de la teoría a la praxis fue y aún sigue siendo problemático. Con toda la carga de ingenuidad del caso, los padres de la patria dieron una confianza ilimitada a la pedagogía, mientras que subestimaron el poder de unas tradiciones que seguían ejerciendo poder y determinando la vida pública y privada. El prestigio de los valores y de los *exempla* del pasado imponían barreras psicológicas que ralentizaron la interiorización de los nuevos valores. Un inconsciente, depósito por antonomasia de los viejos patrones,

3. En general, sobre este punto ver François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, Madrid, 1992. También Marie-Danielle Demélas, *La invención política: Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*, Lima, 2000, p. 85.

se empeñaba en aguarles la fiesta. Las estructuras arcaicas del país les compelián a contemporizar y a mantenerse fieles a la costumbre. Qué duda cabe, la utopía de la primera generación de liberales pecó de un exceso de optimismo. La confianza que depositaron en los poderes y en los valores de la razón les llevó a menospreciar la fuerza del pasado. Creyeron ingenua y candorosamente que la tradición y los viejos usos podían ser abolidos con una pizca de buena voluntad y de pedagogía, pero claro, las cosas no eran tan fáciles de resolver como aparentaban.⁴ Los obstáculos a remover eran muchos. Al fin y al cabo la sociedad a la que querían regir sus destinos había vivido tres largos siglos de una forma determinada y no de otra. Para estas fechas, ya había patricios no conformistas con los tiempos y que protestaban contra las nuevas costumbres impuestas.⁵ La dificultad de asumir los valores modernos se hacía cada vez más evidente conforme la euforia y las ilusiones que había generado la emancipación daban paso a la realidad de los hechos. En una época de crisis y de apuros había que buscar un refugio, siendo lo más próximo y sólido las costumbres y las certezas de lo ya experimentado. El propio Libertador se vio abocado en un momento dado a rectificar y a aferrarse a la tradición. La modernidad de Rocafuerte, por ejemplo, tenía sus puntos flacos. A fuerza de las circunstancias se dio cuenta de que las “mejores leyes” no eran las que había idealizado la modernidad sino aquellas que eran las más adecuadas para la población.⁶ Su proyecto de organización de las Fuerzas Armadas era excluyente. Temía su proletarización y, por lo tanto, al nuevo ejército lo concibió como un coto cerrado exclusivo para jóvenes de buenas familias. Asimismo, sus intenciones de afiliarse a la emblemática cofradía del Rosario ponen de manifiesto cómo tuvo necesidad de contemporizar con una sociedad todavía muy inmersa en la cultura barroca.⁷ El fenómeno del paternalismo y del caciquismo, instituciones que responden a referentes antiguos, formaron parte de

-
4. El propio Rocafuerte reconocía públicamente que se debía desechar de la mente de los estadistas las alucinaciones utópicas y una política hecha a fuerza de abstracciones a favor de ser más consecuentes con la realidad: “La mejor escuela política es la experiencia de las naciones modernas y la que hemos adquirido nosotros mismos en catorce años de revoluciones y desgracias, que nos han enseñado que el difícil arte de la felicidad social no consiste en la plena posesión del bien, que no se encuentra sobre la tierra, sino en la disminución de los males”. Vicente Rocafuerte, *Exposición del Jefe Supremo del Gobierno provisorio del Ecuador a la convención reunida en Ambato*, Quito, 1935, s. p.
 5. El siguiente texto ilustra muy bien lo que decimos: “Llaman ilustración comer, vestir, andar, hablar, bailar y pensar a lo extranjero, como si antes del contacto inmundo con ellos y en tiempo de nuestros padres hubierais carecido de las luces que os han captado la celebridad de los mismos extranjeros y de las comodidades de la vida que hacen agradable toda sociedad”. Un católico ecuatoriano, *El socio plebe pauperum*, Quito, 1843, p. 6.
 6. Vicente Rocafuerte, *Exposición*, s. p.
 7. No deja de tener su interés la información que aporta José Ma. Coba Robalino sobre un tal Felipe Viteri, pariente cercano de José María Urbina. Al parecer, este personaje organizó una revuelta contra el presidente Juan José Flores bajo el curioso y sorprendente lema de “Religión y Rocafuerte”. José María Coba Robalino, *Monografía del cantón Pillaro*, s. 1., 1929.

la praxis política de muchos personajes que ostentaban el título de liberales. No es un descubrimiento decir que este desfase ha sido en el Ecuador, y en toda Hispanoamérica, una constante a lo largo de su historia política. Hay un nutrido elenco de ejemplos que muestran cómo las inercias del pasado terminaron sumiendo a las vanguardias en un mar de contradicciones e incongruencias.

En lo que se refiere a los sectores populares, estos también fueron extremadamente reacios a plegar al nuevo espíritu. Incluso hasta hace poco se percibía en ellos una predisposición a encerrarse en sí mismos ante la amenaza de lo nuevo. No cabe duda que el *populus* arrastró prejuicios y manías cuya configuración data de tiempos del Antiguo Régimen. La generalización de la educación pública ha dado resultados muy parcos en este campo. Solo desde la década de 1980, y gracias al impacto que han tenido fenómenos tales como la globalización o internet, es que las nuevas generaciones han empezado a operar rupturas de gran envergadura. El movimiento *rock*, que tanto arraigo tiene en los barrios del sur de Quito, es un paradigma de estos cambios. Finalmente, otro sector que se ha mostrado muy reacio a incorporar la novedad ha sido el mundo indígena. Estos colectivos, tardíamente escolarizados y alfabetizados, han sido de los más reticentes a pasar por el aro de la modernidad. La desconfianza que han manifestado hacía las promesas de las vanguardias ha sido absoluta. En el liberalismo o en el propio socialismo no han visto otra cosa que amenazas contra sus señas de identidad y contra sus peculiares maneras de ser. De hecho, y pese a que han incorporado ideologías de nuevo cuño tales como el ecologismo, el ambientalismo o el multiculturalismo, aún hoy el movimiento indigenista sigue poniendo énfasis en la mirada hacia el pasado. Al menos en sus declaraciones públicas han manifestado añorar esa vieja arcadía andina presidida por un inca sabio, providente y generoso. Hoy más que nunca son notables los esfuerzos que realizan por rehabilitar la cosmología andina y por resucitar a la *Pacha Mama*.

El primer intento constatable de un colectivo de aparecer en la escena política bajo la etiqueta del conservadurismo data de poco antes del advenimiento del garcianismo. Con anterioridad a estas fechas, tal denominación ni era familiar ni formaba parte del léxico político. Sobre todo en la década de 1820 y en los primeros años de la república se utilizó el adjetivo *godo* para identificar a todos esos recelosos y desconfiados de la modernidad. Inicialmente el término identificaba al bando español (*chapatón*) que combatía contra las fuerzas patriotas. Pero una vez concluida la independencia, su campo semántico fue poco a poco ampliándose hasta significar unas formas de ser que remitían a un pasado medieval (gótico) y a un tomismo que ya parecía rancio e incompatible con el proyecto civilizatorio de los padres de la patria. El término expresó los prejuicios y esa visión despectiva que identificaba a lo ibérico en términos de despotismo, oscurantismo y fanatismo religioso. En la imaginación política, el *ethos* español venía a ser todo lo opuesto a la modernidad tolerante y librepensadora que encarnaban las potencias comerciales

como Inglaterra, Holanda, Alemania o Francia. Simón Bolívar, por ejemplo, estableció un paralelismo entre la reaccionaria *Santa Alianza* con los criollos reticentes a seguir el camino de la civilización conforme los cánones del liberalismo.⁸ A dos nobles peruanos, el marqués de Torre Tagle y Riva Agüero, los tachó de godos por sus posturas manifiestamente anti liberales. También es muy significativa la distinción que hizo el Libertador entre *godos* españoles y peruanos.⁹ Semejante ejercicio de diferenciación tenía la intención de poner en evidencia que lo *godo* ya no era un sinónimo de peninsular sino más bien un tipo de actitud política reaccionaria con raíces netamente criollas. Ahora bien, el término, a diferencia de lo que ocurrió en la Nueva Granada, no logró cuajar en el léxico político ecuatoriano. Muy raros son los textos que lo consignan y con el tiempo hasta llegó a desaparecer completamente. En su lugar triunfó la palabra “conservador”. Al menos en lo que se refiere al Ecuador, el término debe ser tenido como un auténtico neologismo. En 1851 se produjo formalmente su estreno en la vida política. La primera fuente que lo consigné fue *El Conservador*, un periódico quiteño que difundía conceptos e ideas que van a ser el pan de cada día de los conversos a esta tendencia política. Posteriormente, en 1868 y en la misma ciudad circuló *El joven conservador*, una publicación que iba en la misma línea. Para dar más señas de su orientación, el periódico fue editado ex profeso para hacer apología de la candidatura de García Moreno.

Carecemos de pruebas concluyentes pero todo indica que la primera iniciativa de fundar un partido con ribetes conservadores provino de los jesuitas llegados en tiempos de la presidencia de Diego Noboa. De hecho, el peso que tuvieron los regulares fue tal que por esos años fue muy común decir que había dos bandos: el *rojismo* y el *jesuitismo*. La presencia de los regulares está muy relacionada con la formación del primer conservadurismo ecuatoriano. Realmente fue con ellos que el liberalismo empezó a enfrentarse a un rival claramente perfilado. Pero además, el partido que se estaba formando ya acusaba uno de los rasgos que lo van a caracterizar de por vida: su religiosidad. La fundación del conservadurismo estuvo indisolublemente unida a las luchas contra la secularización y el laicismo. También de los padres jesuitas fue la iniciativa de operar el transvase y adecuación del *ethos* tradicionalista a categorías propias de una ideología política. En una palabra, los regulares fueron los encargados de convertir en una “doctrina” aquello que en la práctica eran sensibilidades, valores dados y, muchas veces, solo mero instinto. Esta peculiaridad es importante tenerla en cuenta debido a que las reiteradas fundaciones del Partido Conservador van a estar relacionadas con la urgencia de insuflarle de contenidos filosóficos y de disciplinar el confuso mundo de las ideas. La necesidad de combatir al liberalismo y al laicismo reactivó una línea de pensamiento que

8. Carta de Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander (Lima, 9 de febrero de 1825). *Cartas Santander-Bolívar. 1823-1825*, Bogotá, vol. IV, p. 298.

9. Carta de Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander (Trujillo, 16 de marzo de 1823). *Ibid.*, p. 227.

imponía una visión religiosa del mundo y un retorno a los valores de la Contrarreforma. No obstante durante esta primera etapa todavía resulta difícil hablar de un *corpus* ideológico conservador perfectamente consolidado y perfilado.

El segundo paso se dio con motivo del apogeo del garcianismo. Lo iniciado en la década de 1850 se intensificó gracias a una campaña pedagógica llevada a cabo por expertos teólogos venidos de Europa y empapados de neotomismo. Con este hito el conservadurismo dio un nuevo giro de tuerca a efectos de su configuración ideológica. La disolución de la Universidad de Quito y la posterior reforma del plan de estudios fue el instrumento a través del cual se operó este cambio.¹⁰ El Colegio de Quito y secundariamente los de Cuenca, Guayaquil y Riobamba también cumplieron una función de primer orden en la tarea de “enderezar la dirección de los espíritus”. Una de las principales figuras de esta revolución pedagógica fue el jesuita Enrique Terenziani. Su influencia intelectual fue determinante en el proceso de configuración del conservadurismo ecuatoriano. Tobar Donoso vio en él al “colaborador doctrinario de García Moreno”.¹¹ Pero no solo esto, también se refirió al jesuita como el “llamado a purificar y encender la piedad de las clases altas de la sociedad [...] y el órgano providencial de que se sirvió el Hércules ecuatoriano para lograr la elaboración del cuerpo de doctrinas religioso-políticas indispensable para el refloreamiento católico nacional”.¹² Enrique Terenziani fue en definitiva el llamado a dar un “tono católico” a las ciencias relacionadas con la política. Combatió a todas las teorías que justificaban la intromisión del poder civil en los asuntos eclesiásticos.¹³ Desde un principio el jesuita italiano “dirigió sus flechas contra los publicistas (de tendencia liberal) que gozaban de crédito en la universidad. Las dianas a las cuales apuntó fueron los textos de Filangieri, de Bentham, de Burlanqui, entre otros. Para neutralizar el influjo del liberalismo se oficializó la filosofía de Tarquini y Taparelli, dos reconocidos neotomistas y referentes del conservadurismo decimonónico.¹⁴ Pero también fue el primero en ofrecer a la juventud universitaria

10. El decreto de disolución de la universidad se dictó el 13 de febrero de 1869. Dicho centro se transformó en la *Escuela Politécnica* mientras que las antiguas facultades de Jurisprudencia y de Medicina fueron reorganizadas doce días después de haberse dictado el decreto anterior.

11. Julio Tobar Donoso, *García Moreno y la instrucción pública*, Quito, 1940, p. 322.

12. Julio Tobar Donoso, “La congregación de los caballeros de la Inmaculada”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 2, Quito, agosto de 1927, p. 120.

13. Julio Tobar Donoso, *García Moreno y la instrucción pública*, p. 315.

14. Así describió Juan Félix Proaño, el deán de la Catedral de Quito, los cambios que experimentó la Universidad de Quito y de los cuales fue un testigo de primer orden “Las doctrinas de Santo Tomás, de Tarquini y de Taparelli iban poco a poco difundiendo una atmósfera de luz en los claustros universitarios. Los antiguos catedráticos eran impotentes para defender los viejos textos y sus erróneas doctrinas; hasta que, por fin, la mayoría de esos mismos respetables profesores hubo de rendirse a la luz del derecho cristiano, a la doctrina verdadera; y así quedó desde el año de 1874 erigida en principio, en los bancos universitarios, la doctrina de la necesidad de la unión y armonía entre la Iglesia y el Estado. Así se enseñó y conservó esa doctrina en las aulas hasta la revolución demoleadora de 1895”. Citado por Julio Tobar Donoso, *García Moreno y la instrucción pública*, p. 322.

los principios de moral católica en lo relativo a economía política. Terenziani introdujo las doctrinas de los economistas católicos Le Play, Ketteler y De Mun. A él, pues, hay que atribuir la difusión de las primeras nociones de eso que poco después de llamará catolicismo social.¹⁵ Tobar Donoso le endilgó el título de “precursor de las ideas sociales modernas”.¹⁶ Los contenidos del nuevo programa de estudios estuvieron enfocados a contradecir los “dogmas del liberalismo” instituidos en materia de economía por Smith, Say, Bastiat, Mill, etc., y que durante más de cuarenta años se habían venido impartiendo en la Universidad de Quito. Elías Laso, el otro gran *gurú* del conservadurismo, siguió prácticamente las mismas pautas del jesuita italiano. En sus *Apuntes para las lecciones orales de legislación* expuso con toda claridad el corpus mismo de la doctrina conservadora. Pese a las controversias que suscitó, a Elías Laso hay que tenerlo como a otro de los grandes instigadores del retorno de las ciencias políticas al regazo de la metafísica tomista medieval. Su labor pedagógica se empeñó en combatir los “errores” de esas dos doctrinas que ya ocupaban un puesto de relieve en la República de las Letras: el naturalismo y el materialismo. Para difundir el nuevo espíritu las nuevas generaciones fundaron el *Liceo de la Juventud* de Cuenca. El objetivo del instituto fue formar los cuadros conservadores del austro. Del *Liceo* y de una organización adscrita, la *Academia San Luis Gonzaga*, surgió la poderosa sección azuaya del Partido Conservador.¹⁷ Los alumnos de ambos centros se destacaron y se significaron como importantes líderes de esta formación hasta prácticamente la irrupción del velasquismo en la década de 1930. Entre sus más importantes miembros podemos señalar las figuras de los hermanos Crespo Toral, Honorato Vázquez, etc. Pero las reformas educativas también contaron subsidiariamente con el concurso de otras personalidades que, sin formar parte del cuerpo docente de la universidad, ejercieron una importante labor pedagógica. Entre las figuras más representativas podemos citar las de Pedro Schumacher, Raimundo Peligotti, Juan Claverie, Abel de Vriere, etc. A través de cauces no precisamente académicos, estos religiosos infundieron a las élites los principios generales del neotomismo y del conservadurismo en general. Vale la pena destacar que, sobre todo los dos últimos, trabajaron con colectivos femeninos, tradicionalmente ajenos a la órbita universitaria.

La importancia de esa actividad académica radica en que la ideología política empezó a ser algo más que una simple colección de tópicos y prejuicios que funcionaban de manera refleja o como meros automatismos. La pedagogía impuso un

15. Una amplia descripción de la actividad pedagógica de Terenziani puede verse en *ibíd.*, pp. 310-323.

16. *Ibíd.*, p. 321.

17. En pleno siglo XX, Jijón y Caamaño reconocerá en este partido un antecedente directo del moderno conservadurismo. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, Quito, 1934, vol. II, p. 24. También tiene su interés que Remigio Crespo Toral hubiera propuesto en la convención conservadora del Azuay de 1918 el cambio de nombre del Partido Católico Republicano. *Revista de la Asociación Católica de la Juventud (RACJ)*, No. 1, marzo de 1918, p. 106.

nuevo giro de tuerca al plasmar lo conservador bajo el formato de un corpus conceptual bien definido. En la universidad se produjo la conversión de unos valores dados que yacían en el inconsciente o eran meramente intuitivos a un pensamiento político dotado de un soporte teórico sólido y coherente. La importancia de este cambio también radicó en que logró clarificar y unificar formas de pensar. La nueva pedagogía eliminó incoherencias y adherencias espurias que dificultaban la formación de conservadores de “pura sangre”. Fruto visible y compendio de este rearme ideológico fue la fundación en 1883 de la *Sociedad Republicana*, que dos años más tarde se transformará en la *Sociedad Católico Republicana*. Si se tienen en cuenta las circunstancias de la época, ese paso fue un hito. De hecho, se puede hablar de la primera iniciativa para establecer un partido político con perfiles modernos. Es relevante que esta formación lograra organizar una estructura sólida con implante en la Sierra centro-norte. Fuera de su cuartel general de Quito, se llegaron a abrir sedes en otras ciudades de la región.¹⁸ Latacunga y Tulcán, por ejemplo, tuvieron las suyas propias en 1889. Ahora bien, la ideología conservadora no fue un bloque rígido de conceptos políticos, ni mucho menos. Un sector influyente del patriciado matizó algunos aspectos de un corpus doctrinal que, no obstante, respondía a sensibilidades comunes. Las disquisiciones ideológicas suscitadas en filas del patriciado no adscrito al liberalismo dieron paso a la formación de un nuevo partido, el Progresismo. A la cabeza de este nuevo proyecto estuvo ese tridente conformado por P. Caamaño, A. Flores Jijón y L. Cordero. En realidad todo apunta a que la división entre unos y otros obedecía a estrategias de tipo político más que otra cosa. Un análisis de las fuentes muestra como el Progresismo buscó dar una imagen de mayor moderación desmarcándose de la línea dura del conservadurismo (el “terrorismo”) a cuya cabeza estaban Juan León Mera, Pablo Herrera, Camilo Ponce, etc. Sus señas de identidad más importantes fueron: mayor aperturismo con respecto a las demandas del liberalismo y una tendencia a rebajar el peso de la religión en la política. Veamos lo que al respecto decía Juan León Mera:

Si hay alguna diferencia entre el modo de pensar de los liberales moderados [léase progresistas] y los conservadores de buena ley, consiste tal vez en que estos en materia de religión y de moral no admiten doctrinas que no sean esencialmente ortodoxas, y los primeros, aunque no las admitan, suelen ser indulgentes con ellas [...] Los unos quieren destruir el error hasta en sus raíces; los otros se contentan con apartarlo suavemente, o con cubrirlo de un velo.¹⁹

Las opiniones que se vertían entre los progresistas también revelan que la ideología conservadora seguía teniendo problemas para definirse. Según Tobar Do-

18. El liberalismo también estaba pasando procesos parecidos. Para estas fechas se habían abierto núcleos del partido en casi todas las provincias del país.

19. Juan León Mera, “Unámonos”, en *El Porvenir*, No. 3, Quito, julio de 1885, pp. 18-19.

noso, “las escuelas políticas ecuatorianas, base y precedente necesario de los partidos, no estaban suficientemente conformadas y diferenciadas”.²⁰ En la década de 1890, Luis Cordero manifestaba lo arbitrario que resultaba hacer distingos entre uno y otro partido. “Jamás me ha parecido propia la clasificación de los partidos en liberal y conservador; pues no alcanzo a comprender lo que signifiquen estas palabras, cuando no hay una profesión de fe política, un verdadero programa que diversifique las mutuas creencias y aspiraciones del uno y del otro bando”.²¹ Pero aparte de esto uno de los problemas que impedían que las sensibilidades conservadoras fuera un proyecto en común era el “mal de personalismo”. Este rasgo de la práctica política ecuatoriana fue el gran impulsor de las facciones. “El personalismo como el egoísmo –decía Mera– es el enemigo del sistema republicano”.²² No hay que engañarse, este fenómeno fue una patología que afectó por igual a todas las tendencias políticas de la época. Los hombres públicos siguieron gozando de amplia autonomía y confiando más en su instinto que en otra cosa. Esta peculiaridad hacía de ellos sujetos muy difíciles de clasificar. La disciplina de partido, que se considera como algo indisociablemente unido a lo “doctrinal”, fue una exigencia que distó mucho de ser una realidad. La Sociedad Católica Republicana tuvo una existencia efímera y ni siquiera alcanzó a ver la luz del siglo XX. La realidad es que hasta hoy la política ha tenido puesto su acento más en la inspiración y en el carisma de individuos concretos que en la metafísica de idearios, cuerpos doctrinales o programas de partido. En una sociedad todavía muy anclada en valores del viejo régimen, el prestigio personal y la capacidad de controlar redes clientelares tendían a primar sobre cualquier otra consideración. El garcianismo fue un espejismo que se esfumó en el momento mismo de la defunción de su mentor. Tobar Donoso encontró incompatibles la personalidad “briosa y exuberante” del mandatario con la constitución de una “entidad política”, esto es, de un partido.²³ García Moreno, en efecto, estaba dotado de una gran personalidad que le permitió aglutinar en torno suyo a un equipo de renombrados hombres públicos. Su temperamento y su enorme fuerza de carácter fueron suficientes para articular un proyecto consistente que operó a lo largo de tres lustros. Según Tobar Donoso, “antes y después de la muerte de García Moreno hubo *conservadores*, pero nunca verdadero partido”.²⁴ La reforma universitaria y el papel que desempeñaron organizaciones como el *Liceo de la Juventud* lograron un rearme ideológico pero mostraron toda su impotencia ante el “mal del personalismo”. Julio Matovelle, por su parte, también lo denunció de manera enfática: “los partidos entre nosotros son de hombres no de principios, pocos son los que toman las cosas a lo

20. Julio Tobar Donoso, *Monografías históricas*, Quito, 1938, p. 339.

21. Luis Cordero, “Cordero a Mera”, en *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua (MAE)*, nueva serie, entrega 14, Quito, diciembre de 1932, pp. 248-249.

22. Juan León Mera, “Unámonos”, en *El Porvenir*, No. 3, p. 19.

23. Julio Tobar Donoso, *Monografías históricas*, p. 339.

24. *Ibíd.*, p. 339.

serio, pocos son los que prefieren un sistema a los destinos: los demás son conservadores o liberales, según empuje el viento de la ambición y con la misma facilidad que cambian de nombres, mudan de partidos”.²⁵ Más tarde, y opinando como teólogo, González Suárez señaló el fenómeno del personalismo como una manifestación del pecado del egoísmo en el ámbito público. Todavía en la década de 1920 y aún más adelante se seguirá hablando de jijonistas, bonifacistas, velasquistas, etc.²⁶ A lo largo del siglo XIX es frecuente encontrarse con actores políticos en los que la falta de ideas claras y una fuerte ambición política terminó convirtiéndoles en verdaderos malabaristas y equilibristas de la política. La trayectoria de Julio Castro es un caso muy representativo de lo que estamos diciendo. Este curioso personaje empezó su carrera política siendo estrecho colaborador de García Moreno; luego se adhirió al partido de Veintimilla y, finalmente, terminó integrando una lista de la *Sociedad Liberal de Quito*.²⁷

1895 fue un año de franca ruptura en los anales del conservadurismo, toda vez que fue el inicio de la era liberal. La acción de Gatazo les abrió de par en par las puertas del gobierno de la república. La llegada triunfante al poder de Eloy Alfaro, su máximo líder, supuso el marginamiento del gobierno del conservadurismo y de sus hermanos próximos, los progresistas. En la mañana del 25 de agosto, el último encargado del gobierno, Aparicio Rivadeneira, su familia, el personal de servicio y un contingente de leales huían apresuradamente hacia el norte a organizar la resistencia. Pero esa dramática y conmovedora escena no significó ni mucho menos su acta de defunción. Lejos de retroceder no cesaron de seguir midiéndose en la arena política y, en definitiva, se mostraron dispuestos a continuar siendo actores de primera fila. En plena década de 1910, una nueva generación de intelectuales se empleó a fondo en lograr un necesario *aggiornamento* del mundo antiliberal. Más que nunca los tiempos apremiaban la búsqueda de la salvación ante la amenaza moderna. La convención de Cuenca del año 1918, como la asamblea general de 1925 inauguraron lo que bien podemos denominar como la tercera y más creativa época del conservadurismo. Los respectivos programas políticos y declaraciones de intenciones que salieron de ambos encuentros marcaron un antes y un después

25. Julio Matovelle, *El catolicismo y la libertad*, Cuenca, 1876, p. 10.

26. En las décadas de 1950 y 1960, la enorme personalidad de Camilo Ponce Enríquez eclipsaba de sobra al Partido Social Cristiano, al que pertenecía. Hubo un grupo que apoyó su gestión, denominado *poncismo*. El velasquismo no era en *stricto sensu* un partido político sino un movimiento que se articulaba en torno a la figura del carismático líder populista Velasco Ibarra. Desde luego, aún ahora el personalismo es la tónica que marca la política ecuatoriana contemporánea. El intento de Osvaldo Hurtado y sus pares de crear un sistema que fuera capaz de mantener tres o cuatro partidos políticos fuertes ha sido un rotundo fracaso. Formaciones aparentemente sólidas tales como la Izquierda Democrática, el Partido Social Cristianismo o la Democracia Cristiana prácticamente han desaparecido de la escena política.

27. Luis Robalino Dávila, *Orígenes del Ecuador de hoy. Borrero y Veintimilla*, vol. V, t. II, Quito, 1966, p. 325.

en la historia de esta formación. Las victorias del liberalismo y las profundas transformaciones que sufrió el país fueron una especie de revulsivo que conminó a las facciones del conservadurismo a unirse y a modernizarse. La puesta al día era una necesidad inaplazable. El país había cambiado con una rapidez inusitada en los últimos años. Ahí estaban los nuevos actores sociales, los primeros sindicatos obreros, el ferrocarril, etc. Todas estas novedades empezaron a formar parte del teatro político de la época. Ante el reto que suponía este escenario inédito, un conservadurismo unificado procedió a relevar a los viejos íconos herederos de García Moreno y protagonistas principales de la política del último cuarto del siglo XIX. Una nueva generación de jóvenes refundó el partido. Hacia fines de la década de 1910 ya eran residuales los exponentes de la vieja guardia. La mayoría había muerto o bien su decrepitud les hacía gozar de un retiro forzoso.

Resulta interesante comprobar cómo el deseo de renovación y de marcar diferencias con el pasado les llevó a pensarse a sí mismos como un hecho inédito. Prueba de ello es que hacia 1911 los conservadores del Azuay llegaron a declarar que eran “nuevos en política” y que “apenas si habían hecho las primeras armas”.²⁸ Semejantes declaraciones no fueron un simple ejercicio retórico o un gesto de cara a un público determinado. En realidad tenían la conciencia de estarse reinventando a sí mismos y de estar alumbrando un proyecto político *ex novo*. Incluso llegaron a mostrarse muy críticos con sus antecesores, a muchos de los cuales se negaron a reconocer como de los suyos. No obstante, si se revisa bien la documentación producida se nota claramente como el núcleo central del pensamiento conservador no sufrió en sí mismo mayores modificaciones. Rafael María Arízaga, un destacado dirigente de la nueva hornada, declaró que el nuevo programa del partido, esto es el de 1925, “era en sus bases sustanciales tan antiguo como el partido mismo”.²⁹ El gran logro de las figuras del conservadurismo fue su capacidad de readecuar la tradición a los moldes del positivismo y de la moderna biología. Pero además implementaron un nuevo lenguaje político, nuevas metáforas, nuevos paradigmas y, desde luego, respuestas completamente inéditas a la problemática nacional. No menos importante fue la depuración de adherencias espurias y de elementos ajenos que dificultaban la configuración de un conservadurismo auténtico y de pura ley. Así, por ejemplo, había que dar de baja el modelo de organización político-administrativa y territorial de García Moreno que, como se sabe, era liberal y muy “a la francesa”. Dicho esto, la nueva generación de intelectuales se propuso consolidar y reforzar los principales ejes de la ideología conservadora. Esas exigencias indujeron a las más autorizadas

28. Partido Conservador del Azuay, Manifestación del directorio regional del Partido Conservador del Azuay, Cuenca, 1911, p. 3. Con otras palabras Crespo Toral decía lo mismo. Él planteaba la necesidad de separar “el elemento corrompido” y en su lugar “colocar [...] hombres nuevos, sin compromisos ni preocupaciones de círculos y banderías y sí inspirados solo en el bien de la patria”. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, Cuenca, 1947, p. 105.

29. Citado por Jacinto Jijón y Caamaño, en *Política conservadora*, vol. II, pp. 22-23.

plumas del tradicionalismo a emplearse a fondo en la pedagogía. La aparición de una serie de libros con contenido político, como pueden ser *La armonía social* de Crespo Toral, *Política conservadora* de Jijón y Caamaño o *Catolicismo social* de Tobar Donoso, tuvieron como finalidad clarificar y delimitar el perfil ideológico del tradicionalismo ecuatoriano. El deseo de densificar los contenidos conceptuales y programáticos del partido también se manifestó en esa nueva modalidad pedagógica: los cursos de formación y los seminarios. Era urgente que la juventud se familiarizara con un renovado corpus de ideas y formar intelectuales capaces de generar opinión pública. Un repaso a los textos más emblemáticos también muestra una gran predisposición a marcar unas líneas de acción concretas. Si efectivamente había que hacer un esfuerzo de adaptación a los tiempos, también había que fijar el qué y el cómo. Todo eso se resumió en un plan de choque hecho *ex professo* para ordenar el caos del liberalismo y fundar un nuevo tipo de sociedad.

El positivismo cumplió un papel protagónico a la hora de refundar el conservadurismo. Nunca antes se le había sacado tanto provecho a esta filosofía. Es verdad que García Moreno y su generación ya lo habían acogido. Sin embargo, no fue sino a partir de comienzos de siglo cuando realmente dio todo de sí. No obstante, conviene aclarar que nunca se quiso reconocer esta evidencia. La relación con el positivismo siempre fue problemática. De hecho, se lo acusó de fomentar el ateísmo y el agnosticismo. Sin embargo, y pese a las condenas de que fue objeto, en la práctica fue asumido casi íntegramente. Pero este esfuerzo renovador también dio cabida a otro ingrediente que sí que resultaba verdaderamente novedoso: el darwinismo social y las teorías evolucionistas. Fueron sobre todo Jijón y Caamaño y Crespo Toral quienes creyeron encontrar ahí un renovado arsenal de instrumentos y de metáforas para entender la naturaleza y el funcionamiento de las sociedades. Si algo se apreció del positivismo de Comte y del evolucionismo de Spencer fue la rehabilitación de lo orgánico. Tanto en uno como en otro caso, la biología fue llevada a sus más extremas consecuencias. Sus metáforas no solo estaban en disposición de dotar de más credibilidad a la visión conservadora sino que de paso le proveían de una necesaria pátina de modernidad. ¡Qué paradoja tan grande: las últimas novedades científicas venían a confirmar aquello que postulaba la más rancia tradición! El pensamiento de las grandes figuras se saturó de translaciones del mundo orgánico al campo de la política y de la sociología. Un aspecto que indudablemente les cautivó fue esa cosmovisión vitalista que ponía en entredicho el viejo mecanicismo, sustento del liberalismo clásico y del socialismo materialista. La embriología se instrumentalizó como una metáfora capaz de explicar el funcionamiento y evolución de las sociedades, como para justificar eso que tanto les gustaba, la desigualdad social.³⁰ ¡Ah,

30. “El progreso en los organismos vegetales, animales y sociales se consigue y señala por la diferenciación de sus elementos, y diferenciación es desigualdad. En la roca, todas las moléculas son iguales, por eso es inerte”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 138.

como le gustaba a Crespo Toral esa conocida frase de Comte!: “Realizables serán la libertad y la fraternidad, pero ¡ay!, la igualdad nunca”. La biología, asimismo, fue empleada para “probar” esos dos grandes tópicos del *ethos* barroco-tradicionalista: los sentimientos de degeneración y de decadencia. Los cuerpos en descomposición, la acción de los virus o la propia enfermedad apuntalaron esa forma tan suya de ver el orden como un estado en situación de permanente amenaza. En este punto fue importante la incorporación de ese derivado del positivismo y de la moderna biología: el higienismo. Sus repercusiones ideológicas fueron importantísimas.

Finalmente una contribución no menos importante del positivismo (y del san-simonismo) fue ese gusto tan particular por las síntesis. Este era un punto que calzaba al pensamiento conservador como anillo al dedo. Después de todo, el concepto implicaba poner en circulación valores holísticos y voluntad de llevar a cabo un proyecto en común. El efecto síntesis era un impulso movido por los deseos de alcanzar la unanimidad y de superar estados de anarquía revolucionaria y de atomización social. Solo a través de un proceso de síntesis era posible reconstruir la unidad del pueblo y hacer la comunidad. El positivismo, en definitiva, les proveyó de argumentos para reafirmarse en el odio hacia una cultura política basada en el disenso. El deseo de abolir la política moderna, sin embargo, no fue un obstáculo para que se organizaran como un partido convencional y al uso de la época. Creían que entrar en el juego político era un deber ineludible de todo hombre patriota y responsable. La opción resultaba contradictoria, pero solo en apariencia. En realidad respondía a una muy bien calculada estrategia. Su idea consistía en dar de baja al partidismo y a las facciones a fuerza de jugar con sus mismas reglas. Como bien se ha dicho, trataron de “asumir históricamente al liberalismo antes que combatirlo a espaldas de la realidad”.³¹ Desde su particular punto de vista, los conservadores consideraban que no estaban ejerciendo actividades partidistas en el estricto sentido de la palabra. Tenían la convicción de que su *movimiento* representaba los sentimientos más auténticos de la nación y que encarnaba la razón histórica del país. La construcción de la república debía ser llevada a cabo bajo la dirección de una organización única. Ellos no consideraban que hacían política sino que ejercían de patriotas. La idea que esgrimían para evitar los males del “partidismo” era formar un gobierno de unidad nacional en el que pudieran participar las mejores lumbreras de todas las tendencias políticas. “[...] el partido [Conservador] se propone aprovechar las aptitudes de todos los ciudadanos honrados, sean liberales, conservadores o socialistas, en la composición del gobierno”.³²

De todas formas, en los años veinte ya eran perfectamente conscientes de que no se daban las condiciones objetivas como para que pudiera consumarse la utopía

31. Enrique Ayala, “Estudio introductorio”, en *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico*, Quito, 1980, p. 41.

32. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 331.

de la unanimidad. El Ecuador era una nación joven e inmadura que no estaba preparada para semejante aventura. Una prueba de que se decidieron a aceptar las reglas del nuevo régimen es que se declararon partidarios del voto universal e incluso de ampliar la base de electores.³³ Lo único que reclamaban era desterrar el fraude de los comicios y procurar, en la medida de lo posible, que estos torneos fueran entre iguales: nada de chusma, de plebeyos, ni de incómodos líderes populares. Había que impedir que siguiera operativa esa célebre consigna del liberalismo machetero: “no perder con papeletas lo que se ha ganado con las balas”. Desde luego, no cabe duda de que su entusiasmo por el sufragio también respondía a un premeditado y estratégico cálculo político. Hicieron las cuentas y entendieron muy bien que por esa vía podían hacerse con las riendas del poder. Sabían que el grueso de la población todavía era muy reticente al cambio y que contaban con la poderosa maquinaria de la Iglesia que nunca dejó de ser el *alter ego* del conservadurismo. En las campañas electorales un numeroso contingente de eclesiásticos, desde preladados de renombre hasta curas rastos, hicieron de altavoces de las consignas conservadoras. Sus activos no eran en absoluto despreciables: prestigio, presencia a nivel nacional y gran capacidad de movilización. Su apuesta por el sufragio universal, desde luego, no fue un óbice para que siguieran insistiendo en que los poderes orgánicos de la sociedad eran los únicos legitimados para gestionar la cosa pública. Su agudo instinto les llevó a pensar que no había más remedio que esperar tiempos mejores y que las cosas fueran cayendo por su propio peso.³⁴ Cuando tuviera lugar este reacomodo, entonces sí que todo se haría a su modo. La sensación de que había que dejar que la historia terminara por ponerlo todo en su sitio les obligó a poner en marcha una doble estrategia. Por un lado hacían política moderna, pero por otro se dedicaron a trazar una línea de acción al margen de ella. Confiaban en que una labor paciente

33. García Moreno, de alguna manera reivindicó el valor de voto popular. En el contexto de sus combates contra el regionalismo se opuso a la demanda de los patricios, sobre todo, cuencanos y guayaquileños, relativa a que cada región tuviera el mismo número de diputados, prescindiendo del número de habitantes. El mandatario se manifestó contrario y postuló que el número de representantes al Congreso debía estar en relación directa a la cantidad de población. Las siguientes reflexiones que hacía en una carta dirigida al prominente liberal guayaquileño, Pedro Carbo: “Han proclamado un principio absurdo en teoría, subversivo y ruinoso en la práctica, condenado igualmente por la razón, la moral y la experiencia; porque la igualdad de representación por distritos, es la igualdad de lo que es evidente y desmesuradamente desigual como son la población y los territorios de ellas. Es la igualdad y el sometimiento del mayor número al menor número, invirtiéndose completamente la base de los gobiernos representativos, que consiste en el respeto a la mayoría y en la libertad de todos”. Citado por Belisario Quevedo, en *Ensayos sociológicos, políticos y morales*, Quito, 1981, p. 120.

34. “Ideal sería, dijimos en una ocasión solemne, la nación en que desaparecieran los partidos, no por la extinción de los contrarios, ante la inmisericorde imposición del vencedor, sino por la unidad de opiniones e ideales de todos los ciudadanos; aquel Estado sería un soñado edén en el cual reinaría la concordia; mas no pertenecería a este mundo, en donde la contradicción y la lucha son constantes compañeras de la vida” Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, pp. 55-56.

de los sindicatos obreros, de las cooperativas campesinas, de la muy activa Acción Católica, etc., eran capaces de crear las condiciones objetivas para la instauración de un orden católico-conservador. Ellos aspiraban formar una especie de Estado paralelo que hiciera la auténtica política a fuerza de activar la praxis y ejecutar obras concretas a beneficio de todos. Si la política se mostraba manifiestamente incapaz de hacer *El Reino* en la Tierra, entonces las llamadas a hacerlo serían las numerosas ONG católico-conservadoras.

Un factor de primerísimo orden que a partir de la década de 1900 contribuyó a dar una nueva identidad al conservadurismo fue la asimilación del catolicismo social instituido por la *Rerum novarum* de León XIII. La llegada de esta novísima invención de la Iglesia revolucionó al mundo católico. Las enseñanzas de figuras tan míticas como Le Mun, Perrín, Toniolo, Vogelsang, Pesch, Le Tour du Pin, Ketteler, etc., enriquecieron el pensamiento tradicionalista y hasta puede decirse que lo situaron en la vanguardia del pensamiento social. El proyecto económico que diseñaron encontró aquí su gran fuente de inspiración. En la década de 1920 llegaron a plantear una reforma agraria y la necesidad de redistribuir la propiedad rural entre los campesinos. Para estas fechas, el latifundio ya les parecía obsoleto y una aberración en lo económico y en el plano de la convivencia social. Pero la implementación de estas novedades también respondía al deseo de sustituir la política por la religión. La construcción del *Reino* tenía que ejecutarse a fuerza de praxis y a fuerza de plasmar la norma evangélica en obras y hechos concretos. Bien podemos decir que inventaron otra forma de hacer religión. Para ello fundaron un amplio tejido de organizaciones no gubernamentales a nivel nacional. Durante esos años, los intelectuales católicos estuvieron animando a crear sociedades a efectos de incrementar la densidad religiosa y de fortalecer los lazos comunitarios.

Un aspecto a tener en cuenta fue que a través del catolicismo social se filtraron en el pensamiento conservador toda una serie de ideas e iniciativas procedentes del socialismo utópico. Los artífices del nuevo conservadurismo encontraron allí un rico acervo conceptual que apuntaló su particular manera de concebir el mundo. Sin varios de sus postulados muy difícilmente se podrían entender determinadas posturas que adoptó el tradicionalismo ecuatoriano. Evidentemente el sansimonismo, al igual que ocurrió con el positivismo, fue asumido después de haber pasado por un intenso proceso de *recatolización* y que se hubiera emitido el preceptivo *nihil obstat* de la autoridad eclesiástica.³⁵ Pero esta fue una operación que ocurrió fuera del ámbito ecuatoriano. Toda una generación de intelectuales muy próximos a Roma, entre los que se encontraban Cieszkowski, Perrin, Buchez y un grupo de católicos centroeuropeos se encargó de filtrar y de verter a moldes confesionales muchas de

35. García Moreno se familiarizó con el sansimonismo a través de la obra de divulgación de Reybaud, *Etudes sur les reformateurs ou socialistes modernes*. Desde luego, el mandatario, que no llegó a conocer las encíclicas sociales, descalificó totalmente al socialismo utópico. Lo consideró como una de las tantas aberraciones que había producido la modernidad.

las propuestas de los círculos sansimonianos.³⁶ Todos esos filósofos vieron en esta corriente utópica una serie de valores coincidentes con su manera de entender la sociedad. La reivindicación de lo religioso les atrajo mucho. Saint-Simon y sus seguidores reactualizaron el concepto de *virtus unitiva* que ya había sido instituido por la escolástica medieval y ulteriormente por el Romanticismo. La activación de este principio fue importante en la medida en que hizo un encomio de lo holístico y de los valores comunitarios. También les sedujo esa veta milenarista que prometía la llegada de un tiempo en el que la humanidad estaría marcada por la impronta de la *recolectivización*. La expectativa sansimoniana de la inminente llegada de una joaquinita “tercera edad”, en la que triunfaría la ética comunitaria, sintonizaba muy bien con el mandato de construir un orden católico en el mundo. Todo esto les llevó a rescatar del socialismo utópico la condena de valores tan típicamente modernos como el individualismo o el *laissez faire*. Para los conservadores, como para los sansimonianos, la institucionalización del egoísmo era antisocial. Pero no solo esto, a más de descubrir una nueva arma para combatir al liberalismo, también encontraron la fórmula para desenmascarar al protestantismo, el principal responsable de la dictadura del “yo”. Confiaban en que si se permitía el reinado del amor se abatirían las columnas sobre las que se cimentaba el reinado de un ego individualista y caprichoso.³⁷ Del mismo modo encontraron muchos puntos de coincidencia entre la “religión del amor” de los socialistas utópicos y lo que a su vez reivindicaban los más entusiastas seguidores del SCJ. Aunque unos en versión laica y otros en versión confesional, en ambos había un denominador común: la rehabilitación del *pathos* amoroso y del sentimiento de fraternidad. Los ecuatorianos debían empeñarse en volver a calentar las relaciones que se habían enfriado en la época “crítica” del liberalismo. Y es que la esterilidad emocional dominante dificultaba la posibilidad de generar patriotismo, ese sentimiento indispensable para configurar un alma colectiva única. Por último, un aspecto central del socialismo utópico que fue asumido con agrado fue la apología del mundo de la industria. La creencia de que los industriales estaban destinados a ser los redentores y los grandes benefactores de la humanidad ejerció sobre ellos un enorme poder de fascinación. Sus proezas fueron entendidas como hechos providenciales que abrirían a la humanidad las puertas de par en par hacia una nueva edad de oro. Ellos, en calidad de héroes y de grandes ejecutores de

36. Laurence Dickey, “El industrialismo saint-simoniano como el fin de la historia”, en Malcolm Bull, comp., *La teoría de los Apocalipsis y los fines del mundo*, México, 1998, pp. 186-232.

37. El siguiente texto de Owen que aparece en su famosa *New Lanark* es ilustrativo de lo que venimos diciendo. Nótese el lenguaje profundamente religioso que utiliza para expresar su condena al individualismo. “No digáis que esta culminación celestial es inasequible sobre la Tierra. Solo lo es en el régimen satánico del egoísmo individual, del desprecio a las leyes de la humanidad, de la renuencia a practicar el amor universal y la caridad para todos los hombres, del rechazo a los principios divinos que enseñó Jesús de Nazaret y de la gloriosa y gran *Verdad* que fue la primera venida de Cristo entre los hombres”. Robert Owen, “New Lanark”, en *Textes choisis*, París, 1963, p. 61, citado por Jean Delumeau, *Historia del paraíso*, vol. II, Madrid, 2005, p. 548.

la historia, estaban en disposición de abolir el espíritu revolucionario y la protesta social.³⁸ Las inmensas factorías –decían– estaban hechas para solucionar los más acuciantes problemas de la pobreza. Pronosticaban que, gracias a estos enormes talleres, el precio de los artículos de consumo general descendería a niveles jamás antes vistos. La era industrial suponía, en fin de cuentas, que la humanidad estaba a punto de consumir una de las más grandes revoluciones de la historia: la desaparición de la miseria. Con este marco de fondo, no parece una coincidencia el que algunos personajes directamente vinculados al catolicismo social hubieran sido artífices de la industrialización de la región serrana. Indiscutiblemente, el ejemplo más paradigmático es el de Jijón y Caamaño. En su faceta de industrial textil, el perfil de este aristócrata criollo acusaba rasgos que lo asimilaban a los grandes del catolicismo social. El conde de Casa Jijón se sentía un auténtico filántropo capaz de guiar al país al máximo estado de dicha que podía lograrse en este valle de lágrimas. Él no se pensaba a sí mismo como un político en el estricto sentido de la palabra sino como un gran benefactor público. Sus proezas eran un vivo ejemplo de cómo una física social a beneficio de todos podía operar el retroceso de la metafísica revolucionaria implementada por el liberalismo radical y por el naciente socialismo.

Un campo en donde también ocurrieron ajustes y novedades dignas de resaltar fue en lo relativo a la religión. Este era un punto candente que reclamaba una puesta a punto con los tiempos. Los modernos conservadores se mostraron más transigentes con esa sempiterna demanda del mundo liberal: la libertad de cultos. Aquí, claramente, se vieron forzados a aplicar esa controvertida doctrina que instituyó Roma y que consagraba la aceptación del mal menor frente a la posibilidad del triunfo del mal mayor. “La Santa Sede –dice Jijón y Caamaño– ha autorizado, en determinadas circunstancias, que se admita la libertad religiosa, por el gran bien que se puede alcanzar, o el gran mal que es necesario impedir. ¿Se reúnen, por desgracia, estos requisitos en el Ecuador? El Partido Conservador, después de estudio detenido y prudente consulta, ha juzgado que sí”.³⁹ El primer gran instigador e impulsor de este cambio no fue otro que González Suárez. Detrás de esa actitud se escondía un sentimiento mezcla de espíritu práctico y de astucia. Como dijimos párrafos atrás, albergaban la confianza de que el futuro pondría las cosas en su sitio. En consecuencia,

38. Un texto de Manuel Freile Donoso expresa muy bien esta idea. “La revolución deshonra del sistema republicano, es la que viene manchando las glorias de los padres de la patria. Bolívar y Sucre, glorias adquiridas a costa de tanta sangre y de tantos sacrificios. El ferrocarril, señores, es el gran conquistador de la civilización, bramando recorre instantáneamente los términos de la República, sin hacer derramar una gota de sangre, ni una sola lágrima; es el único pródigo reproductivo que reparte el oro indistintamente a manos llenas y que va y viene siempre poderoso. El día que brome en el Chimborazo el Titán del progreso moderno, ese coloso con pies de hierro y espíritu de fuego, rápido como el rayo, matador de revoluciones [...]”. Carlos Freile Donoso, *Proyecto de establecimiento de un banco denominado “El Porvenir” y la construcción del ferrocarril al sur de la República*, Quito, 1896, p. 4.

39. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 29.

el espinoso tema de la tolerancia fue situado en el ámbito de los hechos, más que en el del derecho.⁴⁰ Muy en esta línea también se mostraron dispuestos a aceptar una dosis de laxismo religioso, pero a condición de que el nuevo régimen garantizara un Estado bien organizado, disciplinado y con sentido de la autoridad. Los conservadores, del mismo modo, sufrieron una transformación en su régimen piadoso. De forma sintética podemos decir que rebajaron el culto a la profecía al tiempo que intensificaron la devoción por las certezas que prometía el positivismo. De ahí su insistencia en hacer obras concretas y su llamado a la acción. Sus principios parecían idóneos para poner en jaque el espíritu revolucionario que se había apoderado del país. La religión debía retirarse del foro político y empeñarse más en la alta política de la praxis del día a día. Sin renegar de su catolicismo propendieron a practicar una religiosidad menos exigente y menos rígida, pero con resultados visibles en el más acá terrestre. El retroceso de la devoción del SCJ fue directamente proporcional a los triunfos de la activa Acción Católica. Una mentalidad más pragmática se apoderó de quienes en teoría tenían que seguir siendo los guardianes de la tradición. Muy *grosso modo* se puede decir que la tendencia fue sustituir la vieja idea de una *Nueva Jerusalén Celeste* por la más moderna de una Jerusalén Social. Pero, desde luego, todo hay que decirlo, esto no quitó que siguieran en activo muchos nostálgicos que insistían en dar continuidad al espíritu militante católico, pero ya no era lo mismo.

NATURALEZA Y ANALOGÍA

Quizá la mejor forma de empezar a entender lo que es el pensamiento conservador sea a través de la antinomia natural-artificial. La confrontación de ambos términos ofrece la ventaja de que nos sitúa en el núcleo mismo de las divergencias que separan al tradicionalismo de eso que genéricamente hemos convenido en llamar modernidad. Pero antes de proseguir aclarámonos: el concepto de naturaleza que adoptan los conservadores está referido no al moderno monismo naturalista, sino al dualismo que consagraba la heteronomía Dios-Mundo. Si el movimiento ilustrado y sus herederos modernos vieron en el atomismo una metáfora válida para pensar la sociedad, los intelectuales romántico-conservadores se valieron de los procesos del mundo orgánico. Para ellos, el cuerpo político, el tiempo o la historia estaban sujetos a ritmos biológicos. La antítesis natural-artificial se convirtió en el referente que fijaba aquello que guardaba conformidad con el plan de Dios y

40. “La tolerancia supone la existencia simultánea del mal y del bien y consiste en aceptar un mal menor, para conservar la posesión de bien. La tolerancia se refiere a los hechos, más bien que al derecho; y nunca ha significado, ni puede significar jamás aprobación de lo malo: es una simple permisión para hacer un mal menor, con el propósito de impedir así males mayores”. Federico González Suárez, “Discurso en defensa de la unidad religiosa del Ecuador”, en Enrique Ayala, “Estudio introductorio”, en *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico*, p. 129.

aquello que no. Digamos que fue un criterio, a la vez orientador y discriminador a través del cual se podía distinguir lo bueno de lo malo y lo legítimo de lo ilegítimo. El pensamiento conservador entendió “lo natural” como reproducción o copia de un modelo preexistente. Lo natural, en tanto que participaba del *logos*, fue tenido como expresión de la voluntad del Todopoderoso. Entre los intelectuales conservadores fue otra forma de mentar al Verbo Divino. Lo natural era, pues, lo que se correspondía con el plan de Dios mientras que lo artificial, lo obrado al margen de su divina voluntad, era lo que no guardaba correspondencia con su mente. Conforme la metafísica tomista, “lo natural” era lo que contenía *quiditas*, lo que imitaba el ordenamiento ontológico prescrito por el Todopoderoso. La *quiditas* poseía la propiedad de volver patente el *logos* y el verbo en las cosas y en las instituciones. El orden originario impuesto por Dios al mundo (su imagen ontológica) venía a ser el modelo de perfección y de belleza a seguir. Ser conservador era reproducir los arquetipos, ser fiel a la analogía. Gracias al concepto de macro-microcosmia, era posible establecer que la vida biológica, la política y la sobrenatural formaban tres planos paralelos y providencialmente armónicos. Crespo Toral veía en la naturaleza una maestra y un principio de razón cuyos dictados eran vinculantes. Esto le llevó a decir que “la rebeldía contra sus leyes trae como pena la disolución”.⁴¹ En la imaginación conservadora aparecía como una norma de conducta que enseñaba el recto proceder y el deber ser de las cosas. De ahí sus virtualidades pedagógicas y de ahí también su condición de criterio para fijar lo bello.⁴² El *splendor veri* de los platónicos, el *splendor ordinis* de San Agustín y el *splendor formae* de la metafísica tomista expresaban lo natural. La ruptura de este esquema, esto es “hacer tabla rasa de la naturaleza”, suponía introducir una disfunción, un principio de desorden. En el contexto del Romanticismo, era lo original, lo genuino, lo espontáneo; en definitiva, todo lo opuesto a lo abstracto y a las construcciones artificiales.

Extrapolando, la perfección de las repúblicas estaba en relación directa a su grado de semejanza respecto de las estructuras del universo o las del propio hombre.⁴³ Muy en sintonía con la filosofía platónica y aristotélica, los conservadores suscribían plenamente la tesis acerca de que la mejor ciudad era aquella que más se asemejaba a un hombre.⁴⁴ La virtud del estadista venía dada por su capacidad de respetar y de trasladar la analogía al ámbito político. Esto es lo que quería decir

41. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 161.

42. *Ibíd.*, p. 161. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización de la literatura”, en *Selección de ensayos*, Quito, 1936, p. 277.

43. Anaximandro fue uno de los primeros en plantear el vínculo existente entre el orden cósmico y el orden político. Su concepto de *dike* inicia el proceso de proyección de la *polis* al universo. Werner Jaeger, *Paideia*, México, 1971, p. 160.

44. Esta opinión procede de Platón y ha tenido larga vida en la cultura occidental. Prueba de ello es el siguiente texto que el filósofo pone en boca de Glaucón: “En cuanto a lo que preguntas, el Estado mejor organizado políticamente es el más similar a un hombre”. Platón, *República*, lib. V, 462a, d. También, Lib. IV, 435e y 441c.

Crespo Toral cuando hablaba de la necesidad de incorporar la naturaleza “a la vida pública”.⁴⁵ Los estadistas que se empeñaban en construir naciones sin respetar el modelo ejemplar, lo único que lograban era edificar ruinas, utopías y sueños efímeros. Los que se decantaban por lo artificial, lo que mostraban era más bien un vano intento de crear una naturaleza paralela a efectos de competir con la obra de Dios. La expresión más fidedigna de ello fue la moderna derivación del mundo hacia el secularismo. Desde el punto de vista moral, lo artificial podía tipificarse como una manifestación del orgullo humano cuya aspiración máxima era alcanzar la autarquía y la libertad absoluta. La dialéctica natural-artificial fue representada por la imaginación política a través de la metáfora de las dos ciudades enfrentadas: Jerusalén y Babilonia. Mientras la primera mostraba fidelidad al orden cósmico (a Dios), la otra expresaba fidelidad al caos (al demonio). La insensatez de los liberales no les hacía percatarse de que cuando se “violentaban los derechos de la naturaleza”, la paz pública era imposible de mantener.⁴⁶ Las vanguardias políticas se habían propuesto ejecutar proyectos “artificiosos” que no guardaban correspondencia con los arquetipos ejemplares. Sus obras aparecían como voces disonantes en el unísono del gran coro de la Creación. Tal como señalaba José Campusano, un profesor de la Universidad de Quito, la tragedia de la modernidad era su predisposición a “desnaturalizarlo todo”.⁴⁷ Una digresión que parece oportuna. La pintura paisajista que irrumpió en el Ecuador entre, aproximadamente, las décadas de 1880 y 1920, esconde un sutil mensaje político. Un paisaje vertido al lienzo cumplía la función de marcar el contrapunto entre orden y desorden. A través de este cause, el artista ponía de manifiesto un sentimiento de optimismo frente a la sensación de caos y decadencia que generaba el proyecto humano.⁴⁸ En el fondo, su afán era poner de relieve eso que querían incorporar a la política: el orden de la naturaleza. Los paisajistas quisieron declarar el triunfo de la naturaleza eterna sobre las construcciones artificiales hechas por el hombre.

No es un descubrimiento decir que el conservadurismo entendió a las sociedades como organismos vivos. Como bien decían Crespo Toral y Jijón y Caamaño, las naciones eran en sí mismas hechos “biológicos”,⁴⁹ un “todo orgánico”.⁵⁰ A tal punto fue importante el concepto que la confrontación liberal-conservadora fue una colisión entre el paradigma de la física atómica y el biológico. Por eso, para el mundo tradicionalista los combates contra los modernos se concibieron como luchas

45. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 200.

46. *Ibid.*, p. 80.

47. José N. Campuzano, “Discurso”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. III, No. 7, Quito, 15 de junio de 1888, p. 376.

48. Existe un hilo conductor que relaciona el optimismo que manifestaron los barrocos por la naturaleza y el sentimiento de desencanto que les ofrece el proyecto humano. Esta sensación estaba muy presente en las teorías paisaje que desarrollan los románticos ecuatorianos de los siglos XIX y XX.

49. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 200.

50. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 21.

por la vida. “No traicionaremos a la vida” era el grito de guerra que lanzaba Crespo Toral.⁵¹ Tan asumido tenían este esquema que se sentían como un equipo de biólogos y de médicos dispuestos a poner a buen recaudo la salud del cuerpo político. En realidad esta forma de entender las organizaciones políticas dio continuidad a dos ideas de patente barroca: por un lado esa visión figurativa y antropomorfizada del mundo, y por otro, como no, la idea de *theatrum mundi*. El hecho de que las repúblicas fueran concebidas como “hombres extensos” permitió identificar en ellas a los diversos órganos del cuerpo. De un lado estaban los *membra spiritalia* y de otro, los *membra naturalia*. Ambos expresaban diferencias de función, de valor y de categoría. Conforme este esquema, la clase dirigente, los sabios, los poetas venían a ser al Estado lo que el pensamiento al hombre. Por el contrario, al pueblo llano, a la plebe, al mundo indígena se los asoció con los órganos receptores de órdenes. Aplicando la analogía, la cabeza era el gobierno, en tanto que las extremidades, el pueblo trabajador, los artesanos y los labradores. Los individuos como tales eran el protoplasma y las familias, las células. El sistema circulatorio fue asimilado a las vías de comunicación, mientras que la sangre lo fue al dinero y a las mercancías. Las sociedades aparecían de este modo como un complejo integrado por elementos heterogéneos, asimétricos y mutuamente excluyentes pero que funcionaban armónicamente. Cada una de estas piezas se diferenciaba por clases, categorías y funciones. Las organizaciones políticas no eran, conforme pretendían los modernos, una masa atomizada ni una reunión de unidades geométricas idénticas. Como veremos en otros puntos, el Ecuador estaba compuesto por regiones, hechos diferenciales y por individuos radicalmente diversos. Para los conservadores era indiscutible el principio que declaraba que en la naturaleza había modos de ser diversos y radicalmente irreductibles entre sí. Esto quiere decir que los cuerpos estaban destinados a cumplir una función específica a fin de mantenerlo vivo y saludable. Los pueblos, vale decir, se hallaban compuestos de zonas cualitativamente distintas pero ordenadamente conexas entre sí. Los conceptos de armonía y de proporción eran claves para explicar el funcionamiento de las sociedades. Dios, en su condición de *artifex* de la Creación, había precisado a cada cosa un lugar y un quehacer específico en el ordenamiento del universo.⁵² La desigualdad y las jerarquías aparecían como una condición necesaria para el funcionamiento del organismo.

51. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 200.

52. De esta manera se refería Emilio Reginault S.I., cabeza máxima del movimiento del SCJ, y cuyos escritos fueron profusamente leídos por los intelectuales conservadores ecuatorianos: “La diversidad de las condiciones no dejará en esto de corresponder menos al plan divino de una Providencia que ha sembrado la desigualdad entre los seres y que no cesa de gobernar todo el mundo, por vía de jerarquía. Dios en efecto –nos dice Santo Tomás– no pudiendo desde luego producir nada más perfecto que Él, ha debido dividir sus perfecciones infinitas y regarlas, dándoles grados infinitamente variados en la creación a fin de que el Universo en su armonía fuese una imagen menos incompleta de su soberana belleza”. Emilio Reginault, “Los amos y los criados”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XXXV, t. IV, Quito, agosto de 1887, p. 498.

Las células no son todas iguales: las hay destinadas a transmitir y completar las operaciones del cerebro o de los otros órganos del sistema nervioso; otras son musculares, óseas, etc. En el ser social existen las mismas diferencias, las cuales y las provenientes de lo que acabamos de comparar con los distintos órganos constituyen las clases sociales; las más importantes por su misión y desarrollo, hay que parangonar con eso, mientras otras son como diversas células encargadas de funciones especiales, repartidas por todo el organismo.⁵³

Un efecto de antropologizar a los pueblos fue que estos quedaron constituidos en auténticas personalidades morales hechas para representar un papel en el gran escenario de la historia. Lo bien asumida que estaba esta condición permitía conferir a los pueblos un destino providencial que cumplir. Es más, llegaron a dar curso a la idea de que las colectividades podían pecar o ser virtuosas y, como tales, castigadas o recompensadas.⁵⁴ Las naciones estaban muy lejos de ser un sofisticado sistema de engranajes mecánicos y de piezas susceptibles de ser intercambiadas. Tampoco eran abstracciones o simples ficciones jurídicas solo aptas para ser captadas por las operaciones del entendimiento. Los pueblos en su condición de hombres extensos tenían inclinaciones, carácter e, incluso, sus propios vicios.⁵⁵ Pero el realismo de las metáforas utilizadas también permitía distinguir en los pueblos toda una serie de funciones biológicas propias de los seres vivos. Las naciones, por ejemplo, tenían edades como las personas.⁵⁶ Unas estaban en la adolescencia; otras en la madurez; y, no faltaban casos de venerable ancianidad. Muy a tono con lo que decimos, el mundo conservador fue muy propenso a especular sobre el momento histórico en que se hallaba el Ecuador. Este tipo de preguntas excitaron la imaginación hasta límites insospechados. Siguiendo la senda del organicismo que proclamaban concibieron a las sociedades copulando unas con otras, procreando hijos y formando verdaderas familias. Incluso se podía hablar de una jerótica de los pueblos! De hecho, la conquista del Nuevo Mundo se interpretó en estos términos. La España imperial y las

-
53. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 89. Páginas más adelante anotaba: “¿Qué diremos de aquellas utópicas y perniciosas novedades que pretenden hacer tabla raza de la diferenciación de órganos sociales para someter a todos a la regla de una quimérica igualdad? ¿No llamaríamos insensato al que afirmase que gozaríamos de perfecta salud, si iguales funciones impusiéramos al cerebro, al corazón y al estómago, para acabar con irritantes prerrogativas?”. *Ibid.*, vol. II, p. 43.
54. La condición de persona del Ecuador permitía que fuera visto como un sujeto capaz de hacer las estaciones del *Vía Crucis* para expiar sus pecados sociales o colectivos. José Félix Heredia, *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, Quito, 1935, p. 276.
55. Los ecuatorianos, por ejemplo, acusaban rasgos propios que los diferenciaban de las otras Américas. “Santa Fe de Bogotá era pensadora”; “Chuquisaca, abogadil”, “Lima, lisonjera y regalada”; “Potosí, inquieta y llena de emociones imprevistas”; y, Quito, era “tranquila, quieta, soñolienta y contemplativa”. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, Quito, 1942, p. 22.
56. “Las naciones –dice Jijón y Caamaño– tienen diverso desarrollo: unas principian su existencia; otras han recorrido la mitad de su camino, sin que falten ejemplares de venerable ancianidad”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 48.

sociedades aborígenes se habían apareado y dado origen a la vasta progenie de las naciones americanas.⁵⁷ Iberoamérica bien podía definirse como una familia ampliada y hacer su historia era hacer la biografía de toda una estirpe. La propia independencia política del Ecuador fue interpretada en clave biológico-familiar. El término emancipación da buena cuenta de lo que decimos. Para los intelectuales más tradicionalistas, el hecho revolucionario significaba la llegada de ese momento en que el hijo estaba en condiciones de abandonar el regazo materno. En 1809 ¡por fin el vástago estaba habilitado para andar por cuenta propia y volverse más autónomo!⁵⁸ Así, la independencia venía a ser una suerte de ritual iniciático que hacía posible el paso de la niñez a la mayoría de edad.

Una derivación de esta visión orgánica de la sociedad fue afirmar que los pueblos estaban sometidos a las leyes de la genética. Las naciones como cualquier otro ser vivo heredaban los caracteres y los rasgos propios de sus ancestros mayores. “Cuando el fecundamiento del medio inferior por el más adelantado ha sido completo, la nueva cultura, por regla general, sobresale a la precedente, ya que hereda su técnica, el impulso de una nueva savia, produce frutos de mayor esplendor”.⁵⁹ ¡Una lección de mendelianismo en toda regla! Casi no hace falta decirlo, los conservadores encontraron en la moderna genética un poderoso aliado para dar sustento a ese valor que tanto apreciaban: la tradición. Pero este biologicismo también recibió un fuerte impulso del darwinismo social. Los pueblos, en su calidad de seres vivos, necesariamente estaban obligados a adaptarse al medioambiente. Como en la vida salvaje, sobrevivir era un privilegio reservado a los más fuertes, a los que contaban con más recursos para aclimatarse a un entorno determinado.⁶⁰ De hecho, las sociedades americanas construidas por el patriciado étnicamente blanco eran fruto del triunfo de un pueblo mucho más sofisticado y mejor equipado para adaptarse al medio. La ausencia del espíritu de progreso entre los pueblos precolombinos les había jugado una mala pasada. Si su alejamiento de Europa había permitido que vivieran a sus anchas y sin competidores, todo eso cambió una vez que el hombre blanco irrumpió en sus dominios. Fue entonces cuando la arcadia aborígen se desmoronó y el control de la situación pasó a manos del pueblo con más recursos y aptitudes.⁶¹

57. El juego metafórico puesto en circulación por Jijón y Caamaño es muy claro. “El germen de las nacionalidades en la América española –dice– lo depositan los Conquistadores [y] puede decirse que siempre que un descubridor llega a fundar un reino, se crea en embrión una nacionalidad que llega o no a desarrollarse según los avatares de la Historia”. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 12.

58. En el museo del Banco Central del Ecuador (Cuenca) se expone un cuadro al óleo hecho en 1865 en el que se representan dos alegorías de América: una adulta y otra niña. Helga von Kügelgen, Humboldt y el retorno a la vida de Atahualpa, en *El regreso de Humboldt*, Quito, 2001, p. 187.

59. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 574.

60. *Ibíd.*, vol. I, pp. 48, 124.

61. *Ibíd.*, vol. I, p. 80.

AUTOAFIRMACIÓN, ARTE DE MANTENER Y PROGRESO ORGÁNICO

Es un tópico decirlo, pero uno de los rasgos de identidad más destacados del conservadurismo son los severos prejuicios que albergó respecto del cambio. Sobre todo hacia mediados del siglo XIX, un nutrido grupo de intelectuales y hombres públicos empezaron a dudar y poner en cuestión la noción de progreso de factura moderna. Su agudo instinto de conservación y una fuerte voluntad de autoafirmación tanto individual como colectiva indujeron a recelar de él y a tratarlo con la máxima precaución. El *ethos* tradicionalista toleraba muy mal lo que supusiera transformación y mudanza. La novedad les provocaba malestar y un profundo sentimiento de inseguridad. Cuando irrumpía en escena, todo parecía que se tambaleaba y que vacilaba. “Los *ismos*, temibles en su mayor parte –decía Crespo Toral– van conmoviendo el mundo”.⁶² Ante la posibilidad del cambio había que ser enormemente cautos toda vez que podía traer consecuencias muy letales y difíciles de prever. Lo mejor era evitarlo y procurar que las cosas siguieran su curso natural.⁶³ El conservador estimó que era imprescindible reactualizar los valores de la sociedad tradicional que estaba siendo cuestionado. Había que reconstruir el antiguo ecosistema en que ellos se sentían tan a gusto y en el que habían sido los reyes indiscutibles. ¡Ay, qué tiempos aquellos! Aunque con precisiones que veremos más adelante, el principio político más inteligente al cual debían ceñirse los gobernantes era el mantenimiento del *statu quo*. Hacia 1885, en *El Porvenir* un editorialista señalaba: “En cuanto a la forma de gobierno, nada hay que crear [...] con respecto a los progresos de la ciencia moral, cuyo ramo principal es la política, poco o nada hay que hacer”.⁶⁴ Cuarenta años más tarde, Jijón y Caamaño afirmaba cosas parecidas: “Todo buen gobierno ha de tener una orientación conservadora”.⁶⁵ La ruptura traumática que supuso la modernidad era un motivo que les incitaba a aferrarse a modelos fijos, experimentados y suficientemente contrastados. Las rutinas y la aceptación de lo dado no necesariamente debían tenerse como malos hábitos. Ante la evidencia real o figurada de un futuro amenazador, los saberes acumulados del pasado eran una luz orientadora. En un momento dado, incluso, convenía dar más crédito al lado oscuro del entendimiento que a los razonamientos de esos modernos sofistas que eran los

62. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 97.

63. Una muestra de esta pasión por la autenticidad y por lo espontáneo es la actitud que tiene Honorato Vázquez ante su jardín. Se negaba a retocarlo y a crear artificios a fin de que las plantas pudieran expresar por sí solas su auténtica fisonomía. Buscaba la espontaneidad más que la estudiada simetría que caracteriza al jardín francés de la época de la Ilustración. Vázquez no buscaba domar a la naturaleza sino dejarla a sus anchas. José Rafael Burbano, *Biografía de Honorato Vázquez*, Cuenca, 1981, p. 324.

64. *El Porvenir*, No. 22, Quito, 11 de septiembre de 1885, p. 127.

65. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 45.

liberales. Albergar prejuicios era legítimo y mostraba un sano instinto de conservación. La posibilidad de preservar intacto el orden natural y orgánico de las sociedades equivalía a garantizar su perduración y su estabilidad en el tiempo. Un pueblo que se mantenía fiel a los viejos patrones debía ser tenido como un pueblo sabio y juicioso. Las utopías conservadoras, si es que se puede hablar de ellas, presuponían un orden estable y un estado de reposo *quasi* perpetuo. Es por esto que los buenos gobernantes debían significarse como grandes virtuosos del arte de mantener.

El problema del cambio yacía en que, según como esta se produjera, violentaba un orden ontológico hecho por Dios para mantenerse tal cual.⁶⁶ Las mudanzas fueron en sí mismas tenidas como un desorden, como una alteración del Cosmos. Incluso cabía decir que quienes lo promovían eran hombres orgullosos e insensatos que intentaban introducir mejoras en una obra sin tacha. Nadie estaba autorizado a reformar lo que de antemano venía prescrito por la naturaleza y por la suficiencia divina. Cualquier ensayo en este sentido podía acarrear consecuencias verdaderamente catastróficas. Una de ellas bien podía ser la decadencia y la disolución de las sociedades. “Se intenta –dice Crespo Toral– el fenómeno de la originalidad, la nueva invención, precisamente alejándose del origen, quebrando la línea, en degeneración hacia curvas de improvisación e imitación”.⁶⁷ El miedo a la innovación por parte del mundo conservador les llevó a convertirse en detractores acérrimos de las modernas constelaciones utópicas.⁶⁸ La eucronía y la eupsiquia liberal, que prescribía la transformación radical de la sociedad, aparecían como una amenaza para el orden político y moral.⁶⁹ Desde la perspectiva conservadora, la modernidad estaba haciendo perder al país todo un rico patrimonio de tradiciones, de costumbres y de formas de ser. Los grandes agentes del cambio venían de fuera y operaban como disolventes de normas consuetudinarias cuya legitimidad provenía de un saber ancestral no escrito. El resquebrajamiento de los prejuicios y la apertura a la novedad sin beneficio de inventario estaba generando fricciones y dificultando los progresos

66. Tal como lo percibían los colectivos más anclados en valores tradicionales, la dialéctica cambio-progreso/quietud-conservación estaba referida en última instancia a conceptos de orden religioso. De acuerdo con la tradición bíblica, la perfección y el estado ideal para el hombre se situaban en el mítico paraíso del judeocristianismo. Bajo estos parámetros, el conservar equivalía a ser fiel a los orígenes. Por el contrario, el cambio significaba infidelidad, rebelión y, en definitiva, voluntad de apartarse de Dios. La metáfora de Adán y Eva era muy explícita. A la mítica pareja había que verla como los primeros revolucionarios y como los primeros liberales.

67. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 172.

68. “Esta tolerancia ha de guardarnos de las peligrosas utopías o atrevidas innovaciones. Pintamos con vivísimos colores las imperfecciones de la sociedad, la edad de oro que sobrevendría si la destruyésemos para reconstruir de acuerdo con tal o cual proyecto”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 37. En esta línea, Crespo Toral destacó como una de las principales virtudes de García Moreno el no haber caído en la tentación de las utopías.

69. Por eucronía entendemos un momento situado en determinado lugar del tiempo en donde la humanidad encontraría su felicidad. La eupsiquia es un estado de realización y de felicidad personal al cual la humanidad estaba abocada a conseguir. Una y otra son una manifestación de lo utópico.

de la unanimidad en la joven república. Las innovaciones del siglo no habían hecho más que alimentar conflictos y tensiones en una sociedad que, en teoría, se había mantenido quieta y pacífica durante el transcurso de tres largos siglos. “¿Quién ha roto la bendita armonía de este pueblo? ¿Quién ha levantado al hermano contra el hermano?”⁷⁰

La especulación conservadora está impregnada de un sentimiento de nostalgia por una imaginada comunidad perdida. Vaticinaban que de seguir produciéndose tantos y tan repentinos cambios el país estaba abocado a vivir en una situación de permanente zozobra. La constatación de la ausencia de lo amado les hacía sentir que su mundo se estaba desmoronando y que vivían una época de auténtica barbarie. El toparse con nuevos actores humanos, con nuevas prácticas sociales y con nuevas relaciones de poder les producía un profundo desgarró psíquico. ¿Cómo pensar a los “mestizos insolentes y levantiscos” en el ejercicio de la tribuna política? ¿Cómo manejarse con ese colectivo de nueva factura que era la naciente clase media? ¿Qué hacer con el fenómeno de la huelga? Coloquialmente diríamos que empezaban a sentirse como peces fuera del agua. De aquí ese cariz nostálgico tan típico del hombre conservador y romántico por la pérdida de un pasado idealizado y tenido como una especie de edad de oro.⁷¹ Es interesante notar como ciertos pasajes de la historiografía de Crespo Toral y de otros afines están hechos sobre la plantilla de la tragedia. Los sectores tradicionalistas coincidían en sostener que el presente era una época marcada por el signo de la decadencia. Todo parecía indicar que la sociedad había caído en una espiral entrópica muy difícil de detener. Desde luego, el catastrofismo fue un rasgo muy acusado de su carácter. “Un soplo de pesimismo –decía Crespo Toral– inclinaba hacia la desesperación o el fatalismo a casi todos los ciudadanos”.⁷² Con este panorama de por medio, la restauración conservadora fue una reacción contra unas vanguardias que habían venido introduciendo paradigmas, prácticas políticas y usos sociales difíciles de asumir para sujetos todavía muy imbuidos en los valores antiguos.

Ahora bien, como en otros campos esa aversión al cambio debe ser convenientemente matizada. Sería faltar a la verdad decir que la nueva generación conservadora mantuvo una actitud inflexible y que clausuró toda posibilidad de dar curso a

70. AMDG, *Recuerdo del año jubilar de la consagración del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, Quito, 1924, p. 15.

71. Pocos textos como este pueden ser tan elocuentes del estado de ánimo que embargaba al hombre tradicionalista. “Ya no son las grandes fiestas de San Pedro, ni llegan a misa dominguera los vecinos nobles y los gentiles terratenientes de otro tiempo. Hoy es el poblacho, la masa neutra, el indio, el mismo que no ha perdido la costra ancestral, los usureros royendo el suelo y horadando los cimientos del dominio, la taberna del fisco, el portal del cobrador, la mesilla del juez [...] Las campanas del pueblo no parece que salmodian una elegía. La virgen del retablo no se ha mudado la antigua ropilla blanca y azul”. Remigio Crespo Toral, “Páginas autobiográficas”, en *Crespo Toral. Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM)*, p. 246.

72. Remigio Crespo Toral, “Cien años”, en *Selección de ensayos*, Quito, 1936, p. 63.

lo nuevo. Hay que decirlo con toda claridad, no fueron los “apóstoles del quietismo” tal como los acusó Belisario Quevedo. La idea de progreso no fue entre ellos una *rara avis*. Para desmentirlo basta con arrojar una mirada a la política llevada a cabo por García Moreno o al pensamiento de González Suárez, Jijón y Caamaño, Carlos Manuel Larrea, etc. Una revisión de la literatura conservadora muestra hasta la saciedad su disposición a aceptarlo e, incluso, de ¡hacer su apología! Tanto entre los conservadores modernos como entre los de la vieja guardia, la pasión por las tradiciones y por los usos inveterados, no eran las manías del anticuario. Puede parecer una contradicción con lo dicho en el párrafo anterior, pero en filas ultramontanas es posible encontrar verdaderos campeones del progreso. Federico González Suárez, por ejemplo, pensaba que una “sociedad por buena que fuera podía ser mejor”.⁷³ Jijón y Caamaño, industrial prominente y agricultor modernizante, era inequívoco. Elogiaba al progreso y se refería a él como una “divina levadura”. Lúcido como era, advertía los peligros que podía conllevar un tradicionalismo ciego e inmovilista como el que todavía dominaba entre algunos de sus colegas. La veneración del pasado no debía interrumpir la marcha de la sociedad. Una quietud así era pernicioso para la mejora material y espiritual del país.⁷⁴ La devoción que profesaba al progreso era tal que atribuyó la barbarie de la América precolombina al hecho de que entre los indígenas había muerto el “germen de todo adelanto y cultura”.⁷⁵ Crespo Toral decía cosas muy parecidas. Él veía en la ausencia de espíritu de progreso un rasgo reprochable de negligencia. Pero, claro, en todas estas lumbresas la aceptación del cambio no era incondicional, ni mucho menos. Antes era preceptivo que los estadistas realizaran una criba rigurosa. En primer lugar había que rechazar la idea de progreso lineal e indefinido tal como era entendido por los modernos. Después de todo, si se aceptaba esta versión había que concluir que el hombre podía llegar a ser Dios. Lo correcto era pensar en la existencia de topes muy bien definidos, más allá de los cuales era imposible seguir.⁷⁶ Aquí, una vez más el mundo conservador argumentó esgrimando una idea típicamente barroca: la caducidad de las cosas mundanas y la inexorabilidad de la decadencia. El movimiento de la historia, decían, era fluctuante e irregular. Unas veces experimentaba procesos ascendentes y otras descendentes. Jijón y Caamaño tenía como “falso aquel principio de ascensión constante, según el cual los pueblos civilizados debieron pasar necesaria o inevitablemente, por las miserables etapas en donde se encuentran hoy los salvajes que estudia el etnógrafo, mucho de los cuales representan degradación y decadencia, ya que así como los

73. Federico González Suárez, “Defensa de mi criterio histórico”, en *Historia general de la República del Ecuador*, vol. III, Quito, 1970, p. 613.

74. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 51.

75. *Ibíd.*, vol. I, p. 80.

76. En el mundo moral como en el físico, no puede haber progreso indefinido. Si el hombre progresara indefinidamente, según algunos lo suponen, seríamos ya dioses o estaríamos a punto de serlo”. Carlos R. Tobar, *De todo un poco*, Quito, 1896, p. 142.

pueblos cultos unas veces retroceden y otras avanzan, así hay razas que en su marcha han seguido el camino de la degeneración”.⁷⁷

Para entender el tipo de progreso que validaron los intelectuales conservadores conviene tener presente la distinción aristotélica entre cambio substancial y cambio accidental. En el primer caso había que rechazarlo *ipso facto*, toda vez que implicaba una mutación del ser mismo de la cosa; una alteración de los patrones impuestos por la naturaleza (la *quiditas*). En el segundo, por el contrario, era legítimo ya que la sustancia permanecía tal cual y solo variaba en sus formas. Trasladado esto a la vida real se podía decir que las transformaciones sociales solo eran buenas a condición de que fueran lentas y de que el legado del pretérito y el *telos* quedaran intactos. El progreso, vale decir, debía ir de la mano de la tradición y desplegar la verdad del ser de las cosas. En esto había que seguir una norma: imitar los movimientos de la sabia naturaleza. Ella siempre reproducía los mismos modelos, esto es, no hacía las cosas *ex novo*. Para los intelectuales conservadores el verdadero progreso era un orden orgánico y dinámico que caminaba a través de la historia. Crespo Toral nos da la clave para resolver el problema cuando decía que los únicos adelantos válidos eran esencialmente conservadores.⁷⁸ Siguiendo esta norma al pie de la letra, los avances de la civilización eran buenos y deseables a condición de que se garantizara la estabilidad de un núcleo determinado de valores, de tradiciones y de formas de ser. El directorio del Partido Conservador del Azuay explicaba esta aporía de la siguiente manera: “No desconfiamos de la misión que nos está encomendada. Al defender la tradición, sustentamos los sólidos fundamentos del progreso: que todo progreso aspira a ser tradición”.⁷⁹ La innovación, por lo tanto, era legítima siempre que no intentara salirse de los cauces orgánicos. Aplicaban la máxima de Leibniz relativa a que la naturaleza no hacía saltos. A partir de este principio colegían que el cambio era letal cuando se producía como un episodio de violencia revolucionaria. Encajaban muy bien las transformaciones paulatinas mas no las rupturas; la evolución y no la revolución. La metáfora de las semillas explica muy bien las condiciones que lo validaban. Todo debía ocurrir como la simiente que en un determinado momento germinaba, tomaba forma y luego se convertía en una planta. A lo largo de este proceso, la semilla mutaba cambios, pero a fuerza de desenvolver todas sus potencialidades. Dicho de otra forma, el cambio no había impedido que siguiera siendo ella misma puesto que había sido fiel al patrón y al *telos* del germen.⁸⁰

77. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, pp. 572-573.

78. Remigio Crespo Toral, “Juan Montalvo”, en *Remigio Crespo Toral. Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM)*, Quito, 1960, p. 121.

79. Partido Conservador del Azuay, *Manifestación del directorio regional del Partido Conservador del Azuay*, p. 19.

80. Como decía Honorato Vázquez, la mudanza solo era aceptable “cuando desenvolvía armónicamente los gérmenes preexistentes de vida, más nunca cuando los destruía”. Honorato Vázquez, *Defensa de los intereses católicos*, Cuenca, 1908, p. 100.

Esta visión acusó la influencia del gran pensador napolitano Gianbattista Vico (1668-1744). En la actualidad es perfectamente reconocido el ascendiente que sus ideas tuvieron sobre el mundo tradicionalista.⁸¹ En su filosofía cabía la posibilidad de compaginar un orden social nuevo y el progreso con la conservación de las tradiciones y de unos patrones determinados. Su modelo historiográfico sancionó un organicismo vitalista y una historia que funcionaba a la manera de ciclos. Los pueblos y las culturas, al igual que los seres vivos estaban sujetos a procesos que los llevaban a pasar por una secuencia de: nacimiento, niñez, juventud, madurez, vejez y muerte.⁸² En el modelo de Vico, cada *corso* reproducía tres edades simbólicas: la divina, la heroica y la humana. Después de una inevitable y calamitosa caída en la barbarie, comenzaba un nuevo ciclo. Entonces era el momento señalado para que una civilización joven recogiera el testigo. El orden recientemente instaurado no se tipifica, sin embargo, como reproducción o copia exacta del precedente. Nada que ver, por lo tanto, con la dinámica del *circuitus temporum* clásico, en donde los ciclos se repetían insistentemente sin que se produjeran saltos cualitativos. Su sistema, antes bien, suponía progresos con respecto a los ciclos anteriores. La historia copiaba un modelo antiguo (faceta conservadora), pero lo reactualizaba imprimiéndole una nueva personalidad en un estadio superior (faceta progresista). En otras palabras, el gran círculo de la historia giraba ascendiendo por una tercera dimensión que se cerraba donde había comenzado, pero cada vez en un plano más alto.⁸³ Gráficamente, este esquema se asemejaría a una espiral. Como bien puede advertirse, esta propuesta posee la propiedad de compatibilizar dos nociones contrapuestas: la de ciclo y la de progreso lineal. Cada revolución representaba un retorno, pero también un avance que terminaba fundando una sociedad que integraba y conservaba los logros de las etapas anteriores. Este modelo que hicieron suyo los intelectuales conservadores es el que les indujo a estar renovando de manera continua el pasado.

81. La filosofía de Vico fue redescubierta por Herder hacia fines del siglo XVIII. El filósofo alemán tradujo la obra a su lengua natal hacia 1822. Poco más tarde su sistema recibió un segundo impulso, esta vez de manos de uno de sus grandes apologistas, el historiador Jules Michelet. Su traducción al francés, que data de 1829 fue determinante para que la *Ciencia nueva* fuera conocida en los ámbitos intelectuales del mundo latino. Para el caso concreto de España y de la comunidad de países hispanos, el principal divulgador fue el político ultraconservador Juan Donoso Cortés. Otros pensadores que acogieron de buen grado las ideas del filósofo italiano fueron los sansimonianos. En lo que se refiere a los intelectuales ecuatorianos, tenemos la certeza de que no accedieron de forma directa a las obras del filósofo italiano. Quizá, incluso, ni siquiera llegaron a conocerlas. La toma de contacto con su filosofía –o con interpretaciones que de ella se hicieron– se produjo de manera indirecta y a través de publicistas o divulgadores del pensamiento ultramontano. En la actualidad, el mundo académico no duda en ver a Vico como uno de los principales puntales del Romanticismo y del pensamiento conservador. Ver Isaiah Berlín, *Vico y Herder*, Madrid, 2000. También Isaiah Berlín, *El justo torcido de la humanidad*, Barcelona, 1998.

82. Esta teoría historiográfica todavía fue un concepto central en historiadores conservadores tardíos tales como Jacinto Jijón-Caamaño o Carlos Manuel Larrea.

83. Howard Abrams, *El Romanticismo: tradición y revolución*, Madrid, 1992, p. 178.

De aquí la justificación de ese impulso de revivir el pasado en el presente, de tener la historia como referente vinculante. Esto explica el empecinamiento del hombre conservador por restaurar y recordar un pretérito al que mira como un modelo de perfección. Fe, quietud, conservación y memoria formaban un sistema coherente de ideas, valores y de sentimientos.

RECOLECTIVIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

Un concepto fundamental que instituyó el pensamiento político conservador y tradicionalista fue la declaratoria de la superioridad ética de lo comunitario. La defensa a ultranza de los valores holistas fue uno de los estandartes de lucha que enarbolaron contra la modernidad. Esto quería decir que por encima del beneficio individual estaba la *salus publica*. Para el colectivo tradicionalista lo que contribuía a mantener vigente este principio debía ser tenido como un bien en sí mismo. Sin densidad holística, la nación era un proyecto irrealizable. La política moderna que privilegiaba el interés individual y el yo egoísta, era una aberración social que disminuía la cohesión del grupo. En un medio dominado por la lucha encarnizada de todos contra todos, la comunidad era imposible. El buen gobierno era aquel que mostraba una máxima indiferencia con respecto a las demandas puramente individuales o de las facciones. Postulaban la necesidad de trascender el Yo y su acción práctica a efectos de instituir en su lugar el Yo colectivo del pueblo. El hombre conservador se pensaba a sí mismo como un auténtico campeón del interés público. Instaron a no seguir la pauta de los liberales que negaban de plano la posibilidad de un proyecto en común y la realización de la unanimidad. La convivencia humana fue entendida como una lucha entre fuerzas de signo opuesto en las que unas pugaban por hacer la comunidad y otras por disolverla. Esta dialéctica no hacía más que expresar visiones contrapuestas: una que cargaba el centro de gravedad en el individuo (la liberal) y la otra que lo hacía en el cuerpo social (la conservadora).⁸⁴

84. Al igual que en otros puntos, el cuestionamiento del individuo y la actitud pro comunitaria tuvo su continuidad entre los oficiales julianos y, posteriormente, en movimientos tales como la izquierda marxista, la teología de la liberación o el moderno indigenismo. Con la revolución del año 1925 y dentro de un formato inspirado en buena medida en el fascismo italiano, el culto al *totum natio* llegó a su máximo apogeo. Bien que desde una perspectiva secularizada fue el ejército el que remató lo que en un principio había sido una iniciativa católico-conservadora. Los militares julianos creyeron que un fascismo adaptado al medio era la fórmula adecuada para hacer del Ecuador una comunidad libre de facciones y de partidos políticos. Probablemente esta forma de pensar es la que, en un primer momento, hizo ver la Revolución juliana con buenos ojos al mundo tradicionalista. Por curioso que pueda parecer, una activa asociación de católicos entendió que los jóvenes oficiales eran los llamados a “barrer” los colores políticos que caotizaban el país. Los términos que utilizaron en el comunicado de la *Liga Apostólica Nacional* se explican por sí mismos: “Barridos los colores políticos por jóvenes militares, el 9 del pasado pueblo y ejército anunciaban sacar a la patria del

Esta concepción orgánica y holista de la sociedad también recibió un fuerte impulso del sansimonismo y del positivismo. Ya de por sí el uso reiterado de la palabra armonía delata claramente sus orígenes. Es bien sabido que en los modelos utópicos que desarrollaron ambas corrientes, lo comunitario fue tenido en mucha estima e, incluso, sus respectivos esquemas historiográficos enfatizaron en ello. Las edades críticas eran aquellas en donde operaba una actitud destructora de lo comunitario y que se traducían en disgregación y en desencadenamiento de procesos entrópicos. Las épocas orgánico-holistas, por el contrario, se caracterizaban por la conservación del orden heredado, por la unidad y, cosa importante, por su religiosidad. Este tipo de sociedades se entendían como entidades supra individuales en las que la dimensión comunitaria era respetada. El cuerpo político poseía valor propio y supremo en relación a los individuos.⁸⁵ En los estadios críticos, por el contrario, las sociedades se consideran como una suma atomizada de individuos, cada uno con autonomía propia. Su signo era el apogeo del egoísmo, la falta de unidad interna y el desplazamiento de lo religioso. Con semejantes elementos de juicio, el momento por el que atravesaba el país fue definido como un período crítico, dividido y volcado a lo interno (individualismo). Nada que ver, por lo tanto, con esas épocas gloriosas y saludables en las que reinaba el espíritu comunitario. Ahora los astros en ascenso eran factores disgregantes y *omnidivisores* como la razón secularizadora y el filosofismo sofista. Sus máximos exponentes, las sectas protestantes y el moderno liberalismo, consagraban la interioridad del sujeto como valor supremo a respetar. Su *ethos*, tal como pensaban los sansimonianos y sus epígonos, pasaba por ser individualista, antisocial, anticomunitario y antirreligioso.

La ética que inspiró la recolectivización y la recuperación de las estructuras orgánicas comunitarias se empeñó en remarcar la condición de interdependencia de las diferentes partes del todo social. La salud del cuerpo político fue definida como el resultado de la estrecha interdependencia y buen encaje de cada una de sus piezas. Los diferentes órganos habían sido dispuestos por Dios para que se auxiliasen mutuamente a fin de realizar ese bien común que era la conservación del cuerpo político. Si verdaderamente se quería fundar un orden armónico y permanente, esto exigía que los hombres trabajaran bajo la modalidad del *consortium*. El mundo era orgánico, jerárquico, unitario, interrelacionado y dinámico. Cada elemento del Todo era único pero al mismo tiempo estaba estrechamente entrelazado con los demás. Las funciones de unos debían complementarse con las de otros. No se trataba por lo tanto de una heterogeneidad conjurada contra sí misma. Al igual que ocurría con el universo continuo de los estoicos y de la metafísica tomista, nada estaba aislado. La belleza de una nación provenía no propiamente de sus piezas por separado sino de

abismo donde la han derrumbado administraciones inescrupulosas". *El Derecho*, No. 1324, Quito, 2 de agosto de 1925, p. 3.

85. Leszek Kolakowski, *La filosofía positivista*, Madrid, 1988, p. 68.

su perfecto encaje entre sí y en el Todo. Pero lo holístico también era la *philia*, ese benéfico impulso que movía a los individuos a vivir juntos, a auxiliarse mutuamente y a doblegarse ante la ley rectora del grupo. Ella era la que realizaba el prodigio de conciliar diversidad y unidad. Gracias a su concurso era como lo múltiple dejaba de ser un obstáculo para la vida en común. La noción de *polis* que instituyó Aristóteles significaba “relación mutua de hombres”, amistad y comunicabilidad. La condición del ser humano, de *zoon politikón*, estaba indisociablemente unida a la de *zoon koinonikón*. Salirse de este esquema era casi tanto como invertir el proceso civilizatorio y caer en la más cruda barbarie. Había que convencerse de que la sociedad estaba unida por lazos de *amicitia* que se federaban para formar la nación. La *amicitia* era fruto del deseo de no sufrir, de no hacerse daño, ni de ejercer violencia mutua. La activación de los valores holísticos tenía el efecto mágico de disolver las divergencias entre lo público y lo privado; entre los órdenes jerárquicos o entre los territorios. Gracias a la *philia* es que se podía resolver la aporía de la *coincidentia oppositorum*. Sin este factor era imposible armonizar los intereses personales o de las partes con los intereses de la patria.⁸⁶ Por esto, la palabra armonía fue una expresión profusamente utilizada por los intelectuales conservadores. La *philia* que proclamaban tenía una misión de primerísimo orden: conjurar el déficit de civismo y de solidaridad de las modernas sociedades regidas por la batuta del individualismo. El conservadurismo buscó la victoria de la nación sobre las pulsiones del egoísmo de factura moderna. Además, la decisión de activarla era capaz de operar la caída de eso que tanto odiaban: la política. La implementación de lo holístico y las actitudes verdaderamente patrióticas tenían el poder de autorregular el funcionamiento de la sociedad. La ecuación podía definirse del siguiente modo: a más actitud holística menos coacción política. Un *plus* de caridad, de abnegación y de patriotismo estaba en condiciones de producir una politización positiva de la sociedad, pero esta vez ya no bajo el signo del ego, sino de lo comunitario.

Siguiendo a Aristóteles, el país solo podía ser y mantenerse a condición de que *los más* se involucraran en la vida pública. El civismo y el patriotismo eran requisitos esenciales para el buen funcionamiento de la república. Ser hombre significaba estar comprometido con la sociedad y manifestar empatía con ella. La ética conservadora veía con malos ojos a los individuos desentendidos de la comunidad. La suerte del hombre debía considerarse en referencia al Todo y no en términos de soledad y de aislamiento. La reinstitucionalización de los valores holísticos era importante toda vez que prometía el retorno de la virtud y del patriotismo a la escena pública. Los ciudadanos virtuosos eran aquellos que estaban permanentemente involucrados en los asuntos comunitarios. Por el contrario, los que por sistema eludían tales compromisos podían ser considerados como “miembros muertos de la

86. La proposición pone en evidencia la sentencia aristotélica que afirmaba como la parte y el todo, el alma y el cuerpo tenían los mismos intereses. Aristóteles, *Política*, 1.255b, 10.

sociedad”, como “miserables egoístas”.⁸⁷ La crisis que padecía el Ecuador era una crisis de patriotismo, en definitiva una crisis del corazón. Jijón y Caamaño insistió de forma reiterada en la necesidad y en la obligación que tenían los individuos de participar activa y desinteresadamente en la vida del país. Tal imperativo era moralmente más obligatorio si se trataba de los miembros de las capas altas de la sociedad. Entre los conservadores, Estado y sociedad debían identificarse y estar confundidos. En esto mantenían ciertas coincidencias con el marxismo. El patriotismo era un atributo que no encajaba en quienes permanecían “indiferentes ante la suerte del Estado”. Pero ¡cuidado!, cuando el líder conservador hablaba de “hacer política” se refería inequívocamente a un quehacer, a un obrar concreto volcado al interés público. A dichos menesteres había que definirlos como un hecho cívico, como una *ars amatoria* más que como una praxis política de tipo partidista. Es más, se podría decir que un plus de patriotismo implicaba un *minus* de protagonismo de la odiada política. Sentimientos de esta naturaleza son los que explican ese afán de los notables locales por ejecutar obras públicas de mayor o menor envergadura en el país. Sobre todo a partir de fines del siglo XIX hasta por lo menos el final de la década de 1920, el país vivió una auténtica edad de oro de este tipo de iniciativas. Durante este lapso, los patricios de provincia se dedicaron de mutuo propio a llevar el progreso a sus respectivas comarcas. Los pillareños, por ejemplo, se impusieron la tarea de llevar el agua potable y de establecer la primera red de alcantarillado de la población. En otros casos fueron los que instalaron las primeras plantas eléctricas. Un buen ejemplo de ello fue el caso de los vecinos y de la municipalidad de San Miguel de Bolívar, que unieron esfuerzos para extender la línea telegráfica al pueblo.⁸⁸ En 1930 se instituyó en la parroquia Santiago de Bolívar el Comité Femenino Pro-Agua Potable.⁸⁹ Tampoco hay que perder de vista cómo la construcción de varios tramos de ferrocarril a San Lorenzo contó con el concurso de las fuerzas vivas locales.

Pero el involucramiento del hombre en la comunidad tenía otras derivas. La interconexión de los individuos suponía que los gozos o el sufrimiento debían repercutir en el cuerpo político. Las sociedades, al igual que el Ser, eran un *continuum*. Lo suyo era que los dolores, las alegrías y las penas privadas se socializaran y formaran una comunidad de sentimientos. La virtud del hombre venía dada por su capacidad de compartir. Siguiendo esta lógica, las naciones más felices eran aquellas en las que los sujetos en particular se sentían existir en los demás. Anticipándose a Herbert Marcuse enunciaron la idea de que la felicidad del hombre dependía del orden social en el que se hallaba inmerso, más que de las iniciativas que podía desplegar en solitario. Crespo Toral vio en el caso Luis Cordero Crespo a un prototipo de hombre que encarnaba esta ética holista.

87. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 10.

88. Ángel P. Chávez, *Monografía de San Miguel de Bolívar*, Quito, 1881, p. 22.

89. Beltrá Espinosa, *Santiago de Bolívar. Monografía sintética*, Ambato, 1937, pp. 78-79.

Nuestro patriota no comprendió jamás que pudieran existir divergencias entre la patria y el ciudadano, entre lo privado y lo público. Así es como no pudo concebir nunca separación entre el interés nacional y el interés personal; y por ello amó a la patria con ese otro misticismo de raíz profunda que hace los héroes y engendra el sacrificio; fórmula la más alta del patriotismo y otra como locura de la virtud.⁹⁰

Tal como se desprende de lo dicho, la apología de los valores comunitarios trajo consigo la censura del individuo de factura moderna. Su figura generó tal miedo y tal preocupación que llegó a ser elevada a la categoría de enemigo público número uno. El individualismo fue tenido como una actitud *contra natura*, como una aberración propia de pueblos enfermos y próximos a su desaparición.⁹¹ En realidad había que tenerlo como un mal espiritual que afectaba a la humanidad. El despotismo del *yo* fue señalado como el gran disolvente de la sociedad holística y de la vieja doctrina del bien común. Su gran pecado consistía en dividir lo que la naturaleza había unido de manera permanente. Las ínfulas de autosuficiencia del hombre tenían el efecto de hacer que el Todo comunitario estallara en un caos de individualidades solitarias, sensuales y mutuamente enfrentadas. El individualismo, al romper con la norma evangélica que mandaba amar al prójimo, disminuía la solidaridad y la intensidad del culto al grupo. Una sociedad gobernada bajo la batuta del *yo* absoluto era una sociedad de seres parciales, centrados en sí mismos y enfrascados en una situación de conflicto permanente. Tanto su pasión por la soledad como por el incremento de los gozos privados abocaban al individuo a rechazar todo tipo de compromiso con los demás. Este tipo de sujetos inventaban sus propios fines en detrimento de los de la comunidad. “El individualismo de las escuelas protestantes produce la autarquía, el desacuerdo como sistema de gobernar, la discordia en el terreno de los hechos”.⁹² El amor propio era caprichoso, insaciable por naturaleza y permanecía en un estado de permanente pasión. No conocía la moderación ni la virtud de los términos medios.⁹³ Su incontinencia engendraba *hybris* y, por lo tanto, ponía en riesgo la salud del cuerpo político. Bajo su imperio, las relaciones sociales se convertían en un juego de violencias, de astucias, de arbitrariedades y de injusticias. El síndrome de autoafirmación del *yo* propiciaba la salida del hombre del orden cósmico. Mientras el liberalismo buscaba convertir al ego en el sol del firmamento político, el conservadurismo pugnaba por doblegarlo ante la ley del

90. Remigio Crespo Toral, “Coronación”, en *Selección de ensayos*, p. 117.

91. El arzobispo González Suárez entendía la comunión en términos de una necesidad instintiva de relacionarse con los demás: “El hombre se ve en medio del Universo material, rodeado de seres, con quienes anhela ponerse en comunicación: el aislamiento le aterra, le hace buscar irresistiblemente la comunión social con todo cuanto le rodea”. Federico González Suárez, *Hermosura de la naturaleza*, Madrid, 1908, p. 14.

92. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 174.

93. Como Aristóteles, no negaban las bondades del amarse a uno mismo, lo malo estaba en amarse más de lo debido. Aristóteles, *Política*, I.263b, 9.

grupo. El individuo moderno representaba el punto culminante de ese viraje hacia la subjetividad que venía ocurriendo en Occidente. Era el remate de ese proceso de despliegue del antropocentrismo iniciado por la Reforma protestante y que terminó haciendo del *yo* un valor social y un fin ético en sí mismo.

Las revoluciones operadas por la modernidad habían vuelto al hombre soberano, autónomo y responsable único de dar sentido a su existencia. Desde la óptica conservadora, el hecho de haber situado el lugar de toda experiencia en la intimidad había mermeado protagonismo a lo colectivo. La ética del liberalismo elevaba los ideales de *ataraxia* y de autarquía a la categoría de *virtus*. Proclamaba abiertamente el derecho a la soledad y rechazaba un compromiso con una sociedad a la que en el fondo tenía como una nave de locos. El *yo* egoísta del liberalismo elevado al Olimpo de la política se resistía a subordinar el interés particular a lo comunitario. Tampoco entraba en su forma de ser la práctica de principios éticos que, como la abnegación, la caridad o el sacrificio, eran indispensables para garantizar la supervivencia del cuerpo político.⁹⁴ Su egocentrismo llegaba a tal punto que terminaba olvidándose de los demás. Realizar la comunidad era una posibilidad que no contemplaba. Sus valedores practicaban la *conversio ad se* y al hacerlo rompían las amarras que ataban al hombre al Todo. No solo eran reticentes a confiar en la comunidad sino que incluso la encontraban perturbadora para el libre ejercicio de sus libertades. Preferían echarse a nadar solos y apartarse de las muchedumbres. El liberalismo moderno fincaba la felicidad, no en lo exterior a sí mismos sino en una subjetividad que consideraban más a su alcance y más susceptible de ser controlada. En consonancia con esta nueva sensibilidad, el centro de interés de la política tendía a trasladarse al entorno de los sujetos particulares. El bien supremo a defender era su libertad y ese instinto que alentaba la búsqueda de su propia dicha. Su instrumento de expresión y de realización era la democracia en política, el *laissez faire* en economía y la libertad de cultos en religión. La preponderancia que adquirió el individuo obligaba a privilegiar los intereses estrictamente privados en detrimento del civismo. Los principios de libertad y de autonomía se erigían en la *norma normans* de la vida. Su irrupción en escena implicaba que cualquier decir sobre la sociedad debía traducirse en un decir sobre el hombre-individuo.

Pero la vocación individualista de la modernidad resultaba problemática por otro motivo. La libertad del hombre daba de baja valores tan cotizados como los de autoridad y de jerarquía. Ni siquiera la institución de la familia podía estar a buen recaudo. Esta inversión de valores fue lo que permitió a los conservadores denunciar un nuevo tipo de despotismo: la idolatría del individuo. El *ego* se había convertido en el rey de los nuevos tiempos. Con mucha agudeza observó Crespo

94. Crespo Toral explica el problema en los siguientes términos: “El individuo que todo lo quiere para sí, que se considera rey de los otros y potestad solitaria, no puede conformar su egoísmo con el provecho de la comunidad. Esta significa sacrificio, renunciación de aspiraciones, limitación de libertad”. Remigio Crespo Toral, “La cuestión social”, en *Remigio Crespo Toral*, p. 318.

Toral que “la tiranía” era una cuestión que tenía “mucho de subjetivo”.⁹⁵ La libertad convertida en desmesura (*hybris*) tornaba al hombre orgulloso, soberbio y reticente a aceptar los rigores de la autoridad. La razón, vehículo que invocaba el *yo* para legitimar sus acciones, derivaba en un juego de pasiones.⁹⁶ Su ambición sin límites tendía a volverse una obsesión por la autonomía absoluta, una ética que le instaba a practicar el *hago lo que quiero*. El individualismo violentaba esas dos reglas de oro que eran la proporción y el justo medio. Era un poder que ponía en entredicho no solo los valores de la tradición y de la costumbre sino la legalidad misma del Cosmos. La exigencia fundamental de estar adscrito a un estamento le resultaba superflua. Consideraba que semejante vínculo violentaba su naturaleza y le confiscaba su más preciado tesoro: la libertad. La autarquía y la autosuficiencia que ostentaba le hacían decir que no necesitaba de tutelas que avalaran su legitimidad y sus acciones. El individuo podía valerse solo, le bastaba con descubrir y explotar todos sus recursos y potencialidades. En las sociedades atomizadas los sujetos actuaban como agentes libres formando sus propios *conciliae* que no respondían más que a sí mismos. Frente a este peligro, los conservadores alertaron al país. El liberalismo se hallaba gestando un nuevo tipo de soberano decidido a someter el interés general a sus caprichos y a sus extravagancias. La sombra de un nuevo César empezaba a proyectarse sobre el Ecuador. “El individualismo –decía Crespo Toral– comprende casi toda la filosofía del siglo XIX: la persona, el yo dominador y despótico sobre todos los intereses viejos y nuevos, sustanciales y accidentales, internos y externos, creados y por crearse”.⁹⁷ Ante una amenaza de tal calibre, la sociedad debía permanecer atenta y extremar los esfuerzos a fin de que la *philia* siguiera manteniendo a raya a la *eris* disgregadora.⁹⁸ La salud del cuerpo político exigía a sus miembros un total dominio de sí mismos y una vigilancia constante a efectos de sofocar todo intento de rebelión del ego.

Ahora bien, la estigmatización del individuo no debe llevarnos a pensar que proponían su anulación en el denso bosque de la comunidad. Esa era una posibilidad que estaba muy lejos de su horizonte mental. La salvaguarda de los valores holísticos no implicaba el derecho de sofocar su libertad. La sociedad no podía ser un ejército de hoplitas clónicos. Lo que claramente promovía la aniquilación del individuo, como por ejemplo, el absolutismo o los modernos totalitarismos, tenía que ser rechazado de plano.

95. Remigio Crespo Toral, “El puñal”, en *Selección de ensayos*, p. 371.

96. Los estoicos fueron los primeros en destacar esta ambivalencia, esto es, que la razón podía dejar de ser tal y empezar a actuar como una pasión.

97. Remigio Crespo Toral, “El puñal”, p. 371.

98. El término griego *eris* viene a significar el deseo de triunfar sobre un adversario, de someter al otro. Implica un sentimiento de corte individualista. La *philia* es, por el contrario, la voluntad de sometimiento al espíritu comunitario.

El patriotismo cristiano es muy diferente del patriotismo antiguo. Este es una especie de fanatismo por el cual el individuo se precipita y se abisma en cuerpo y alma en la vasta unidad del Estado donde desaparece toda vida individual. Bajo el imperio del patriotismo cristiano el hombre se entrega también a su patria; pero su abnegación, en la paz como en la guerra, nada tiene de absorción panteísta [...].⁹⁹

Un prueba elocuente de las secuelas que podía dejar un estado totalitario eran las que había provocado el imperio socialista de los incas. Si los indígenas y los mestizos se mostraban desencantados ante la vida; si eran desiduosos y si habían adoptado una actitud de *resignación quietista*, esto era fruto de un totalitarismo liquidador de toda iniciativa individual.¹⁰⁰ La literatura conservadora fue pródiga en alegatos que abogaban por mantener íntegra la personalidad y la libertad del sujeto. Pero claro, su lucha no se hacía en nombre del individuo a secas sino de sujetos connotados. De lo que se trataba era de defender al hombre de factura tradicional, esto es, su identidad y su condición de excepcionalidad. Lo que justificaba este tipo de razonamientos era la convicción de que las personas poseían un valor inconfiscable: su condición de seres únicos e irrepetibles. La esencia de su libertad y de su razón de ser yacía precisamente ahí. La personalidad, las fisonomías y la identidad de los hombres eran tan sagradas como la misma *philia* que hacía posible la comunidad. “La sociedad –dice Crespo Toral– se hizo para el individuo y no este para la sociedad. En ella ingresa aquel, sin renunciar a su normal albedrío, sacrificando solamente, en bien de los demás, lo que estos remitan a su favor, en los términos de una solidaridad y mutualidad que conserven, en plano de dignidad y libertad, la persona, la unidad humana, que el conglomerado humano no absorba ni mate”.¹⁰¹ La exaltación de la comunidad no suponía de ninguna manera la absorción y la anulación de la persona por parte del Estado. Esta posibilidad les repugnaba y la consideraban como otra manifestación más de la tiranía. La ideología conservadora reivindicaba una esfera propia para el individuo. La libertad y la independencia personal eran valores supremos que debían ser preservados y respetados a toda costa. Crespo Toral advertía que el “patriota”, esto es, el que pensaba en términos comunitarios, no podía estar “en contra del hombre”.¹⁰²

99. Elías Laso, “Apuntes para las lecciones orales de legislación”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. III, No. 7, p. 351.

100. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, pp. 18-19.

101. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 173. En otro punto manifestaba lo siguiente: “El individualismo, así entendido, se coordina con el régimen societario de común auxilio, sin atentar contra las garantías necesarias de la persona, anteriores al consorcio civil”. *Ídem*, p. 174. En otro texto es más claro: “La sociedad no puede quitar al hombre sus derechos naturales. Le será dado ampararlos bajo su tutela y defenderlos de las agresiones de la fuerza. Pero ello no le autoriza jamás a modificarlos ni restringirlos. El individuo tiene sobre sí mismo dominio y este no puede serle quitado sin su voluntad”. *Ibíd.*, pp. 66-67.

102. Remigio Crespo Toral, “Coronación”, en *Selección de ensayos*, p. 117.

Del mismo modo, también sería un error decir que el conservadurismo fue reticente a valorar las iniciativas de tipo puramente individual. Por el contrario, creyeron que la acción heroica era uno de los motores que propulsaban la historia. No se fiaban de los políticos modernos pero sí de los hombres que eran capaces de llevar a cabo la proeza excepcional. El espíritu de empresa no solo que les parecía bueno, sino que además estimaron oportuno alentarlo. Ahí estaba Jijón y Caamaño, quien sostenía que el futuro del Ecuador dependía de lo que hicieran o dejaran de hacer esos superhombres modernos que eran los industriales.¹⁰³ Eso sí, lo único que demandan era que sus hazañas tuvieran repercusiones colectivas. Los valores holísticos debían quedar reforzados, no mermados. Dicho de otra manera, las glorias privadas eran buenas, siempre y cuando estuvieran en disposición de convertirse en glorias públicas. Una iniciativa individual o, incluso, el *animus lucrandi*, podían quedar santificados si su finalidad redundaba en el aumento del bienestar común. Sus heroicidades eran éticamente buenas en tanto que se socializaban. No negaban el derecho al enriquecimiento. Únicamente exigían que la pasión por el negocio no disminuyera la intensidad de la *philia*. Así, por ejemplo, la tenencia de la tierra se legitimaba por el uso social que se le diera. Solo conjurando la avaricia de los capitalistas es como el dinero lograba santificarse. El lucro ganaba en ética en la medida en que dejaba de ser un fin y se convertía en un medio para robustecer a la comunidad. Influidos por las encíclicas de León XIII y a través de ellas por el sansimonismo, la moderna generación de intelectuales conservadores instaba a los empresarios a que se transformaran en grandes benefactores públicos. Los emprendedores debían asumir el gran reto que imponía el cristianismo (y la religión positiva): vivir para los demás. Los conservadores instaron a practicar una vida heroica, abnegada y libre de la estrechez de miras de un individualismo desbocado. Si nos atenemos a ciertos textos, hay suficientes elementos de juicio que nos permiten decir que reeditaron la figura del hombre triple y *auténticamente completo* que encomiaron los socialistas utópicos. Su perfil era el siguiente: industrial-práctico, religioso y apasionado por el interés general.

VALORES COMUNITARIOS, ANTIPOLÍTICA Y FIESTA CÍVICA

Uno de los instrumentos del *yo* para manifestarse y dar satisfacción a sus caprichos era la moderna cultura política. La democracia nacida de la Revolución francesa no hacía sino multiplicar las facciones y convertir a la nación en un campo de batalla de todos contra todos. Bajo este régimen, que vivía del conflicto, se abolían esos dos grandes valores: la unanimidad y los sentimientos compartidos.

103. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 9.

La libertad total que exigía el ego dominador mermaba la cohesión ideológica del grupo y dificultaba la construcción de un alma colectiva. A la larga terminaba por convertirse en un extraño en la comunidad. Los sentimientos nacionales no le motivaban ni le despertaban pasión. Hasta podría decirse que le molestaban. El político moderno era una anomalía, una suerte de depredador que terminaba liquidando la armonía que naturalmente debía reinar en la comunidad. Su conducta era el *summum* del antipatriotismo. De la moderna cultura política, por lo tanto, no había que esperar otra cosa que el enfrentamiento fratricida y la disgregación. Los intelectuales tradicionalistas encontraban en el espíritu de partido el disfraz que ocultaba a la *Hidra* de mil cabezas que de manera permanente frustraba la implementación de un proyecto en común basado en un gran consenso nacional. Cuando Luis Cordero declaraba el absurdo de la existencia de los partidos Conservador y Liberal, lo que expresaba era lo incomprensible que le resultaba una sociedad supeditada al orden de los intereses particulares.¹⁰⁴ Su contemporáneo y amigo, Juan León Mera, coincidía punto por punto con estos criterios: “Para mí no hay partidos políticos, sino catolicismo puro; no hay personas, sino patria; no hay conveniencias privadas, sino intereses públicos”.¹⁰⁵ Ambos personajes aspiraban a que el conservadurismo, en lugar de actuar bajo el formato de un partido político, lo hiciera como un movimiento de unidad nacional.¹⁰⁶ Muy influidos por el positivismo declararon la inutilidad y el absurdo de la política moderna.¹⁰⁷ De hecho, sostuvieron que los partidos eran un mal en sí mismo. Este tipo de formaciones se habían mostrado incapaces de lograr la unidad del pueblo y solucionar los más acuciantes problemas nacionales. En 1911, los conservadores del Azuay declaraban tajantemente que “los partidos no representan una necesidad social ni política” sino que respondían “a un estado de divergencia y son un signo evidente de contienda civil. El *desideratum* de una nación sana y vigorosa está en la unanimidad”.¹⁰⁸ Los intelectuales tradicionalistas soñaban con una utopía comunitaria, donde la nación y la unidad del pueblo salieran victoriosas sobre el fenómeno del partidismo, de las facciones y del personalismo. Como ya adelantamos, el patriotismo era un sentimiento, una pasión capaz de hacer milagros y de unir al pueblo. Los conservadores no se consideraban a sí mismos como políticos sino como su antítesis. A su juicio, encarnaban la esencia misma y el

104. Luis Cordero, “Cordero a Mera”, pp. 248-249.

105. Julio Tobar Donoso, “Introducción”, en Juan León Mera, *La dictadura y la restauración en la República del Ecuador*, Quito, 1932, p. XXXIII.

106. “El poder Ejecutivo no debe ser el procurador de una bandería, así como el Ejército tiene que ser solo el defensor de la República y sus instituciones. De acuerdo con este criterio nacionalista, si así quiere llamársele, el Partido se propone aprovechar las aptitudes de todos los ciudadanos honrados, sean liberales, conservadores, o socialistas, en la composición del Gobierno (ministerios, prefecturas, gobernaciones) y en los demás cargos públicos”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 331.

107. Homero Viteri Lafrente, “A la juventud”, en *El Abanderado*, No. 7, Quito, 5 de enero de 1925, p. 1.

108. Partido Conservador del Azuay, *Manifestación del directorio regional del Partido Conservador del Azuay*, p. 2.

verbo de la ecuatorianidad. En realidad, algo parecido a los partidos comunistas que se atribuían la representatividad del proletariado. Tenían el convencimiento de que poseían las claves del buen gobierno y que eran las autoridades naturales destinadas a guiar la nave del Ecuador.

Esas ideas tuvieron una larga proyección en el tiempo. Prueba de ello es que en la década de 1950 Jorge Luna Yepes, fundador y máximo ideólogo de ARNE, mostraba lo apegado que estaba a este tipo de sensibilidades. El colectivo al que representaba –decía– no era un “partido”, sino un “movimiento”.¹⁰⁹ La distinción entre uno y otro término no era casual. Los conservadores concebían los negocios públicos como un proyecto en el que estaba en juego la realización de la nacionalidad ecuatoriana. La política como un factor de división y como un riesgo para la vigencia de los valores comunitarios también fue una idea que abanderó la Iglesia. El arzobispo González Suárez fue uno de los que mejor y con más agudeza desarrolló el tema. “El partido político subordina siempre de un modo inexorable e incondicional, el bien general de la nación al triunfo de los suyos y su conservación en el poder. El personalismo hace depender, tercamente, la prosperidad nacional del encumbramiento de ciertas y determinadas personas a las altas magistraturas y lo tiene todo perdido cuando sus deseos no se ven satisfechos”.¹¹⁰ Partido político e interés público eran dos propuestas que no tenían encaje posible y que por lo tanto se repelían mutuamente. Pero lo peor de todo era que en naciones pequeñas como el Ecuador el partidismo tendía a su vez a degenerar en “personalismo” y esto ya sí que era el culmen del egoísmo y del individualismo.¹¹¹ González Suárez concluyó que la salvación del país solo se produciría apelando a la religión. El cristianismo, después de todo, encarnaba la idea de patriotismo. “El patriotismo –dice– es virtud cristiana, el amor al prójimo practicado con abnegación hasta sacrificar la propia vida en beneficio no solo del allegado sino desconocido y hasta el enemigo personal”.¹¹² Si la Iglesia cometía el error de involucrarse en la contienda política y tomar partido por alguna formación estaba contribuyendo a dividir al país y a volver aún más frágiles los lazos comunitarios.

Aunque en la práctica el estamento eclesiástico colaboró activamente con el Partido Conservador, oficialmente se desmarcó del “partidismo político”. Todavía en los años treinta, la *Acción Católica* declaraba que “ni directa ni indirectamente” podía identificarse con ninguna formación “aunque se llame católica”.¹¹³ Las razo-

109. Jorge Luna Yepes, *Explicación del ideario de ARNE*, Quito, 1950, pp. 8-9.

110. Federico González Suárez, “Cartas a su Vicario General”, en Enrique Ayala, *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico*, p. 148.

111. *Ibid.*, p. 148.

112. Federico González Suárez, “En defensa de los principios católicos”, *ibid.*, p. 83.

113. José Félix Heredia, “La Acción Católica y los partidos políticos”, en *Dios y Patria*, No. 2, Quito, 9 de febrero de 1930, p. 7. Declaraciones parecidas se hicieron en el documento final del Congreso Obrero Católico del año de 1938. Sus integrantes se declararon apolíticos. *Primer Congreso Obrero Católico*, Quito, 1938, p. 28.

nes que invocaron se podían resumir en dos. Primero, que los negocios temporales estaban fuera de la jurisdicción eclesiástica. La parábola bíblica “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” explicaba la necesidad de que ambas esferas tuvieran su propio espacio. La segunda razón tenía que ver con el odio a la política. El hombre religioso, caritativo y abnegado no podía vincularse a organizaciones que por su propia naturaleza excluían tales virtudes de los quehaceres públicos. La Iglesia debía practicar la *gran política* de los intereses generales y de los principios fundamentales.¹¹⁴ Su compromiso tenía que ver con un proyecto a largo plazo, con la realización de la comunidad y no con las miserias del individualismo. Desde luego esto no quiere decir que se mantuvieran al margen de la vida política del país. Es indiscutible que las relaciones entre la Iglesia y el Partido Conservador fueron muy fluidas. Ahora bien, estas actitudes no fue ni mucho menos un patrimonio privativo de los sectores católico-conservadores. Entre 1900 y 1930, aproximadamente, intelectuales no adscritos al confesionalismo también mostraron sus reticencias respecto de la política. Influidos por el positivismo, creían que la sola ciencia tenía el poder de acabar con las dolencias que aquejaban al país. La posibilidad de superar el mal endémico del *partidismo* y de las facciones adquirió un prestigio inusitado. Despolitizar empezó a ser sinónimo de moralización, de progreso, de orden y de reorganización del cosmos social. Lo mejor era poner el manejo de la cosa pública en manos de científicos experimentados, de patriotas comprometidos capaces de hacer cosas realmente útiles, prácticas y funcionales. Los acuciantes problemas a los que debía enfrentar el país requerían de un tipo de hombre independiente, vinculado al interés general y no afecto a las conveniencias particulares o de las facciones. En esta misma línea se situaron los jóvenes oficiales que en 1925 pusieron fin a treinta años de liberalismo. Su revolución, que extrajo buena parte de sus contenidos del fascismo italiano, fue una reacción contra la “charlatanería y la demagogia” del parlamentarismo democrático. La literatura que produjo tanto la oficialidad como sus adláteres expresó una profunda desconfianza respecto del mito que hacía de la política la hacedora de la felicidad pública.¹¹⁵

114. La distinción entre una y otra política la estableció de este modo González Suárez: “Política, pues, y partidos políticos son cosas muy distintas y que no se han de confundir malamente. Política es el conjunto de principios especulativos y de máximas morales relativos al modo de gobernar a los pueblos y hacerlos felices. Si estos principios están conformes con las doctrinas de la Iglesia en punto al fin inmediato de la sociedad civil y al fin último del hombre, al origen y naturaleza de la autoridad temporal, al uso recto de la libertad, a los derechos y deberes de los ciudadanos; si las máximas morales no se hallan en desacuerdo sino en armonía con la moral del Evangelio, entonces la política será buena. Pero, si se opone a las enseñanzas de la Iglesia, si contradice las máximas de la moral cristiana, la política no será buena, sino mala. La política es, por lo mismo, una ciencia social, un sistema práctico de gobierno. La política, así considerada, es un terreno meramente doctrinal, no solo no puede separarse de la Religión, sino que se halla íntima y necesariamente ligada con la religión: no puede prescindir de la Religión, ni es lícito separarla de ella”. Federico González Suárez, “Cartas a su Vicario General”, en Enrique Ayala, *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico*, p. 147.

115. Homero Viteri Lafronte, durante un tiempo muy afecto al pronunciamiento de los oficiales julianos, recomendaba que la “juventud estudiosa” del país fuera “conducida por hombres de ciencia y no

Los combates en contra del *yo* forzaron a los conservadores a introducir mecanismos capaces de fortalecer lo colectivo. Una mención especial se merece el papel que asignaron al ejército. Estaban convencidos de que la virtud militar era un medio especialmente eficaz para incrementar los nexos comunitarios. Aquí los conservadores apelaban a la autoridad de Aristóteles, quien había dicho que la virtud política y la militar iban juntas. El ciudadano tenía que ser un buen soldado, y viceversa. Semejante forma de ver las cosas es lo que les llevó a ser firmes partidarios del servicio militar obligatorio. En 1918 el partido ya había recomendado su implementación.¹¹⁶ Luego vinieron las declaraciones de Jijón y Caamaño, de los conservadores del Azuay, del cardenal De la Torre, etc., que también reclamaban su puesta en marcha. Este fue, pues, un punto de coincidencia con los autores de la Revolución juliana e, incluso, con el joven Galo Plaza que también estaba por la labor.¹¹⁷ La conscripción fue considerada como un precioso mecanismo para lograr la *philia*, el hermanamiento de los ecuatorianos y la realización de la unanimidad. El pueblo tenía que ser una milicia organizada, y viceversa.¹¹⁸ No debía haber contradicciones entre uno y otro. Ello garantizaba el mantenimiento de valores tales como la unidad, el patriotismo, la solidaridad, el culto a la nación y el compromiso de todo un pueblo con el Ecuador. El servicio militar sofocaba las pretensiones del ego dominador y al hacerlo fortalecía la comunidad. En los cuarteles se haría pedagogía de modo que el pueblo aprendería a disciplinarse, a obedecer y a respetar al orden jerárquico. En el ejército se mejoraría la calidad humana y se pondrían límites al individualismo y a sus derivados. La conscripción, en definitiva, estaba en capacidad de restaurar los vínculos comunitarios que habían venido siendo sistemáticamente erosionados por el liberalismo. Su implementación prometía consolidar ese orden, esa concordia y esa armonía internas que hacían posible a la nación. El servicio militar fue idealizado a tal punto que llegaron a atribuirle el poder de realizar la unión fraterna de las clases sociales. La vida en los cuarteles haría realidad esa democracia en la que todos eran capaces de formar un solo cuerpo pero en el que seguían manteniéndose los rangos y las diferencias. La conscripción también parecía ser la fórmula a través de la cual se haría el prodigio de instituir el verdadero ejército. La militarización de la sociedad estaba destinada a dar de baja al viejo ejército *partidista* y *pretoriano* que devoraba las entrañas mismas de la nación. Su implementación permitiría la reconciliación del pueblo con el ejército. La apología del servicio militar obli-

por los profesionales de la política y de la intriga”. Homero Viteri Lafronte, “A la juventud”, en *El Abanderado*, No. 7, Quito, p. 1.

116. *Revista de la Asociación Católica de la Juventud (RACJ)*, No. 1, Quito, marzo de 1918, p. 108.

117. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, pp. 630-635.

118. *Ibid.*, vol. II, p. 632. Uno de los primeros en lanzar la idea de organizar un servicio militar obligatorio fue el profesor universitario Elías Laso, en 1888. Para él, las fuerzas armadas debían estar integradas por un cuerpo de veteranos y “una reserva compuesta de todos los ciudadanos capaces de tomar las armas”. Elías Laso, “Apuntes para las lecciones orales de legislación”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. III, No. 9, Quito, 15 de agosto de 1888, p. 454.

gatorio es otro buen ejemplo de cómo los intelectuales conservadores estuvieron permanentemente buscando salidas *no políticas* para resolver los grandes problemas nacionales. La institución por sí sola podía hacer grandes milagros y grandes proezas, imposibles de ser llevadas a cabo por los parlamentarios modernos y por los partidos convencionales.

Otro de los recursos a los que se apeló para lograr estos fines fue auspiciar las conmemoraciones cívicas. Las fiestas patrias creaban esos momentos mágicos en los que la política *omnidivisora* quedaba abolida. El culto a los héroes y a las grandes gestas lograba conjurar el déficit de civismo que acusaba el país. Un buen ciudadano que se preciaba de patriota tenía el deber moral de intervenir activamente en este tipo de eventos. Como los peripatéticos, la participación en los *honores públicos* era un signo revelador de la condición de ciudadanía.¹¹⁹ La fiesta tenía el efecto de trasladar el centro de gravedad del pensamiento y del sentimiento a la patria. González Suárez lo explica muy bien: “El diez de agosto no es una de esas fiestas sangrientas tan numerosas, por desgracia, en el calendario civil de nuestra república; el 10 de Agosto no es tampoco la fecha memorable de una facción política: es fecha nacional; no es el día de un partido, sino día de la nación, la fecha memorable de la patria”.¹²⁰ El patriotismo era una pasión que tenía la virtud de “disminuir el egoísmo” y hasta de “extinguirlo”. Sobre todo a partir de la década de 1880 se multiplicaron las conmemoraciones. Los primeros grandes actos comunitarios y de carácter laico tuvieron lugar en 1883 con motivo del centenario del nacimiento de Bolívar. Otro hito fueron las fiestas en honor del mariscal Sucre¹²¹ y el traslado en 1900 de sus restos a la catedral de Quito. Más tarde tuvieron lugar los fastos que conmemoraron el 10 de Agosto y la batalla del Pichincha. Las fiestas en cuestión supusieron toda una novedad en el Ecuador de la época. Fue la primera vez que espectáculos de carácter laico conquistaron el espacio público. El despliegue de nuevos recursos escénicos como los arcos triunfales, carros alegóricos, concursos oratorios, fuegos artificiales y la iluminación de la ciudad con luces de magnesio compitieron con las viejas procesiones religiosas. Pero más allá de toda esa parafernalia escénica, en las conmemoraciones hubo un denominador común: la participación del *populus* a través de sus corporaciones. Incluso los cuerpos más humildes tuvieron su cuota de participación. Un buen ejemplo de ello fueron los hojalateros de Quito que tomaron parte activa en las fiestas por el primer centenario de la batalla de Pichincha. El gremio llevó a cabo una serie de actos en la Basílica de la Merced con el concurso de oradores de primera fila, entre los que sobresalía Juan de Dios Navas.¹²² Eventos semejantes llevaron a cabo los chóferes, los sastres, los sombre-

119. Aristóteles, *Política*, 1.278a, 9. Conforme el mismo Aristóteles, los que se negaban a hacerlo bien podían ser asimilados a los metecos.

120. *El clero imbabureño y el primer centenario de la independencia nacional*, Ibarra, 1909, p. IX.

121. *Inauguración de la estatua de Sucre*, Quito, 1982.

122. Juan de Dios Navas, *Discurso congratulatorio pronunciado en la Basílica de la Merced por el Pbro. Juan de Dios Navas*, Quito, 1922.

teros y los voceadores.¹²³ La fiesta fue capaz de crear la ficción de la unanimidad. La ciudad entera se volcó a los espacios públicos lográndose de esta forma que todos los corazones fueran uno solo. Tal como ocurría con las procesiones barrocas, durante estos momentos las diferencias quedaban momentáneamente abolidas. No menos relevante es constatar cómo los discursos de los notables hacían hincapié en la necesidad de llevar a cabo la unidad y el hermanamiento del pueblo.¹²⁴ La oratoria evocaba el pasado pero en clara referencia al presente. Los actos recordatorios del asesinato de Sucre le daban a González Suárez la oportunidad de puntualizar que tal crimen supuso la irrupción de ese fenómeno disolvente de la comunidad: el partidismo político.¹²⁵ Para el Arzobispo los funerales en honor del Mariscal tenían el carácter de *funciones reparadoras*. Dicho de otra forma, semejantes actos cumplían la función de devolver a la sociedad al estado paradisiaco anterior a la era del partidismo político. El recordatorio del crimen servía, pues, para que “ahora unos a otros [se dieran] el abrazo fraternal de la caridad cristiana [...]”¹²⁶ Finalmente, la necesidad de despertar los valores patrios y comunitarios llegó al extremo de hacer que los signos evocadores del Ecuador llegaran a formar parte del mobiliario de las casas. La patria también debía tener un lugar en la vida cotidiana de sus habitantes. Si la religión tradicional exigía tener figuras piadosas dentro de las casas, la religión del patriotismo exigía lo mismo pero con sus propios personajes. Al respecto, es interesante destacar la cantidad de retratos de Bolívar y de otros héroes que se hallaban en manos privadas a principios de los años cuarenta del siglo pasado. “Hay tantos retratos del héroe (Bolívar) que sin mucho exagerar puede decirse que no existe despacho oficial, ni siquiera hogar ecuatoriano que no posea, sino un buen óleo, al menos una oleografía o litografía o simple fotografía de Bolívar”.¹²⁷ Una casa que se preciara de albergar una familia que vivía en carne propia la patria y la religión debía poseer cuadros de los héroes nacionales y una imagen debidamente entronizada del SCJ.

123. *El primer centenario de la batalla de Pichincha*, Quito, 1922.

124. El discurso de Carlos Pérez Quiñones con motivo del centenario de Bolívar es paradigmático de lo que decimos. “I aquí, en este rincón del mundo que se llama Ecuador, por bien de la Patria, todos han olvidado sus rencillas, sus animosidades i venganzas, para no pensar sino en el bien común. Antes que liberales y conservadores somos ecuatorianos. La patria primero que el partido”. Carlos Pérez Quiñones, “Discurso”, en *El Centenario de Bolívar en Guayaquil*, Guayaquil, 1883, p. 38.

125. “El asesinato de Sucre coincidió, señores, con la formación y apareamiento de los partidos políticos, es decir, principio el odio de unos ciudadanos contra otros, comienzos del aborrecimiento mutuo de los hijos de una misma patria”. Federico González Suárez, “Discurso”, en *El Ejército Nacional*, No. 51, Quito, 1930, p. 292.

126. Federico González Suárez, “Berruecos”, en *Revista del Ejército Nacional*, No. 5, Quito, 1922, p. 297.

127. Manuel Arocha, *Iconografía ecuatoriana del Libertador*, Quito, 1943, pp. 11-12.

LA AUTORIDAD COMO VALOR SUPREMO

Uno de los rasgos distintivos que formaron parte de la identidad del pensamiento conservador fue el culto a la jerarquía y a la autoridad. Su forma de entender el mundo les convirtió en fervientes partidarios de los gobiernos capaces de organizar una sólida estructura de mando y de repartir a cada cual la dosis de poder correspondiente a su rango. El gran sueño del mundo conservador fue instituir una utopía autoritaria. Desde luego, la autoridad supuso una apología de la obediencia. Ambos factores guardaban correlación de modo que el uno presuponía la existencia del otro. La autoridad en última instancia se justificó a partir de argumentaciones puramente teológicas. Para el conservador la divinidad delegaba el poder entre todas las instancias e individuos. Por ello, los gobernantes legítimos representaban e imitaban a Dios en el ejercicio de sus funciones. De aquí que obedecer a una autoridad equivalía a obedecer a Dios y lo contrario resistirse a su voluntad.¹²⁸ Revelarse contra un superior jerárquico, por lo tanto, era un pecado. Conforme las prescripciones del orden ontológico, autoridad y jerarquía resultaban una auténtica necesidad. Una vez aceptado eso, resultaba que la existencia de amos y de criados debía ser tenida como un hecho natural con el que había que acostumbrarse a convivir sin más. Tal como disponía la gradación ontológica del Ser, unos tenían que mandar y otros que obedecer. Las asimetrías tenían que ser aceptadas con humildad, con resignación e, incluso, con cierto agrado. La igualdad no existía y, por lo tanto, la ley mal podía crearla.¹²⁹ En la naturaleza las cosas no estaban hechas en vano y, por lo tanto, las quejas eran improcedentes y hasta injustas.¹³⁰ Cualquier protesta en este sentido delataba un punto intolerable de soberbia y de orgullo. La rehabilitación de las jerarquías era la condición del orden. Esa manera de entender la estructura y la forma de funcionar de los vínculos de poder se situaba en las antípodas de lo que postulaban los modernos. Los conceptos de autoridad y de jerarquía en versión conservadora consagraban lo que ellos querían dar de baja: las odiosas desigualdades, el privilegio y la excepción. Un medio humanamente simétrico era el requisito básico para dar rienda suelta a su libertad. Las sociedades ideales solo podían ser aquellas en las que se había logrado que reinara la igualdad entre sus habitantes. En

128. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 82. Jijón y Caamaño lo decía en los siguientes términos: “[...] es la ley divina, como proveniente de la esencia de la sociedad, el que exista una autoridad; y para que esta pueda compeler a hombres, sus iguales por naturaleza, debe tener derecho de imponer sus decisiones; recibe así, por medio de la esencia de su oficio, facultad divina de mandar, que supone en los súbditos obligación de obedecer; de allí que toda autoridad viene de Dios, pues está en la esencia de la sociedad, el que haya una función directiva, autoridad y un órgano encargado de ejercerla, gobierno”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 22.

129. *Ibíd.*, vol. II, p. 216.

130. La idea de que en la naturaleza nada está hecho en vano procede de Aristóteles. Aristóteles, *Política*, 1.253a, 10.

su sistema, la posibilidad de instituir la supremacía de un grupo providencialmente elegido equivalía a introducir la tiranía y a consagrar la dictadura. Lo verdaderamente justo y legítimo era que todos pudieran dominar por turnos y bajo reglas previamente consensuadas. La autoridad se originaba en el pueblo, único legitimado para instituirlo, y para ello estaba la institución del sufragio universal. A juicio de los liberales, el conflicto social se originaba en la injusticia que suponía el imperio de las jerarquías de la metafísica aristotélico-tomista. La aplicación práctica de sus principios sofocaba la libertad individual y creaba fuertes tensiones populares.

Para las sensibilidades tradicionalistas, la ausencia de autoridad reproducía el esquema deísta del universo que consagraba una divinidad lejana, inoperante y desentendida del mundo. Pero también aparecía como una expresión fidedigna de la física de Epicuro que no contemplaba una potencia capaz de introducir orden y sentido al acontecer cósmico y humano. De aquí que el futuro que prometían los liberales era en definitiva la pesadilla de vivir en un mundo sin arriba y sin abajo. La posibilidad de un universo carente de un principio ordenador les aterraba. En términos muy del Barroco, la obediencia y la subordinación les parecía el único medio capaz de impedir que la sociedad revirtiera al caos originario. Ahí donde no había una estructura de mando debidamente constituida veían caos, confusión y desorden. Las acefalías les provocaban profundos temores y grandes dosis de inseguridad. Las obsesiones en torno a este tema recuerdan el *horror vacui* de la estética barroca. Así como un retablo debía estar saturado de imágenes y de figuras a efectos de conjurar el vacío, así también el cuerpo político debía estar repleto de jerarquías, de vínculos de dependencia y, en definitiva, de relaciones de poder. Como el universo de los estoicos, el de los conservadores era una estructura perfectamente interrelacionada que excluía el azar y el vacío de los atomistas. El mundo moral estaba íntimamente entrelazado por vínculos de dominación y de sumisión. Nadie podía sustraerse a esta ley. En palabras del barroquizante Crespo Toral, a los hombres no les era dado “moverse como dioses en el Olimpo, sin trabas ni dependencia”.¹³¹ Las exequias del presidente García Moreno y del obispo Checa y Barba, a cuyos cadáveres se los hizo presidir sus propios funerales, muestran muy bien los extremos a los que se llegó para evitar el vacío o interrupción de la autoridad. El espectáculo fue concebido como un curioso mecanismo que tenía como objeto llenar la repentina vacancia del poder. Semejante simulacro realizaba la ficción de mostrar al público cómo la

131. Remigio Crespo Toral, “Introducción crítica”, en *Crespo Toral. Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM)*, Quito, 1960, p. 85. Vale la pena transcribir el siguiente texto de Matovelle sobre el ordenamiento de la gran cadena del ser en lo referido a la autoridad. “Así, la primera en el orden de las autoridades, es la de Dios, inmediatamente sometida a esta y como su primer representante en la tierra, se halla la religiosa o eclesiástica del Romano Pontífice; luego sigue la autoridad política; y por último la doméstica: entre estos grados principales se halla una serie innumerable de autoridades inferiores”. Julio Matovelle, “Curso elemental de ciencias políticas (ciencia constitucional)”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. III, Quito, 1936, p. 49.

autoridad se mantenía vigente a pesar de la desaparición del titular legítimo. Dicho de otra forma, las escenas en cuestión recordaban al público la condición de inmortalidad de la autoridad; su capacidad de vencer el hecho empírico de la muerte. El cuerpo físico de quien encarnaba el poder podía desaparecer pero la autoridad estaba llamada a perpetuarse. En ambos escenarios bien hubiera podido exhibirse el lema: “la autoridad no muere” (paráfrasis del “Dios no muere” del agonizante García Moreno).

La autoridad para el conservador fue entendida como un poder delegado y distribuido según un riguroso orden de prelaciones. Lo suyo era que todas las instancias y sujetos tuvieran la cuota exacta de poder correspondiente a su rango, ni más ni menos. A su respectivo nivel, cada autoridad era una instancia mediadora entre poder y sociedad. Las partes que poseían un rango menor estaban destinadas naturalmente a servir y obedecer a las que poseían uno mayor. Este sistema instituía relaciones más bien de carácter geométrico que aritmético. La proporción era uno de los pilares que sustentaban la versión conservadora del edificio político. Del mismo modo, la justicia provenía del respeto al orden jerárquico que se definía como una armonía rígida e imperturbable ordenada bajo el principio de subordinación y supremacía. La igualdad se inscribía dentro de un esquema fijo de prelaciones y asimetrías. Dicho de otro modo, la simetría solo se producía entre sujetos del mismo rango, de manera horizontal y no de manera vertical. La ecuación podía formularse de la siguiente manera:

$$\text{ORGANISMO} = \text{DESIGUALDAD} = \text{JERARQUÍA} = \text{PRIVILEGIO}$$

La implementación de este sistema jerárquico y vertical no obedecía a un mero capricho sino que constituía la garantía misma de la salud del cuerpo social. El orden y la civilización solo eran posibles a condición de que se restablecieran las relaciones naturales de dominio y que cada cual ocupara su lugar. Para el conservadurismo, los aristócratas legítimos ostentaban una legitimidad de orden ontológico desde todo punto de vista incompatible con la cultura del sufragio universal. Aristóteles ya había formulado la idea cuando sostuvo que todas las cosas tenían elementos regentes y elementos regidos. El tejido social solo podía mantenerse a condición de que los hombres fueran capaces de reconocer su lugar de adscripción y de obedecer a sus superiores naturales. “La constitución es perfecta –dice Lammenais– si expresa perfectamente los verdaderos respetos y las verdaderas relaciones naturales de los súbditos y de la autoridad y si la sociedad bajo su imperio goza del grado más alto de fuerza, de tranquilidad y de dicha”. En una república bien organizada, cada quien tenía el *quantum* exacto de poder, de dominación y de representatividad que su posición social le asignaba. La proporcionalidad pasó a ser una norma cuya transgresión generaba conflictos y disonancias: “Estará por el contrario –dice el mismo Lammenais– inquieta y atormentada, si la constitución expresa o se forma

sobre relaciones arbitrarias o que no se derivan necesariamente de la naturaleza de los seres sociales, porque establecer relaciones arbitrarias es constituir el desorden y sembrar calamidades”. Si el organismo social era una estructura fija con órdenes y jerarquías, era importante que los hombres se mantuvieran disciplinados y no intentaran salirse de su sitio. No había que ser como los liberales que tenían como flaqueza la disciplina del sometimiento al orden. De ahí el imperativo de que los titulares naturales recuperaran su lugar, sus derechos y sus prerrogativas. Solo así se detendría ese proceso de reversión al caos en el que se hallaba incurso el país.

Reconocer la jerarquía del Ser, y más exactamente el principio de moderación, tenía su importancia debido a que avalaba esa otra gran bandera de lucha del mundo conservador: la censura de los poderes únicos y omnímodos. La denuncia de lo que llamaban cesarismo era una protesta contra la excesiva concentración de poderes en una sola persona o instancia centralizada. Como acabamos de ver, partían de la premisa básica de establecer un reparto armónico y proporcionado del poder conforme el ordenamiento jerárquico; todas las instancias debían ejercer su correspondiente dosis de autoridad sin intentar interferir en otras jurisdicciones. Entre todos y cada uno de los estratos debían operar relaciones de fuerza, de autoridad y de dignidad. Bajo este esquema, el poder político tendía a decrecer en la medida en que este descendía a la base. A tal punto debían irse degradando las prerrogativas del Estado que en el ámbito de las células familiares, su injerencia debía ser nula. La *domus* era el reino de la privacidad y, como tal, un espacio sacrosanto e inviolable sobre el cual los poderes públicos carecían de jurisdicción; la autoridad y la soberanía del *pater familias* eran prácticamente ilimitadas. Nunca mejor dicho el apelativo de rey del hogar que se le endilgó. Poder, jerarquía y libertad eran tres funciones estrechamente relacionadas. El Estado no podía arrogarse la condición de un curador de bienes. Tampoco podía rebajar a los cuerpos y a las circunscripciones políticas a la condición de “menores de edad, incapaces de regencia y de administración”. Solo llenando el vacío de poder que la política moderna había dejado entre el aparato estatal y el consorcio de los individuos es como el pueblo podría verse naturalmente representado y gozar de autonomía y libertad. Conforme el modo de ser de una sociedad orgánica, la mediatización volvía naturales y armónicas las relaciones públicas. En eso consistía el verdadero modelo de democracia que reivindicaban. La repartición del poder también permitía que los individuos se ejercitaran en la vida pública. Por lo menos a partir de la década de 1900, el proyecto conservador había desechado la idea de instituir un aparato estatal fuerte, absorbente y centralizado. Su gran sueño consistía en rehabilitar la autoridad de los municipios y territorios de modo que estos volvieran a ser intermediarios entre el Estado y los individuos. En realidad las sociedades no necesitaban de especialistas en política. Bastaba que los titulares naturales del poder ejercieran sus funciones. Como Toqueville, aconsejaron fundar todo un tejido de organizaciones para contrarrestar las manifestaciones de fuerza del poder central. Matovelle sostenía que el “entusiasmo por las asociaciones era

el indicio más claro de la elevada salud de un pueblo”. La multiplicación de estas auténticas ONG tenía el efecto de lograr que las inteligencias fueran productivas y no se desperdiciaran practicando un individualismo estéril.

A partir de esas consideraciones emanaron el grueso de las diatribas vertidas contra el absolutismo y el liberalismo. Los intelectuales conservadores encontraron en las reformas borbónicas el origen de los males del orbe hispano y particularmente de América. Argumentaban que las leyes de nueva planta habían dado de baja los fueros, los cuerpos intermedios, los poderes locales y las corporaciones. El principio absolutista acerca de que la autoridad del príncipe provenía directamente de Dios les escandalizaba. La concepción vicarial del poder que instituyeron los nuevos monarcas turbó a un patriciado que continuaba siendo tributario del viejo estatuto pactista. La demanda de una autoridad bien constituida y el rechazo explícito del individualismo moderno no deben malinterpretarse. El mundo conservador nunca fue partidario de un estatismo absorbente y mucho menos de un dirigismo anulador de fueros locales e iniciativas particulares. Consideraban contrario a las leyes naturales la concentración de poderes en una sola mano. Las fórmulas que consagraban el Estado Leviatán o El Estado soy yo fueron sistemáticamente denunciadas como regímenes anuladores de las libertades más elementales. En tales regímenes vibraba una *libido dominandi* que instituía la tiranía por la tiranía. Precisamente ahí encontraron los argumentos para cuestionar el modelo de autoridad del liberalismo. La polémica giró en torno a dos de sus grandes y conflictivas creaciones: el individuo y la democracia. Las nuevas versiones del Estado inspiradas en el derecho natural, y asumidas por la política moderna, contemplaban una relación directa entre el poder central y los sujetos en particular. En ese juego dialéctico, los cuerpos y los estamentos resultaban superfluos. En nombre de la autonomía del individuo se rechazaba cualquier tutela o cualquier mediador. Para los liberales, las instancias que se situaban entre el poder político constituido y el pueblo no hacían más que deformar voluntades. La obsesión democrática por la libertad y por la transparencia les obligaba a prescindir de esos cuerpos intermedios. Las opiniones de Rocafuerte son clarificadoras: “La expresión de la voluntad nacional no puede ser reemplazada por la de un club, ni puede conocerse bien, sino por medio de las juntas electorales que representan la totalidad de los asociados”. Desde el punto de vista conservador, el liberalismo omitía plasmar en su proyecto el orden jerárquico del Ser. Con la cultura política moderna, la autoridad no solo dejaba de estar proporcional y armónicamente repartida entre la multiplicidad de cuerpos sino que además violentaba la verdadera naturaleza de la sociedad y sus antiguos cauces de expresión. El carácter vinculante del orden jerárquico y de las autoridades naturales no tenía manera de encajar. Ni qué decir de las representaciones simbólicas tradicionalmente asociadas a ellas. Las relaciones políticas se fundaban únicamente a instancias de la sola voluntad de los individuos, o lo que es lo mismo, no respondían más que al tribunal de sus propias conciencias. La democracia asestaba un duro golpe a la línea de flota-

ción de una sociedad tradicional cuyo soporte eran las antiguas jerarquías, cuerpos y estamentos. Por eso los conservadores endilgaron al liberalismo la autoría de dos grandes autoritarismos: el del Estado y el del individuo. Para ellos era manifiesta la relación entre política moderna y tiranía. Liberalismo y cesarismo aparecerán, pues, como las dos caras de una misma moneda.

Ahora bien, eso también podría verse como dos formas antagónicas de entender el problema de la representatividad. Mientras los conservadores la planteaban en términos orgánicos (de cuerpos), los liberales lo hacían en función del individuo. Para los primeros, la tesis de un hombre un voto era manifiestamente absurda. La ficción del número en política emborronaba el orden jerárquico. La representación y, sobre todo, la positivización de la voluntad del pueblo nada tenían que ver con la contingencia empírica del voto que consagraba la cultura política moderna. Si el poder debía ser ejercido por sujetos natural y providencialmente designados para el efecto, el sufragio popular podía introducir perturbaciones en el sistema. La democracia les disgustaba y se referían a ella como una tiranía colectiva. Parecía más aconsejable que la facultad de elegir se desarrollara dentro de un marco corporativo, para que el poder recayera en las autoridades naturales del cuerpo político. A la familia, por ejemplo, era preciso reconocérsele atribuciones políticas. Para ser más exactos, el voto debía ser por unidades familiares: “En los gobiernos representativos, ¿cómo prescindir razonablemente de la familia? ¿No sería más ajustado al hecho y al derecho de representación, la de los jefes de familia, que no la aleatoria e irrealizable de la llamada soberanía popular?”. Esos criterios, sin embargo, sufrieron serias rectificaciones. La derivación modernizante del Partido Conservador y sobre todo las estrategias políticas del momento les aconsejaron apartarse de la antigua ortodoxia. Como dijimos en otro apartado, llegaron a convertirse en campeones de los torneos electorales. De todos modos, aún dentro de este régimen, los intelectuales tradicionalistas querían un gobierno de notables. Puestos ya, por lo menos que la ley de sufragio permitiera reclutar a los candidatos entre los mejores. Desde luego eran capaces de ser tolerantes, pero siempre y cuando el debate y la confrontación fuera entre iguales. En su sistema, la rivalidad parlamentaria suponía una relación de homonimia y de paridad. La disputa solo podía ser fructífera y sana si se producía entre patricios y figuras de relieve público. La asimetría de los oradores solo podía traer confusión y disonancias.

La justificación de la autoridad se valió de la analogía y para ello recurrió a los *Ejercicios* ignacianos. Las repúblicas, en tanto que *hombres extensos*, reproducían la dualidad cuerpo-alma. Como ya tuvimos ocasión de verlo, la apropiación del concepto de macro-microcosmia y una visión orgánica de la sociedad permitió establecer paralelismos entre la forma de funcionar de las personas y el de las naciones. Gracias al principio de analogía fue posible ver escenificados los grandes combates

entre la parte instintiva y la parte racional del hombre.¹³² El gobernar suponía un estado de permanente tensión y conflicto entre hombres de signo opuesto. Atendiendo a paradigmas propios de la metafísica medieval y tridentina, la clave de la felicidad y de la armonía de un país estaba supeditada a que lo mejor ejerciera dominio sobre lo peor. Una política sabia y prudente suponía una actitud de continua vigilancia a fin de evitar cualquier intento de insurrección de la esfera depravada. Esta práctica no hacía sino repetir el talante autoritario de los *Ejercicios*, solo que a escala del macrocosmos de la nación. Otro ejemplo de trasvase de categorías religiosas al campo de la sociología y de la política. La autoridad reproducía la ascesis que practicaban los ejercitantes de las órdenes terceras; era la voluntad y el látigo que mantenía quietos y amortiguados a los demonios interiores. Bajo este esquema, la plebe fue identificada con los instintos primarios y con los impulsos irreflexivos. Ella era la algarabía, el grito ensordecedor que ahogaba la voz de la razón. La función del gobierno, por lo tanto, debía consistir en mantenerla persuadida, disciplinada y dócil al mandato. Había que hacer todo lo posible para que el pueblo no se sintiera tentado a revelarse o a reivindicar una supremacía que a la larga solo podía traer ruina y desolación. Los descuidos podían pagarse muy caro. En términos muy ignacianos, el desorden público fue equiparado a un motín de la parte más basta contra un alma indolente e incapaz de poner las cosas en su sitio. El pueblo bajo era un productor nato de pasiones e impulsos diabólicos que había que reprimir con fuerza y sin miramientos compasivos. La plebe no siempre estaba dispuesta a replegarse y a ser obediente. Si se la dejaba hacer y deshacer, podía tornarse en una bestia feroz capaz de arrasarlo todo. Entre la esfera portadora de razón, la *sanior pars* (la aristocracia y los detentadores naturales del poder) y la esfera concupiscente del deseo (la plebe) había contradicciones irresolubles en las que únicamente cabían vínculos de fuerza, de dominio y de sujeción. La autoridad, por lo tanto, era el imperio del orden. Las repúblicas virtuosas solo podían ser aquellas en las que el logos (la aristocracia-razón) dominaba a las partes menos nobles (la plebe-instinto). Cuando esta relación se invertía, las naciones estaban irremediabilmente condenadas a disolverse. A juicio de los conservadores, todo parecía indicar que el Ecuador decimonónico y de comienzos del siglo XX se hallaba incurso en un proceso de esta naturaleza. Los triunfos del liberalismo no hacían sino expresar una locura colectiva fruto de la desconfiguración de la autoridad y del ordenamiento jerárquico. La oposición aristocracia-razón/plebe-instinto permitió entender la democracia en términos de una manifestación de lo primitivo, de productora de vulgaridad y por lo tanto incompatible con los altos ideales aristocráticos. Desde la vertiente conservadora, el acceso indiscriminado a las demandas de la democracia equivalía a dismantelar un

132. Juan León Mera veía la acción política de los conservadores en términos escatológicos, esto es, como una lucha a muerte entre el bien y el mal. “Este temor juntó en la capital un corto número de conservadores con el fin de discutir sobre la situación y buscar los medios de contener los progresos del mal”. Juan León Mera, *La dictadura y la restauración en la República del Ecuador*, p. 18.

orden social que solo la desigualdad volvía inteligible. El carácter superficial de esta cultura tenía un efecto simplificador que atentaba contra lo que realmente era profundo, trascendente y valioso. Fueron estas ideas las que fraguaron la figura de *Calibán* que popularizaron los *arielistas* hispanoamericanos.

AUTORIDAD: PATERNALISMO Y VISIBILIDAD

Para una buena comprensión de la idea de autoridad en clave conservadora es imprescindible hacer una exposición del paternalismo. En los círculos tradicionalistas e, incluso, allí en donde la modernidad había sido asumida, la figura del padre de familia fue utilizada para representar a la autoridad política. Crespo Toral, en su acostumbrado tono sentencioso, afirmaba que la condición de todo poder “que sabe serlo” era la paternidad.¹³³ Esta visión patriarcal de la política era lo que permitía ver al país como una “familia ampliada”,¹³⁴ como una “gran heredad” propiedad de una stirpe. Tal como puede verse, los conservadores hicieron una reinterpretación política y sociológica del Estado a través del derecho de familia. Lo doméstico se erigió de ese modo en modelo de organización del Estado y de “buen gobierno”. El origen de la sociedad civil era la *domus* que, por su crecimiento natural, se había transformado en la ciudad.¹³⁵ Siguiendo la estela de Platón y Aristóteles, sostenían que el arte de dirigir el patrimonio familiar y la administración de la ciudad eran funciones esencialmente idénticas.¹³⁶ Ser buen gobernante suponía hacer las veces de un *pater familias* tierno, sabio y virtuoso. Como tal tenía que gestionar esa gran hacienda que era el Ecuador y ser responsable de la felicidad de todos y cada uno de sus habitantes. El pueblo, por su parte, bien podía ser definido como una familia extensa. Este planteamiento, desde luego, era válido a la inversa. El hogar venía a ser como una copia a escala de la nación, en definitiva, un estado en miniatura.¹³⁷ El padre de familia, en tanto que autoridad, ejercía soberanía e imitaba a Dios.¹³⁸ Una vez más, los criterios de interpretación estaban referidos a las categorías de macro y

133. Remigio Crespo Toral, “Cien años”, en *Selección de ensayos*, p. 70.

134. Remigio Crespo Toral, “García Moreno”, p. 421. El mismo Crespo Toral define a la organización municipal como una “honrada casa solariega de los vecinos”. *Ibíd.*, p. 424.

135. Julio Matovelle, “Curso elemental de ciencias políticas (ciencia constitucional)”, vol. VI, p. 93.

136. “Unos, en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia, y que la administración de una casa, la potestad del amo, la de la ciudad y la del rey son lo mismo”. Aristóteles, *Política*, lib. I, 1.253, 4.

137. El siguiente texto se explica por sí mismo: “En la familia, organización económica crea la prosperidad y el haber doméstico. En la casa, la distribución de la faena produce la ventura de aquel pequeño estado, en que el padre dirige y administra, la madre desempeña el gobierno interior y la policía de la casa y los hijos preparan el porvenir y se adiestran en las funciones que han de traducirse en la riqueza para el bienestar”. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 23.

138. Elías Laso, “Apuntes para las lecciones orales de legislación”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. III, No. 7, p. 352.

microcosmos. La analogía (la *quiditas*) propiciaba un juego y una correspondencia de identidades. Así, el *orbs* se reproducía en la *urbs* y en la *domus*. Cada uno de estos tres planos estaba formado por elementos idénticos en sí mismos y homologables. Mediante esta ficción era posible ver al padre convertido en una autoridad natural que hacía las veces de monarca dentro de sus dominios. Y si no veamos lo que decían los conservadores azuayos en 1911: “la autoridad legislativa, la ejecutiva del hogar corresponden al padre”.¹³⁹ Esta condición lo legitimaba plenamente para ejercer de juez, de policía, de legislador, etc.¹⁴⁰ El padre de familia era un cerebro organizador del cual partían todos los impulsos e iniciativas que proporcionaban vida a ese abreviado cuerpo político que era la familia. La soberanía no se entendía, pues, como fruto del libre concurso de voluntades. Las alegorías paternalistas pusieron de manifiesto que la autoridad era una facultad directamente instituida por la naturaleza. La *potestas* del padre procedía de un insondable más allá, de una razón superior que no era posible cuestionar. Tenía rasgos divinos y formaba parte de un orden orgánico (natural) inapelable que había que respetar sin más. El paternalismo instituyó de este modo una forma de ver al cuerpo político completamente opuesta a la que proclamaban las modernas teorías herederas de un contrato a lo Rousseau.

La metáfora de la familia tuvo un alto componente antidemocrático en tanto que deslegitimó la voluntad general que abanderaban los apologistas del parlamentarismo moderno. La domesticidad reforzaba el mito que estipulaba la existencia de señores naturales destinados *ex profeso* a ejercer el gobierno. Pero situémonos nuevamente en la órbita del macrocosmos del país. El paternalismo, en tanto que consagraba el ejercicio del gobierno en términos de una tutoría, hacía de la plebe un párvulo.¹⁴¹ La minoría de edad del pueblo bajo y de los indígenas les inhabilitaba para conducir su destino y desde luego para ejercer activamente la política. Esta inmadurez psicológica autorizaba a que sobre ellos se instituyera una especie de *capitis diminutio maxima* que los convertía en sujetos pasivos y subordinados. Tal condición contrastaba con el hombre moderno que, en su calidad de ente de razón y de ser esencialmente libre, era autónomo y no necesitaba de tutelas. Pero la ins-

139. Partido Conservador del Azuay, *Manifestación del directorio regional del Partido Conservador del Azuay*, p. 5.

140. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 541. Aún hoy, aunque de manera trivializada, subsisten los ecos de esta forma de entender el hogar doméstico. Cuando se dice que el padre es el “rey de la familia” se está estableciendo una relación de analogía entre el macrocosmos de la república y el microcosmos de la *domus*.

141. José de Acosta, el célebre autor de la *Historia natural y moral de las Indias*, decía que los indios eran los que más se parecían a los niños. Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, Madrid, 1988, p. 219. Esta visión del hombre americano siguió estando vigente hasta muy tarde. Los intelectuales y viajeros que entraron en contacto con el mundo americano la ratificaron plenamente. Entre estos se popularizó una imagen del indio que retrataba como “viejos que actuaban como niños”. En esos mismos términos se referirá Jijón y Caamaño. “El indio es un niño, repetimos una vez más, y en los actos graves, sobre todo cuando la parte contraria es un blanco, necesita tutor”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 601.

titución también reproducía dimensiones de tipo religioso. La condición de padre que se asignaba al estadista venía a ser una réplica de esa paternidad plerónica de amor que Dios ejercía sobre la humanidad. Los hombres públicos eran auténticos mediadores entre la divinidad y sus subordinados. Si el Todopoderoso se definía como padre común de la humanidad, al gobierno de una nación había que entenderlo como “paternidad del pueblo”.¹⁴²

Finalmente, el paternalismo también expresaba esa relación empática que debía establecerse entre el pueblo y los gobernantes. El amor mutuo era el ingrediente que debía regular los vínculos de dominación. El ejercicio de la *auctoritas* exigía una movilización del *pathos*, un involucrarse en las actividades y facetas más cotidianas del pueblo. La vida en sociedad podía definirse en términos de un hecho amoroso. Entre el *populus* y el gobierno debía producirse un intercambio de pasiones y afectos más que una tensa y fría dialéctica. Era un error burocratizar la autoridad, vaciarla de sentimientos y reducirla al hecho empírico de una colección de actos puramente administrativos. Tal cosa no hacía sino quitarle ese plus de calidad que se manifestaba en términos de naturalidad, espontaneidad, calidez y proximidad. Al *populus* le repugnaban los padrastrós fríos, lejanos y mandones. Preferían esos padres cándidos, amorosos, comprensivos y capaces de establecer la excepción. Los rigores de la autoridad, que podía incluir el castigo físico, debían alternarse con gestos de mansedumbre. Aquí la crítica al Estado burocrático moderno era evidente. Una administración implacable y despersonalizada no admitía este componente afectivo. Los políticos de nuevo cuño creían erróneamente en la suficiencia de las leyes y de los reglamentos para hacer felices y dichosos a los hombres. En la versión conservadora resultaban mucho más efectivos los patriarcas sabios y concedores de almas. Como ya señalamos en otro punto, una autoridad, cualquiera fuera su rango, debía ser capaz de llorar y de reír junto a su pueblo. Las siguientes facetas de la vida de Miguel Moreno, un patricio cuencano, describen muy bien esta actitud paternalista: “Acudía al desván del proletario con la medicina en la una mano y el pan en la otra; y rodeado de los pobres, de esos cortesanos del Salvador, se esparcía en alegre plática con ellos. Sació el hambre de los niños desheredados, llevó alimento y vestido a las cabañas del campo y a los tugurios de la ciudad [...]”.¹⁴³ El gobernante debía imitar al Corazón de Jesús en todas sus facetas, esto es, debía comportarse

142. En el microcosmos de la casa, el padre de familia también se desempeñaba como un sacerdote oficiante. Esta categoría fue muy reforzada a partir de la generalización del culto al Sagrado Corazón de Jesús. Las famosas entronizaciones tenían el efecto de hacer del cabeza de familia una suerte de sacerdote.

143. Remigio Crespo Toral, “En honor del doctor Miguel Moreno”, en *Selección de ensayos*, p. 151. El encomio que hizo Crespo Toral al expresidente Luis Cordero sintetizaba también los perfiles de autoridad tenida por buena: “Fue benefactor y padre espiritual de una raza, que aquí está representada por más de un millón de hombres. Él los amó, no con el amor artificial de los filántropos, sino con la honda piedad de un evangelizador. Estanciero rico, los sentó a su mesa, mezclase en sus honestas alegrías; lloraba sus duelos, compartía sus forzados trabajos, danzó con las rústicas hembras en la

como un ser cercano, amoroso y comprensivo. El proceder de Miguel Moreno y sus pares tenía a la *Imitatio Christi* como fuente de inspiración.

En otro orden de cosas, un aspecto muy ligado al concepto de autoridad fue su condición de visibilidad. Aquí nos toca hacer una inmersión en el núcleo mismo de la dialéctica concreto-abstracto. Desde la perspectiva de los sectores más conservadores, el poder debía estar personificado (léase encarnado) y en condición de ser percibido por el órgano de la vista. En un universo repleto de semántica como era el conservador, una autoridad desprovista de *imago* resultaba muy difícil de pensar. Como en tantos otros campos, eran reticentes a convalidar aquello que solo podía ser intuido a través de operaciones intelectuales y del raciocinio. Los poderes invisibles marcados por el anonimato y que se resistían a ser verbalizados y representados producían miedo e inquietud. Resulta particularmente interesante la observación que hacía Abel Devriere en el año de 1922 sobre cómo las “rebeliones de los proletarios” eran hechos que se fraguaban en las “tinieblas y en el silencio”.¹⁴⁴ El general Sarasti pensaba de manera similar cuando decía que “a la sombra del misterio no trabaja sino el crimen”.¹⁴⁵ La invisibilidad era en realidad la última y más sofisticada invención del demonio en sus aspiraciones para hacerse con el dominio del mundo. La modernidad estaba violentando un *modus vivendi* propio de una sociedad con autoridades naturales concretas y perfectamente identificables. Desde la perspectiva tradicionalista estaba fomentando la aparición de poderes anónimos y sin rostro. Con la cultura de la democracia “a la francesa” quedaba marginado eso que era intrínseco al modo de ser conservador: la inmediatez, el conocimiento recíproco, la negociación directa, lo evidente, lo experimentado en carne propia, etc. Las conquistas de la política moderna habían iniciado un peligroso proceso de dessemantización del poder. También en este campo la manía de querer abstraerlo todo producía estragos. La modernidad estaba sumiendo al mundo en el caos de la a-significación en la medida en que había dejado de reconocer esa vieja norma que exigía que “la verdad estuviera vestida”. Pasando por el filtro de categorías religiosas, los conservadores entendían que autoridad y poder participaban del fenómeno de la encarnación. De hecho, sus titulares bien podían ser definidos como personajes encarnados y, por lo tanto, como fenómenos visibles.

El componente barroco de su pensamiento prolongó la continuidad del concepto de *Theatrum mundi*. Ellos creían firmemente que la escenificación del poder estaba en la naturaleza misma de las relaciones públicas. Esta teatralización era una representación figurada del ordenamiento jerárquico del cuerpo político. A la autoridad había que verla también como una *constructio symbolica* expresamente diseñada para ser contemplada por un público determinado. El poder y sus fastos iban

alquería y pasó mano acariciadora sobre el hombro del gañán y en la cabeza en flor de las niñas del campo”. Remigio Crespo Toral, “Coronación”, p. 135.

144. Abel Devriere, *Informe a la Asociación de Señoras de la Caridad*, Quito, 1922, pp. 1-2.

145. José María Sarasti, “Discurso”, en *El centenario de Bolívar en Guayaquil*, Guayaquil, 1883, p. 27.

de la mano. Tal como señala Habermas con su noción de *publicidad representativa*, la actuación de la autoridad ante el pueblo era un imperativo. Ello suponía su ritualización y el montaje de un espectáculo. En este teatro todo estaba dispuesto para exaltar identidades y al mismo tiempo para conjurar la posibilidad del anonimato. Las procesiones públicas, los desfiles y otras actuaciones semejantes eran el *locus* por antonomasia en donde estatus, jerarquía y poder se volvían visibles, tangibles y próximos. Sus ficciones y simulacros tenían la propiedad de dejar perfectamente definidos los órdenes de una sociedad de viejo cuño.¹⁴⁶ El protocolo que había que observar en las celebraciones de las fiestas del *Corpus* en Cuenca era muy riguroso. La liturgia de la *adoración*, por ejemplo, prescribía un desfile ordenado de las clases sociales y de las corporaciones. A cada estamento se le asignaba un día y una hora para que cumpliera con esta obligación religiosa.¹⁴⁷ Pero la publicidad y la exteriorización del poder también tenían otro cometido: el de mitificar, refrendar y reactualizar periódicamente a la autoridad. Estos eventos cumplían una función de tipo mnemotécnico que dejaba claro quién era quién. Partiendo de la premisa de que la memoria del pueblo era frágil y vacilante, resultaba prudente refrescarla cada determinado tiempo. Es de esta manera como el espectador, dejándose llevar de la mano de la imaginación (*manu ductione*) era capaz de reconstruir mentalmente el arquetipo legitimador del orden vigente. La ausencia de rito y de protocolo podía derivar en una peligrosa amnesia colectiva y en el consecuente *olvido* del ordenamiento jerárquico. La teatralización de los vínculos de poder volvían efable una realidad que, como la jerarquía del Ser, permanecía oculta para los sentidos. Paralelamente, un espectáculo de esta naturaleza tenía la intención de que los espectadores

146. La divertida anécdota, que relata Joseph Kolberg acerca del ritual de toma de posesión de ciertas autoridades vinculadas al mundo indígena, muestra los esfuerzos que se hacen en tal sentido: “Entre las fiestas públicas –dice– hay que citar un paso muy original que organizan los indios cuando toman posesión de un nuevo cargo de alcalde, es decir un teniente político especial. Él tiene que ir a paso lento por las principales calles de la ciudad, con un sombrero de madera pesado y macizo en la cabeza [...] Mientras tanto los indios, sus nuevos súbditos, se han colocado en los numerosos balcones del segundo piso de las casas cedidos gustosamente para este día por los señores nobles; los indios tienen a su lado montones de naranjas, limones, papayas, calabazas y otras frutas. Conforme el alcalde va pasando en actitud grave y solemne es saludado con una granizada de frutas, protegido con su enorme sombrero contra los golpes. Las frutas lanzadas pertenecen al alcalde, y por lo mismo detrás del nuevo funcionario va una multitud de muchachos que se ocupan en recoger para él el tributo ofrecido de tan divertida manera”. Joseph Kolberg, *Hacia el Ecuador, relatos de viaje*, Quito, 1996, p. 483.

147. “No solamente el día lunes de las señoras, los demás de la Octava ha sido el divino Sacramento igualmente honrado por la adoración alternada y constante de todas nuestras clases sociales en esta forma: el domingo concurren a la vela el V. Capítulo Catedral, el Seminario, el Clero secular y las Comunidades religiosas de Dominicos, Redentoristas y Oblatos; el martes, los Comerciantes; el miércoles los Agricultores y las Asociaciones piadosas de hombres; y el jueves, las dos ilustres Corporaciones de Abogados y Médicos de la Provincia”. Julio Matovelle, *El Pacto eucarístico de Cuenca*, Quito, 1949, pp. 259-260.

(el *populus*) se sintieran más en su propio lugar.¹⁴⁸ La exhibición pública del poder tenía una función netamente conservadora en tanto que refrendaba un orden y el *statu quo*. Aquí es digno de notar como en estos eventos, el *populus* se distinguía por su pasividad y por su carencia de voz, era un espectador nato al cual le estaba vedado participar en el montaje. Las pocas descripciones y documentos gráficos que se conservan, evidencian el corte existente entre la autoridad-actor y un *populus* contemplador de la puesta en escena.

Consideraciones como las que acabamos de ver explican el horror que sintieron los conservadores y en general los patricios, que había hecho suya la divisa positivista “orden y progreso”, ante la huelga de Guayaquil de noviembre de 1922. Para estos sectores, los sucesos en cuestión no hacían sino demostrar cómo la crisis de autoridad que estaba soportando el país lo estaba llevando directamente a la catástrofe. Lo más sustantivo de los comentarios que suscitó la revuelta son los temores que manifestaron ante la aparición de un tipo de desorden que les resultaba completamente inédito. Se había producido el tránsito de los viejos *pronunciamientos* a la huelga. En realidad, los miedos que generó dicho acontecimiento provienen más de las novedades que aportó que de otra cosa. Un análisis detallado de lo ocurrido muestra cómo todo estuvo marcado por el signo de lo nuevo: los actores, el formato, el *modus operandi*, el pliego de demandas e, incluso, el escenario. Dadas las peculiaridades de la huelga es posible definirla como la primera revuelta moderna del Ecuador. La irrupción de las masas en el juego político supuso atravesar una línea roja que jamás antes había sido traspasada. Ello marcó el tránsito del pueblo-espectador al pueblo-actor. En las calles de Guayaquil las masas se expresaban por sí mismas y con iniciativas propias. Su incorporación al panorama político representó la quiebra del viejo protocolo y del orden ceremonial de los eventos barrocos. El 15 de noviembre de 1922 el *populus* dejó por primera vez de comportarse como un observador pasivo del *theatrum* de la ciudad. Esta novedad hizo ver a los actores de nuevo cuño como la expresión misma del caos informe; del pueblo desinstitucionalizado que se les había ido de las manos. Sus inseguridades se multiplicaban exponencialmente en la medida en que veían que las masas carecían de un principio rector y de una autoridad visible. Los virulentos disturbios que azotaron al puerto durante esas jornadas les sugerían que un poder desconocido y sin cabezas reconocibles había logrado traspasar las murallas de la ciudad. La huelga había activado una serie de poderes invisibles que, como tales, se resistían a ser verbalizados y trasvasados a imágenes.

El hombre conservador estaba acostumbrado al desorden público. Aunque lo detestaba no representaba un hecho extraordinario o una novedad fuera de lo común. Después de todo, por entonces el Ecuador llevaba a costas más de una centuria de continuas revoluciones y pronunciamientos. Pero esos conflictos ha-

148. José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona, 1996, p. 475.

bían constituido actos de violencia que, bien que mal, se lograban mantener bajo cierto control. Había códigos de comportamiento que resultaban familiares y, por tal motivo, su capacidad de generar miedo quedaba rebajada. Se podría decir que formaban parte de un juego político generalmente aceptado y tolerado. También había una consideración importante a tener en cuenta. Los *caudillos* y los jefes de la revuelta al tener un nombre y un apellido conocido, tenían un rostro. Aun los más villanos y deslegitimados estaban en posesión de una identidad que los volvía reconocibles. Urbina, Ayarza, Robles, Elizalde, Veintimilla, Mena, etc., eran personajes públicos provistos de una *imago*. Muchos de esos *pronunciamientos* contaban con un elemento que les proporcionaba una cierta legitimidad: las firmas de los notables y vecinos de referencia que habían resuelto apoyar el levantamiento en armas.¹⁴⁹ Este solo detalle, ya de por sí, tenía el efecto de conjurar el anonimato. Detrás de las rúbricas se podía identificar a un patriciado concreto o a los representantes *legítimos* del territorio a nombre del cual se pronunciaban. La visibilidad permitía la resolución de las disputas a través de la negociación directa y de encuentros personales entre los cabecillas rivales. La reunión de todos estos factores es lo que dio lugar a que la huelga fuera definida como un preludio del anunciado Apocalipsis de la revolución social. Para los intelectuales católico-conservadores, el noviembre negro de Guayaquil tuvo un valor de tipo eminentemente probatorio. Los acontecimientos ponían de manifiesto la situación catastrófica a la que había llevado la manía del liberalismo por disolver los antiguos vínculos de poder y el ordenamiento jerárquico. Pero la revuelta también estaba mostrando cuán ciertas habían sido las advertencias respecto de los riesgos que entrañaba una recepción de la modernidad sin beneficio de inventario. Parecía como si la Comuna de París o las huelgas europeas estaban empezando a ser hechos cotidianos en el Ecuador.

En ese escenario inédito, los antiguos procedimientos para gestionar el desorden mostraron su impotencia y sus carencias. Y es que hacia las primeras décadas del siglo XX el patriciado sufría un desfase y carecía de las técnicas para manejar y hacerse con la dirección del fenómeno de las masas. Para esas fechas su experiencia estaba configurada para resolver conflictos de viejo cuño más que otra cosa. Si algo puso de manifiesto noviembre del 1922, fue la torpeza para controlar la situación. En realidad la adquisición del saber y de las habilidades necesarias para someter a control a las masas fue algo que solo ocurrió en torno a la década de 1930. A lo largo de buena parte de la primera mitad del siglo XX, los intelectuales y políticos mostraron especial interés en el tema. La actuación de una nueva generación de hombres públicos, entre los que se encontraban dos pesos pesados de la retórica, Velasco Ibarra y Guevara Moreno, son un indicativo de lo bien que aprendieron las lecciones. Su gran éxito fue haber roto con los viejos códigos de la política tradi-

149. Federica Morelli, *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*, Madrid, 2005, p. 157.

cional. Ello tendrá como premio su encumbramiento a las alturas del poder. Ellos inauguraron la época de los grandes discursos callejeros que permiten comunicar, conectar y movilizar a las multitudes. Su dominio de la técnica oratoria los convertirá en amos y señores de las masas. La instrumentalización del verbo con intención política se sintetiza en la conocida frase de Velasco Ibarra: “Dadme un balcón y seré presidente”. El descubrimiento de los poderes del *ars dicendi* dejó de ser un simple ejercicio escolar o una práctica para exaltar y movilizar los sentimientos patrióticos de las élites. Si en la década de 1900 los oradores se dirigían a un público selecto y escogido, incluso con invitaciones *ad hoc*, en los años cuarenta el público era mucho más amplio. Los oradores eran auténticos profesionales de la palabra encargados de fascinar a un público heterogéneo que se congregaba en plazas y parques. Los escritos de Le Bon y Tardé, verdaderos *best sellers* de la época, fueron la propedéutica que les inició en la ciencia de manejar y persuadir a un pueblo recién estrenado como actor. El resto vendría por añadidura. A esto habría que añadir las lecciones que impartieron los instructores de la misión italiana que en los años veinte refundaron el ejército ecuatoriano. El legado de la literatura militar permite constatar el esfuerzo llevado a cabo a efectos de inculcar a la oficialidad técnicas propagandísticas para manejar, persuadir e influir sobre las masas.

AUTORIDAD PARA CONSTRUIR LA NACIÓN

Los notables del conservadurismo comprometidos con la construcción de la patria abrieron un amplio debate en torno a la urgencia de instituir, de una vez por todas, la autoridad en el país. El Ecuador imaginado era inviable sin el concurso de unos poderes investidos de legitimidad y unánimemente reconocidos por todos. Si el país había nacido al calor del *dissensus*, había que hacer todo lo posible para lograr un nuevo *consensus*.¹⁵⁰ Solo implementando un sistema coherente y armónico de lealtades y obediencias era como el país podía llegar a ser una nación hecha y derecha. La ecuación debía establecerse de la siguiente manera: a más autoridad, más nación. A raíz de la independencia, la autoridad se había fraccionado hasta lo indecible. De hecho, si algo caracterizó al gobierno central hasta bien entrado el siglo XX fue su fragilidad.¹⁵¹ Las revoluciones y los pronunciamientos estaban a la

150. La observación es de Jean-Paul Deler e Yves Saint-Geours. Citado por Federica Morelli, en *ibid.*, p. 261.

151. Estas son las palabras que utilizaba un miembro del Partido Conservador de la provincia de Chimborazo en 1939: “El problema del Ecuador estriba en el progresivo debilitamiento de la autoridad. Sin exageración se puede decir que en el Ecuador no existe propiamente autoridad dentro del concepto clásico. Lo que sí existen son muchísimas autoridades, tantas como ecuatorianos hay. Solo así se puede explicar la calidad y número de dictadores que en estos últimos años han azotado a la patria [...]”. “Partidos políticos sometidos a prueba”, p. 3.

orden del día y la autoridad pública era precaria en todos los niveles.¹⁵² Los años de estabilidad dependían muchas veces de los albuces de las facciones o del capricho de generales ambiciosos ávidos de dar gloria y lustre a su nombre. Ahí estaban Urbina, Robles, Veintimilla, Franco, etc. A falta de una cabeza bien perfilada y legitimada, una multitud de pequeños poderes cavilaban cómo hacerse del poder. La victoria momentánea de uno de ellos era la dictadura. Para las sensibilidades conservadoras, el Ecuador era una arena en donde disputaban una multitud de cabezas con pretensiones de mandar y hacerse con el poder. Este escenario de confusión apareció metafóricamente representado a través de la figura de la Hidra de mil cabezas. El hombre conservador renegaba de la *democracia total* y creía que era en sí misma un imposible y un absurdo. Crespo Toral llegó a definirla como “el caos, *inanis et vacua*, sin otra generación que el mismo caos”.¹⁵³ La metáfora de la Hidra, tan usada en la segunda mitad del siglo XIX, era una representación de los demagogos y de la “tropa de ideólogos charlatanes enemigos del progreso” que pretendían instituir la “libertad absoluta”. De producirse su triunfo, no cabía esperar otra cosa que el estallido de una lucha generalizada. El profundo malestar que generaba la política moderna fue puesto de relieve por el mismo Crespo Toral. “Si todos y cada uno de los miembros de una agrupación aspiran a la autoridad, a la propiedad, a la industria y a la ciencia, en forma igualitaria, las relaciones sociales dejarán de serlo, para convertirse en el infierno de la fuerza y en el despotismo de todos sobre todos: el despotismo máximo, anónimo, irresistible”.¹⁵⁴ Más tarde, la metáfora de la Hidra cederá su lugar a la figura de Calibán. Este personaje representaba a ese núcleo irreductible de bárbaros que los sucesivos gobiernos habían sido incapaces de suprimir. Su presencia resultaba un estorbo que dificultaba la construcción de la república imaginada. Un movimiento suyo bastaba para que años de tenaces labores y esfuerzos constructivos se vinieran abajo. Calibán era además el símbolo de la rebelión incontrolada del salvaje interior y de la esfera malvada que albergaban los pueblos del Nuevo Mundo. No se trataba de espíritus edificantes, lo suyo consistía en destruir e imponer el conflicto. Se daba la circunstancia de que estos sujetos eran reacios por naturaleza a someterse a la autoridad.

152. En su día, este problema ya lo advirtió Vicente Rocafuerte: “El Ejecutivo no tiene bastantes fuerzas y vigor para comprimir a las facciones y llenar la primera de sus atribuciones que es la de conservar el orden interior y seguridad exterior de la República”. Vicente Rocafuerte, *Discurso del Presidente de la República en la apertura de las Cámaras legislativas de 1837*, Quito, 1837, s. p.

153. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, Cuenca, 1947, p. 170.

154. Remigio Crespo Toral, “La cuestión social”, en *Remigio Crespo Toral*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM), Quito, p. 318. Veamos lo que al respecto decía Rodó en su *Ariel*: “Al instituir nuestra democracia la universalidad y la igualdad de derechos, sancionaría, pues, el predominio innoble del número, si no cuidase de mantener muy en alto la noción de las legítimas superioridades humanas, y de hacer, de la autoridad vinculada al voto popular, no la expresión del sofisma de la igualdad absoluta sino [...] la consagración de la jerarquía, emanando de la libertad”. José Enrique Rodó, *Ariel*, México, 1991, p. 26.

Pero había otros aspectos a considerar. Las pretensiones democráticas de los padres de la patria también habían generado una crisis de legitimidad desde el momento en que liquidaron el carácter vinculante de las autoridades naturales. Con el nuevo régimen republicano, las élites tradicionales encontraron fuertes competidores en el juego político. Primero fue la Constitución de Cádiz de 1812 y el establecimiento de un sistema electoral moderno y democrático. El proceso de 1821-1822, en donde se votaron a los electores de los primeros ayuntamientos constitucionales, ya hizo ver las orejas al lobo. La victoria de los comicios no recayó precisamente sobre el patriciado sino sobre pequeños y medianos propietarios. Tal como ha podido constatar Federica Morelli, el voto llegó a favorecer incluso a funcionarios de bajo rango.¹⁵⁵ No menos importante fue el problema del militarismo. Una de las cosas que más inquietaba de este fenómeno era que se trataba de un ejército desinstitucionalizado y no subordinado al Estado.¹⁵⁶ La milicia armada se había erigido en poder y puesto patas arriba la pirámide social. Los generales, en su calidad de nuevos amos y señores del país, trataban al pueblo como un batallón de soldados rasos. Crespo Toral hacía la siguiente observación: “No está colocada la clase militar en la condición de subordinada a los poderes del Estado: los centinelas, porque guardan la casa, se creen sus únicos dueños. Cambiados así los oficios y el orden de las cosas, no queda otra forma de gobierno, si tal puede llamarse, que el pretorianismo”.¹⁵⁷ La clase pretoriana era uno de los más serios obstáculos que dificultaban el proceso de configuración de la autoridad y por lo tanto del Estado. Lejos de ser una fuerza cohesionadora y fortalecedora de las instituciones legítimas, el ejército funcionaba como un elemento disociador y como un gran competidor de la nación. Entre milicia y sociedad no había vínculos de identificación. Los militares eran los que generaban la discordia e impedían que el país fuera un proyecto en común. Aquí es interesante ver cómo las celebraciones por el primer centenario del nacimiento de Bolívar se instrumentalizaron para señalar con precisión al gobernante legítimo. En el homenaje se trataba de hacer ver que el nuevo orden surgido a raíz de la caída de Veintimilla estaba presidido por la autoridad legítima. Los actos en cuestión, a la vez que ungían al Libertador como un héroe, fueron una estrategia diseñada para distinguir con claridad meridiana al auténtico *dux populi* de los ecuatorianos del intruso.¹⁵⁸ La fiesta celebraba, pues, la vuelta de la legitimidad y, de paso, de la unanimidad.

155. Federica Morelli, *Territorio o nación...*, p. 122. La participación de grupos subalternos en la política fue tal que hubo la necesidad de limitar el acceso al voto a fuerza de calificar a los electores. *Ibid.*, p. 127.

156. “Corriendo así los acontecimientos tenía que afirmarse el militarismo, afluyendo a su centro todos los fenómenos de la circulación del cuerpo social: la hipertrofia de la espada. Se invertían, como dijo Bolívar, las funciones: el brazo supeditaba a la cabeza, que en las Repúblicas sobre todo, debían estar separados”. Remigio Crespo Toral, “La intervención en México”, en *Remigio Crespo Toral*, pp. 228-229.

157. Remigio Crespo Toral, “Cien años”, pp. 61-62.

158. *El centenario de Bolívar en Guayaquil*, Guayaquil, 1883, pp. 5 y ss.

La crisis de autoridad también se manifestó al liquidarse el viejo orden territorial del cuerpo político. A raíz de la independencia, la Audiencia se había desvanecido. Las antiguas provincias y territorios permanecían ajenos entre sí. Ante la falta de un poder central articulador, las regiones optaron por replegarse sobre sí mismas al punto de que se volvieron autónomas. En zonas periféricas como la provincia de Loja o la región oriental, el aparato gubernamental tenía una presencia menos que testimonial. Durante décadas, el débil e incipiente Estado tuvo que vérselas con feroces competidores que le disputaban su poder. Los territorios históricos, como apunta Saint-Geours, habían demostrado ser las estructuras más sólidas en los momentos de crisis como los que tuvieron lugar a raíz de la independencia. Ante la vacancia forzada de la autoridad y una situación generalizada de caos, se erigieron en verdaderos Estados en miniatura. Con la emancipación creyeron que había llegado el momento de reivindicar sus fueros y *liberarse* de las molestas instancias a las cuales estaban subordinadas. La independencia inauguró la *edad dorada* de los poderes locales. El proceso de descomposición de la autoridad central fue tal que, incluso en territorios con un peso y un rango poco relevantes, reclamaron sus propias parcelas de soberanía. La creación, en 1820, de gobiernos en Ambato y Alausí respondía a este clima de exacerbado autonomismo.¹⁵⁹ La independencia, vale decir, desencadenó otra independencia: la de las jurisdicciones menores. El vacío de poder, fruto de un déficit de legitimidad, avocó a las regiones a una situación curiosa que recuerda la recuperación de los derechos del pueblo previos al pacto. La vacancia del rey y la crisis de legitimidad que le siguió promovieron una retrocesión de la soberanía.¹⁶⁰ El punto de máximo apogeo de ese proceso ocurrió en 1859.¹⁶¹

Hasta aquí hemos visto los principales factores que a juicio de las sensibilidades conservadoras habían quebrado el ordenamiento de la autoridad. Veamos ahora las propuestas que hicieron para reconstruir y habilitar un sistema de gobierno capaz de poner orden y concierto en la cosa pública. Cuando Crespo Toral hacía un llamado a “restaurar las leyes de la ciudad”, entre otras cosas estaba haciendo ver la necesidad de reconstruir el entramado jerárquico y situar en él a sus legítimos titulares. Dicho de otra forma, lo que tocaba era asignar a cada cual su correspondiente dosis de poder.¹⁶² La idea fuerza que inspiraba al conservador era la agustiniana *tranquilidad de orden*. Había que procurar que todos y cada uno de los miembros del cuerpo político estuvieran en el sitio que les correspondía. “La moderación de cada cual dentro del sitio que

159. Sobre la fragmentación del territorio quiteño, véase el sugestivo trabajo de Federica Morelli, *Territorio o nación...*, pp. 19-89.

160. *Ibíd.*, pp. 32 y ss.

161. Los historiadores reconocen hasta cinco momentos en los cuales el Ecuador había estado a punto de desaparecer como país. Maiguashca proporciona las siguientes fechas: 1835, 1845, 1859, 1876 y 1883. Juan Maiguashca, “El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central (1830-1895)”, en *Historia y región en el Ecuador. 1830-1930*, Quito, 1994, p. 371.

162. Remigio Crespo Toral, “El puñal”, p. 391.

le está señalado en el banquete de la vida, es el secreto de su paz, la garantía del orden y el armónico avance de las almas en el tiempo [...]”.¹⁶³ La justicia de la moderación imponía la expulsión de los intrusos y de los advenedizos. Era urgente decapitar a toda esa multitud de cabezas carentes de legitimidad y con pretensiones de mandar y de dictar órdenes. Esto afectaba a todos los ámbitos de la sociedad: a la Iglesia, a los artesanos, a los militares, al mundo indígena, etc. La reforma incluso tenía que operar en el microcosmos del hogar. Era una prioridad fortalecer la autoridad del padre a efectos de poner orden en el espacio doméstico que también presentaba síntomas evidentes de descomposición. Conforme a lo visto, el ideal conservador era el de un gobierno presidido por aristócratas legítimos, o lo que viene a ser lo mismo, por las autoridades naturales. Ellos reunían en sus personas las *potestas* y la *dignitas*, esto es, el poder moral y el poder efectivo para ejercerlo.

Durante el siglo XIX, García Moreno fue el personaje que con más éxito y con más decisión se dedicó a fortalecer el régimen autoritario en el país. Su proyecto político buscó a toda costa instituir un poder único y fuertemente centralizado. La lógica del primer proyecto conservador exigía subordinar y debilitar la pluralidad de poderes locales. Dicho de otro modo, diseñaron un Estado con un ejecutivo fuertemente centralizado. Toda una contradicción con lo que sostenía Elías Laso en la década de 1880 y más tarde la línea oficial del Partido Conservador. Los criterios de división territorial que empleó el Hércules ecuatoriano se inscribieron en un registro claramente moderno, jacobino incluso. García Moreno quería un modelo de Estado de tipo “administrativo” y “muy a la francesa”, en donde lo ejecutivo tuviera preeminencia sobre lo jurisdiccional-territorial. A través de esta fórmula buscaba contrarrestar el autonomismo o el federalismo que abiertamente patrocinaban Benigno Malo, Manuel Carrión Pinzano o los líderes *marcistas*. El proyecto garciano estaba muy lejos de contemplar una relación contractual entre el Estado y los distintos territorios. Su prioridad era consolidar la nación a fuerza de sofocar las reivindicaciones de los nacionalismos provincianos y las aventuras abiertamente secesionistas. Por coherencia, el unitarismo garciano propendía a la confiscación y a la deslocalización de una serie de funciones que detentaban las élites locales y la multitud de caudillos. La Constitución de 1869 marcó el punto de máximo apogeo de las tendencias unitaristas y centralistas. De hecho, llegó a tal extremo de suprimir los municipios, tanto a nivel provincial como a nivel parroquial. Sus reformas administrativas consumaron la victoria del poder central sobre los territorios y cuerpos locales. Juan Manguashca lo expresa con claridad: “García Moreno fue un defensor a secas de la provincia. La provincia que buscó instituir, debía estar firmemente sujeta al control del Ejecutivo”.¹⁶⁴ La desarticulación territorial y la evanescencia que

163. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 113.

164. Juan Manguashca, “El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central”, en *Historia y región en el Ecuador. 1830-1930*, p. 364.

sufría el país dificultaban la construcción de un Estado-nación moderno. Los gobernantes debían lograr que las distintas regiones históricas se identificaran y formaran un estrecho vínculo con la nación. Desde luego, la implementación de un fuerte centralismo respondió a la necesidad de superar el estado de emergencia por el que atravesaba la nación. Una situación de extremo desorden justificaba plenamente tomar medidas autoritarias y excepcionales. En este punto la política garciana no desentonaba con las teorías conservadoras más clásicas del orden. Habida cuenta que la crisis del año 1859 había puesto al Ecuador al borde de la desaparición, lo prioritario era reunificarlo. El peligro real al cual se enfrentaba el país era, nada más y nada menos, que su liquidación como entidad política. Esta situación ya de por sí justificaba parar en seco unas fuerzas centrífugas que se hallaban fuera de control. Toda otra consideración resultaba secundaria. Las profundas reformas que implementó García Moreno en este campo dividieron a los actores políticos de la época llegando incluso a turbar a los propios conservadores. Los agraviados no permanecieron indiferentes y sus protestas marcaron el debate político hasta bien entrado el siglo XX.

La moderna generación de políticos conservadores planteó el problema en términos radicalmente distintos. Ellos se empeñaron en restituir los poderes locales y sus antiguas prerrogativas a los titulares legítimos al punto que a partir de la década de 1910, los nuevos criterios del partido entraron en contradicción con el modelo territorial de patente garciana. Si el Hércules ecuatoriano había sido el destructor por antonomasia de las regiones históricas, los nuevos barones del partido se convirtieron en sus más grandes valedores. Pero seamos justos, semejante giro fue posible en la medida en que el escenario político había cambiado de manera sustancial. La emergencia del año 1859 era impensable en los años veinte del siglo pasado. Para esas fechas el Ecuador estaba razonablemente cohesionado y articulado. Pero no solo eso, el factor conciencia nacional también había hecho progresos notables. Con este nuevo marco, parecía llegado el momento de aplicar las teorías conservadoras más ortodoxas relativas a la organización y distribución de la autoridad. Esto les llevó a reconocer y restablecer el antiguo orden territorial natural del país. Es más, sostuvieron abiertamente que la legitimidad del nuevo Estado solo podía concretarse si se rehabilitaban los antiguos derechos históricos y las relaciones de poder de las regiones. Para las nuevas generaciones era imprescindible formar un todo orgánico en el que la diversidad de territorios quedara plenamente reconocida. El secreto radicaba en alcanzar eso que los antiguos llamaban la *congruentia partium*.¹⁶⁵ La nueva promoción de intelectuales conservadores alentó la

165. En este punto Laso citaba a Taparelli, ese gran ideólogo del conservadurismo decimonónico. “Como el lector habrá advertido, no estoy haciendo otra cosa que aplicar al orden moral una ley universalísima del Creador, a quien plugo reflejar en la unidad cósmica la perfectísima unidad, donde se contiene por modo eminente la variedad de lo creado, sellando así sobre cada una de las criaturas ciertas *formas primitivas*, de cuya íntima unión son el elemento material, nace después en

construcción de ámbitos de autonomía propios extraídos de la influencia del gobierno central.¹⁶⁶ Jijón y Caamaño creyó que estos criterios eran aplicables hasta en las más ínfimas circunscripciones. Manifestó de manera reiterada que la prioridad de conservar el todo no confería al Estado la potestad de abolir las formas naturales de asociación. El modelo de nación que implementó el conservadurismo consagró un unitarismo y un monismo en donde la coexistencia de lo múltiple era factible. Había que entender que las naciones estaban configuradas como una reunión de círculos concéntricos formados a partir de células familiares que luego se reunían en barrios, municipios, regiones, hasta finalmente rematar en el todo de la nación.¹⁶⁷ La soberanía, en palabras de Crespo Toral, nacía “en la familia, se incrementaba en el municipio y se expandía en la región: no para el daño de la nacionalidad, sino para complementarse en ella, cerrando el círculo de las relaciones públicas”.¹⁶⁸ La virtud del patriotismo, por consiguiente, también había que entenderla en estos términos. Era una equivocación sostener que el amor por la *patria chica* y el amor por el todo patrio eran incompatibles. Lo mejor era verlos como afectos complementarios que a la final debían confundirse en una sola y gran pasión que debía ser el Ecuador.¹⁶⁹

La aplicación de esta tesis suponía rehabilitar una pluralidad de poderes orgánico-naturales. Lo que legitimaba la multiplicidad de gobiernos autónomos era ese principio que declaraba que las diferentes piezas que componían una nación, al ser totalidades en sí mismas, eran capaces de tener vida propia e independiente.¹⁷⁰

el orden creado una variedad inmensa, constantemente dirigida por dos leyes de *unidad* y de *multiplicidad*, de general y de particular, de especie y de individuo, en cuyo conocimiento se encierra por conclusión, toda la enciclopedia especulativa y práctica”. Elías Laso, “Apuntes para las lecciones orales de legislación”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, p. 361.

166. En este punto era perfectamente claro el programa del Partido Conservador del año 1925: “Reconstrucción de las grandes entidades regionales, históricas y geográficas, sin perjuicio de la organización provincial y formación, con ellas, de departamentos dotados de organización propia”. Jacinto Jijón-Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 258.

167. Esta era una de las formas que adoptaba la *ordinata dilectio* de San Agustín. Según el Obispo de Hipona, la ciudad también se organizaba a partir de una serie de círculos concéntricos que se iniciaban en la *domus*, proseguían en la *urbs* y finalmente terminaban en el *orbis*. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, pp. 87-88. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 159. El elogio de Crespo Toral al presidente Luis Cordero es muy clarificador al respecto. La virtud del expresidente residía en que su patriotismo se “extendía desde su tierra natal en círculos concéntricos” hasta el “viejo solar español”. El amor a la patria chica no impedía el amor a esas dos patrias grandes que eran el Ecuador y España. Remigio Crespo Toral, “Coronación”, p. 132.

168. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 159. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 87.

169. Remigio Crespo Toral, *ibíd.*

170. Estos son los términos que utilizaba Matovelle. “[...] porque vale más que exista la división conveniente de órdenes dirigidos por sus autoridades respectivas, aunque sea necesario para esto, tolerar algunos abusos, que la extirpación de estas, por la confusión de todos los órdenes sociales, por medio del centralismo de todos los poderes en uno solo, esto es destruir la forma orgánica de las sociedades, para convertirlas en máquinas. La disposición jerárquica de las sociedades y su mutua subordinación, no destruye, pues, la soberanía relativa de sus autoridades respectivas”. Julio Ma-

Tanto las regiones como las provincias eran para Jijón y Caamaño una especie de “Cosmos en miniatura”.¹⁷¹ El hecho de que las familias, los municipios o las regiones tuvieran tal condición suponía reconocer que poseían autoridades y jerarquías, réplicas de las que mantenían estable al macrocosmos del país. Las cuatro regiones históricas del Ecuador, Sierra centro-norte, Guayaquil, Azuay y Loja bien podían entenderse como naciones pero a una escala menor. El esquema también era aplicable a una ciudad, a una parroquia cualquiera o incluso a una unidad familiar. Por eso mismo, las instancias locales, desde los pueblos hasta las urbes con más entidad política debían tener voz, atribuciones y estatuto propio dentro de una “natural y quieta descentralización”.¹⁷² Los conservadores querían evitar que fueran entes inoperantes, anulados por un centralismo absorbente, burocrático y totalmente ajeno a la vida social.¹⁷³ Como Aristóteles, pensaban que la excesiva concentración de poderes podía destruir a la ciudad.¹⁷⁴ En un orden orgánico, las regiones y los cuerpos tenían suficiencia para representarse a sí mismos. No requerían de terceros que actuaran a su nombre. El reconocimiento de las realidades locales era fundamental a efectos de perfeccionar y completar a la sociedad civil y es por eso que Jijón y Caamaño y sus pares abogaron por el establecimiento de una organización municipal sólida.¹⁷⁵ A partir de 1900 propusieron una serie de iniciativas para reconstruir y revitalizar los poderes locales. Los notables de cada circunscripción debían tener una participación muy activa en la gestión de lo público. Este intento de rehabilitar las facultades ejecutivas de los cuerpos intermedios y corporaciones urbanas resucitó la vieja idea de un Estado mixto y una concepción pluralista de la soberanía. Desde luego, huelga decirlo, el repudio de las burocracias centralistas a la francesa fue más que patente. Los empleados públicos fueron muy mal vistos y tenidos como los instrumentos de los que se valía el moderno Estado cesarista, vicarial y absolutista para ejecutar sus decretos. Como Toqueville, establecieron un vínculo directo entre el individualismo moderno y el crecimiento ilimitado del Estado burocrático. Los aparatos administrativos encarnaban un tipo de poder inorgánico y artificial a través del cual la tiranía era capaz de ejercer jurisdicción en todos los rincones del país. Representaban la antítesis de las autoridades naturales correspondientes a cada uno de los microcosmos que formaban el cuerpo político. La artificialidad del modelo administrativo del liberalismo desnaturalizaba las relaciones políticas, sociales y económicas.

tovelle, “Curso elemental de ciencias políticas (ciencia constitucional)”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, pp. 49-50.

171. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 249.

172. Remigio Crespo Toral, “Cien años”, pp. 71-72.

173. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, pp. 190-191. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, pp. 159-160.

174. Aristóteles, *Política*, lib. II, 1.261a, 2.

175. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 7.

En ese mismo esquema se inscribió el intento de reinstitucionalizar al disgregado mundo indígena. Aquí Jijón y Caamaño planteó devolver a las comunidades sus poderes étnico-jurisdiccionales. Es significativa la airada protesta que levantó contra una cultura política que se negaba a reivindicar un estatuto privativo para el indio. Aunque lastimosamente no llegó a exponer todos los detalles de su proyecto, parece que buscó restituirles los viejos fueros, prerrogativas y poderes simbólicos que la república se había empeñado en derogar. Es claro que sus tesis tenían a las Leyes de Indias como un referente. Incluso puede que por su cabeza rondara la idea de rehabilitar la institución del cacicazgo. Eso sí, sea como fuere, la reactivación de la comunidad pasaba por expulsar a la muy discutida y problemática figura del teniente político.¹⁷⁶ A su modo de ver, los poderes que ostentaban esos personajes carentes de legitimidad, representatividad y aparato simbólico encarnaban la tiranía. Al no ser una autoridad natural debilitaba a la comunidad y distorsionaba su funcionamiento. Este “tiranuelo”, en tanto que extraño y sin encaje posible, no generaba relaciones de afinidad, empatía, ni identidad. La tenencia política era un vínculo artificioso y burocrático de dominación del cual no había que esperar otra cosa que conflictos, violencia y tensiones.

Ahora bien, el reconocimiento de las jerarquías y poderes locales no debía implicar la anulación del gobierno central: una mayor heterogeneidad reclamaba un órgano rector más sofisticado, capaz de organizar y de imprimir coherencia a la multiplicidad. El Estado ante todo debía ser una fuerza conservadora y unificadora. Más que nunca hacía falta instituir un cerebro central (un *logos hegemónicos*) capaz de organizar la cosa pública y de poner las cosas en su sitio. Igual que ocurría entre los organismos vivos, las estructuras políticas más complejas demandaban un sistema nervioso central y una cabeza más evolucionada y eficiente. Lo suyo era instituir una autoridad soberana, neutral e indiscutible a efectos de dar unidad y armonía a esa heterogeneidad de territorios que componían el Ecuador. Como bien decía Jijón y Caamaño: “El mismo hecho de la existencia de estos localismos impone la necesidad de una organización central del Estado fuerte, vigorosa, enérgica y reguladora, que impida el que las autonomías locales se truequen en anarquía y mermen el nervio nacional”.¹⁷⁷ Frente a una realidad política descentralizada, al Estado le correspondía fijar un punto de equilibrio con respecto a los poderes locales. Los conservadores no veían contrasentido en la convivencia de organizaciones municipales “muy desarrolladas” dentro de un “gobierno nacional vigoroso”.¹⁷⁸ El Ecuador imaginado consagraba un unitarismo en el que paradójicamente era posible

176. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 193.

177. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 7. Crespo Toral decía cosas parecidas: “La jerarquía de las facultades señala la jerarquía de las funciones y ninguna ha de excluir a las demás: antes bien, han de coordinarse, en ajuste y ensamble que fortifiquen la unidad de conjunto”. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 6.

178. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 9.

la coexistencia de una multiplicidad de poderes. La nación era el resultado de la reunión armónica y perfectamente conjuntada de todos y cada uno de estos microcosmos. El arte del buen gobierno consistía en lograr un punto de equilibrio de modo que las fuerzas de cohesión nacional y las de los territorios no intentaran suprimirse mutuamente. Un predominio abusivo del gobierno central bien podía ser tipificado como una acción tiránica. Su omnipotencia estaba en disposición de convertir al Estado en un liquidador de vínculos naturales y de poder locales. La supremacía de las regiones, por su parte, podía desembocar en la anarquía más absoluta y hasta en la desaparición misma de la nación. Para probarlo no había más que retrotraerse al aciago año de 1859 en el que la segmentación del país terminó por borrarlo del mapa. El regionalismo, como anotaba Jijón y Caamaño, era un hecho natural y por lo tanto inevitable. La solución para conjurar sus excesos era “encauzarlo” y domarlo a fin de evitar que actuara como una “fuerza disociadora”.¹⁷⁹ Un estado bien organizado era una fuerza capaz de hacer surgir el orden y la unanimidad del conflicto entre grupos rivales y entre territorios. Entre sus funciones estaba poner límites a la incontenencia de los hombres privados y restringir los excesos federalistas de las regiones a fin de que la comunidad no se disgregara. Una de las prerrogativas del Estado central, por lo tanto, era la de ser el garante de la paz.

La moderna teoría conservadora del Estado consagraba una administración estatal central eficiente, de dimensiones reducidas y “científicamente organizada”.¹⁸⁰ Su modelo de Estado instituyó un organicismo que respondía a exigencias y paradigmas propios de la biología. Tal como había sugerido Comte y luego Spencer, consideraban que las naciones más evolucionadas eran las que acusaban una mayor complejidad orgánica. Así, a más órganos diferenciados y especializados, más perfecto era el cuerpo político.¹⁸¹ Mientras que en los pueblos primitivos, un mismo órgano se veía abocado a realizar múltiples labores, en los Estados modernos los había más, y, sobre todo, mucho más especializados. El saber biológico venía así a justificar la existencia de un cuerpo burocrático-administrativo de especialistas en gestión pública. Aplicando estas reglas, el gobierno nacional debía ser minimalista y, desde luego, le estaba vedado inmiscuirse en las decisiones privativas de las regiones, municipios y cuerpos intermedios. El Estado propiamente dicho debía

179. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 252.

180. Un resumen de la reforma del Estado que plantean los conservadores puede verse en Partido Conservador del Azuay, *Manifestación del directorio regional del Partido Conservador del Azuay*, pp. 9-12.

181. “Es, pues, ley constante, que los organismos, mientras más perfectos, necesitan órganos más diferenciados, con misión especial, y que su bienestar depende de su normal funcionamiento, cuyo trabajo armónico es indispensable para que la vida no se perturbe”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 55. Solo a modo de curiosidad, estas ideas parecen copias calçadas de lo que el intelectual positivista mexicano Justo Sierra había escrito en 1900 en su famoso libro *Evolución política del pueblo mexicano*. Belisario Quevedo, un liberal declarado pero fuertemente influido por el positivismo de Spencer, también asumió íntegramente esas ideas. Belisario Quevedo, *Ensayos sociológicos, políticos y morales*, Quito, 1981, p. 243.

ocuparse fundamentalmente de las políticas de ámbito estatal: las grandes obras públicas, la planificación, la política monetaria, las relaciones exteriores, el control de las fuerzas armadas, etc. Sobre todo las nuevas generaciones fueron partidarias de que el Ejecutivo ejerciera más como administrador que como gobierno. Ahí estaba la clave de una política sana y respetuosa de las libertades. Una organización de tal naturaleza evitaría una excesiva e incómoda presencia del Estado: “Así tendremos el Estado orgánico, la vida jerárquica; la simplificación del gobierno central, que dejará de intervenir en todo y para todo [...]”.¹⁸² Para los intelectuales conservadores, la implementación de lo orgánico y de lo holístico posibilitaban el autogobierno. Ellos pensaban que si se dejaba que los poderes seccionales y los cuerpos intermedios funcionaran con autonomía, la sociedad podía autorregularse y gozar de un amplio margen de gestión.

ORDEN, DISCIPLINA Y PROFILAXIS PARA CONSTRUIR LA NACIÓN

La obsesión por instituir y consolidar la autoridad también quiso abarcar el complejo y sinuoso campo del alma. La utopía autoritaria también pretendía ejercer jurisdicción sobre las vastas regiones del corazón. Sin moral bien constituida no había patria. Solo una colectividad disciplinada y debidamente reformada podía llegar a convertirse en una nación hecha y derecha. Un pueblo disoluto y licencioso no era sino el reflejo de una sociedad decadente y en vías de extinción. Hacer el Ecuador implicaba domesticar corazones y efectuar una reforma integral de los malos hábitos de sus habitantes. La autoridad debía hacerse sentir sobre una comunidad cuyas pasiones estaban fuera de control. No es casual el prestigio y la proyección que en su momento llegó a tener la palabra *orden*. El término venía a significar no otra cosa que el triunfo del bien sobre el mal. Si se creaban las condiciones ecológico-sociales para que el orden surgiera, entonces la nación podría emerger victoriosa de sus cenizas. Llevar a cabo tal reforma era fundamental. Había que pensar que los vicios de un pueblo terminaban reproduciéndose en los propios gobiernos. En este punto, la especulación conservadora rehabilitó una vieja tesis que endilgaba al pueblo la culpa de la tiranía. Como Platón y De Maistre, sostenían que el Estado era un fiel reflejo del carácter de sus gentes.¹⁸³ Entre uno y otro se podía establecer una ecuación: a una comunidad deficitaria en valores morales correspondía un régimen despótico, y viceversa. De lo que se trataba, por lo tanto, era de invertir este esquema. Si se inculcaba la virtud en todos los estratos sociales, eso necesariamente repercutiría en las altas esferas del Estado. “La virtud en el pueblo –decía Crespo

182. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 161.

183. Platón, *República*, lib. IV, 435e-436a.

Toral— se traduce en la justicia en el gobierno”.¹⁸⁴ Bajo estos auspicios, las cruzadas morales se convirtieron en una razón de Estado, en un acto eminentemente patriótico. Nación y moral iban indisolublemente juntas. A fuerza de implementar un régimen disciplinario querían extirpar toda una serie de vicios inveterados que roían las entrañas del organismo político. El abanico de tareas a realizar era muy amplio. Había que imponer orden en los conventos, terminar con el crimen y perseguir de manera implacable los malos hábitos. Trabajaban con la hipótesis optimista de que la impunidad finalmente llegaría a ser derrotada, y de que había llegado la hora de un gran desquite. Reprimir va a ser tanto como empezar a hacer justicia. Sin castigo, sin pena y sin reclusión la patria era impensable. Solo implantando la verdadera autoridad y multiplicando su presencia es como empezaría el repliegue del crimen. Los conservadores daban por buenas las leyes hechas para reprimir la malicia de los corazones. No importaba si esto suponía ser duros e inflexibles. García Moreno lo resumió muy bien: “Me he propuesto conservar a todo trance la pública tranquilidad y solo revestido de una firmeza que inspire terror, podré conseguirlo”.¹⁸⁵ Como puede verse, los campos de batalla no eran tanto los foros públicos cuanto la intrincada topografía del alma. Argumentaban que en el momento en que el equilibrio de las *relaciones públicas* se rompía, el castigo se convertía en una necesidad inaplazable. “Pero las pasiones, los pecados capitales, la soberbia, la envidia y la pereza se rebelan; y se rompen los vínculos del amor. Viene entonces la necesidad de restablecer el equilibrio de la relaciones mediante el castigo”.¹⁸⁶ Al gobierno de turno no debía temblarle el pulso a la hora de aplicar fórmulas expeditivas y contundentes. Agobiarse o tener remordimientos era un error, una blandenguería que le podía costar muy caro. Lo que estaba en juego eran valores de mayor rango: la paz social, la tranquilidad pública y la salud del cuerpo político. Los asuntos de Estado debían mirarse con perspectiva. La pena de muerte era un bien que podía evitar males mucho mayores. Incluso intelectuales refinados de la talla de Crespo Toral o de Jijón y Caamaño consideraban plausible la idea de volver a implantarla.¹⁸⁷ Este tipo de soluciones, desde luego, no solo fueron valoradas por el colectivo conservador. Rocafuerte, la figura más descollante del liberalismo de comienzos de siglo, tampoco dudó en imponer el orden a fuerza de juicios sumarísimos y fusilamientos ejemplares. Este insigne hijo del Guayas, no cabe la menor duda, hubiera dado por buenas las medidas expeditivas de García Moreno. El talante autoritario de Rocafuerte fue tan elogiado por el conservadurismo que Jijón y Caamaño vio en él a uno de sus mentores. A comienzos del siglo XX los positivistas de tendencia liberal también

184. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 79.

185. Citado por Crespo Toral en “García Moreno”, p. 408.

186. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 50.

187. De hecho, en un momento dado, Crespo Toral llegó a decir: “nos habíamos dado el lujo de suprimir la pena de muerte”. Remigio Crespo Toral, “Cien años”, p. 66. Véase también Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 627.

creyeron lícito apelar a este tipo de recursos: Andrade Coello, un intelectual más bien anticonservador, sostenía con frialdad cómo determinadas situaciones exigían soluciones expeditivas.¹⁸⁸

La demanda de orden impulsó la construcción de una amplia infraestructura dedicada a extender y fijar la disciplina a lo largo y ancho del país. Esta tarea prescribía la formación de un comité de vigilancia cuyo cometido era inquirir y monitorear la salud del cuerpo social. Una policía moral expresa para hacer saltar las alarmas ante cualquier brote que pudiera ser tipificado como inmoral. Su radio de acción era muy amplio: órdenes religiosas disolutas, falsos pobres, locos, elefanciacos, bebedores, jugadores empedernidos, delincuentes, disipadores, etc. García Moreno llegó a disponer el casamiento de los amancebados. Pretendió extirpar de cuajo el alcoholismo y para ello ordenaba sumergir a los borrachos en agua helada a las seis de la mañana. “Vamos a moralizar”, ese era el grito de guerra que proferían los campeones del orden público. Para eso estaba *El Buen Pastor*, un centro concebido para combatir la prostitución y tutelar a mujeres descariadas y libertinas. Cabe advertir que el arquitecto Schmith previó para ese lugar la construcción de calabozos. De fines de la década de 1860 data la fundación de las *Conferencias de San Vicente de Paúl*, una corporación piadosa hecha para poner orden y concierto en el mundo de la miseria. Sus funciones eran muy complejas. A través de curiosos mecanismos lograban que el ojo de la moral penetrara hasta los más inverosímiles rincones del alma y su lugar de habitación. La construcción del Panóptico, el primer gran centro de reclusión de antisociales, fue otro de los ejes de esta cruzada moralizadora. Su habilitación y puesta en marcha revolucionó completamente el estatuto penal ecuatoriano. El garcianismo y la política de sus epónimos pueden muy bien ser definidas como una monumental empresa dedicada al encierro de los vicios que corroían al país. Ahora bien, la implementación de la cruzada disciplinaria precisaba de más recursos. Como en otros campos, también era preceptivo el concurso de personalidades excepcionales, de héroes auténticos. El caos reinante no podía resolverse sin una figura superior. Los superhombres y no los políticos eran los únicos capaces de disciplinar a una sociedad a punto de irse a pique. Dentro de este perfil encajaba perfectamente la colosal figura de García Moreno. Cierto es que el hombre conservador tenía a los patriarcas mansos como un modelo ideal a imitar. Sin embargo, para los momentos tan críticos que soportaba el país, su talante era el que más se ajustaba a la situación. Lo que más fascinaba de la figura de este Hércules tropical era la proeza de haber logrado implantar el orden deseado. Él encarnaba el verbo de la república, las más altas virtudes públicas y privadas y ese otro valor tan estimado: la acción.¹⁸⁹ La grandeza de García Moreno consistía en haber

188. “La virtud tenía sus necesidades dolorosas [...] y sus crueldades imprescindibles: la cirugía es una de ellas. Amputar los órganos putrefactos, atroz operación, pero saludable”. Alejandro Andrade Coello, *Algunas ideas acerca de educación*, Quito, 1915, p. 22.

189. “El hombre –García Moreno– hizo al pueblo, el pueblo no engendró al hombre; el pueblo casi no lo era, casi no podía comprender el sistema y la osadía de su constructor. No pudo, por lo mismo,

sido un ejecutor de sueños. Él era el agente de un gran desquite, de una gran venganza que estaba restituyendo la justicia al pueblo.¹⁹⁰ Su voluntad, su determinación y la construcción de un sistema penitenciario habían puesto en jaque el proceso de reversión al caos de la sociedad ecuatoriana. Las muy publicitadas escenas del azote al viejo y revoltoso general Ayarza resultan paradigmáticas. La ejecución de la pena fue más que un simple castigo rutinario. Para la época tuvo un significado más hondo: fue todo un símbolo de la vuelta al orden; un anuncio que advertía que la impunidad ya no se toleraba. La teatralización de tales hechos fue premeditada y se concibió para que cumpliera funciones pedagógicas de primer orden. Por un lado enseñaba la forma de combatir la anarquía y por otro era una severa llamada de atención a los alborotadores. Tales escenas adquirieron el carácter de un espectáculo edificante con miras a incitar la reforma del alma.

Pero la obsesión por implementar una estructura jerárquica y la autoridad también tuvo ocasión de expresarse bajo el formato de un saber médico-sanitario. Los instrumentos que proveía la biología eran capaces de incidir en el alma del pueblo. Esta tesis adquirió mucho prestigio a raíz de la recepción del positivismo y del impacto que tuvieron los descubrimientos del evolucionismo. Su éxito fue tal que llegó un momento en el que los biólogos se sintieron capaces de explicar el cómo y el porqué de las rebeliones del mal. Si algo despertó la atención del mundo conservador fueron los aspectos más pesimistas de la teoría de Darwin y de sus seguidores.¹⁹¹ Concretamente, les impactó esa nueva visión de la historia natural que ponía en entredicho la idea de progreso indefinido. Bajo este original enfoque llegaron a la conclusión de que el medioambiente social bien podía ser un factor capaz de invertir el proceso evolutivo. La biología demostraba que a la historia no necesariamente había que verla como un proceso en ascenso permanente y sin interrupciones. En ella también cabía la posibilidad de los descensos y de los retrocesos. En un determinado momento, una especie podía perder terreno ante otra más agresiva y más capacitada para encajar en un ecosistema determinado. No era raro que un cambio en el entorno tornara obsoletos sus recursos de adaptación. Las metamorfosis regresivas eran tan factibles como las progresivas. Con toda seguridad estos planteamien-

ser para nosotros un representativo: llevaba sobre sus hombros toda la carga y su patria estaba representada en él, por elección, por selección, por superioridad. No era representativo: tal juicio respecto de él menguaría su estatura y le reduciría a la mediana condición de coeficiente social. Su grandeza consistía en excederse a sí mismo y a la raza, al tiempo y al medio físico. Así es siempre el genio". Remigio Crespo Toral, "García Moreno", p. 444.

190. Esta faceta de vengador que se da a García Moreno quedó muy bien expresada en el sugestivo título de una de las más emblemáticas biografías que se hicieron del mandatario. El padre Berthe le confirió nada más y nada menos que la condición de "vengador y mártir del derecho cristiano".

191. En el Ecuador, las obras de Darwin fueron leídas con mucho retardo. Incluso es posible decir que hacia comienzos del siglo XX fueron raros los intelectuales que accedieron directamente al contenido de la teoría de la evolución. Como en muchos otros casos, el contacto se hizo a través de intermediarios o de divulgadores más o menos cualificados.

tos los extrajeron de los divulgadores de las tesis de Aldous Huxley. Los mensajes que albergaba esta visión del evolucionismo resultaban especialmente atractivos al colectivo conservador ecuatoriano. No solo que cuestionaban *de manera científica* la condición de inexorabilidad de la ley del progreso y la certeza de la eucronía liberal sino que confirmaban la verdad de ese sentimiento de decadencia que tenían tan interiorizado. Los biólogos modernos, sin quererlo, estaban poniendo en entredicho la utopía de un mundo feliz y dichoso. Los nuevos descubrimientos dejaban entrever que la degeneración era algo que podía sobrevenir en cualquier momento.

Pero las derivas podían llegar a ser, incluso, más aterradoras. Los biólogos y los criminalistas difundieron con éxito la tesis respecto a que los seres humanos eran portadores de atavismos que venían arrastrándose desde *hilo tempore*. Como sostenían ciertos darwinistas convencidos, en el Ecuador también hizo fortuna la idea de que el hombre guardaba dentro de sí un *cerebro bestial*. En el seno de ese órgano estaban grabadas sus más primitivas y brutales experiencias. Acceder a ellas hubiera sido tanto como internarse en las sinuosidades más profundas de su alma. Ese estigma era hereditario y se transmitía de generación en generación. Al igual que la carga genética, era imposible suprimirlo. Si se miran bien las cosas, los científicos estaban formulando una versión secularizada y en clave biológica del pecado original. Tampoco pasa desapercibido que en esta peculiar concepción de la naturaleza humana existen coincidencias con postulados centrales de la teología tridentina. La Contrarreforma declaró que el mal era consustancial al hombre caído y que, por lo tanto, no era posible extirparlo del mundo. La humanidad debía convivir con él tal como los objetos lo hacían con su propia sombra. Lo único que cabía era mantenerlo quieto y amortiguado. La educación ciertamente ayudaba pero no dejaba de ser más que una precaria barrera para contener sus arrebatos. Este legado bestial podía en cualquier momento obrar caprichosamente y jugar malas pasadas. Como la prevaricación primera era una maldición que la humanidad debía soportar estoicamente. Las sociedades podían vivir saludablemente mientras fueran capaces de resistir y dominar sus embestidas. Aunque había otros elementos capaces de activar los atavismos, el medioambiente social parecía cumplir una función de primer orden. Una variación drástica de sus condiciones ecológicas bien podía despertar al dragón durmiente. Cuando esto ocurría, las naciones empezaban un proceso de disolución. El ejemplo de los dinosaurios que exponían los paleontólogos constituía una buena muestra de cómo un simple trastorno climático había terminado por borrarlos del mapa. Las famosas observaciones lombrosianas acerca de ciertas leyes silenciosas que regían a los hombres con más autoridad que los códigos escritos fueron bien asumidas por los positivistas ecuatorianos. Una vez aceptada esa tesis fue factible sostener que debajo de la piel del hombre civilizado yacía en estado latente una bestia que podía despertar de repente. Ni qué decir lo que podía ocurrir con los más rústicos. Solo el pensarlo ya producía escalofrío. La lección no era otra que la de rebajar el optimismo respecto al progreso. Las rémoras de nuestros antecedentes

salvajes conspiraban para hacernos retroceder hasta la edad de las cavernas. Los fantasmas de la degeneración y de la extinción planeaban sobre las cabezas del patriado. Un movimiento en falso y la cultura podía periclitarse de manera automática. Esta regresión biológica era constatable y aparecía claramente en sujetos tales como los criminales de Lombroso. Más tarde fueron incluidos en este grupo los anarquistas, los marginales y las masas, ejemplos vivos de fenómenos regresivos hacia estadios más primitivos y salvajes de la humanidad. Los integrantes de esos colectivos debían ser mirados como auténticos anacronismos en un mundo que se preciaba de civilizado. En sus comportamientos se podían encontrar actitudes semejantes a las que mostraban los pueblos estancados en el tiempo como las hordas salvajes del Amazonas o de las selvas de Birmania.

Ahora bien, aquí surge una pregunta más que obligada. En la civilización moderna ¿cuáles eran estos factores de riesgo? Tanto los intelectuales europeos conservadores como los positivistas convinieron en señalar a un gran culpable: el estado de híper-civilización al cual había llegado la humanidad. Los males generados por el progreso se hallaban en condiciones de contaminar a países que como el Ecuador se hallaban a años luz de tales niveles de desarrollo. Siguiendo a Max Nordau, que fue muy leído, sostenían que la sociedad moderna era presa de una grave patología. Las megápolis, el industrialismo, la vida frenética, el alejamiento de la naturaleza y la caída de las viejas instituciones estaban favoreciendo dinámicas regresivas.¹⁹² El *laissez-faire*, y en general el fenómeno de la modernización, estaban creando *tullidos de la civilización y bárbaros interiores*. Las grandes ciudades eran lugares siniestros donde los procesos degenerativos tendían a acelerarse más que en ningún otro lugar. Crespo Toral mantuvo que el mal de las sociedades contemporáneas provenía “de las alturas del poder”, esto es, de quienes querían introducir la modernidad a toda costa y sin el beneficio de inventario. Las victorias del liberalismo habían destapado una Caja de Pandora, cuyas terribles consecuencias ya se estaban dejando sentir.¹⁹³ Las cosas estaban cambiando muy de prisa y ello era motivo de preocupación. De hecho, las élites mostraban síntomas preocupantes de estar afectados por las enfermedades del siglo. Los aristócratas y los notables estaban siendo presa de la corrupción al haber adoptado un tipo de vida totalmente alejado de los cauces de la naturaleza. El gusto por la vida recia del campo perdía terreno frente a los goces, la licencia y la vida frenética que ofrecían las urbes. Las antiguas virtudes estaban desapareciendo del mapa. Un pesimista como Crespo Toral veía “evidente”

192. El mismo Darwin creía que el crecimiento de la civilización podía interferir en los procesos de selección natural.

193. “La revolución social que desde hace cosa de un siglo se pasea en el globo, procede de las alturas del poder. Los poderosos han ingerido en las turbas el virus de la disolución; y quieren ahora detener su curso, como si fuera posible volver atrás en el momento de descender al abismo”. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 79.

la degeneración del patriciado comparado respecto de sus antepasados.¹⁹⁴ El proceso involutivo que –para la imaginación conservadora– se había iniciado a fines del Antiguo Régimen, no solo seguía activo sino que se había incrementado de manera preocupante. El Ecuador estaba siguiendo paso a paso las secuencias de la caída de Roma.¹⁹⁵ El lujo, la ostentación y el sensualismo eran indicios fehacientes de la espiral involutiva en la que se hallaba inmerso. El espíritu de sacrificio, la frugalidad y la sencillez de otros tiempos brillaban por su ausencia. Las modernas generaciones ya no practicaban la ascesis, la autoacción y la disciplina. Pero también había un inconveniente adicional: esos vicios dificultaban la cohesión social, dado que volvían más evidentes las desigualdades. El resquebrajamiento de la antigua armonía que reinaba entre las diferentes clases había que achacarla a la afición por las modas y por el boato mundano. En la medida en que no hacían más que satisfacer las demandas del yo, la densidad holística de la ciudad quedaba severamente tocada.¹⁹⁶

Otro indicio de la decadencia de la sociedad eran esos tullidos modernos, como los poetas malditos. Ernesto Noboa Caamaño, Arturo Borja y los demás adeptos al cenáculo parnasiano eran unos enfermos a quienes las drogas habían carcomido sus cerebros. Ni qué decir de esas mujeres mundanas que los acompañaban. Las hermanas Matilde y Carmen Rosa Sánchez Destruge y la prima de estas, Rosa Blanca Destruge, eran el contrapunto del modelo femenino que encomiaba el *establishment* eclesiástico-conservador. La histeria, los trastornos nerviosos y el *spleen* que padecían alertaban de la inminencia de un proceso involutivo en el Ecuador. La misma languidez y sus rostros demacrados eran una llamada de atención. ¡Qué diferencia con esas caras saludables, con esas mejillas sonrosadas y esas frentes tostadas por el sol, propias de los campesinos que gozaban de las delicias de la vida rural! Entre los conservadores existía la convicción de que la humanidad había llegado a un estado tal que ya solo cabía esperar un Apocalipsis social. Las conquistas modernas hechas al margen de la religión y de la tradición, lejos de procurar el bienestar de la

194. Remigio Crespo Toral, *Algo acerca de enseñanza universitaria*, Cuenca, 1906, p. 18. Con toda probabilidad, el autor pudo extender el fenómeno de la decadencia a los patricios, gracias al influjo de Max Nordau, quien sostenía que los degenerados se hallaban principalmente entre las clases altas. El positivista liberal Alejandro Andrade Coello consideraba, por el contrario, que los colonizadores españoles eran los que, desde un principio, habían transmitido “su empobrecida sangre” y su “miseria física y moral”. Como muchos otros intelectuales, buena parte de los males que afectaban al país los atribuyó a esa circunstancia. Alejandro Andrade Coello, “Recuerdos históricos”, en *El Ejército Nacional*, No. 7, Quito, 1922, pp. 511-512.

195. Esto aparece con toda claridad en el estudio sobre Virgilio de Crespo Toral. El vate azuayo explota la historia de la decadencia de Roma para dar una lección a los ecuatorianos contemporáneos que se han dejado seducir por el lujo y el boato de las ciudades. Remigio Crespo Toral, “Virgilio”, en *Selección de ensayos*, pp. 470-490.

196. Puede parecer solo una anécdota curiosa, incluso una trivialidad, pero su calado es profundo. Hacia fines del siglo XIX, los obispos iniciaron una ofensiva contra la moda de los sombreros parisinos e italianos que habían conquistado a las patricias quiteñas. Detrás de esta reacción hay que ver una crítica a una ciudad que se estaba transformando en una *feria de vanidades*.

población eran una fuente productora de malestar y de conflicto. El liberalismo, en la medida en que potenciaba los bajos instintos del hombre y el alejamiento de la naturaleza, generaba caos, trastorno y desconcierto. Al romper con el ideal de contención de la disciplina estaba abriendo de par en par las puertas al monstruo de la locura. Muy influidos por el saber médico, los intelectuales conservadores creyeron que la prevención era la mejor de las estrategias políticas. Las noticias que venían de Europa eran cuanto menos inquietantes. Las huelgas, el pauperismo, los atentados anarquistas, las revueltas populares, etc., les provocaban verdadero pánico. El Ecuador, todavía en los extrarradios del mundo liberal-capitalista, estaba a tiempo de salvarse de los horrores del utilitarismo y del hedonismo moderno. Paradójicamente, el estado de atraso que padecía el país estaba siendo su tabla de salvación. El mundo conservador quería adelantarse a los acontecimientos y así evitar las malas experiencias de Europa y, en general, de los países industrializados. Convenía estar alertas y mantener bajo control a los posibles focos infecciosos. Para esto fundó una serie de instituciones como el *Círculo Ecuador* o agrupaciones piadosas encargadas de mantener a raya la moral. En estos esquemas también se inscribieron los primeros sindicatos obreros católicos. Estas corporaciones fueron creadas con la intención de evitar la desinstitucionalización del viejo *populus* que los patricios intuían podía irse de las manos. Pero también debían ser una suerte de recintos herméticos para que la clase trabajadora permaneciera a salvo de la *demagogia revolucionaria*.

La proeza de organizar el reino de la virtud demandaba un medio perfectamente esterilizado, una severa profilaxis, higiene y una legión de médicos. Las amenazas que se cernían sobre la comunidad no solo provenían de gobernantes impíos e inescrupulosos, sino también de un ejército de microbios invisibles dispuestos a provocar el colapso sanitario del cuerpo político. La fascinación que el saber médico ejerció sobre los intelectuales conservadores puso a su disposición un elenco de metáforas inspiradas en la enfermedad para explicar el comportamiento de las sociedades. Después de todo, si los pueblos eran organismos vivos también eran susceptibles de contraer patologías de todo tipo. Tal como lo planteaban los médicos, la salud era un estado en situación de permanente amenaza. Ante semejante contingencia, se precisaba prevención y un eficaz sistema inmunológico. Un fallo de las barreras profilácticas o un momento de debilidad y la república podía irse al garete. Era fundamental que el mal se diagnosticara a tiempo. Solo entonces era posible tratarlo y volver a retomar el control de las cosas. Si se observa bien, las metáforas relacionadas con la enfermedad tenían la particularidad de albergar un fuerte componente autoritario y antidemocrático. Por lo general estaban concebidas para fortalecer el principio político que hacía de lo comunitario un bien supremo a mantener. Dicho de otro modo, alentaban a eliminar todo lo que podía atentar contra la integridad del todo social. La metáfora del cáncer, por ejemplo, autorizaba la extirpación del tumor maligno a fin de prevenir una futura metástasis en el cuerpo. El bisturí se convertía así en un fiel aliado de la moral y del orden público. Esa em-

presa de saneamiento contó con el concurso de espíritus con poderes sanadores: los médicos y los higienistas. Unos y otros eran una especie de demiurgos conocedores de los secretos y de las técnicas que prometían devolver la salud a la nación.

Para terminar de configurar este clima mental hay que sumar una novedad que concitó gran atención: la eugenesia. Su éxito se explica en buena medida por la irrupción de ese otro astro en ascenso: la teoría de la degeneración. Algo de esto ya lo perfilamos páginas atrás. El delito y las tendencias antisociales en general se tuvieron como una expresión más de los atavismos humanos.¹⁹⁷ Semejantes patologías *despertaban* el momento en que confluían determinadas condiciones ambientales. El alcoholismo, la desnutrición, la miseria, la suciedad, las prácticas sexuales no autorizadas, etc., podían reanimar esas cepas durmientes de salvajismo que eran capaces de invertir el proceso de la civilización.¹⁹⁸ Los tugurios, los hacinamientos humanos, formaban, digámoslo así, un nicho ecológico especialmente adecuado como para que proliferaran el vicio y los más bajos instintos. Las atmósferas mórbidas, espesas y llenas de miasmas, en la medida en que debilitaban la salud corporal, franqueaban el camino a las conquistas del mal. La *bestia interior* tendía a volverse más activa en los cuerpos débiles, enclenques y mal nutridos.¹⁹⁹ La ecuación era de una exactitud inapelable: un pueblo sucio era por norma un pueblo con alma sucia. Encuadradas las cosas de esta manera, la mejor prevención era forjar hombres fuertes, sanos, despiertos e, incluso, musculosos.²⁰⁰ El Ecuador no podía seguir dándose el lujo de ver cómo se debilitaba su patri-

197. Curiosamente, un positivista de tendencia liberal, Daniel Hidalgo, veían en la mentalidad conservadora un signo de atavismo. Pensaba que el “hombre se encuentra influenciado” por dos poderosas fuerzas: “la primera es la acción prepotente del pasado que se manifiesta en forma de herencia, de atavismo y hasta de imitación inconsciente, ante la cual temblamos y muy pocos son los que se sienten libres y capaces de renegarla [...]”. Daniel Hidalgo, *El militarismo, sus causas y remedios*, Quito, 1913, p. 53.

198. El siguiente texto de Crespo Toral explica muy bien esta correlación: “El vicio, el ansia del placer, la soberbia de la ambición, la envidia del bien ajeno, la voracidad de la lujuria, las bestialidades de la gula, la infecundidad de la pereza, todo ello, perturbando el concierto moral, acaba en el estado de guerra. Como final de ella, se desarrolla la miseria y la protesta contra la miseria, que es la anarquía: salto en el vacío, vuelo sin alas y dinámica de demencia. Ella cura con la tremenda cirugía del motín, destruye y no edifica, desborda las aguas para la inundación sin utilizarlas para el riego; desvía la corriente del progreso remontándola a la barbarie”. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 91.

199. Los positivistas liberales también hacían esta relación. José Luis Tamayo decía lo siguiente: “El hambre, en consorcio con la ignorancia, lleva a la demencia al cerebro de los miserables”. José Luis Tamayo, “Discurso”, en *Documentos relativos a la Sociedad Filantrópica del Guayas*, Guayaquil, 1898, p. 26.

200. “La normalidad sexual determina la armonía de la vida para la honestidad de las costumbres, la moderación de los gastos y la propagación de la especie, dentro de la sanidad física y moral que corresponde a los altos destinos de la humanidad. [...] Una casta robusta y bien nacida, que no lleve en sí el germen de vicios hereditarios, triunfará en la lucha de la existencia y jamás podrá ser arrastrada a las gemonías del proletariado”. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 93.

monio genético.²⁰¹ En ello iba buena parte de su futuro. Un sujeto reformado era aquel que estaba provisto de un sofisticado sistema inmunológico capaz de mantener a raya cualquier impulso bestial. Las políticas profilácticas constituían, en este sentido, una poderosa arma para imponer el retroceso del vicio. Debían considerarse una policía moral y un impulso patriótico.²⁰² Los médicos insistían en trazar un vínculo entre salud física y los comportamientos sociales.²⁰³ Una cloaca saneada o un tugurio derribado suponían reducir los riesgos de depravación. Lo mismo cabía decir respecto a la alimentación. Una comunidad bien nutrida podía hacer frente al mal con más eficacia. Fue así como el saber médico-sanitario sugirió de la necesidad de mejorar la calidad de los alimentos de consumo diario. De comienzos del siglo XX data la popularización entre las élites de la famosa *Emulsión de Scott*, de los tónicos y de los complejos vitamínicos.

Gracias a la intensa labor pedagógica que ejercen los cuerpos sanitarios, ciertos sectores de la población empezaron a abrir un nuevo tipo de diálogo con su cuerpo. Poco a poco aprendieron a sentir y a interpretar hasta sus más mínimas pulsiones. La sentencia proferida por el higienista Carlos Sáenz resume muy bien este fenómeno: “El estómago es el mejor de los relojes”.²⁰⁴ Con este telón de fondo, el higienismo y, en general, la medicina se convirtieron en algo más que meras disciplinas científicas o técnicas útiles para exterminar microbios y bacterias. En realidad devinieron en dos grandes auxiliares de la moral y, en definitiva, dos recursos indispensables para construir el país. “Si algo ha de ser obligatorio, ha de ser la higiene, engendradora y conservadora de la vida, hermana de la moral, hija de Dios, nodriza de las naciones”.²⁰⁵ El establecimiento del nexo higiene-moral incidió directamente en la reforma del estatuto del cuerpo que por entonces todavía respondía a valores propios de la ética barroca. Fue el positivismo el que empezó a reivindicarlo después de una larga noche en la que más bien se había procurado su elisión. Aunque no exenta de ambigüedades, una nueva pedagogía basada en la salud modificó sustancialmente su tratamiento. La *corporis sanatio* se convirtió en sustento de la *animae sanatio*. Ahora los débiles y los enclenques, más que evocar santidad, lo que despertaban era la sospecha de esos inquisidores de nuevo cuño que eran los higienistas. Solo los cuerpos fuertes, sanos y bien cuidados estaban capacitados para

201. “El progreso se funda ante todo en la población, en su incremento, su energía y sanidad. Sociedades que descuidan atender la fuente germinal de la existencia, se condenan a desaparecer, después de un período más o menos largo de languidez y desvalimiento”. *Ibid.*, p. 135.

202. “La acción policial se ha de ejercer principalmente para prevenir las enfermedades y la degeneración de la raza, atendiendo al aseo, al buen estado de las aguas y los alimentos [...]”. *Ibid.*, p. 137.

203. “La degradación de la naturaleza que atrofia el impulso moral, trae la languidez de la fuerza y se convierte en hábito”. *Ibid.*, p. 94.

204. Carlos Sáenz, *Memorándum de higiene*, Quito, 1910, p. 149.

205. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 138. Carlos Domingo Sáenz, por su parte, sostenía que la higiene también consigue el mejoramiento moral del individuo”. Carlos Sáenz, *Memorándum de higiene*, p. 2.

doblegar a las fuerzas del mal. El deporte se convirtió en una ascesis secularizada que permitía bloquear eficazmente los impulsos morbosos. De alguna manera hacía las veces del látigo con el que se disciplinaban los miembros de las órdenes terceras. En un cuerpo bien domado por los rigores del deporte se aminoraban las probabilidades de rebelión del dragón del vicio. Gustavo Mortensen, presidente del *Círculo Ecuador*, no concebía la salud del espíritu sin los cuidados del cuerpo.²⁰⁶ Fue en esta época que se popularizó la fórmula que, a lo largo de décadas, será insistentemente repetida por los pedagogos: *mens sana in corpore sano*. Ese fue el escenario que en su momento promovió el triunfo del deporte.²⁰⁷ Esta fue la hora del fútbol, del tenis, del atletismo y de los gimnasios. No es casual que en los años veinte se difundiera la moda de los primeros balnearios públicos. También fue el momento en que los cadetes de la escuela militar fascinaban al público con ejercicios estilizados y contorsiones sobre el caballete o las barras paralelas. El dominio del cuerpo y la retórica de los músculos sirvieron para mostrar cómo la disciplina ya era una realidad en un ejército tradicionalmente tenido como expresión misma del desorden. Pero estas exhibiciones también les fueron útiles para poner en evidencia cómo los militares estaban logrando uno de los más caros deseos de la época: la *mejora de la raza* y del patrimonio genético.²⁰⁸ No obstante, la Iglesia marcó el contrapunto. Pese a que no llegaron a renegar globalmente del deporte, las autoridades eclesiásticas le hicieron fuertes condenas. Sobre todo esgrimían un temor: la posibilidad de que se instituyese la centralidad de la carne.²⁰⁹ El Congreso Mariano del año 1931 lamentaba cómo

206. Gustavo Mortensen, *El Círculo Ecuador y su actuación*, Quito, 1921, p. 17.

207. Es de justicia destacar que Vicente Rocafuerte fue el primero en advertir la importancia del deporte. Sostenía que la gimnasia y el cuidado del cuerpo eran una sana costumbre que los ecuatorianos debían hacer suya. Para él, el desarrollo de la virtud y de la inteligencia no podía darse sino en un cuerpo saludable. "Igualmente hemos desatendido la elegancia de los modales que anuncian la finura de la educación, y hemos descuidado demasiado el feliz desarrollo de las fuerzas físicas, en el que tiene mucha parte un buen régimen nutritivo, acompañado de un sistema bien combinado de ejercicios gimnásticos. ¿Cómo puede desenvolverse con toda plenitud de su vigor una razón ilustrada y un alma enérgica en un cuerpo macilento, débil, enfermizo y sujeto desde los primeros años a los achaques de la ancianidad? La salud, la robustez, la destreza del cuerpo y la hermosura de sus movimientos entran en los elementos de la educación moderna, como entraron en la de los griegos y romanos, y completan el círculo de perfección física, moral y mental a que debe aspirar todo gobierno en sus planes de educación pública". Vicente Rocafuerte, *Alocuciones pronunciadas en la apertura del victorioso de San Fernando*, Quito, 1837, pp. 10-11. Años más tarde, el Colegio de la Unión, de tendencia conservadora y dirigida por Belisario Peña, hacía apología del deporte. En sus aulas se proclamaba ya el famoso adagio *mens sana in corpori sano*.

208. En el ejército se ponía de manifiesto la importancia que tenía dentro del nuevo cuerpo militar el "mejoramiento de la raza" a través del ejercicio físico y de la buena alimentación. *El Ejército*, No. 19, Quito, 1919.

209. La siguiente alocución de los obispos alemanes del año 1925, reproducida en la revista *República del Sagrado Corazón*, señala con toda claridad el nuevo régimen en que se situó el cuerpo. "Cultura, pero no cultura del cuerpo. El cuerpo como el alma es obra de Dios. El cuerpo del cristiano, santificado por los sacramentos, es templo del Espíritu Santo; hay que conservarlo, pues, puro e intacto. Una sana higiene del cuerpo es no solo conforme con la doctrina del cristianismo, sino pres-

las actividades deportivas se habían convertido en un culto pagano.²¹⁰ Pero también advirtieron, con increíble lucidez, cómo un exceso de protagonismo social de los deportistas podía eclipsar el brillo de las que en definitiva eran las auténticas glorias de la patria.

El cúmulo de ideas que aportó el positivismo y que conservadores y liberales se encargaron de implementar, dieron vía libre a una sucesión de cruzadas político-sanitarias, cuyos primeros antecedentes datan de la década de 1870, pero que en realidad solo se generalizan a partir de 1900. Todas o prácticamente todas las sensibilidades políticas fueron unánimes en este punto. A los higienistas se los elevó a un rango de altísimo prestigio. El célebre Hideyo Noguchi, el gran artífice de la salubridad de Guayaquil, fue convertido en un auténtico benefactor público. La magnitud y la repercusión de su obra sanitaria le confirieron un lugar de honor en el exclusivo panteón de los grandes héroes porteños. Algo semejante hay que decir de ese otro héroe de las obras públicas, Alejandro Mann, que en 1892 diseñó la primera red de agua potable para Guayaquil. Casi nadie discutía que la mejora de las condiciones sanitarias y del régimen alimenticio era una cuestión de vida o muerte para el país. Hasta por lo menos la década de 1930 la higiene se convirtió en una verdadera obsesión.²¹¹ Las políticas en ese campo carecían de parangón en los anales de la república. La salud fue tenida como un capital que era imprescindible conservar y proteger. Las ordenanzas municipales se multiplicaron en un intento de frenar en seco la sublevación microbiana. La suciedad empezó a convertirse en un delito condenable y punible. De estas fechas datan las primeras grandes obras de al-

crita por ella misma. Pero el alma debe ser preferida al cuerpo, por lo que la cultura física no debe degenerar en 'culto del cuerpo' y así perjudicar al 'culto al alma'. "Carta colectiva de los arzobispos alemanes" (enero de 1925), en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 33, Quito, abril de 1930, p. 234.

210. Sexta conclusión del 1er. Congreso Mariano, *Conclusiones del 1er. Congreso Mariano Nacional*, Quito, 1931.
211. En este punto parece oportuno transcribir una anécdota que cuenta Adrián Terry en la que se destaca cómo en el Ecuador de la década de 1830, la higiene seguía siendo un valor todavía muy poco interiorizado. La falta de aprensión que mostraban los patricios da cuenta de cómo en esos tempranos años de la república seguían subsistiendo viejos protocolos sociales totalmente alejados de las grandes reformas sanitarias que ya habían empezado a tener vigencia en Europa. "Aquí [Cuenca] presencié una costumbre que aunque no tan desagradable y nociva como la del aguardiente y el brandi de la que antes hablé, era muy chocante para mis conceptos de gusto. Habíamos estado sentados a la mesa unos pocos minutos, cuando la señora X cortó un pedazo de carne que tenía en su plato y tomándola con un tenedor me la puso al frente; no entiendo lo que pasaba (ya que la señora no dijo una sola palabra), no sabía qué hacer. Entonces el coronel H., que estaba sentado a mi lado, me dijo en voz baja que debía tomar el pedazo y devolver el tenedor; cosa que hice con el mayor agrado que podía fingir, aunque debo confesar que con repugnancia. Después observé cómo otra dama ofrecía un pedazo de carne de su plato a un caballero que con muchas venias y sonrisas lo aceptó y lo comió al parecer con mucho gusto. Un caballero dio entonces el mismo presente a una señora, y así continuó hasta que toda una nube de tenedores y comida iba de un plato a otro". Adrián Terry, *Viaje por las regiones ecuatoriales de América del Sur*, Quito, 1994, pp. 179-180.

cantarillado y de provisión de agua potable. Semejantes trabajos no solo se acometieron en capitales de provincia sino, incluso, en cabeceras cantonales.²¹² Los niños empezaron a ser objeto de mayores atenciones y se les dotó de un estatuto especial. En la década de 1910 se produjo toda una revolución en lo que se refiere a la crianza infantil. Alfredo Espinosa Tamayo publicó en 1914 su *Cartilla higiénica de puericultura* (1914), el primer manual para los cuidados de los niños. En este mismo año se fundó la Sociedad Protectora de la Infancia²¹³ y en 1922 la Gota de Leche. Es de destacar la ruptura de cuajo con las nodrizas, esa institución tan arraigada en el país. Como se sabe, entregar a las criadas sus hijos para que los amamantaran fue una práctica corriente entre los patricios. A la época también corresponde la implementación de los dos primeros laboratorios de veterinaria con que contó el país (1927) y la aparición en Quito (1927) y en Guayaquil (1923) de empresas pioneras dedicadas a la pasteurización de leche. Tanto conservadores como liberales querían poner fin a viejos usos que el código sanitario no autorizaba. Revistas, periódicos, folletos, etc., alertaban constantemente de los peligros que podían acarrear la suciedad, la fermentación y la podredumbre. Nunca antes los médicos habían cosechado tantos éxitos en el Ecuador.

Pero las políticas higienistas también dejaron sentir su estatuto en otros campos. La limpieza empezó a convertirse poco a poco en una obligación social, en un acto de carácter eminentemente cívico. Ahí tenemos el divertido consejo de Alejandro Andrade Coello instando a sus lectores a cambiarse de ropa interior “siquiera cada ocho días”.²¹⁴ En la misma línea estaba José H. Ochoa, quien explicaba las bondades terapéuticas de bañarse dos veces a la semana.²¹⁵ Incluso se detecta una nueva preocupación, otrora considerada un tabú: la sexualidad y la higiene íntima de las mujeres. El agua y el jabón fueron tenidos como una fórmula inhibidora de los peligrosos *deseos eróticos* que tantos dolores de cabeza producían a los padres. Un capítulo aparte fue esa obsesión por mantener ventiladas las casas y por permitir que la luz solar entrara en las habitaciones. Las sospechas se multiplicaron hasta rayar en verdaderas paranoias. En la falta de oxígeno se quiso ver un terreno especialmente fértil para generar enfermedades y un agente que aceleraba la decadencia. El respirar aire puro se consideraba tan prioritario como una buena alimentación. Un punto sobre el cual la política moral fue especialmente insistente fue el tema de los amontonamientos humanos. Aquí se quiso ver el origen de la tan criticada promi-

212. En 1925 ya estaba canalizado todo el centro de Quito, inclusive los aledaños de La Alameda. Estas obras habían principiado a ejecutarse en 1920. *Informe de la Junta de embellecimiento de Quito*, Quito, 1926.

213. El artículo 1 de los estatutos de dicha sociedad decía lo siguiente: “Objetivos: atender a los niños pobres desde que nacen hasta la edad de doce años, inclusive, protegiéndoles y amparándoles en todo cuanto a su salud e higiene se refiere”. *Estatutos de la Sociedad Protectora de la Infancia*, Quito, 1914, p. 1.

214. Alejandro Andrade Coello, *Vulgata higiénica*, Quito, 1915, p. 26.

215. José H. Ochoa, *Nociones elementales de higiene*, Cuenca, 1920, p. 62.

cuidad popular. Un sentencioso Pablo Arturo Suárez llegó a declarar que “la moral era cuestión de metros cuadrados”.²¹⁶ La restricción al máximo del contacto directo que aconsejaban los médicos intensificó la separación por sexos. Una habitación o un patio más saturado de la cuenta podía ser el detonante de conductas reprobables.

¿Qué debe resultar del íntimo roce, del injerto de individuos de familia extraños, de la comprensión de carne entregada al calor de la fermentación acaso pútrida de todas las pasiones? ¿Qué de los ejemplos mutuos, conversaciones y pasatiempos de esos desheredados de protección y de consejo? [...] ¿Qué ha de resultar de ese caldo de cultivo de bacterias humanas? ¿Qué, sino infección y muerte para las sociedades?²¹⁷

Los temores que generaban las aglomeraciones y los microbios también provocaron una ruptura de las formas tradicionales de convivencia. En torno a las décadas de 1910 y 1920 empezó a producirse la separación del patriciado y de la plebe. Este fue un momento clave y de no retorno que propició el desmantelamiento de toda una serie de zonas culturales de contacto que desde siempre habían estado operativas. A partir de este momento, la tendencia fue dotar a cada estrato social de un espacio propio. El miedo a la insalubridad indujo a restringir la cohabitación entre estos dos sectores sociales. En cuanto se refiere a costumbres, los saltos cualitativos que experimentaron las élites crearon una barrera psicológica que volvió cada vez más difícil soportar el roce con los sectores subalternos. La abolición de las nodrizas quebró ese vínculo, otrora tan fuerte, que solía trabarse entre la mujer y el infante amamantado. No menos significativo fue el retroceso de esa fórmula de convivencia en que la planta baja estaba reservada para el servicio y los pisos altos para los patrones de la casa. En su lugar se instituyó esa nueva forma de habitar que ofrecía la vivienda unifamiliar que ponen de moda arquitectos como Durini, Radiconcini, Russo, etc. El espacio interior de la vivienda fue organizado de una forma inédita hasta entonces. Los bajos fueron adecentados conforme sugerían los higienistas y epidemiólogos. Nada de esas antiguas aglomeraciones que alimentaban la promiscuidad. Incluso se dio un paso más que consistió en construir nuevos barrios residenciales fuera de los cascos antiguos de las ciudades. En los años veinte y treinta aparecen los *chalets*, con espacios ajardinados y amplias avenidas. Ejemplos clásicos de ello son el barrio Centenario de Guayaquil, Bellavista de Riobamba y Mariscal Sucre de Quito. Uno de los efectos de este nuevo *modus vivendi* fue la progresiva expulsión de la plebe a los arrabales de la ciudad. Desde entonces hasta el día de hoy sus feudos están ahí.²¹⁸ También se esgrimieron razones de salubri-

216. Pablo A. Suárez, *Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas*, Quito, 1934, p. 11.

217. Carlos R. Tobar, *Breves consideraciones acerca de educación*, Barcelona, 1908, pp. 17-18.

218. La abolición de este antiquísimo régimen de convivencia supuso una ruptura de lazos muy estrechos entre los patricios y el pueblo llano. Este divorcio y las barreras psicológicas que se pusieron a

dad a efectos de restringir drásticamente el número de criados *puertas adentro*. La tendencia reclutar un servicio menos numeroso pero más limpio y eficiente. Para atender esa demanda, instituciones caritativas se dedicaron a formar un personal más conforme con el perfil requerido.²¹⁹ A este mismo espíritu obedeció el cercado con rejas de ciertos parques. Las políticas de la época buscaban habilitar espacios de sociabilidad exclusivos y por lo tanto excluyentes. Este tipo de rejas no solo se instalaron en las principales ciudades sino también en otras de segunda fila. Los notables de Otavalo, por ejemplo, pusieron la verja del parque Bolívar en 1907.²²⁰ Y la plaza principal de Tulcán ya contaba en 1919 con su propia valla. Para concluir el tema de la higiene en relación a las aglomeraciones y los espacios cerrados también hay que destacar la apología que hicieron de los parques y zonas ajardinadas. En 1889 un notable quiteño sentenciaba que “los paseos públicos” eran una “necesidad de las ciudades”. Los argumentos que utilizaban para defender tal idea eran de orden higiénico pero también traslucían la necesidad de salir del encierro que suponía vivir en el casco antiguo de la ciudad. “Quito, ciudad ya demasiado estrecha para sus numerosos pobladores, necesita no solo ensanchar su área, sino también tener muchos lugares de honesto esparcimiento: ojalá tuviéramos otra Alameda más. Vivimos demasiado metidos en nuestras casas y parece que cuando uno se muere y le llevan al Tejar o a San Diego, no hace sino cambiar de nicho”.²²¹ Tal como puede verse, entre los patricios de la época se estaba produciendo un importante cambio de mentalidad. Ahora la demanda de aire puro, de amplitud de espacios e, incluso, de un nuevo espectáculo estético, se había convertido en una necesidad acuciante.

Un punto y aparte merece el tratamiento de temas tan clásicos como la vagancia y la pereza. En una época en la que el trabajo era tenido como un valor de primerísimo orden, tanto una como otra fueron objeto de durísimas condenas. Había que estar

comienzos del siglo XX, pueden valorarse mejor a partir de la siguiente imagen que hacia la década de 1830 trazó el viajero Adrián Terry. “La costumbre de dar una madre adoptiva a los niños ricos está difundida, y el lazo que crece entre el niño y la madre adoptiva y sus hermanos y hermanas de leche suele ser muy fuerte, cuando los primeros llegan a una edad adulta protegen y ayudan a sus familiares adoptivos, en tanto que estos a su vez mantienen sus relaciones con aquellos con un entusiasmo y fidelidad que no cambian nunca. Muchas historias hermosas se cuentan con respecto a la devoción de estas personas hacia las familias en las que han sido educadas. Debido a esta costumbre de adopción y a la indolencia de sus hábitos, los colombianos adinerados están rodeados de un gran número de sirvientes que dependen de ellos y a quienes tratan con mucha amabilidad”. Adrián Terry, *Viaje por las regiones ecuatoriales de América del Sur*, p. 216.

219. El proyecto de una *Escuela de artes y oficios*, que hacia 1909 deseaban poner en marcha las *Señoras de la caridad*, tenía como fin instruir y especializar a mujeres pobres en diversos oficios, la mayoría estaban relacionados con labores propias de la casa. Llama la atención la queja de su presidenta, doña Dolores Jijón, viuda de Gangotena, sobre la escasez de servicio doméstico. Probablemente lo que quería decir la señora en cuestión era que la ciudad padecía un déficit de sirvientas cualificadas. Dolores Jijón Vda. de Gangotena, *Manifiesto de las Señoras de la caridad. Sus derechos y sus fines*, Quito, 1909, pp. 14-15.

220. *Monografía del cantón Otavalo*, Quito, 1909, p. 176.

221. “Una visita a la Alameda”, en *Semanario popular*, No. 47, Quito, septiembre de 1889, p. 404.

prevenidos toda vez que se tenían como inductores del vicio y de la depravación. De ahí que una y otra fueran tipificadas como “pecados máximos” y las “incubadoras de todos los vicios privados y públicos”.²²² A más de promover el incremento de la miseria, creaban las condiciones que hacían posible el reinado de la anarquía. En tal sentido, eran generadoras natas de miedo, inquietud y pesimismo. Su peligrosidad era más temible debido a que aceleraban los procesos degenerativos. Tanto los cuerpos lánguidos y poco fornidos como las mentes enfermas que producía eran el caldo de cultivo ideal para la reproducción de bacterias revolucionarias. Un vago fácilmente podía operar una metamorfosis cerebral y terminar convertido en un agitador de masas o en un *demente antisocial*. Metáforas muy conocidas como la de los zánganos o la plaga de langostas sirvieron para identificar a los holgazanes que se dedicaban a saquear las reservas de miel o el grano listo para la cosecha.²²³ “Es la rebelión del vicio contra la virtud del trabajo, la avalancha de la langosta sobre el sembrado, para destruirlo, dejando en el espacio la vacía sonoridad de discursos y teorías, y en el suelo... el polvo de la nada”.²²⁴ El pillaje de los ociosos impedía la acumulación de riqueza y paralizaba el proceso de acrecentamiento del bienestar general. Su presencia debilitaba a la comunidad en tanto que dificultaba la realización de otra virtud moral que el hombre conservador encomia: el ahorro. Los intelectuales de la época subrayaron el contrapunto entre la esterilidad de la vagancia y la virilidad germinadora del trabajo. La capacidad de producir riqueza con esfuerzo y su correlato, el trabajo, tenían connotaciones fálicas. La manifiesta peligrosidad del ocioso instó a que el estatuto de la caridad fuera revisado a fondo. Desde la segunda mitad del siglo XVIII la mendicidad pasó a ser objeto de recelos y de suspicacias. Para estas fechas, su condición de santidad se había puesto en entredicho. En realidad, sobre el gremio de los pobres recaía la sospecha de haberse convertido en un refugio de vagos y maleantes. Los pobres debían ser sometidos a un meticuloso examen a fin de inquirir su verdad. Su libre circulación implicaba riesgos que naturalmente obligaban a tomar unas mínimas precauciones. Todo lo que se hiciera era poco.

Frente a la vagancia, el trabajo fue tenido como un bien en sí mismo. En no pocas ocasiones apareció marcado por connotaciones de tipo religioso. El proyecto de vida de una persona tenía que apoyarse sobre dos basas: la oración y el trabajo. De ahí esa popular divisa católica *ora et labora* que se imprimió en textos y emblemas: con el uno se alimentaba el alma y con el otro el cuerpo. ¡Ay de los ociosos del alma!²²⁵ ¡Ay de los ociosos del cuerpo! Un prototipo de obrero digno de encomio era

222. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 106.

223. Por lo menos en el caso de Crespo Toral, la metáfora del panel de abejas fue tomada de *Nueva teoría biológica del crimen*, una conocida obra de Max Nordau.

224. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, pp. 107-108.

225. El tema del trabajo como oración también fue adoptado por los positivistas laicos. Andrade Coello, por ejemplo, decía lo siguiente: “Oración, nunca anatema, es el trabajo”. Alejandro Andrade Coello, *Algunas ideas sobre educación*, Quito, 1915, p. 301.

aquel cuya vida transcurría bajo la sombra de una chimenea y de un campanario. El factor sacrificio, virtud consustancial al trabajo, fue tenido como una repetición diaria del acontecimiento de la crucifixión. Para la ética católico-conservadora, se trataba de un dolor redentor cuyos efectos se dejaban sentir tanto en el campo religioso como en el terrenal. Por un lado le ayudaba a salvar su alma y por otro le redimía de la miseria material. Un obrero, como un ejercitante de las órdenes terceras, era a su manera un atleta del alma. Las penalidades del trabajo constituían una especie de ascesis que permitía al hombre dominarse a sí mismo y recomponer esa estructura jerárquica que hacía posible la preeminencia del alma sobre el cuerpo. Una persona laboriosa, vale decir, contaba con más recursos para hacer frente a las pulsiones de sus atavismos y de su esfera diabólica. “El trabajo –dice Carlos R. Tobar– posee el secreto de domar los malos instintos, de reglar y arreglar la existencia, de disciplinar el intelecto y la voluntad”.²²⁶ Los dolores que provocaba hacían las veces de las disciplinas que torturaban las carnes de los ejercitantes. La fatiga del cuerpo que sufre el hombre trabajador tenía el efecto de domar la carne y permitir que se escuchara la voz del espíritu.²²⁷ Un cuerpo sudoroso que mostraba las heridas de una ruda jornada de trabajo era un cuerpo santo, incluso, bello.²²⁸ La fábrica venía a ser un templo en donde llevaba a cabo su propio rescate y su propia liberación. Manuel Freile Donoso decía que el trabajo era “el corredentor de la familia humana”.²²⁹ Pero sus efectos benéficos sobrepasaban esto. La actividad que generaba también tenía la propiedad de formar al hombre y contribuir al bien público en muchos otros aspectos. Su concurso era clave en orden a fundar esa ciudad moralmente profiláctica que habían imaginado. En sintonía con las teorías eugenésicas de la época, el trabajo era capaz de mejorar las condiciones físicas y mentales de un pueblo. Endurecía los músculos, entonaba el cerebro y, por extensión, fortalecía el alma. Desde todo punto de vista era un activo en la mejora del patrimonio genético nacional. Resulta sorprendente comprobar cómo estos mismos parámetros físicos y estéticos fueron dados por buenos por esos dos grandes totalitarismos del siglo XX, el fascismo y el comunismo.

226. Carlos R. Tobar, *Breves consideraciones acerca de educación*, p. 22.

227. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 627.

228. El siguiente texto se explica por sí mismo: “El trabajo manual (al romper el círculo pútrido de la ociosidad, al acostumbrar al criminal a la disciplina, ordenadora de actividades, al fatigar al cuerpo, para que domada la carne, se escuche la voz del espíritu, al dar un medio honesto de ganarse la vida con el aprendizaje de una profesión lucrativa) coopera también a la formación del nuevo hombre, pero no la hace; porque ella es, casi totalmente, producto de la vida religiosa”. *Ibid.*, vol. II, p. 627.

229. Manuel Freile Donoso, *El sistema proteccionista prudente y oportunamente aplicado a la industria ecuatoriana*, Quito, 1887, p. 2.

II. Construir la nación imaginada: identidad y verdad local

IDENTIDAD, NACIONALIDAD Y CONCIENCIA NACIONAL

No cabe duda de que una de las fijaciones mentales más características del conservadurismo fueron sus cruzadas a favor de la resemantización del mundo. Buena parte de la literatura que se produjo en estos círculos tuvo como *leitmotiv* el problema de la identidad. El deseo de adquirir una personalidad y un carácter distintivo propios adquirieron pleno sentido en el contexto del proceso de consolidación y formación de la naciente república. La invención del Ecuador exigía profundizar en la identidad propia y poner de relieve su hecho diferencial. Semejantes demandas son las que apuntalaron la ideología nacionalista. El conservadurismo buscó la victoria de la nación sobre el universalismo que proclamaban los valedores del cosmopolitismo de factura liberal. Empecemos diciendo que la modernidad resultaba problemática debido a que suponía una gran amenaza contra el principio de identidad y su correlato, el fenómeno de la diversidad. Los intelectuales más tradicionalistas acusaban al liberalismo de estar resuelto a dar de baja ese cosmos vivo y saturado de semántica con el que tan a gusto se sentían. Afirmaban que los paradigmas igualitarios modernos promovían un orden amorfo constituido por átomos idénticos entre sí. En su sistema la adyacencia primaba sobre la analogía. El atomismo era por definición un cosmos vacío de identidad y de teleología. Bajo sus premisas, la noción de microcosmos que permitía ver a las cosas como unidades básicas de identidad y de sentido no era operativa. Según estas versiones, las piezas del universo eran geoméricamente iguales (clónicas) y por lo tanto intercambiables entre sí. El mundo era, como si dijéramos, un puñado de átomos lanzados al azar. El atomismo negaba la posibilidad de un universo formado por regiones cualitativamente distintas e irreductibles entre sí. Frente a este modelo, la física conservadora venía a ser una protesta contra una modernidad que pretendía instituir un mundo inorgánico, simplificado y sin teleología. La univocidad, la masificación y la tendencia a nivelarlo todo era algo que los violentaba psíquicamente. Un universo plano y unificado

no podía ser otra cosa que la personificación misma del caos. De por medio estaba nada más y nada menos que la tragedia de dejar de ser y la disolución del tejido de verdades reales, concretas y locales que formaban parte de la vida cotidiana. Vaticinaban que de seguir así el curso de los acontecimientos, lo único que cabía esperar era la pesadilla de vivir en un mundo plano, amorfo, aburrido y simplón. Consideraciones como esas son las que permiten entender por qué la búsqueda de originalidad se tornó en una cuestión de vida o muerte.

El reconocimiento y súper valoración de la *varietas rerum* y del principio de identidad era un derivado de esa norma clásica del Romanticismo que instituía la supremacía de lo concreto sobre lo abstracto. De aquí derivaron los argumentos que permitían privilegiar la verdad local frente a las proposiciones con validez universal que la razón moderna había instituido. La necesidad que sentía el hombre conservador de autoafirmarse individual y colectivamente partía de la convicción de que el Ser y la verdad acaecían en la diferencia. Siguiendo la estela de Vico, los intelectuales románticos estaban convencidos de que la verdad era un hecho particular que se configuraba en lo concreto. Lo demás eran puras ficciones que solo cabían en mentes habituadas a fantasear. El mundo de las abstracciones y de las sustancias cartesianas no era más que una colección de extravagancias perfectamente prescindible. Bajo estos criterios, las cosas eran y tenían consistencia en la medida en que aportaban originalidad y que expresaban sus propias naturalezas. Su condición de únicas era lo que las volvía reales. Por el contrario, cuando un objeto era vaciado de sus componentes y de las originalidades que lo individualizaban perdía sustancia y terminaba volviéndose una ficción. Semejante privación suponía la tragedia de dejar de ser. La desnaturalización de las cosas violentaba la creación impidiendo que esta cumpliera los fines que imprimían sentido a su existencia. Borrar el hecho diferencial equivalía a suprimir la teleología del mundo. Había que tener presente que la diversidad estaba hecha en función de un fin moral querido por el Todopoderoso. Cada una de las piezas del cosmos era en sí misma una unidad de destino y tenía un propósito en el gran plan de Dios. Identidad y *telos* venían a ser algo así como las dos caras de una misma moneda. Son estos criterios los que hicieron de la diversidad y de la diferencia objetos de deseo. La heterogeneidad, en tanto que sinónimo de orden, de belleza y de armonía, fue elevada a la categoría de patrimonio. Y es que para el hombre conservador solo lo auténtico tenía valor. Dios relucía solo en las cosas que poseían esta cualidad.

Es eso la tarea de reforzar los rasgos de identidad y la búsqueda de las esencias se convirtieron en preocupaciones de primer orden. No había que escatimar esfuerzo alguno si de por medio estaba la derrota del anonimato moderno y la manía de igualarlo todo. Ello abarcaba a hombres, naciones, regiones naturales, literatura, lengua, etc. Todo lo que pudiera alegar un elemento diferenciador justificaba ya de por sí su conservación. Ahora bien, la acción de diferenciar implicaba establecer un aquí y un allá; un dentro y un fuera; lo abierto y lo cerrado. Dentro significaba

conservación y encierro, mientras que afuera, cambio y movimiento. Bien podríamos hablar de una muralla nacionalista que separaba el ser del no ser ecuatoriano. La noción de límite fue básica en el pensamiento conservador. La obsesión por la identidad nacional y el impulso de autoafirmación obligó nuevamente a dar curso a la vieja utopía defensiva barroca. En unos momentos críticos en donde todo vacilaba la tarea de consolidar la singularidad del Ecuador imponía trazar una muralla capaz de evitar toda posible contaminación externa. Lo exterior les perturbaba y era una enorme fuente de recelos.¹ Lo mejor era estar alertas y vigilantes. De fuera venían los maleficios, mientras el interior se concebía como un claustro plácido y un asilo seguro. Vistas así las cosas, la construcción del país participaba en algo de las hazañas militares. El ser originales y el ser uno mismo implicaba mantener un pulso constante contra agentes externos empeñados en arrasarlo todo. No está por demás decirlo: la apología de la diversidad del conservadurismo los convierte en unos precursores de los modernos movimientos anti-globalización.

El discurso nacionalista y la temática de la identidad estuvieron íntimamente relacionados con otro *sine qua non* del pensamiento conservador: la idea de autonomía. Alcanzar tal estado fue un objeto de deseo. Solo de esta manera podrían reafirmarse la nación y las libertades civiles de sus habitantes. Sin soberanía la nación era impensable. La búsqueda de identidad, así como la consagración de la *varietas rerum* y el concepto de *telos* suponían la existencia de entidades perfectamente diferenciadas, soberanas e independientes entre sí. Las personas naturales o jurídicas eran *sustancias completas*, totalidades indivisas y, como tales, gozaban de autonomía. La razón de ser de todo esto había que encontrarla en la metafísica tomista medieval y más exactamente en el concepto de macro-micro cosmos. Las naciones se entendieron como unidades complejas, dotadas de órganos y poseedoras de un *telos*. En estricto sentido del término había que hablar de ellas como unidades de sentido. Estas peculiaridades fueron las que en definitiva dieron soporte al derecho de soberanía de las naciones y a vivir por sí mismas. Matovelle aclara muy bien esto cuando hacía la siguiente observación. “Vivir, dicen los filósofos, es moverse un ser para sí mismo: *vivere est movere se ipsum*; todo lo que constituye un principio de movimiento propio e íntimo en un ser, eso es la vida”.² Crespo Toral, por su parte,

-
1. La siguiente cita de Juan León Mera es muy elocuente de cuánto les perturbaba lo de fuera, especialmente lo que venía de la corrompida Europa. “Sí, Europa –¿lo diré?–... Europa repleta de civilización material; Europa envuelta como una reina en el manto riquísimo y deslumbrante que le han tejido las ciencias exactas y las artes, pero en cuyas entrañas hierven los gusanos engendrados por la putrefacción de los vicios nos envía grandes bienes y muchos mayores males. En ciencias políticas y sociales estamos cundidos de errores; las costumbres van perdiendo su precioso fondo de sencillez y moralidad, a medida que ganan en brillo [...]” Juan León Mera, “El diez de agosto y la Academia Ecuatoriana”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. II, No. 5, Quito, julio de 1883, pp. 244-245.
 2. Julio Matovelle, “Fragmentos de sermones”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. VII, Quito, 1949, p. 35.

habló de una cadena de independencias: la individual, la de las familias, la de los grupos y la de la economía nacional.³ Esa idea ayudó a los intelectuales conservadores a concebir a las naciones como organismos con responsabilidad propia, capaces de bastarse y de autogobernarse a sí mismas. Si el país, las regiones o los pueblos eran seres vivos provistos de órganos, entonces también era posible que mantuvieran dominio sobre sí mismos y una existencia autónoma. Ningún cuerpo podía ser medio o suplemento de otro.⁴ Las naciones y subsidiariamente las regiones, los municipios y las familias, en tanto que cosmos en miniatura, podían y debían alcanzar la autarquía. En consecuencia, el buen gobierno fue definido por la capacidad del Estado de mantener indemne la soberanía de la nación y las soberanías particulares. Esta forma de pensar justificó un país autónomo en lo político, en lo económico, en lo cultural, etc.

El nacionalismo fue el instrumento del que se valieron los intelectuales conservadores y de otras sensibilidades políticas para constituir, dar forma y definir el destino de un país en proceso de formación. El nacionalismo fue un compendio de sensibilidades que permitió inventar el Ecuador una vez que los lazos con la metrópoli se habían disuelto. En la formación de esta estructura mental contribuyeron el romanticismo y más tarde el positivismo. La metafísica romántica de lo infinito se convirtió en una metafísica de la historia y de la sociedad, del espíritu del pueblo y de la nación. Entre el individuo y Dios se interpuso una trascendencia intermedia conformada por la historia y el alma nacional. Si las naciones querían ser tales, antes debían sufrir un trabajoso y doloroso proceso de autoafirmación y de autorreconocimiento. Sin congruencia y sin fidelidad consigo mismas resultaba imposible la configuración de la patria. La formación de una conciencia nacional resultaba imprescindible a efectos de organizar el Estado, sus instituciones y, en definitiva, la vida pública.⁵ El pueblo era el vehículo llamado a cumplir esta misión.⁶ La patria más que un marco exterior devino en el sujeto mismo de la libertad. Desde la fundación de la república hasta la Revolución juliana, esa iniciativa fue la más sistemática, la más totalizadora y la que mejor logró plasmarse en un proyecto. El impulso nacionalista fue en buena medida la expresión de un miedo existencial ante la perspectiva real o figurada de la disolución del Ecuador. Sobre todo a partir de la década de 1910, la construcción de la nacionalidad ecuatoriana fue muy sensible a la influencia del darwinismo. Las esencias de la ecuatorianidad, en tanto que

3. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, pp. 19 y ss.

4. Julio Matovelle, "Curso elemental de ciencias políticas" (ciencia constitucional), en *OCJM*, t. III, p. 68.

5. "La nacionalidad con su indispensable agregado geográfico es la fuerza más poderosa en la organización de los Estados; y sin el estudio detenido de sus orígenes, es imposible escribir la historia verdadera de los pueblos, ni menos dirigir sus instituciones políticas y sociales [...]". Alberto Muñoz Vernaza, *Orígenes de la nacionalidad ecuatoriana*, Quito, 1937, p. 3.

6. Aquí se puede distinguir cierta proximidad con el concepto marxista de proletariado, esto es, como una clase que se forma a sí misma con el fin de liberar a la humanidad.

sustancia viva, también estaban inmersas en la lucha por la existencia. Si el país no lograba desenvolver sus potencialidades y si se manifestaba incapaz de adaptarse eficientemente al medio ecológico social, bien podía desaparecer del mapa. Había que convencerse, las sociedades, en su calidad de organismos, también estaban sujetas a la ley de la selección natural.

La independencia había abierto un debate acerca de cómo había que entender a las flamantes naciones. Una vez ocurrida la emancipación, a la antigua audiencia quiteña le tocó definirse a sí misma y adquirir una personalidad propia. La discusión en torno a este punto no era en modo alguno baladí. La conciencia de la ecuatorianidad fue una adquisición tardía y largamente gestada. Hasta muy entrada la segunda mitad del siglo XIX, el país era una realidad fluctuante y desdibujada en la que las lealtades regionales predominaban sobre las nacionales. La ecuatorianidad no fue un sentimiento unánime e inmediatamente aceptado después de ocurrida la independencia. El regionalismo era muy potente dado que era una pasión con más raigambre, más antigüedad y mucho más fácil de ser compartida. Los localismos exacerbados dificultaban pensar un Ecuador que todavía era un concepto muy abstracto y borroso.⁷ En sus esquemas, la patria era una lealtad localizada y territorializada que coincidía más con el lugar natal y con la periferia inmediata que otra cosa. Como observó Pérez Muñoz, a principios del siglo XIX la patria era entendida como “el suelo y el lugar donde han nacido y el que más extiende su conocimiento a la capital o a la ciudad más grande de la provincia”.⁸ En 1830, los habitantes de la región azuaya eran incapaces de identificarse con lo que estuviera fuera del ámbito de su provincia y área de influencia. Lo *ecuatoriano*, en tanto que fenómeno inédito y en franco proceso de invención, carecía del suficiente prestigio como para generar sentimientos y despertar pasiones. De ahí que estuviera largo tiempo excluida del régimen de lealtades y de representaciones. Solo por dar un ejemplo. Este déficit de conciencia nacional se manifestó claramente a la hora de fijar los criterios de la política vial ecuatoriana. Hasta la década de 1850 y aun en fechas más tardías, no se privilegiaba la articulación del país, sino la estrechez de miras de los localismos. La posibilidad de una red vial integradora del espacio nacional les resultaba poco atractiva. Incluso la veían como perjudicial para sus intereses. Loja, Azuay y hasta circunscripciones de rango menor demandaban salidas propias al mar y caminos hechos a su medida. Benigno Malo es quizá una de las figuras más representativas de esta forma tan restringida de pensar al país. Él renegaba y consideraba inadmisibles aceptar una administración centralizada a efectos de gestionar la cosa pública a nivel nacional. Según su opinión, cada provincia y cada región debían defender

7. Federica Morelli, *Territorio o nación...*, p. 269.

8. Pedro Pérez Muñoz, en Fernando Hidalgo Nistri, comp., *Compendio de la rebelión de la América. Cartas de Pedro Pérez Muñoz*, Quito, 2008, p. 85.

sus intereses por cuenta propia.⁹ Aducía razones prácticas pero también le movía la desconfianza. Benigno Malo creía que una hacienda centralizada en Quito haría que el dinero de las administraciones locales *emigrara* de la región. Como puede verse, su visión política era de dimensiones reducidísimas y su horizonte iba poco más allá de la comarca azuaya. La provincia de Imbabura ya le resultaba una realidad aparte, incluso extraña. Paradójicamente, tenía más interiorizada su pertenencia al mundo hispano que a ese territorio intermedio que era el Ecuador. No hay que infravalorar el peso que tuvo el regionalismo. El potencial emotivo que llegó a tener llevó al separatismo. Su fuerza fue tal que en el *annus horribilis* de 1859 el equilibrio se rompió y el país quedó fragmentado en cuatro partes.

Aparte de lo que acabamos de ver, la problemática en torno a la urgencia de construir los Estados-nación implicó la colisión frontal de dos conceptos de nación mutuamente excluyentes. Los modernos se decantaron por un concepto de patria abstracta, mientras que los conservadores apelaron a una patria real y concreta, cuya legitimidad provenía de la historia, de la costumbre y de los usos inveterados.¹⁰ Los autores de la independencia y los liberales modernos se manifestaron reacios a aceptar la operatividad de las inercias del pasado y del factor originalidad. La siguiente confesión de Bolívar al general Francisco de Paula Santander revela muy bien los sentimientos que embargaban a los primeros entusiastas defensores de este modelo: “Los ciudadanos están muy cosquillosos y no quieren nada de arquitectura gótica, ni razón de estado, ni circunstancias; lo que desean es la arquitectura constitucional, la geometría legal, la simetría más exacta y escrupulosa; nada que hiera la vista, ni al oído, ni a sentido alguno”.¹¹ Los criterios de los liberales tenían como referente a las modernas constelaciones utópicas que preveían un mundo unificado por la geometría de la razón. La nación imaginada estaba destinada a plasmar los derechos y los valores atemporales y universales que la modernidad encomiaba. Con la independencia los ecuatorianos se aprestaban a consumir la gran venganza de la razón y el triunfo de la humanidad.¹² Si bien es cierto que el *Libertador* Bo-

9. “Sobrada razón se nota en los ecuatorianos para que dejen de comprender que cada provincia, cada cantón administrará con más inteligencia y celo sus intereses locales, que el gobierno general impotente para ello. Dejad que Imbabura se ocupe de abrir el camino al Pailón, León el de Quevedo, Cuenca el de Naranjal y Jubones y Loja el de Santa Rosa; y veréis si estas obras utilísimas no se realizan en pocos años. Si esperaréis que el gobierno general las ejecute, no lo hará jamás, porque no solo no se acordará de ellas, sino que, como está sucediendo actualmente, mandará llevar al tesoro nacional de Quito, los fondos propios del camino de Naranjal”. Benigno Malo, *Escritos y discursos*, Quito, 1940, p. 162.

10. François Xavier Guerra, “Identidades e independencia: la excepción americana”, en *Imaginar la nación. Cuadernos de Historia Latinoamericana (CHL)*, No. 2, Münster-Hamburgo, 1994, p. 94.

11. Simón Bolívar, *Cartas Santander-Bolívar. 1823-1825*, vol. IV, Bogotá, 1988, p. 48.

12. La siguiente proclama política que hicieron los patriotas de Guayaquil es una muestra que explica por sí misma el clima intelectual afecto al “espíritu geométrico” que dominaba en la ciudad inmediatamente después de haber logrado su independencia. “Preparado está el triunfo de la razón y de la filosofía; y la humanidad quedará vengada”. *El patriota de Guayaquil*, Guayaquil, 26 de mayo de

lívar ya atisbó la necesidad de ser *originales*, no es menos cierto que se trataba de una originalidad subordinada a la *virtud republicana* que instituyó el neoclasicismo surgido de la Revolución francesa. La autoridad de la ley, expresión misma de la razón, debía ser el soporte de los nuevos Estados. El liberalismo, al sostener el primado de una razón universal, no entendía la diferencia como un valor sino como una anomalía, incluso, como una tara que restaba belleza a la república. Lo que reivindicaban era un conjunto de valores fijos, inmutables e idénticos en cualquier tiempo y en cualquier lugar. En la construcción de la patria, decían, debía primar el libre consenso de los individuos, el pacto social y la interiorización de valores universalmente válidos. La tradición, los fueros y, en definitiva, los antecedentes históricos no tenían por qué ser vinculantes. Fueron muy propensos a negar el pasado en nombre de esos nuevos factores que lo legitimaban todo: la libertad y la soberanía del pueblo. Su modelo representaba la antítesis de ese orden tradicional repleto de heterogeneidades, hechos diferenciales y excepciones. El espíritu nivelador que inspiraba a los campeones de la modernidad alentaba a reconvertir las identidades y los *ethos* nacionales a una ciudadanía única y de corte cosmopolita. Para las nuevas sensibilidades, la tradición amenazaba con ser un lastre inútil y un ralentizador del progreso. Resucitar el pasado era volver a dar curso al fanatismo y a la ignorancia. Así lo mejor era despojarse de vicios inveterados y formas de ser caducas que no hacían otra cosa que prolongar el mal trago del Antiguo Régimen.¹³

Los liberales, y en general las vanguardias, imaginaban su eucronía como un estado ideal en donde no tenían vigencia las argumentaciones barrocas o románticas que sustentaban la diversidad. La civilización, como la *oekoumene* griega, era una y por lo tanto desentonaban las formas de ser que no coincidían con sus patrones. Sus profetas vaticinaban que los hechos diferenciales irían desapareciendo paulatinamente y conforme el pueblo fuera interiorizando el nuevo decálogo de virtudes civiles. La patria, en última instancia, va a ser definida como el resultado de una victoria de la razón, de la libertad y de la igualdad. Los progresos de la cultura cívica

1821, No. 1, p. 4. Belisario Quevedo constató muy bien esta actitud entre la primera generación de liberales ecuatorianos y particularmente en Rocafuerte. De este último dijo “que había establecido un régimen fuerte y progresista, pero que no se había penetrado del espíritu nacional para tener en cuenta los hechos existentes. Más amigo de las teorías que de la realidad, educado en un ambiente extraño, tenía fe de escolar en los libros; fracasó en muchas tentativas y su obra, fuera de algunas leyes que subsistieron, duró lo que su permanencia en el poder”. Quevedo, *Ensayos*, p. 255.

13. “En el pretérito está el absurdo, en el porvenir están la verdad, la justicia y el derecho tan multiformes según los pueblos, las civilizaciones y las épocas. En el pasado está la desigualdad más inicua: nobles y plebeyos, amos y siervos, señores y esclavos, explotadores, tiranos y tiranizados eran los extremos de esas edades, dentro de las cuales se agitaba angustiada el alma humana. Por el contrario, la civilización que se proyectará en los tiempos venideros, como resultado de todas las actividades puestas en juego en todos los aspectos de la vida, tienden irremisiblemente a la igualdad humana fundada en el mérito individual, al triunfo de la verdad sobre el absurdo, del bien sobre el mal, de la justicia sobre la iniquidad [...]”. Daniel Hidalgo, *El militarismo, sus causas y remedios*, pp. 18-19.

ca y de una pedagogía hecha *ad hoc* para estos menesteres estaban en disposición de volver real ese sueño. Bajo semejante clima mental, los anales del pasado tendieron a perder valor. Los padres de la patria pusieron en marcha un proceso de emancipación de la historia. Es patente el olvido en el que cayeron a lo largo del siglo XIX figuras como Pizarro, Almagro o el mismísimo Benalcázar. Como Andrés Bello, en una estrofa de su *Silva a la agricultura de la zona tórrida*, sentían la necesidad de “olvidar a la madre española”. A los prohombres de la independencia no les llamaba la atención la historia de la Audiencia. Estaban más ocupados en la ingeniería social que les permitía diseñar la patria del futuro. Incluso se identificaban y encontraban más proximidad con los hechos de la Roma imperial o con la batalla de *Actium*. A decir verdad, lo mejor era ignorar una historia que a su juicio lo único que había provocado era el estancamiento de las luces y de la civilización. No en vano las guerras de la independencia se habían llevado en su contra. La historia que valía la pena conservar en los anales patrios era la que estaba discurriendo *a posteriori*, al fin del despotismo. Esta sí tenía galones suficientes y merecía ser impresa con letras de oro. Después de todo, la emancipación era una de las más colosales y gloriosas conquistas de la humanidad y de la propia razón. Ella era la llamada a expirar las *culpas* del pasado hispánico. Lo que se decía de la historia también era válido en lo relativo al escrutinio de las peculiaridades del pueblo ecuatoriano. El acto de volver la mirada hacia uno mismo era algo inútil, volver a recrear las propias miserias. Lo más sensato era estar abiertos al flujo civilizatorio de pueblos virtuosos. El miedo a lo exótico era un indicio de ignorancia, fanatismo e, incluso, de un rancio mal gusto. El Ser nacional que se había venido formando a lo largo de los últimos trescientos años arrastraba un cortejo de taras que convenía erradicar. Los ecuatorianos bien harían en seguir el ejemplo de las grandes potencias europeas o de la Unión Americana que bajo la batuta del liberalismo habían logrado convertirse en naciones poderosas, felices y opulentas. Para Rocafuerte, el modelo que había que imitar era la democracia washingtoniana.¹⁴ ¿Para qué inventar lo que ya estaba inventado? Desde luego, el nombre de Ecuador que se escogió para bautizar al país dice mucho acerca del poco interés que en 1830 concitaba la historia. El término geodésico manifestó la voluntad de fundar un *novum* libre de las escorias del pasado y la búsqueda de una identidad nueva y desvinculada de la tradición.

En la imaginación política del liberalismo, la emancipación vino a significar una ruptura, un punto sin retorno posible.¹⁵ La idea en cuestión aparece con claridad

14. Vicente Rocafuerte, *Exposición del Jefe Supremo del gobierno provisorio del Ecuador a la Convención reunida en Ambato*, Quito, 1835, s.p.

15. Una actitud paralela la llevarán a cabo los pioneros que hacia fines del siglo XIX emigraban a la Costa para fundar un nuevo Ecuador libre de las taras y fantasmas del pasado. La historia del personaje principal de *A la Costa*, la novela de Luis A. Martínez, o la de Aurelio Cañadas, un serrano optimista y utópico, son dos casos representativos de esta mentalidad. Aurelio Cañadas, *Riquezas ignoradas o apuntes para la historia agrícola e industrial de la provincia de León*, Guayaquil, 1892.

meridiana en la obra de ese gran fundador de utopías que fue Francisco José de Caldas. Para el sabio payanés, el peso histórico que tuvo la independencia justificaba que fuera tenido como el punto de partida de una nueva era de la humanidad. Los calendarios y el recuento aritmético de los años tenían ahora que estar referidos a ese hecho y no a un cristianismo que recordaba el fanatismo y la inquisición. Resulta curioso ver cómo en su *Almanaque*, el año uno de la nueva era coincidía con la fecha de promulgación de la Constitución de la provincia de Cundinamarca. A los asesinatos de los próceres de agosto de 1810, los situó en el año tres antes de la era de la “libertad americana”.¹⁶ Desde luego, todo eso guardaba una rigurosa coherencia con la semántica y con la estética revolucionaria. El sol de la independencia representaba la derrota de la noche gótica del pasado pero a la vez era el anuncio de un nuevo y luminoso día. Los cabildantes de Cuenca daban de baja al viejo escudo de la ciudad y en su lugar instauraban uno nuevo en el que aparecía un “señor primitivo” portando una lanza que señalaba al cenit.¹⁷

Como ya hemos dado a entender en los párrafos precedentes, la versión conservadora de nación estaba en las antípodas de la que instituyeron los liberales en cualquiera de sus vertientes. Si estos últimos planteaban un dejar de ser, los otros más bien postulaban un reencuentro consigo mismos. Para los conservadores, la única manera en que el Ecuador pudiera llegar a configurarse como nación era a fuerza de recuperar su verdad y su realidad concreta. Cuanto más alejado de las abstracciones, tanto mejor. Su proyecto tenía un gran reto que consistía en devolver a lo auténtico sus antiguos fueros. Si el país quería ser tenía que pasar por un doloroso proceso de autoformación y de adquisición de coherencia y de autoconciencia. Frente al peligroso espíritu de imitación, lo mejor era activar el culto a la realidad.¹⁸ A la patria había que entenderla como algo original, como un hecho excepcional en toda regla. Los pueblos eran ante todo cuerpos sociales individuales e inteligibles por sí mismos. Las sociedades tenían normas, ideales, carácter y formas de pensar que eran exclusivamente suyas. En su calidad de organismos vivos, no se reproducían en serie. Gracias a que estaban en posesión de una dimensión cultural y ética concreta, los pueblos eran realidades únicas e irrepetibles que poseían su propio código genético. Su condición de entes morales vivos les capacitaba para expresar sus respectivos “yos” y para discernir sus propios destinos. Todas esas singularidades son las que en definitiva hacían de las naciones hechos inconmensurables. Los procesos históricos de una nación no seguían una secuencia fija y progresiva al estilo del *Esquisse* de Condorcet. En realidad el hombre no controlaba la historia sino todo lo contrario. El pasado tenía un poder creador, expresión de fuerzas que fluían

16. Francisco José de Caldas, “Almanaque de las provincias unidas del Reino de Nueva Granada”, en *Obras Completas de Francisco José de Caldas (OCFJC)*, Bogotá, 1966, p. 17.

17. Francisco Talbot, “El escudo de armas de Cuenca”, en *Boletín de la Biblioteca Nacional (BBN/Q)*, No. 4, Quito, noviembre de 1918, p. 139.

18. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 49.

de manera silenciosa. Negaban el poder normativo de la razón-ley. El devenir estaba condicionado y mediatizado por la tradición y por el carácter de los pueblos. Este es el sentido que tiene la frase de Crespo Toral que declaraba que “la costumbre más bien que la ley” era lo que creaba las naciones.¹⁹ Las normas políticas eran relativas y, en consecuencia, las instituciones eran buenas siempre y cuando estuvieran en disposición de reflejar fielmente la realidad del país.²⁰ Dado el caso, ante la disconformidad entre la ley abstracta y la consuetudinaria había que dar preferencia a esta última.²¹ Todo lo que estamos viendo implicaba hacer una apología de la identidad y de la diferencia. Un déficit de originalidad avocaba a no ser, a convertirse en algo extraño. Copiar era negarse a uno mismo, algo así como una alienación colectiva. Extrapolando, al igual que ocurría con los individuos, el desencuentro del país con su propia alma podía ser el causante de severos trastornos psicológicos en la población. La utilización de modelos exóticos para tratar las patologías del país podía resultar nociva para la salud del cuerpo político. “Se equivocan –decía Crespo Toral– que las dolencias sociales se corrigen con la terapéutica de la imitación”.²² Para los conservadores, estas enfermedades solo podían combatirse a fuerza de incrementar el saber sobre nuestra identidad nacional. El remedio estaba en esa pócima de cuño romántico que consistía en ser más nosotros y en afirmarnos como nación.²³ No es casual que el neologismo *snob* (*sine nobilitate*) fuera introducido en la década de 1920, uno de los momentos en que la crítica al cosmopolitismo alcanzó sus más altas cotas de intensidad. En filas conservadoras, el celo por la autonomía nacional llegó a convertirse en una verdadera pasión, en un acto heroico de resistencia.

El paternalismo fue una metáfora singularmente versátil y útil a efectos de justificar y dar fundamento al país imaginado. De hecho, la *domus* fue tenida como el modelo en torno al cual el Ecuador debía configurarse. Como ya vimos en otro punto, el país no era sino una familia ampliada, su versión macrocósmica. La metáfora, en tanto que evocaba un vínculo formado a partir de la sangre y del amor, ayudaba a entender al Ecuador como un hecho de tipo eminentemente biológico. La domesticidad se convirtió en un recurso que permitía ver al país como una estructura con un ADN

19. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, pp. 187-188.

20. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 232.

21. Remigio Crespo Toral, “Cien años”, p. 47.

22. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 96. “Estas repúblicas de América y sobre todo el Ecuador –se quejaba Julio Matovelle– no son más que miserables remedos y pobres imitadoras de lo que se hace en el viejo mundo [...] No somos originarios en nada”. Julio Matovelle, *El catolicismo y la libertad*, p. 22. “Que nunca tratemos de ser copia o imitación de otras naciones, sino de perfeccionar nuestra personalidad”. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 32.

23. “Las naciones pequeñas y pobres que se aventuran en risible emulación a disputar sitio en el senado de los grandes pueblos, se arruinan por la disipación de sus míseros haberes. Sobre desempeñar el papel simiesco de un payaso, ruedan sobre el polvo de la miseria, devorados por la usura internacional; y su soberanía se reduce a una esclavitud real, que no tiene derecho ni a la compasión”. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 92.

propio que, como tal, lo definía y le facultaba establecer identidades y hechos diferenciales que actuaban en el tiempo y en el espacio. A la vez también plasmó la idea de un pueblo concreto, único y connotado que alegaba vínculos comunes, privativos y excluyentes. El paternalismo era el contrapunto de la oleada de cosmopolitismo que hacía el elogio de lo abstracto y de lo universal. Los lazos de consanguinidad existentes en la familia, la genética en definitiva, aportaban identidad. El componente biológico reforzaba, tanto el sentido de pertenencia al grupo como una tradición única. La domesticidad apuntaló esa visión del cuerpo social que venía entendiéndose como hermandad y como reunión de sujetos conocidos. Como Aristóteles, pensaban que la *vida buena* solo tenía posibilidades de prosperar en una ciudad entretrejida por una extensa red de parentescos.²⁴ Incluso había algo más: la familia facilitaba entender al Ecuador en términos de un refugio. La metáfora encarnaba perfectamente bien ese gran sueño conservador de repliegue sobre sí mismo, recogimiento a una intimidad familiar a efectos de protegerse de una modernidad amenazante. Esto es lo que en un momento dado permitió definir al Estado como “protector de personas y colectividades”.²⁵ El paternalismo evocaba una familia-país, esto es un lugar cálido, acogedor y seguro frente a un exterior turbador, desconocido y sospechoso. Dicho de otro modo, en el suelo patrio estaba ese bien ausente y soñado que es objeto de deseo por parte del hombre conservador. Dentro de la órbita del Romanticismo, la construcción de la nacionalidad era equivalente a un retorno del hijo pródigo; a una vuelta a ese *locus* que es fuente de melancolías. La añoranza que siente Crespo Toral por los días felices de su niñez pasados en su hacienda ofrece una lectura similar para el macrocosmos del país. El hombre conservador es un nostálgico que desea el *retorno* de un país que ha idealizado y que acaso nunca existió. Cuando el vate azuayo habla de sus jornadas en la *rusticitas* azuaya, de alguna manera también está hablando del Ecuador que él desea. Algo semejante debemos decir de la temática del éxodo de los campesinos que trata Crespo Toral en *La leyenda de Hernán*. La realidad de la inmigración se convierte en una metáfora de un Ecuador que ha caído víctima del mal de la dispersión. El abandono de miles de hombres del campo viene a ser una representación del proceso de disolución del país; de la pérdida del referente patrio y de la identidad nacional. La pertinaz sequía que padece el Austro es en el fondo una alegoría del liberalismo. De ese modo, la tragedia de Hernán es en sí misma la tragedia del Ecuador.

24. Aristóteles, *Política*, lib. III, 1.280b, 13-14; 1.281a. Vale la pena transcribir el siguiente texto de José Ma. Vargas en la década de 1930. “Patria es el sitio de nuestra cuna y el teatro físico y moral de nuestras primeras impresiones. En este sentido, la patria está íntimamente ligada a la familia, a la sociedad doméstica y potestad paterna, de donde toma el nombre. De aquí nace el amor natural a los parientes, que hace vibrar siempre las fibras más delicadas del corazón [...] Extensión del hogar paterno son los vecindarios, las parroquias, los cantones, las ciudades, la nación formada por familias de una misma raza, de la misma lengua, de costumbres semejantes [...] la patria nativa se ensancha así hasta formar la patria grande”. José María Vargas, “Las misiones dominicanas en el centenario de la patria”, en *Oriente Dominicano (OD)*, No. 14, Canelos, 1930, p. 73.

25. Remigio Crespo Toral, “García Moreno”, p. 424.

Muy influidos por una línea de pensamiento de corte romántico y por las tesis del filósofo italiano Vico, las sociedades se concibieron como construcciones históricas. Fieles a la tradición aristotélico-tomista, a los pueblos americanos se los vio como potencialidades que pugnaban por realizarse. A las naciones había que verlas como el resultado de un lento y largo proceso de maduración que tenía lugar en el tiempo y en el espacio. Era contrario a la razón tenerlas como meros accidentes frutos del azar. “La forma de una nación –dice Jijón Caamaño– es producto de los antecedentes de la comunidad; ha sido determinada por hechos pasados, por el medio ambiente [...]”²⁶ Esto significaba que en los procesos de formación de los Estados nacionales no había improvisación o invención. Los pueblos tenían hundidas sus raíces en las más profundas capas geológicas del pasado.²⁷ La idea de un contrato fundacional al estilo Rousseau era inverosímil puesto que soslayaba la acción vinculante de la historia. Resultaba imposible construir una identidad colectiva de un pueblo al margen del caudal de sus propias experiencias y de las verdades locales. Al orbe americano había que entenderlo como una pluralidad de identidades políticas complementarias entre sí y organizadas dentro del universo de la civilización hispano-católica. En la medida en que cada pueblo estaba predeterminado por un *telos*, llevaban implícita una vocación. Su felicidad era directamente proporcional al grado de fidelidad respecto de su destino manifiesto: “El pueblo que lucha contra su vocación –decía Crespo Toral– nunca ganará la cumbre, sino que descenderá al abismo”.²⁸ Por eso los políticos y magistrados debían aplicarse en la tarea de descubrir, investigar y encontrar la razón de ser de las naciones a fin de encauzarlas por la dirección correcta.²⁹ Desde todo punto de vista era prioritario que el país expresara su verdadera naturaleza a fuerza de identificar y recobrar sus propias autenticidades.³⁰ La ecuación era muy simple: a más verdad local, más patria. Las desgracias y los males que se cebaban contra el Ecuador debían ser tenidos como una consecuencia directa del progresivo olvido de sus peculiares formas de ser. La virtud del patriotismo se entendió como el compromiso de realizar, de asumir y de vivir a plenitud la ecuatorianidad. No debía importar que la decisión de autoafirmarse supusiera el relego del Ecuador a un lugar modesto en el consorcio de las naciones. Detrás de la pequeñez y de las miserias del país se escondía algo verdaderamente grande y sublime. Como decía Crespo Toral, no importaba si íbamos a ser ínfimos en el senado de las naciones, lo importante era ser.³¹

26. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 22.

27. *Ibíd.*, vol. I, p. 53.

28. Remigio Crespo Toral, “Elogio de Zorrilla”, en *Selección de ensayos*, p. 86.

29. Julio Matovelle, “Nuestro propósito”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 1, Quito, 1884, p. 3.

30. Una de las grandes virtudes que encontraba Crespo Toral en la figura de García Moreno era, precisamente, el hecho de que había sido original hasta las últimas consecuencias. Remigio Crespo Toral, “García Moreno”, p. 442.

31. Remigio Crespo Toral, “Cien años”, p. 45.

La voluntad de autoafirmación y hacer definió que primara lo concreto sobre lo abstracto; no solo era un asunto referido al macrocosmos de la nación. Estas mismas reglas también había que aplicarlas a todas esas entidades regionales menores que conformaban el cuerpo político del Ecuador. Había que tener presente que el país no era una superficie árida, metafísicamente plana, sin relieve ni esplendor, sino más bien un organismo complejo, variado y multicolor. Vimos en un capítulo anterior cómo el país fue concebido en términos de una superposición ordenada de soberanías que se organizaban como una serie de círculos. Conformar la identidad nacional, por lo tanto, no quedaba reducido a buscar lo que unía a todos. La tarea también consistía en reconocer y en afirmar todos estos microcosmos políticos *de poca extensión* que formaban el Ecuador. Solo eso podía garantizar la felicidad y la grandeza de los pueblos. Fieles a su ideología, los modernos conservadores sostuvieron que la *varietas rerum* era un patrimonio que, como tal, debía exponerse e incluso hacer que resplandeciera. En tiempos en los que el Molok igualitario trabajaba sin descanso era menester ponerle límites. El modelo de nación que proyectaron se propuso conjugar la identidad nacional con las identidades locales. Dicho de otra forma, buscaban lograr el ideal de la *congruentia partium*. El verdadero patriotismo ecuatoriano solo podía llegar a configurarse a condición de que la pasión por lo local fuera muy bien interiorizada. Como bien decía Honorato Vázquez, “el amor a la patria grande no puede resolverse fácilmente [...] sino cuando se lo [ha] mantenido como fuego sagrado en el hogar de la patria chica”.³² Para los conservadores el Ecuador tenía que ser visto como una serie de afectos complementarios; como una “síntesis de afectos”.³³ A partir de esos criterios, les parecía un error haber dividido a la república de manera arbitraria y atendiendo a principios ajenos a la historia y a la tradición. Como vimos, en los años veinte, el programa del Partido Conservador ya propuso la reconstitución de las “grandes entidades nacionales históricas y geográficas”.³⁴ Jijón y Caamaño sugirió crear seis regiones: Pichincha, Chimborazo, Azuay, Loja, Guayas y Manabí. Adicionalmente se crearían dos territorios dotados con un régimen especial, el archipiélago de Colón y la Amazonía.³⁵ Vistas así las cosas, el fomento de la conciencia nacional también debía tener su réplica a nivel local. Resultaba preceptivo que los habitantes de las circunscripciones menores, incluidas las parroquias, se dedicaran a consolidar su identidad a fuerza de incrementar su hecho diferencial y la densidad de los saberes locales. El territorio contiene la historia de los pueblos que lo han hecho y viven en él. El territorio implicaba memoria y era en sí mismo un relato. Si a nivel nacional existían González Suárez, Wolf o Sodiro, a nivel comarcal también debía haber sus respectivos eruditos. Es interesante comprobar cómo, sobre todo entre 1890 y 1930, el país asistió a la edad

32. Honorato Vázquez, *La obra poética de Crespo Toral*, Cuenca, 1917, p. 51.

33. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 234.

34. *Ibid.*, vol. II, p. 258.

35. *Ibid.*, vol. II, p. 243.

de oro de esos discursos de la identidad que fueron las monografías locales. El interés por densificar la conciencia y los hechos diferenciales despertó el gusto por describir y descifrar a la *patria chica*. Esto suponía estudiar su entorno inmediato, sus riquezas, antecedentes históricos e, incluso, su pasado arqueológico. Muchos de estos trabajos pueden ser tenidos como prodigios del *ars escudendi*. En un recuento que dista mucho de ser exhaustivo, hemos logrado identificar no menos de cuarenta monografías susceptibles de coincidir con este perfil.³⁶ A tal punto llegó el interés por describir y dar realce a la comarca que incluso circunscripciones ínfimas llegaron a tener una corografía propia. Los cantones Sígsig o Montúfar y las parroquias rurales de Santiago de Bolívar y San José de Minas son buenos ejemplos de ello. En todos estos casos hubo un afán de publicitar y de dar brillo a comarcas concretas del país.

Un último punto a tener en cuenta. La búsqueda de la identidad nacional y de lo auténticamente ecuatoriano vio en la política expansionista norteamericana un peligro inminente. Sin la menor duda, los intelectuales conservadores pueden ser tenidos como los fundadores de las posturas antiimperialistas y que ahora son bandera de lucha de movimientos tradicionalmente identificados con la izquierda. Los liberales, por el contrario, siguieron encandilados con el mito de la Unión Americana. Desde los albores de la república vieron a esta nación como la encarnación de las libertades y del moderno espíritu de progreso. Hispanoamérica produjo toda una pléyade de intelectuales que desde muy temprano sugirieron que la única manera para acceder al banquete de la civilización era seguir el gran ejemplo de la gran nación del norte. El argentino Alberdi, por ejemplo, había manifestado que los hispanoamericanos debían convertirse en los *yankees* del sur.³⁷ Su compatriota, Domingo F. Sarmiento, reflexionaba de manera análoga, al punto que su proyecto político aconsejaba ser “como los Estados Unidos”.³⁸ Los intelectuales más comprometidos con el liberalismo infundieron la idea de que el progreso solo llegaría a aclimatarse en un medio ecológico-social expurgado de todo rastro de espíritu latino. La postura antiespañola de muchos estadistas y hombres de letras les llevó a proclamar la urgente necesidad de *sajonizar* y *deslatinizarse* la cultura de las naciones de habla hispana. Pero frente a esta tendencia aparecieron sus detractores. A nivel continental, las figuras más visibles fueron José Enrique Rodó y Rubén Darío. También influyó el auge del hispanismo que tuvo lugar con motivo de las celebraciones

36. Citemos tan solo las más significativas por su contenido y calidad. La *Monografía científica de la provincia del Tungurahua*, de Augusto Martínez; el *Cuadro sinóptico de la provincia del Tungurahua*, de Francisco Moscoso; la *Monografía del cantón San Miguel de Bolívar*, de Ángel Polibio Chávez; o la *Monografía de San José de Minas*, de Coba Robalino.

37. Leopoldo Zea, “Introducción”, en *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas, 1980, p. X.

38. “La América del Sur se quedará atrás y no perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha: es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América como el mar es al océano. Seamos Estados Unidos”. Citado por Leopoldo Zea, *ibíd.*, p. X.

de los cuatrocientos años del descubrimiento de América. En 1886, Honorato Vázquez ya hablaba de rendir honores al pabellón español.³⁹

En lo que se refiere al ámbito ecuatoriano, las primeras protestas se produjeron en la temprana década de 1830. En esos años, un perspicaz Vicente Solano ya denunciaba los peligros del *norte*.⁴⁰ Posteriormente siguieron las protestas de Juan León Mera,⁴¹ hasta rematar con las más modernas de Jijón y Caamaño, Crespo Toral y el círculo vinculado a la ARNE. El discurso del vate azuayo pronunciado en 1929 resume muy bien los sentimientos que al respecto albergaba el mundo tradicionalista:

No que supongamos que en los Estados Unidos tenga privanza absoluta y dominio sin reserva el imperialismo que amenaza al sur. En ese gran pueblo, una inmensa porción piensa y siente con nosotros, condena la importación norteamericana de ideas y tendencias malsanas a las poblaciones de origen español [...] censura virtualmente a los gobiernos de la Unión que mantienen en cadenas a pueblos libres y ejercen el despotismo del dinero sobre países menesterosos.⁴²

En la influencia anglosajona creyeron ver la encarnación misma del espíritu cosmopolita, de los procesos de aculturización y de la fuerza avasalladora que propendía a unificarlo todo. El conflicto fue planteado en términos de una lucha entre dos razas rivales, la angloamericana y la hispanoamericana. Ambas a su vez representaban dos tradiciones políticas, dos formas de ser irreductibles entre sí: la una, el liberalismo (continuación del protestantismo) y la otra, el conservadurismo (expresión del más genuino catolicismo). Inútil engañarse, entre estos dos bloques la posibilidad de un entendimiento era nula. Pero lo más grave de todo era que el imperialismo del norte estaba poniendo en riesgo el componente religioso de las naciones del sur. Su poderosa influencia minaba el prestigio de la Iglesia, esa columna vertebradora de las diversas nacionalidades de América Latina. Había que tener presente que la Unión Americana era nada más y nada menos que la punta de lanza de la cultura protestante. Para los intelectuales conservadores, la moderna disputa entre el norte y el sur no era sino el último de los escenarios en donde se reeditaba el viejo conflicto entre Reforma y Contrarreforma.⁴³ La amenaza de los

39. Honorato Vázquez, “Discurso”, en *Memorias de la Academia ecuatoriana*, t. I, entrega 3a., Quito, 1889, p. 104.

40. Vicente Solano, “Bosquejo de la Europa y de la América en 1900”, en *La utopía en el Ecuador*, Quito, 1987, p. 350.

41. Véase sobre todo su poema “Admonición a los pueblos independientes”. Juan León Mera, *Poesías de Juan León Mera*, Quito, 1858, pp. 99-104.

42. Remigio Crespo Toral, “El americanismo dentro del panamericanismo”, en *Anales de la Universidad Central*, t. XLII, No. 268, Quito, abril-junio de 1929, p. 366.

43. Hacia 1885, los sectores católicos ecuatorianos veían con enorme preocupación la influencia norteamericana en México: “Siguen la propaganda protestante en esta hermosa y valiente nación, demasiado vecina por desgracia de los Estados Unidos, cuya influencia moral y material es poco

Estados Unidos resultaba gravísima toda vez que ponía en riesgo la integridad de ese Ser supranacional que era la civilización hispano-católica.⁴⁴ Eso era un torpedo dirigido a la línea de flotación de los más caros valores del mundo conservador. En los años veinte, el lúcido Jijón y Caamaño ya pronosticaba con admirable exactitud los desequilibrios que se iban a producir entre ambos bloques.⁴⁵ Muy influidos por Spengler, ese filósofo de moda en los años veinte y treinta, pensaron que el expansionismo de los Estados Unidos introduciría en el país una cultura que representaba los antivalores nacionales: el amor al dinero, el pragmatismo y, lo que era peor, ¡la reforma protestante! Cada victoria suya fue tipificada como un retroceso de los referentes y de los signos de identidad católico-latinos.⁴⁶ El patriciado conservador vio en los *yankees* del norte la amenaza de una cultura que buscaba instituir una sociedad gris, plana, utilitarista y vulgar. Sus triunfos no traerían otra cosa que la abolición del arte, de lo sublime, de lo noble y de todo sentido de trascendencia.⁴⁷

ventajosa para ella”. “Revista de los intereses católicos”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XII, t. II, Quito, 1885, p. 340.

44. Aunque sin el componente religioso, en esta misma línea se manifestaron ese elenco de intelectuales positivistas ecuatorianos más escorados a la izquierda de la época (comienzos del siglo XX). Daniel Hidalgo, por ejemplo, sostenía la necesidad de que la “raza latina” hiciera frente a la “anglosajona” que le había superado con creces. Amparados por “una verdad científica”, América indo-latina debía luchar contra el representante más visible de esa cultura, los Estados Unidos. El positivismo junto al *ariélismo* generaron, pues, un discurso antinorteamericano. Daniel Hidalgo, *La Gran Colombia o la federación del Ecuador, Nueva Granada y Venezuela*, Quito, 1910, pp. 8-9.
45. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 646. Más de setenta años atrás, García Moreno también se había percatado de este problema. En el Senado del año 1858 pronunció el siguiente discurso defendiendo la soberanía del Ecuador sobre las islas Galápagos: “Establecida en esas islas el nido del águila americana, emblema de la rapacidad y de la fuerza, ¿qué sería de la independencia del Ecuador y de las demás repúblicas vecinas?”. Citado por Remigio Crespo Toral en “García Moreno”, p. 439. El tema de la “codicia norteamericana” también es tratado por Juan León Mera. Véase su poema “Admonición a los pueblos independientes de la América española”. Juan León Mera, *Poesías de Juan León Mera*, pp. 99-104. El documento *Por la autonomía nacional* que rubricaron en 1909 importantes políticos, intelectuales y hombres públicos muestra hasta qué punto en el Ecuador estaban vivos los sentimientos antinorteamericanos. El contenido del texto constituye un alegato a favor de la autonomía nacional y una llamada de atención respecto de los peligros que acechaban al Ecuador de aplicarse la doctrina Monroe. Pero el documento también alerta sobre las apatencias colonialistas de los países europeos. *Por la autonomía nacional. Representación al senado*, Quito, 1909.
46. El siguiente texto de Crespo Toral es suficientemente explícito de las debilidades que embargaban al colectivo conservador. “Las vastas mancomunidades como el panamericanismo no pueden ser organismos de una sola alma, sino entidades dispersas que no pierden en el conglomerado sus inclinaciones de tradición y su interés doméstico e íntimo. De ahí la necesidad de que los pueblos del mismo origen, raza, religión e idioma se unan a fin de mantener la virtualidad de su cultura y la defensa de su porvenir”. Remigio Crespo Toral, “Respuesta del Dr. RCT a la encuesta de Dn. Carlos M. Novoa sobre los medios de procurar la paz y prosperidad de América”, en *Oriente Dominicano (OD)*, No. 45, Quito, 1936, p. 352.
47. Gonzalo Zaldumbide, fiel representante de lo que se denomina *Arielismo*, se expresaba en estos términos: “La inevitable impulsión vulgarizadora del utilitarismo inherente al espíritu democrático,

Movimientos como el SCJ también fueron concebidos como bastiones para resistir la embestida americano-protestante. Imbuidos de una buena dosis de optimismo pensaban que el piadoso Canadá y los pueblos al sur del río Grande terminarían por realizar la conversión del águila norteamericana a la fe verdadera.

EN BUSCA DE LA ORIGINALIDAD: FORMULACIÓN DE UN SABER PATRIO

La necesidad del hombre conservador de establecer un principio de originalidad se manifestó como búsqueda de un saber sobre la nación y sobre sí mismo. ¿Quiénes somos? Esta fue la gran pregunta que se plantearon y que según ellos estaba pendiente de resolver. El principio romántico que asignaba a los pueblos una identidad, una singularidad y un alma colectiva les incitó a escrutar la realidad del país y a descubrir los entresijos del ser nacional. Construir el Ecuador entrañaba más que una invención, un descubrimiento, incluso una revelación provocada. El alma y el ser nacional estaban ahí y solo hacía falta dar con ellos. En esta tarea se podía aplicar la fórmula típica de la poesía romántica según la cual los vates no creaban el “ideal” sino que lo encontraban.⁴⁸ En realidad, el Ecuador era una magnífica estatua que yacía encapsulada dentro de un bloque de mármol en bruto. Hábiles escultores y talladores tenían que cincelar la piedra a efectos de liberar la obra. En tal virtud, había que empezar a redescubrir la conciencia nacional, los sentimientos comunes y el teórico *yo* colectivo que identificaba a sus habitantes. Había que volver conciencia lo que yacía perdido en las honduras del inconsciente. Si el país quería existir, previamente había que inventariar todo aquello que hacía la patria. La verdad estaba en los acontecimientos cotidianos, en las experiencias diarias del pueblo, en sus cantares, en la geografía, en la flora, en la historia, en la literatura, etc. Detrás del pensamiento conservador operaba la convicción de que sus habitantes debían ser capaces de distinguir la realidad de la mera apariencia. “Culto a la realidad” es lo que exigía Jijón y Caamaño a los intelectuales, a los estadistas y a los hombres públicos.⁴⁹

que en los Estados Unidos ha sido, más que en pueblo alguno, fatal al desarrollo de las altas aspiraciones del orgullo humano, hay que añadir la impulsión de la sangre de su raza [...]” Gonzalo Zaldumbide, *De Ariel*, Quito, 1903, p. 86. “El *Americanismo* triunfa y se propaga por el mundo entero: ¿qué va a ser del arte? Cunde la niebla gris de la mediocridad utilitaria en las inteligencias [...]”. *Ibíd.*, p. 86. “Nuestro enfermizo organismo social no podrá nunca asimilar los elementos que la inmigración cosmopolita y sobre todo la de los disfrazados conquistadores del norte, trae como extraña y ardiente sangre por la nueva arteria del ferrocarril del sur. Débiles, inermes y desprevenidos, a menos que se exalten extraordinariamente, en un inesperado fervor, todas las energías que duermen apagadas en el fondo de nuestra alma nacional”. *Ídem*, pp. 93-94. Todo hay que decirlo, años más tarde, en una conferencia dada, precisamente, en una universidad norteamericana rectificaría esta postura. Véase también en Daniel Hidalgo, *La gran Colombia*, p. 8.

48. Honorato Vázquez, “Discurso”, *Memorias de la Academia ecuatoriana*, p. 115.

49. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 49.

Ahora bien, la proeza de determinar con exactitud el alma y la fisonomía del Ecuador era un asunto que solo los ecuatorianos podían resolver. Únicamente ellos eran capaces de comprender lo que venía construyéndose desde hace siglos. Resultaba imperativo rehabilitar el viejo *sensus communis* que había hecho del Ecuador una comunidad de sentimientos. El concepto, que procede del derecho romano y de la tradición estoica, expresaba el corpus de costumbres que la comunidad reconocía como propias.⁵⁰ La construcción de una identidad y el acto de autoafirmación planteaba preguntas tan cruciales y problemáticas como: ¿Qué es el Ecuador? ¿Cuál es su lugar en el mundo? ¿Cuál su carácter? ¿Cuál su destino o misión? ¿Quiénes somos? ¿Cuál su territorio?⁵¹ Las respuestas a este cuestionario planteaban el uso de fórmulas netamente empíricas. A diferencia de lo que pensaban los liberales de corte más clásico como Vicente Rocafuerte, Luis F. Vivero o Pedro Moncayo, no había que hacer una patria *ex novo*.⁵² Más bien había que despertar el pasado y articularlo como un proyecto. Evocando a Michelet, Gualberto Arcos se expresaba en los siguientes términos: “Queremos la resurrección de ejemplos tonificantes [...] Queremos el alma colonial convertida en carne de nuestro siglo. Queremos recordar nuestros símbolos nacionales [...]”.⁵³ Patria, geografía, historia y tradición pasaban así a conformar un *ensemble* de valores coherente.⁵⁴ Solo siendo originales, amando lo que nos hacía diferentes y teniendo personalidad propia podíamos abrirnos un sitio en el senado de las naciones. Si las naciones eran fenómenos concretos, únicos e irrepetibles, la formulación de un saber sobre el Ecuador mal podía sustentarse sobre una simple colección de *a priori*s. A efectos de construir la nación, lo que tenía valor era el dato empírico, lo fáctico y la experiencia inmediata. Lo que se sustraía a los sentidos no tenía posibilidades de ser real, y, por lo tanto, tenía que ser rechazado sin más. Su aversión a las abstracciones, producto de su veta romántica, positivista y, por qué no, barroca, otorgaba mucha confianza a los órganos sensoriales y a la observación directa.⁵⁵ Esta metodología era en última instancia la fuente de todo

50. Anthony Pagden, *La Ilustración y sus enemigos*, Barcelona, 2002, p. 94.

51. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 11.

52. Rocafuerte quería abolir de un plumazo toda la legislación colonial. A su juicio representaba un auténtico estorbo para la llegada de la civilización. “En las que nosotros nos hallamos, debemos tratar, no de multiplicar las leyes, sino de disminuirlas; no tanto de establecer otras nuevas, como de derogar las antiguas”. Vicente Rocafuerte, *Discurso del Presidente de la República en la apertura de las cámaras legislativas de 1837*, Quito, 1837, s. p. Una excepción notable fue la de Simón Rodríguez. El insigne pedagogo venezolano sostenía que “América no debía imitar servilmente, sino ser original”. Simón Rodríguez, *Consejos de un amigo dados al Colegio de Latacunga*, Caracas, 1955, p. 153.

53. Gualberto Arcos, “El Dr. Francisco X Eugenio de Santa Cruz y Espejo”, en *Reflexiones médicas sobre la higiene de Quito de F.X.E. de Santa Cruz y Espejo*, Quito, 1930, p. LXII.

54. Como bien decía Juan de Dios Navas, “el verdadero patriotismo tiene sus raíces en la historia”. Juan de Dios Navas, *Ibarra y sus provincias de 1534 a 1932*, Quito, 1934, p. VIII.

55. En términos generales, el pensamiento conservador siempre manifestó grandes reservas respecto de todo aquello que permanecía oculto al ojo. El mundo de las ideas abstractas fue considerado como un

saber. “Porque el patriotismo no se improvisa: arranca de la tierra, se confunde con el culto a los antepasados y con las piedras de los monumentos olvidados levanta altares para el culto de nuevas generaciones. No se ama lo que no se conoce, no llega al alma lo que no pasó por el tamiz de los sentidos”.⁵⁶ Las abstracciones puramente mentales y los modelos con validez universal no tenían manera de encajar en este esquema. Las ciencias políticas no operaban como las matemáticas o la geometría. Lo sintético *a priori* imponía proposiciones que contrariaban la experiencia de los pueblos. Los intelectuales conservadores denunciaban la impotencia de las ideas abstractas como método para configurar al Ecuador. “Las repúblicas no han de buscar un modelo hermoso de constitución. ¿Cómo poner en ella toda la libertad de los hombres del norte, el patriotismo griego, la virtud romana, si los Estados Unidos no son todo el mundo, si Grecia ha muerto, si las ficciones de la virtud romana duermen apaciblemente en todas las literaturas...?”⁵⁷ La afirmación de Pedro Moncayo acerca de que la Revolución francesa había legislado para el universo entero, les resultaba un auténtico disparate.⁵⁸

Profundicemos un poco más en la necesidad de autoafirmación y posesión de sí mismo que tuvo el hombre conservador. Para los intelectuales más involucrados en la construcción nacional resultaba preceptivo que las colectividades humanas efectuaran prácticas introspectivas. Mediatizados por su visión antropomorfizada de las repúblicas, la máxima socrática “conócete a ti mismo” y los *Ejercicios* de San Ignacio eran perfectamente aplicables.⁵⁹ El fomento de las disciplinas científicas y de la literatura, de la historia, de la arqueología, etc., cumplían una función netamente autobiográfica y de autorreconocimiento.⁶⁰ Las normas del filósofo helénico

elemento perturbador que distorsionaba todo lo que a ellos en definitiva les resultaba incuestionable y evidente. Las escenas jocosas que pinta Juan León Mera, en *La escuela doméstica*, revelan muy bien este talante. “Habla –Don Braulio– con frecuencia de la idea [...] Tanto le ha gustado el vocablo, que le encanta [...] para él todo es idea: la esposa es idea; el pan que come, idea. ¿No sería mejor que se llamase Dn. Braulio Idea? Juan León Mera, *La escuela doméstica*, Madrid, 1908, p. 43.

56. Remigio Crespo Toral, “La conciencia nacional”, en *Selección de ensayos*, p. 283.

57. Remigio Crespo Toral, *Política idealista*, Cuenca, s. f., p. 20.

58. Este texto de Pedro Moncayo contiene el típico razonamiento que detestaban los conservadores románticos ecuatorianos: “La Francia, dice un escritor radical, dictaba leyes en ese momento a todo el universo y por la duración de los siglos. Esas leyes son las tablas de la humanidad, el evangelio imperecedero de la naturaleza y la razón. Se puede decir que elevado sobre la región de las tempestades y convencido de que su obra, absoluta como la verdad, sería universal como la justicia, eterna como la moral, indestructible como la justicia, el Concilio de 1789 legislaba para el espacio y para el tiempo”. Pedro Moncayo, *El 10 de Agosto de 1809 y el ciudadano Vicente Rocafuerte*, Santiago, 1868, pp. 4-5.

59. Resulta muy curioso que el P. Ricardo Vázquez Doderó S. I., en referencia a la labor historiográfica de González Suárez, dijera que el Arzobispo había hecho suyo el “conócete a ti mismo” de Sócrates. Ricardo Vázquez Doderó, *Revista de la Asociación Católica de la Juventud Ecuatoriana*, No. 2, Quito, abril de 1918, p. 76.

60. “Con la historia general de una nación cualquiera, sucede lo que con la biografía completa de un personaje individual; no puede el escritor prescindir ni de la familia a que perteneció, ni de la edu-

y las técnicas ignacianas se adaptaron y se hicieron extensivas al estudio del macrocosmos del país. Los ejercicios de introspección se tradujeron en un examen íntegro y exhaustivo de las interioridades y peculiaridades del Ser ecuatoriano. Gracias a esta práctica era posible llevar a cabo una exploración de los entresijos del alma nacional y del *yo* colectivo. Juan León Mera sostenía que los verdaderos intelectuales tenían que atreverse a *penetrar* en la mente y en el corazón del pueblo: descubrir sus pasiones, sus temores y remordimientos.⁶¹ Los primeros párrafos de la conferencia titulada *La Ecuatorianidad*, de Jacinto Jijón y Caamaño, también apuntan en esa dirección: “Mas la investigación de sí mismo –decía– para ser fructuosa, no se ha de limitar a la de lo que somos por naturaleza, sino que ha de proseguir hasta descubrir, con plenitud, lo que de nosotros mismos nos hemos hecho, en bien, o en daño, en el curso de la existencia”.⁶² La necesidad de forjar un saber integral sobre el país hizo de ellos grandes coleccionistas de ecuatorianidades. Lo suyo eran los inventarios, las antologías, los corpus documentales y las antigüedades. Ahí está la curiosa y excéntrica figura de Pablo Herrera, quien con toda seguridad fue el más eminente anticuario y conocedor de los archivos ecuatorianos. Nació también el gusto por el coleccionismo, con la intención de salvar la historia. Ahí están el museo de Jijón y Caamaño y las colecciones de Carlos M. Larrea. Las primeras recopilaciones sobre el ser y la cultura del país fueron, en parte, una obra planificada y supervisada por la *intelligentia* conservadora. Con cada información, dato o tradición rescatados, la nación lograba más consistencia. En esta misma línea fueron las indagaciones historiográficas, las tipologías humanas de Pinto o de Guerrero, las decenas de corografías locales o el intento de Vacas Galindo de formar las primeras colecciones documentales para la gloria del Ecuador.⁶³ También fue el momento en que salió a la luz pública la correspondencia de los prohombres y se reprodujeron documentos hasta ese momento inéditos. Y ¿cómo no?, fue cuando apareció la *Historia general del Ecuador* de González Suárez, que dio protagonismo a un “período hispánico”, sistemáticamente ignorado a todo lo largo del siglo XIX.⁶⁴

cación que recibió en los primeros años [...] La historia de los pueblos debe comenzar, como la de los individuos, por los orígenes de ellos; las noticias de la infancia explican las virtudes de la edad madura y son un presagio seguro del destino que les aguarda a los personajes históricos, al terminar su existencia sobre la tierra”. Federico González Suárez, “Defensa de mi criterio histórico”, en *Historia general de la República del Ecuador*, p. 617.

61. Juan León Mera, “El diez de agosto y la Academia ecuatoriana”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. II, No. 5, Quito, 1889, p. 248.
62. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 3.
63. En 1890 se estuvo a punto de fundar lo que debía ser el primer archivo histórico nacional. El proyecto que fue aprobado por los diputados fue, sin embargo, rechazado por la cámara del Senado.
64. Sin embargo también habría que hacer referencia a dos antecedentes importantes en que se trató la historia del período hispánico. Por un lado está la obra de Pablo Herrera, *Apunte cronológico de las obras y trabajos del Cabildo o Municipalidad de Quito desde 1534-1714*, Quito, 1916; y, la obra de Antonio Flores, *El reino de Quito según las relaciones de los Virreyes del Nuevo Reino de Granada*, Santiago, 1870.

En este entramado, la historia hacía las veces de un oráculo al cual había que acudir con frecuencia a efectos de que la memoria, esa piedra angular del buen censo político, se mantuviera fresca. La historia, a la vez que ponía en evidencia los hechos concretos que justificaban la excepción, daba de baja a los *a priori* de la modernidad. Ella era un *depositum* sagrado de saberes sobre los que el país se cimentaría. Los dirigentes y gobernantes estaban obligados a conocer a fondo lo que era el Ecuador. Nada debía escapar a su mirada escrutadora.⁶⁵ La nacionalidad ecuatoriana, en tanto que acumulaba hechos, experiencias y acontecimientos que habían ido ocurriendo al pueblo a través de los siglos, se asemejaba a una formación geológica de tipo sedimentario. Las certezas, los patrones y los códigos de conducta a respetar yacían impresos en el pasado. La fórmula correcta consistía en revivir el pretérito y hacer que la antigüedad formara parte del porvenir. La historia se concibió como una imagen ideal del presente. En tales circunstancias adoptó el cariz de anhelo y a la vez de resignación. De paso, el elogio que se tributaba al pasado ponía de relieve los males del liberalismo. La retórica propia del texto histórico intensificaba la crítica a la modernidad. Construir la nacionalidad y formar un *organum* de verdades colectivas equivalía a trasvasar al presente un pozo de tradiciones ejemplares yacentes en el pretérito. Los valores del pasado debían ser elevados a la categoría de valores patrios. A la memoria había que reivindicarla y convertirla en un monumento y en una auténtica razón de Estado. En el pensamiento conservador, la *anamnesis*, la posibilidad del olvido, suponía una auténtica tragedia. El olvido negligente o provocado de los orígenes era empezar a desaparecer.⁶⁶ Al igual que Herder o Michelet, afirmaban que la resurrección del pasado tenía una sustantividad indiscutible.⁶⁷ Después de todo, la comunidad que se buscaba fundar implicaba una alianza entre los muertos, los vivos y los que estaban por nacer. Tal como los conservadores se empeñaban en demostrarlo, la historia era la gran articuladora de la verdad y una jueza implacable. Hacer el Ecuador era realizar una verdad y un acto de justicia. El historiador era un magistrado encargado de calificar y de juzgar la conducta de los pueblos, previo al dictamen final de Dios.⁶⁸ Esta característica, digámoslo de paso, explica el carácter marcadamente judicial que tuvo la historia en los círculos conservadores.

En términos que remiten a San Agustín, indagar la historia del país equivalía a emprender un viaje al *reino interior* a través de la memoria. En esta interioridad

65. “El estadista está llamado a gobernar pueblos concretos, no un pueblo ideal y he allí un axioma que jamás debería olvidarse; y su primera obligación es conocer a fondo la nación cuyo destino le está encomendado”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 48.

66. Remigio Crespo Toral, “El puñal”, p. 419.

67. Juan de Dios Navas, *Ibarra y sus provincias*, p. vii. De esto también se hicieron eco los intelectuales positivistas de la primera mitad del siglo XX. Gualberto Arcos, “El Dr. Francisco X. de Santa Cruz y Espejo”, p. LXII.

68. Remigio Crespo Toral, “Introducción”, en Julio Tobar Donoso, *La Iglesia ecuatoriana*, Quito, 1934, p. v.

cálida, acogedora y amurallada debían refugiarse los ecuatorianos a fin de reencontrarse a sí mismos y salvarse de los males que suscitaba el cosmopolitismo. La estancia en esta especie de útero materno era algo así como un plácido retiro con efectos revigorizantes y facultades terapéuticas. Pero aparte de esto se le atribuyeron virtudes pedagógicas que nos enseñaban un saber sobre el yo colectivo y a recomponer un alma nacional, presa del mal de la dispersión. Esta disciplina fue tenida como una *mater et magistra* orientadora de pueblos enteros. “La escrita con honradez –decía Jijón y Caamaño– y con el fin de conocer el desenvolvimiento de los pueblos, es la maestra de la vida, ya que en sus páginas se aprende, en primer término a conocer la humanidad, luego a las colectividades de que formamos parte y por último a nosotros mismos”.⁶⁹ Resultaba prioritario que la población fuera perfectamente consciente de su pasado. El ansia de novedad era un mal que se cebaba preferentemente con las sociedades jóvenes en las que la memoria estaba en pañales. Seguramente no pasa inadvertido al lector el trasfondo platónico que tiene todo esto. Las patologías modernas se diagnosticaron como un olvido, como un estar privado de verdades fundamentales. De ahí que la mejor garantía que podía tener un pueblo para evitar este tipo de procesos era conservar frescos y actualizados los recuerdos y las glorias del pasado. El ejercicio de la *anamnesis* y de las disciplinas de la rememoración debían ser tenidas como una cuestión de Estado. La adquisición de esa conciencia es lo que impulsó la fundación de las primeras academias especialmente concebidas para resucitar un pasado que se añora y que es objeto de deseo. Ahí están la *Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos* (ahora *Academia Nacional de Historia*), el *Centro de Investigaciones Históricas de Guayaquil* y el *Centro de Estudios Históricos y Geográficos de Cuenca*. En medio de ese clima mental también hay que situar la fiebre por inaugurar monumentos. Su condición de lugares de memoria tenía por objeto mantener vivos los hechos constitutivos de la nacionalidad. Los monumentos hacían el prodigio de mantener vigente el pasado en el presente. Esta particularidad instó a resemantizar el paisaje de las ciudades. Su cometido fue hacer de un acontecimiento determinado un sentimiento común y acometer el reencuentro de la patria consigo misma. Lo suyo era socializar la epopeya del pueblo ecuatoriano. El culto a los héroes de la independencia era una manifestación positiva de patriotismo, una fórmula idónea para crear un alma colectiva. Mitificaba a la historia para que la imaginación popular encontrara en las glorias nacionales un factor de identidad. Un monumento era capaz de condensar las esencias nacionales, de conectar pedagógicamente el pasado y el presente.⁷⁰ Desde luego, esta fórmula no fue una exclusividad del conservadurismo. En ello también estuvieron intelectuales de formación liberal como Belisario Quevedo. En la década

69. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 4.

70. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 52. Remigio Crespo Toral, “La conciencia nacional”, p. 283.

de 1920, y con motivo de la celebración de la batalla de Pichincha, la tendencia fue llevada a sus máximas consecuencias por el Ejército ecuatoriano. Es interesante ver el despliegue que hicieron en 1922 con motivo de la inauguración del monumento al soldado desconocido.

Al protagonismo ejercido por la historia hay que añadir el de la arqueología y el de los estudios etnológicos. Ya en 1914 González Suárez llamaba la atención sobre el creciente interés que había en el país por esas disciplinas.⁷¹ De hecho, los primeros historiadores las compatibilizaban. La arqueología, cuyos precursores fueron González Suárez,⁷² Jijón y Caamaño, Carlos Manuel Larrea e, incluso Julio Matovelle, tenía por objeto dar a lo nacional una mayor proyección y consistencia en el tiempo. Como decía Jijón y Caamaño, “el vigor de una nación es proporcional a la profundidad de sus raíces históricas: mientras más penetran en el pasado y más savia sacan de las hondas capas de las generaciones pretéritas, mayor es la pujanza con que resisten a los embates del tiempo y la adversa fortuna”.⁷³ Pese a que entre ellos era indiscutible la tesis de que el Ecuador actual era una fundación hispana, no por ello dejaron de reconocer que el país podía alegar antecedentes más remotos.⁷⁴ Prueba de ello es que crearon la ficción de que las audiencias y las regiones se habían constituido respetando la primitiva organización del mundo indígena. Señalar el acontecimiento de la conquista o la independencia como puntos de partida de *lo nuestro*, les parecía que restaba consistencia y antigüedad al país. La arqueología tenía la virtud de que demostraba la existencia de un *proto* Ecuador perdido en la noche de los tiempos. Esta vejez venerable incrementaba la validez de los títulos de legitimidad de lo ecuatoriano.⁷⁵ Pese a que en muchos aspectos lo aborígen fue

-
71. Federico González Suárez, *Advertencias para buscar, coleccionar y clasificar objetos arqueológicos*, Quito, 1914, p. VIII.
72. González Suárez fue el autor del primer gran intento de sistematizar la *prehistoria* ecuatoriana en su famoso *Estudio histórico sobre los Cañaris, antiguos pobladores de la provincia del Azuay*, Quito, 1878.
73. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, pp. 583-584.
74. En todo caso también conviene señalar que hacia fines del siglo XIX los sectores conservadores eran propensos a reconocer que el Ecuador era la tierra de los shyris y de los incas. Para esta época todavía estaba muy viva esa construcción mental hecha por los padres de la patria relativa a que la independencia vengaba la caída del Imperio inca. Luis Cordero Crespo, “Discurso”, en *AA.VV. Inauguración de la estatua de Sucre*, Quito, 1892, p. 21.
75. En plena década de 1950, Jorge Luna Yepes, el máximo ideólogo de ARNE, seguía apelando, incluso con más rotundidad, cómo la *comunidad de historia* de los ecuatorianos se remontaba a los pueblos indígenas anteriores a la invasión inca. “He aquí como encontramos aún en los antecedentes indios de nuestra nación características comunes de combatividad, una comunidad de espíritu libre y valeroso, que encuentra la expresión máxima en los magníficos Caranquis [...]”. “Los Incas unifican la vida en la Sierra ecuatoriana. La autoridad del Inca impone un sello de unidad y por tanto de comunidad, entre el Guaitara y el Macará. Desde entonces hasta ahora, nuestro país es regido por una sola autoridad, lo que necesariamente produce unidad y comunidad. Atahualpa es un Inca criollo nacido en nuestra tierra y representa, con los pueblos que regentó, el antecedente mejor perfilado de nuestra nación en la época india”. Jorge Luna Yepes, *Explicación del ideario del ARNE*, Quito, 1950, pp. 15-16.

negado o por lo menos relegado a un lugar secundario, ahí también encontraron un rico filón de originalidades y de hechos diferenciales.⁷⁶ No propugnaban, ni mucho menos, resucitar los derechos de las naciones indígenas ni tampoco llegaron a imaginar una edad clásica aborígen, tal cual lo había hecho la retórica de los padres de la patria. Lo que querían dejar claro era que su presencia marcaba y configuraba una *proto* nacionalidad y un *proto* espacio nacional. Su intención era mostrar al mundo que el país ya había sido un cuerpo social preexistente al que solo había que darle la oportunidad de que siguiera desarrollándose.

El reconocimiento de lo indígena garantizaba al nuevo Estado una historia mucho más propia e independiente. El apelar a los señoríos preincaicos tenía el efecto de que añadía más autenticidad y confería más personalidad al país. Pero el saber arqueológico también liquidó una tradición instituida por el orden colonial que reconocía al Incario como el único pasado precolombino. Como anota Carlos Espinosa, “la imagen del Incario monopolizaba el imaginario y la memoria de las autoridades indígenas”.⁷⁷ La caída del antiguo referente tuvo el efecto de encontrar en los señoríos preincaicos un antecedente de la nacionalidad ecuatoriana. Pero esta ruptura tuvo más credibilidad en la medida en que contó con el prestigio de la ciencia. Reemplazaba al viejo imaginario del Reino de Quito que ya resultaba poco riguroso. Es enormemente significativo que el *Almanaque de 1863* hiciera del año 800 el momento mítico del nacimiento de la nacionalidad ecuatoriana. Y es que en esta fecha tan señalada había aparecido en las costas de Manabí *Carán*, el héroe fundador que, a la cabeza de toda una stirpe, había procedido a construir el *proto* Ecuador.⁷⁸ Hacia fines del siglo XIX había amplios sectores del conservadurismo que seguían reconociendo al Ecuador como la tierra de los shyrís más que de los incas. También muchas composiciones literarias se inspiraron en reyes o señores que habían gobernado Quito con anterioridad a la conquista cuzqueña.⁷⁹ Las exposiciones universales en las cuales participó el país, por lo general, reservaron un apartado dedicado a exhibir piezas arqueológicas de los antiguos pueblos aborígenes. Pese a que es innegable que dichos objetos cumplía la función de ahondar en lo exótico y

76. Entre los intelectuales criollos, el primero en iniciar esta corriente fue el padre Francisco Javier Clavijero. El religioso jesuita mexicano se empeñó en soslayar el pasado inmediato colonial para rescatar un pasado remoto indígena que se va a idealizar y a remitificar. Reivindicó la memoria de los aztecas y los defendió de las críticas de los intelectuales ilustrados.

77. Carlos Espinosa, “El retorno del inca: los movimientos neo incas en el contexto de la intercultural barroca”, en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 18, Quito, 2002, p. 7. En realidad, el primero que efectuó esta ruptura fue Juan de Velasco. La historia de los shyrís se inscribe como parte de ese proceso de elaboración de la identidad nacional quiteña que buscaba diferenciarse de los virreinos peruanos y neogranadinos.

78. *Almanaque de 1863*, Quito, 1863.

79. Marco Kelly, “Cora y Cacha”, en *Revista ecuatoriana*, t. II, No. 17, Quito, mayo de 1890. También puede verse el “romance histórico” titulado *Guayanay y Ciguar* de Quintiliano Sánchez, en *La Revista ecuatoriana*, t. II, No. 22, Quito, octubre de 1899.

que, incluso, rayaron en lo folclórico, no es menos cierto que también se tuvieron como un patrimonio y como un factor conformador de la identidad nacional. Desde filas liberales sucedía otro tanto. Un destacado intelectual como Roberto Andrade apeló a los shyris del P. Juan de Velasco para dar más fundamento a la identidad nacional. Una observación que resulta pertinente. A diferencia del indio abstracto que se popularizó en tiempos de la independencia, los arqueólogos y los etnólogos que trabajan a comienzos del siglo pasado ofrecieron la imagen de un indio concreto de carne y hueso. Media una enorme distancia entre el aborigen de la épica de Olmedo y el que desentierra la arqueología de Jijón y Caamaño o González Suárez. No obstante, el nuevo indio que surge de ahí es un indio *arqueologizado*, una curiosidad para los sabios o para un público culto asiduo a los museos. Como tal está quieto e inmóvil. Su presencia se reduce a testimoniar un pasado lejano que es instrumentalizado como uno de los referentes de la nacionalidad ecuatoriana. El indio vivo, más real y más al natural, recién hará su debut en la pintura de Camilo Egas.⁸⁰

Muy en línea con lo que estamos viendo, el pasado arqueológico indígena también fue utilizado como un alegato legitimador de los derechos territoriales del Ecuador. Como ya dijimos, el levantamiento arqueológico del país tenía mucho que ver con el interés de establecer diferencias con respecto a una cultura inca que, al estar identificada con *lo peruano* proyectaba una sombra sobre *lo ecuatoriano*. De ese modo, el descubrimiento de los pueblos “prehistóricos” tenía el efecto de ayudar a trazar y fijar la “verdadera” frontera política del país.⁸¹ Isaac J. Barrera es quien, probablemente, mejor desarrolló esa idea. Según su opinión, la futura nacionalidad ecuatoriana había empezado a gestarse desde el momento en que Atahualpa, en su calidad de heredero de los señoríos quiteños, había frenado las pretensiones imperialistas del inca cuzqueño Huáscar. Más aún, llegó a cifrar la construcción de la identidad del país en la permanente contienda con el vecino del sur:

Además pensamos nosotros que la nacionalidad se perfiló ya en el momento en que el Inca de Quito asumió la actitud reivindicatoria, para detener la invasión del Cuzco. La historia no es repetición, pero sí una continuación indispensable y esta pugna territorial, hoy confinada sobre todo a las provincias orientales, se mantuvo pendiente desde la época en que los Incas del Cuzco ambicionaron conquistar las fértiles tierras ecuatorianas. Sobre esta traza, sobre esta planificación histórica, ha llegado todo lo demás que constituye la situación actual del Ecuador. Los conquistadores penetraron

80. Trinidad Pérez, “Exotism, alterity and the ecuadorean élite: the work of Camilo Egas”, en *Images of power. Iconography, culture and the State in Latin America*, London, 2005, pp. 99-120.

81. Este uso del pasado indígena con miras a fundar una identidad político-territorial lo inició el jesuita criollo Juan de Velasco. Su *Historia del Reino de Quito* se concibe en buena medida como un intento de demostrar que los territorios de la Audiencia ya eran una entidad preexistente. Dicho de otra manera, los reyes no habían hecho sino reconocer jurídicamente la realidad y los derechos de un pueblo. El historiador riobambeño encuentra en la prehistoria los títulos de soberanía del espacio quiteño.

en las provincias de Quito y desde los primeros años, esa personalidad histórica latente se impuso para convertirse en Audiencia y luego en la República.⁸²

Como puede verse, para Barrera, la construcción de la nación se cifraba en una epopeya que se llevaba a cabo a la par que la frontera avanzaba y se consolidaba. Una operación parecida se hizo a la hora de fijar la identidad de los diferentes espacios y jurisdicciones políticas de los territorios intermedios. La presencia de señoríos aborígenes fue tomada como una especie de justo título para perfilar y legitimar la personalidad de las regiones. Al igual que se hizo con el país, su proyección arqueológica confería más Ser y por lo tanto más identidad a estos territorios.⁸³ Las monografías de carácter localista que aparecieron, sobre todo a partir de 1900, rara vez olvidaron hacer referencia a un antiguo pasado indígena, ya sea real, ya sea figurado (o manifiestamente inventado). Guillermo Segarra Íñiguez utilizó un argumento parecido al de Barrera para densificar el estatuto y el porte histórico de su *patria chica*, el cantón Sígsig (provincia del Azuay). Para este erudito local, Duma, “jefe indiscutible de los cañaris”, había sido “el primer defensor de la nacionalidad” frente a la escalada expansionista del Imperio inca.⁸⁴ Jijón y Caamaño se sumó a esta tendencia, pero su enfoque fue distinto. Sus conclusiones las extrajo fundamentalmente de la lingüística. Con su catálogo y con su mapa de los diversos idiomas del Ecuador precolombino creyó demostrar la existencia de comunidades diferenciadas que bien podían ser tomadas como el origen remoto de las “actuales provincias”.⁸⁵

82. Isaac J. Barrera, “La nacionalidad histórica”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BANH)*, vol. XXXIII, No. 82, Quito, 1953, p. 223.

83. “Con más vitalidad, en virtud de origen tal vez más respetable, por su importancia histórica y la trascendencia de la función, subsisten las comarcas, regiones o provincias, formadas ellas sobre antiguos clanes, tribus, comunidades y cacicazgos, que en nuestra América existieron desde la prehistoria, a veces con idioma propio, costumbres disímiles y sujeción a poderes superiores”. Isaac J. Barrera, “La nacionalidad histórica”, p. 179. En otro texto decía esto: “Y hemos llegado, en el balance de la situación, a lo siguiente: desde México al Cabo de las Tormentas, las naciones más importantes se han organizado federativamente, respetando los núcleos coloniales fundados en las comunidades indígenas”. Crespo Toral, *La vitalidad en las provincias del Azuay y Cañar*, Cuenca, 1931, p. 2. Manuel Andrade, autor de la monografía de El Oro, también remonta la historia de esta provincia a la prehistoria. Manuel Andrade, *Provincia de El Oro*, Quito, 1923, pp. 10 y ss.

84. Guillermo Segarra Íñiguez, *Monografía elemental del cantón Sígsig*, Quito, 1967, s. p.

85. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, pp. 239-240. Véase sobre todo su monumental obra *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*, 5 vols., Quito, 1940-1945.

GEOGRAFÍA E IDENTIDAD

La pasión por la autenticidad y por poseerse a uno mismo también implicaba un vuelco de la mirada escrutadora hacia la naturaleza física del Ecuador. La geografía era el complemento de la historia y un requisito necesario para configurar la verdad del país.⁸⁶ En ambos polos era donde se tensaba la conciencia nacional.⁸⁷ Para Crespo Toral el estudio del Ser ecuatoriano tenía que llevarse a cabo en el espacio y el tiempo. Los conocimientos geográficos facilitaban la identificación del hombre tanto con su medio como con su *telos*. Semejante operación suponía un reencuentro consigo mismo. Esto es lo que da pleno sentido a la reflexión del geodésico Luis Tufiño, cuando afirmaba que estudiar geografía era estudiar “aquello que nos constituía en ecuatorianos en la esfera de nuestro ambiente”⁸⁸ Cuanto más se intensificaba la actividad exploradora, tanto más se incrementaba la entidad y el ser ecuatoriano. El saber geográfico, por lo tanto, tenía la facultad de individualizar a la nación y de asignarle una identidad concreta. El espacio físico también estaba marcado por la teleología. Muy en la órbita de tesis de cuño hegeliano, la geografía fue entendida como una disciplina que formaba parte de la historia. Asumiendo una visión determinista, a la orografía, a las montañas, a los sistemas hidrográficos, al clima, etc., se les confirió el poder de influir en el carácter del pueblo, en su economía y en el curso de su historia. Entre los intelectuales de la época, conservadores o no, existía el convencimiento de que el entorno geográfico era otra de esas corrientes abisales que fijaban el destino de los pueblos. “El aspecto material de la República –decía Julio Matovelle– era una imagen fiel de sus destinos morales”.⁸⁹ Muy influidos por Montesquieu, por el ambientalismo de la Ilustración y por la teleología romántico-idealista alemana sostuvieron que la geografía escondía las claves que revelaban la especificidad y el destino manifiesto de una nación. Hasta bien entrado el siglo XX fue casi un dogma la idea acerca de que el sustrato físico modelaba al hombre y predeterminaba la historia de los países.⁹⁰ “Las tendencias naturales

86. Un buen ejemplo de cómo esta idea quedó puesta de manifiesto en la denominación que escogieron los intelectuales cuencanos para su Academia: *Centro de estudios históricos y geográficos de Cuenca*.

87. “Con la geografía y la historia se conforma la psicología experimental de las personas morales y jurídicas. El principio del conocimiento radica en nuestro ser, el principio de la conciencia colectiva arranca del dato geográfico y del hecho histórico. Acendrados e intensos tales conocimientos, de ellos se deduce el resumen matemático y el cuadro estadístico que constituyen la cifra y compendio de estas ciencias fundamentales, las primeras en la práctica, las más útiles, las necesarias con necesidad de medio. Remigio Crespo Toral, “La conciencia nacional”, p. 279.

88. Luis Tufiño, *El servicio geográfico del ejército ecuatoriano*, Quito, 1912, p. 3.

89. Julio Matovelle, “Las flores del SCJ”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XVII, Quito, marzo de 1886, p. 293.

90. Prescindiendo de algún otro antecedente, esas ideas trazan un arco desde la venida de Humboldt hasta la labor desarrollada por Luis Tufiño a principios del siglo XX. Con toda seguridad, quien llevó el determinismo geográfico a sus más extremas consecuencias fue Francisco J. de Caldas.

de una persona –dice Tufiño– tienen relaciones inmediatas con las circunstancias especiales del suelo en que habita: la temperatura, el aire, la vegetación misma imprimen en el hombre cierto carácter especial que les distingue con facilidad de otros cuyo ambiente no sea el mismo”.⁹¹ Un análisis de ciertos textos muestra el prestigio que en un momento dado llegó a tener el pensamiento del gran geógrafo alemán Karl Ritter. Una vez asumido esto se hizo fácil deducir que en el entorno físico se podían encontrar las claves y los códigos reveladores de la identidad y de la misión del Ecuador. La geografía, en su calidad de *liber naturae*, estaba en disposición de desvelar los secretos de la naturaleza ecuatoriana y de dilucidar el destino que la Providencia le tenía reservado al país.

Pero el estudio del medio era mucho más fecundo a la hora de darnos las claves de la nacionalidad ecuatoriana. Jijón y Caamaño, por ejemplo, creyó ver en la gran diversidad geográfica, climática y orográfica un argumento que justificaba una organización territorial del Ecuador de signo municipalista.⁹² Las hoyas serranas, esas pequeñas cuencas hidrográficas alineadas a lo largo de la cordillera andina, trazaban fronteras naturales. La segmentación del territorio imponía así jurisdicciones y administraciones independientes. De igual manera, la gama de nichos ecológicos del país dio sustento a uno de los proyectos estrella del conservadurismo y de toda una generación de hombres públicos: la autarquía económica.⁹³ Se figuraron que la diversidad de microclimas y una organización correcta de la agricultura permitirían producir una enorme gama de productos que nos liberaría de la dependencia externa. Por otro lado, la geografía fue tenida como un factor capaz de señalar las verdaderas fronteras políticas del Ecuador. Hasta bien entrado el siglo XX se siguió pensando que el medio físico tenía mucho que ver en todo lo relativo a la demarcación de sus linderos con los estados vecinos. En tanto que expresión de un orden providente, el estatuto geográfico quedó convertido en una autoridad y en un poder reglamentador. A la disposición del territorio, a las cuencas hidrográficas y a las condiciones ecológicas se les confirió una capacidad legitimadora y fundadora de derechos. Consideraciones de ese tipo reforzaron la idea de que el país era una realidad en ciernes, aun antes de que se hubiera constituido como tal. Todo parecía indicar que la prodigiosa mente del Creador lo había moldeado de antemano. “La nación ecuatoriana –decía el académico Isaac J. Barrera– ha tomado una configuración propia desde los más lejanos tiempos de la historia. Max Uhle, que hizo escuela en el Ecuador, decía que la naturaleza misma ha querido delimitar esa nacionalidad [...] la separación con el

Como se sabe, este ilustre científico llegó a creer que con un barómetro en sus manos le bastaba para determinar el grado de la moral de los pueblos.

91. Luis Tufiño, *El servicio geográfico del ejército ecuatoriano*, p. 3.

92. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 6.

93. *Ibid.*, p. 9. La diversidad ecológica como fundamento de una política económica autárquica ya se encuentra perfectamente plasmada en la obra de F. J. de Caldas. Véase “Memoria”, *Semanario No. 21*, en *Obras Completas de Francisco José de Caldas (OCFJC)*, Bogotá, 1966, pp. 263-279.

Perú estaba demarcada por la geografía”.⁹⁴ La capacidad reglamentadora de la naturaleza, sin embargo, no fue en modo alguno un descubrimiento de los intelectuales conservadores del siglo XX. A decir verdad, desde el momento de la independencia fue reconocida y explotada para estos mismos efectos. El argumento esgrimido en 1830 para reclamar su soberanía sobre la provincia de Pasto muestra el poder legitimador que se confirió a la naturaleza. “Entre el Ecuador y esa fértil provincia (el Cauca) existen relaciones que no puede destruir la voluntad caprichosa de ningún hombre [...] La naturaleza formó los primeros vínculos colocando el uno al lado del otro sin ninguna barrera bastante marcada; y las necesidades derivadas de la diversidad del suelo y temperatura los han estrechado hasta el punto de confundir sus intereses”.⁹⁵ Para ser todavía más rigurosos, esa facultad ya fue esgrimida a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII por los patricios quiteños. Sus alegatos tenían como objetivo probar y legitimar la existencia de la Audiencia en un momento especialmente crítico en que había sido puesta en entredicho.

Todas estas consideraciones otorgaron una gran reputación al estudio de las ciencias naturales. Buena parte de este prestigio, sin embargo, provino de ese odio a la cultura política moderna que ya hemos referido. Bajo el influjo del positivismo, el método científico aparecía como el medio más idóneo para disipar las pretensiones de los politicistas que infestaban el país. Los conservadores encontraron en la geografía eso que tanto les gustaba: una legitimidad superior y más cualificada. La voz inmaculada de la naturaleza era, por sí misma, capaz de eclipsar la voz de los charlatanes inmiscuidos en la cosa pública y de los sofistas empeñados en destruir la unanimidad. De hecho, la Politécnica Nacional fue un intento de limitar la producción de ese semillero de demagogos y oportunistas que eran los abogados. Sus alumnos fueron programados para ser los interlocutores de esa autoridad largo tiempo acallada, el medio físico. Sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX fue notorio el deseo de incrementar el conocimiento geográfico del país. Los nuevos espíritus quisieron dar solución de continuidad a lo que décadas atrás habían iniciado personajes tales como Humboldt, Caldas, Tafalla o Guzmán. Una exploración podía hacer más por el país que un experimentado político moderno.

94. Isaac Barrera, “La nacionalidad histórica”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BANH)*, vol. XXIII, No. 82, 1953, p. 223.

95. “Proclama del gobierno del Ecuador”, en *Gaceta del Gobierno*, No. 3, Quito, 20-XI-1830. Hacia 1832, en las conferencias para marcar los linderos entre Ecuador y Colombia, los representantes ecuatorianos utilizaban el argumento de “los límites que la naturaleza le fija en la cordillera central de los Andes [...]”. *Protocolo de las conferencias y notas de las comisiones del Ecuador y Nueva Granada en la cuestión de límites de ambos Estados*, Guayaquil, 1832, p. ix. El prócer argentino Juan José Castelli, el famoso *rey Castelli*, asimilaba la voz de la naturaleza americana a la razón. Con semejante autoridad pretendía justificar la insurgencia revolucionaria. J. J. Castelli, “Manifiesto que dirige a los pueblos interiores del virreinato del Perú J. J. Castelli, representante del superior Gobierno de la capital del Río de la Plata”, en *Archivo General de Indias (AGI)*, Diversos, No. 2, Buenos Aires, 3 de abril de 1811.

Nunca antes disciplinas tales como la geología, la geodesia, la botánica, la vulcanología, etc., habían despertado tanta curiosidad y tanto interés. Aunque anterior a la Politécnica, uno de los productos más cualificados con los que irrumpió este nuevo espíritu fue la *Geografía del Ecuador* de Manuel Villavicencio.⁹⁶ Tres décadas más tarde verá la luz pública la monumental obra de Teodoro Wolf. Sus contribuciones más emblemáticas, la *Geografía y geología del Ecuador* y *Estudios geognósticos*, marcaron un hito en el proceso de formación de la identidad geográfica ecuatoriana.⁹⁷ Wolf realizó la proeza de descubrir y describir hasta los más ínfimos rincones del país. Como si fuera un maestro del Barroco, hizo a los ecuatorianos un recorrido *manu ductione* por la geografía nacional. Su influjo fue tal que los trabajos del sabio alemán fueron textos de referencia hasta mediados del siglo XX.

Otra manifestación de ese espíritu fueron las primeras iniciativas exploradoras del territorio nacional. A sus integrantes les animaba el deseo de formar un saber geográfico útil para la gloria y el progreso del país. A la vez que esas actividades participaban del gusto romántico por el viaje y por lo exótico, explorar se convirtió en empresa patriótica. Ese rasgo quedaba acentuado de manera exponencial si las labores tenían lugar en zonas fronterizas objeto de disputa o en lugares remotos donde la presencia del Estado era nula. De ahí el plus de prestigio que tuvieron las campañas *orientalistas* de Luis Tufiño, Eudófilo Álvarez, o del padre Vacas Galindo. Del mismo modo, tenían el convencimiento de que el adelanto del país solo era factible a condición de que los secretos que albergaba su naturaleza fueran develados. Hall, García Moreno, Reiss, Spruce, Stubel, Wisse, etc., formaron parte del primer pelotón de exploradores que acometió el estudio de los Andes ecuatorianos. Sus viajes a los picos más emblemáticos del macizo andino así lo acreditan.⁹⁸ Posteriormente les siguieron otros expedicionarios que plasmaron sus experiencias en notables monografías. Ahí está el *Informe sobre la comisión encargada de explorar el camino de la hoya del Chimbo* de Benjamín Lombeida, Rosalino Ruiz y Francisco Durango.⁹⁹ Muy sonado fue en su tiempo el trabajo de la misión científica Tufiño-Álvarez (1912) que hizo el primer reconocimiento de la ruta Riobamba-Macas e importantes observaciones sobre el relieve y la topografía de la zona.¹⁰⁰ En la década de 1920, Ricardo del Hierro emprendió el viaje a la remota y desconocida población de Maldonado en los flacos de la cordillera Occidental. Sus descripciones geográficas y las de carácter etnológico fueron un aporte significativo

96. Manuel Villavicencio, *Geografía del Ecuador*, New York, 1859.

97. Teodoro Wolf, *Geografía y geología del Ecuador*, Leipzig, 1892.

98. Humberto Toscano, edit., *El Ecuador visto por los extranjeros*, Quito, 1960, pp. 569-580.

99. Benjamín Lombeida, et al., *Informe sobre la comisión encargada de explorar el camino de la hoya del Chimbo*, Quito, 1897.

100. Luis Tufiño y Eudófilo Álvarez, *Informe de la misión científica Tufiño-Álvarez enviada por el gobierno a las regiones de Macas*, Quito, 1912.

para el conocimiento del país.¹⁰¹ Por último ahí también tiene cabida la expedición al volcán Reventador efectuada en la década de los treinta por el general Telmo Paz y Miño.¹⁰² Dentro de esas iniciativas, el fenómeno del andinismo tuvo su propio significado. La ascensión a las montañas respondía al anhelo de acceder a los más remotos parajes del país y al deseo de experimentar la geografía de otra forma. La conquista de las cumbres revelaba inequívocamente un ansia por acceder a algo que en realidad era objeto de deseo: el Ecuador. Andinistas y excursionistas entablaron un diálogo íntimo y profundo con la naturaleza. Sus miradas fueron inéditas, penetrantes, descubridoras y ávidas por desvelar los secretos ocultos de los altos Andes. De alguna manera reproducían la sensación que podía tener un ciego que repentinamente recobra la vista y que al hacerlo tomaba conciencia de las maravillas de su entorno.¹⁰³ Sus proezas redescubrían y prolongaban un país que todavía mantenía inexploradas amplias zonas de su territorio. Sería un error inscribir al andinismo dentro del ámbito meramente deportivo o del naciente gusto por la naturaleza y el aire libre. Verlo así sería simplificarlo y despojarlo de todos sus significados y de su potente carga nacionalista. Las connotaciones que lo animaban eran de tipo político y tenían que ver con una manera inédita de entrar en posesión del Ecuador. Esta actividad conjugaba pasión geográfica y un sentimiento de empatía con el país.¹⁰⁴ Como herederos que se sentían del legado de Humboldt compatibilizaron ciencia con emotividad y goce estético. Entre los más insignes andinistas se enumeran García Moreno, Honorato Vázquez, Augusto Martínez, Rafael de Guzmán, etc.¹⁰⁵ Una cosa totalmente nueva y destacable es que la pasión por la montaña llegó, incluso, a contagiar a insignes damas quiteñas. Muchas de ellas se animaron a incursionar por primera vez por los páramos y glaciares andinos.

Finalmente, una clara muestra de la voluntad de incorporar la naturaleza al patrimonio nacional fue el auge que adquirió la pintura paisajista. Los trabajos de Rafael Troya, Mera Iturralde, Luis A. Martínez, Rafael Salas, Joaquín Pinto, Agustín Guerrero y otros muestran de manera fehaciente hasta qué punto la geografía

101. Ricardo del Hierro, "Un viaje a Maldonado", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BANH)*, vol. VII, No. 20, Quito, 1923.

102. Telmo Paz y Miño, *La exploración al Reventador*, Quito, 1931.

103. Francisco Chiriboga, un excursionista aficionado de comienzos del siglo XX, expresa esos sentimientos: "Ah, no hay duda: siempre lo grande inspira al alma ideas y sentimientos grandes. ¡Cómo anhelaba, al pie del egregio monte, que él hablara materialmente conmigo y me revelara los secretos de la altura! [...] y él, aunque inmóvil y callado, hablaba, en efecto, con su elocuencia muda a mi agitada y turbulenta cabeza, a mi inquieto y combatido corazón". Francisco Chiriboga, *Relación de un viaje al Antisana*, Quito, 1907, pp. 5-6.

104. Nicolás Martínez, *Exploraciones en los Andes ecuatorianos. Chimborazo, Carihuaírazo, Quilindaña, Iliniza*, Quito, 1933. Nicolás Martínez, *Exploraciones en los Andes ecuatorianos. El Tungurahua, Quito, 1933*. Nicolás Martínez, *Exploraciones y estudios efectuados en el Cotopaxi y en el Pichincha*, Quito, 1932.

105. Esta imagen deriva claramente de esa otra que endilgó a Humboldt el título de *segundo descubridor de América*.

se había convertido en una pasión y en un denominador común de la identidad ecuatoriana. Los paisajes estaban cargados de historia y conferían identidad a los pueblos. La labor de autorreconocimiento y autoafirmación exigía también la representación en imágenes de los rincones más emblemáticos del Ecuador. Como los físicos, estos artistas se destacaron como insignes re-descubridores del medio físico y modeladores de una conciencia geográfica nacional. Sus trabajos fueron paralelos a los de los geógrafos, los geólogos y los botánicos. Muchos de ellos compatibilizaron la pintura con el excursionismo y, desde luego, las Ciencias Naturales era algo que les apasionaba. Sus cuadros se hicieron para mostrar la belleza y la singularidad de un país que se estaba redescubriendo. La apoteosis de la naturaleza que plasmaron en los lienzos cumplió el cometido de hacer ostensible al mundo la excepcionalidad ecuatoriana. Troya, Mera y los demás del círculo convirtieron el paisaje en un valor. Los volcanes alcanzaron el rango de monumentos, de verdaderos íconos de la nacionalidad ecuatoriana. Juan L. Mera padre recomendaba a sus hijos que adornaran sus casas con paisajes de las más emblemáticas montañas ecuatorianas. En su permanente búsqueda de recursos y elementos conformadores de identidad, las montañas cumplieron un papel de primerísimo orden. La retórica del paisajismo contribuyó a dar sentido a la historia ecuatoriana y crear la ficción de que la patria estaba destinada a ser tan grande y magnífica como sus altas cumbres y sus selvas misteriosas. Como entre los barrocos, la naturaleza se convirtió en una fuente generadora de optimismo. Un paisaje bello no podía menos que evocar un futuro luminoso. Esta forma de ver la geografía ya tenía una trayectoria. Desde los albores mismos de la república a los macizos ecuatorianos se les dotó de prestigio. La publicidad mundial que hizo Humboldt del Chimborazo dio pie a que la naturaleza cobrara protagonismo. Su majestuoso porte se consideró otra prueba de la excepcionalidad del país e, incluso, un signo de la condición de escogido.¹⁰⁶ El volcán se convirtió en una suerte de patrimonio nacional y en un símbolo unificador de la patria. No es casualidad el lugar de privilegio que ocupa en el campo semántico del escudo nacional.¹⁰⁷ Como resultado de las victorias de la geografía, las demás montañas también fueron patrimonializadas como factores constitutivos de la nacionalidad. Sobre todo a partir del último cuarto del siglo XIX se conjugó el prestigio de los héroes de carne y hueso con el de los macizos andinos. No fue una simple ocurrencia la iniciativa de los hermanos Martínez de bautizar las tres

106. Simón Bolívar confirió centralidad al Chimborazo cuando en su *Delirio* se refirió a él en términos de *Atalaya del universo*.

107. La condición del Chimborazo como símbolo nacional y su agregación al escudo fue objeto de discusión en el Congreso de 1837. Los diputados Marcos, Noboa y Torres presentaron un proyecto de escudo nacional en el cual el coloso andino ocupaba un lugar central junto al río Guayas y al sol equinoccial. *Proyecto presentado por la comisión legislativa formada por los diputados Noboa, Torres y Marcos, en ABFL, Caja 3 (1837). Documentos varios*, Quito, 25 de marzo de 1837.

cumbres del volcán Casahuala con los nombres de Olmedo, Rocafuerte y Bolívar.¹⁰⁸ El redescubrimiento del Ecuador en la geografía dio lugar a que las montañas pasaran a formar parte de la exclusiva galería de los íconos patrios. A finales del siglo XIX y posteriormente, los diseñadores de sellos de correos, revistas, postales, etc., encontraron en los colosos andinos sus motivos de inspiración.

En paralelo a la pasión por la geografía y por la exploración hay que situar el interés por la botánica. Esta disciplina cumplió una función de primerísimo orden en la aventura de desvelar y configurar la ecuatorianidad. Francisco J. de Caldas y, sobre todo, Alejandro de Humboldt ya se habían interesado en averiguar la identidad geográfica del actual Ecuador. Concretamente, la distribución de las distintas especies de plantas en función de la altitud y no de la latitud, confería ya de por sí una personalidad propia a los Andes ecuatoriales. El conocido perfil del Chimborazo, donde aparecen marcados los diferentes pisos climáticos y la distribución de la flora, mostraba todas las excepcionalidades de la naturaleza ecuatoriana. Tal como querían los románticos, esta característica fue tenida como un buen ejemplo de *individualización* geográfica del país. Cuando Humboldt, en su *Geografía de las plantas*, puso de manifiesto cómo el macizo andino reunía en un corto espacio todos los climas del planeta instituyó una categoría geográfica que hizo época en el Ecuador.¹⁰⁹ Lo iniciado por el sabio prusiano fue continuado por un equipo de estudiosos de la flora tropical ecuatoriana. Entre ellos están el británico Guillermo Jameson y el jesuita italiano Luis Sodiro. En este listado también tienen cabida por derecho propio Francisco Moscoso, Augusto Martínez y el expresidente de la república, Luis Cordero. Aunque sus respectivas tablas taxonómicas no estaban por sí mismas provistas de la carga político-nacionalista que estamos viendo, en el contexto en el que se inscribieron sus trabajos contribuían a poner de relieve los hechos diferenciales del Ecuador. En general, y tal como ya había ocurrido con la expedición científica de Caldas, los inventarios del reino vegetal se convirtieron en títulos legitimadores del Ser ecuatoriano. Cada especie nueva que se recolectaba era una pieza más que se colocaba en el edificio patrio. La riqueza botánica del país incrementaba las glorias nacionales. El enorme endemismo de su flora, aparte de ser un motivo de orgullo, era un argumento más que probaba al mundo la condición de excepcionalidad del Ecuador. Este nacionalismo en auge también se manifestó a la hora de decidir qué especies arbóreas debían ser plantadas en La Alameda de Quito. Dice mucho del alto grado de conciencia nacional, el que unos cuantos personajes hubieran sido partidarios, a nombre del *buen gusto*, de sustituir los eucaliptos por “especies nobles de la flora ecuatoriana”.¹¹⁰

108. Francisco Moscoso, *Cuadro sinóptico de la provincia del Tungurahua*, Ambato, 1893, pp. 8-9.

109. No deja de ser significativo que este trabajo fuera escrito en Guayaquil (1803) y teniendo seguramente como marco de fondo la silueta del Chimborazo y la imagen de las selvas que entonces todavía formaban parte del paisaje de buena parte de la cuenca del río Guayas.

110. “Una visita a La Alameda”, en *Semanario popular*, No. 47, Quito, 21 de septiembre de 1891, p. 404.

Un capítulo clave en la construcción de la identidad y de la nacionalidad ecuatorianas fue el interés por fijar definitivamente los linderos nacionales. La responsabilidad de individualizar a la patria también suponía definir sus fronteras políticas. Los hitos fronterizos tenían el poder de poner de manifiesto la diferencia. La ausencia de una línea demarcatoria, o bien su carácter fluctuante, dificultaba el cumplimiento de ese acariciado deseo de dotar al país de fisonomía propia. Resolver eso era una cuestión considerada de vida o muerte. Después de todo, lo que estaba en riesgo era la existencia misma del país: “¡Sepámoslo de una vez, sin conservarnos en la desairada situación de eternos despojados! Cuando pelagra la existencia, ninguna otra necesidad se impone que no sea la de conservar la vida. Toda cuestión pierde su importancia ante esta gran cuestión previa: ser o no ser”.¹¹¹ Las voces de alarma no eran, en modo alguno, gratuitas. Desde 1830 el Ecuador había sufrido importantes recortes territoriales. Hacia fines del siglo XX y comienzos del siguiente, la situación se volvió mucho más crítica o, por lo menos, hubo más conciencia de ello. El Perú, Colombia y Brasil habían realizado notables avances en la región oriental y tomado posesión de facto de miles de kilómetros cuadrados de selva. De hecho, en 1910 el malestar que provocó todo esto llevó al país a una situación prebélica con su vecino del sur. Pero no solo eso, las islas Galápagos también se hallaban en serio riesgo de sustraerse de la jurisdicción ecuatoriana. Desde la década de 1880 se había especulado en torno a la posibilidad de enajenarlas o arrendarlas a los Estados Unidos. El gobierno de Lizardo García propuso formalmente al presidente Roosevelt la venta de las islas por la suma de cinco millones de dólares.

Los contenciosos con Perú y Colombia expresaban algo más que simples disquisiciones de orden jurídico. En realidad también respondían a una voluntad de Ser y definirse como nación en el plano físico-territorial.¹¹² Si algo les movía era ese llamado, ese impulso a reafirmarse y a reapropiarse de sí mismos. “El Ecuador –decía Crespo Toral– no sería del todo independiente hasta que las fronteras no se cerraran”.¹¹³ Entre los intelectuales existía la convicción de que sin fronteras la patria era muy difícil de pensar.¹¹⁴ En sus alegatos brillaba con luz propia la reivindicación de lo que, según ellos, era y debía seguir siendo el Ecuador. El referente legitimador al cual se apelaba era el Reino de Quito. De ese modo instituyeron una geografía de la nostalgia y del deseo con ciertos tintes agresivos, conquistadores y ávidos de dominar el espacio. La preocupación por mantener estables las fronteras respondía a ese concepto central de la metafísica aristotélico-tomista que entendía la perfección y la estética de los entes en términos de estar completos: las cosas estaban hechas para ser totalidades entitativas, no cuerpos fraccionados y disper-

111. Partido Conservador del Azuay, *Manifestación del directorio regional del Partido Conservador del Azuay*, p. 8.

112. *Ibíd.*, p. 49.

113. Remigio Crespo Toral, “En el centenario de Olmedo”, en *Selección de ensayos*, p. 190.

114. Remigio Crespo Toral, “Cien años”, p. 52.

sos. Como decía Crespo Toral, “Quito es nación íntegramente, o no lo es”.¹¹⁵ Un país bello, vale decir, solo podía ser si su territorio estaba completo; si ostentaba su *splendor formae*. La ausencia de un miembro o de una parte, lo afeaban. Bajo tales condiciones, el país podía ser asimilado a un hombre al cual le faltaba uno de sus órganos o extremidades. En términos muy gráficos, Crespo Toral decía que de la Gran Colombia habíamos salido “no con las manos vacías, sino con un brazo menos”.¹¹⁶ Consecuentemente, la construcción de la patria imaginada reclamaba la reintegración de esas tres provincias históricas usurpadas: Cauca, Jaén y Mainas.¹¹⁷

La cartografía jugó un papel de primerísimo orden. Para los grandes campeones de la nacionalidad editar un mapa general del Ecuador era otra forma de dotar al país de una fisonomía y de una identidad concretas. Una carta bien detallada equivalía a tener un retrato de cuerpo entero de ese ser vivo que era el Ecuador. Los mapas se convierten en un lenguaje, en una expresión a escala microcósmica de la organización espacial del país. Estos constituían un nuevo recurso puesto en manos del pueblo para que se poseyera y tomara plena conciencia de sí mismo. La cartografía plasmó una forma de imaginar el país y su *deber ser* desde la perspectiva territorial. Los mapas fueron diseñados para resumir pura sustancia nacionalista así como para que reflejaran las ensoñaciones y los deseos de grandeza de todo un pueblo. La cartografía tenía el poder de volver presente el pasado y el futuro. Ahí están los monumentos cartográficos que hacían del Ecuador una nación extensa y poderosa cuyos confines se dilataban hasta el Ucayali y el mismísimo Brasil. El mapa del padre Fritz representaba muy bien lo que era el Ecuador verdadero. En la imaginación política ecuatoriana, el religioso bohemio había plasmado el *Gran Quito* de una perdida edad de oro a la que convenía resucitar. Por eso su mapa fue profusamente reeditado. El Ecuador deseado de Felicísimo López trazaba fronteras que incluían una franja de tierras al sur del Amazonas y la línea Tabatinga-Apaporis, fronteriza con Brasil. Algo similar ocurrirá con los mapas de Gualberto Pérez y con otro que por esas mismas fechas (circa 1930) editó la *Escuela de Artes y Oficios de Quito*.¹¹⁸ Sin lugar a dudas, el trabajo en donde mejor se proyectó el país imaginado fue el *Atlas histórico-geográfico* de Juan Morales y Eloy publicado en 1947.¹¹⁹ Esta singular colección cartográfica, que combina geografía e historia, fue concebida tanto para mostrar la verdadera figura del país como para exponer los títulos que justificaban sus fronteras. Es relevante hacer notar que en

115. Remigio Crespo Toral, “El patrimonio de Quito y la nacionalidad ecuatoriana”, en *Remigio Crespo Toral*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM), Quito, 1960, p. 299.

116. Remigio Crespo Toral, “En el centenario”, p. 195.

117. Sobre este punto: Julio Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, Quito, 1953, pp. 154 y ss. Crespo Toral decía lo siguiente: “[...] en Colombia perdimos los límites de la Audiencia, desde Paita al río Mayo en occidente y desde el grado 6° de latitud hasta los linderos con el Brasil al sur y al oriente”. Remigio Crespo Toral, “En el centenario de Olmedo”, p. 193.

118. Felicísimo López, *Atlas geográfico del Ecuador*, en Biblioteca Carlos Manuel Larrea/Banco Central del Ecuador BCE, Fondo Jacinto Jijón y Caamaño, vol. III, Inventario No. 16806, Quito, 1907.

119. Juan Morales y Eloy, *Ecuador. Atlas histórico-geográfico*, Quito, 1947.

este *Atlas* la identidad y los *derechos* del Ecuador se hacen remontar a tiempos precolombinos. Una mención especial también merece la colección cartográfica que organizó Carlos M. Larrea en el libro *La Real Audiencia de Quito y su territorio*. El autor se esforzó por dar una imagen del Ecuador completo, en el que estaban reunidas todas las provincias y regiones históricas. Larrea hizo una especie de secuencia genealógica que describía cartográficamente el nacimiento de la Audiencia de Quito. Cada mapa venía a ser un título más que declaraba la *quiteñidad* de unos territorios determinados. Esta vertiente del nacionalismo tuvo mucha fuerza, al punto que no solo fue *patrimonializada* por los conservadores ecuatorianos sino también por otras sensibilidades políticas. López era liberal y Arcos un ingeniero culto, sin filiación política declarada.

NACIONALIZACIÓN DE LA LITERATURA Y DEL PENSAMIENTO

Otra pasión de los restauradores católico-conservadores fue la exigencia de nacionalizar la literatura. A las letras en general había que tenerlas como columnas vertebrales del alcázar patrio. Los poetas y los escritores debían contribuir a rescatar y dejar sólidamente fijados los hechos diferenciales y el carácter del Ecuador.¹²⁰ Siguiendo la tónica, los esfuerzos por nacionalizar la literatura se concibieron en términos defensivos, como una lucha contra el arte “imperialista y sin fronteras” de las “civilizaciones máximas”.¹²¹ El cometido de establecer una identidad suponía renegar de la “musa cosmopolita”. Rescatar lo auténtico era crucial para dar forma a un pensamiento propio y autónomo: “El procedimiento para hacer poesía nacional, criolla, nacida en nosotros, criada en nosotros, sentida, vivida, consiste en pensar por propia cuenta, meditar, ver, oír, aspirar el ambiente diario de las flores de nuestro jardín, haber entera posesión de nosotros mismos, para reproducirnos en una obra artística, padres de nuestros hijos del espíritu, sin traidora suplantación”.¹²² El proceso de autoafirmación del país requería, en palabras de Crespo Toral, una

120. La primera protesta pública acerca de la necesidad de nacionalizar la literatura ecuatoriana, data del año de 1849. Su autor, Miguel Riofrío, reclamaba a los escritores americanos que se atrevieran a expresar en sus obras el carácter “propio y peculiar” del país. Miguel Riofrío, *Discurso pronunciado por Miguel Riofrío en el cuarto aniversario de la Sociedad de Amigos de la Ilustración*, Quito, 1849, p. 4. Otras referencias relativas al problema de la nacionalización de la literatura ecuatoriana, pueden verse en Quintiliano Sánchez, *Discurso de Quintiliano Sánchez en su incorporación a la Academia Ecuatoriana*, Quito, 1889, p. 5. Honorato Vázquez, “Sobre el carácter nacional de la poesía”, en *Arte y moral, discursos y lecciones*, Quito, 1887, pp. 70-80. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, pp. 249-278. Pablo Herrera también habla sobre la importancia de desarrollar una “nueva literatura” de ambiente local americano. Pablo Herrera, *Ensayo histórico y biográfico de la República del Ecuador*, s. l., s. f., p. III. Luis Cordero Crespo, *Defendamos el idioma*, Cuenca, 1944, pp. 24-25. Federico González Suárez, *Hermosura de la naturaleza*, pp. 61-62.

121. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, p. 251.

122. *Ibid.*, p. 260.

“segunda independencia” que era la mental. Elaborar una literatura nacional era en sentido estricto completar la epopeya de la emancipación.¹²³ Si la gesta patria había hecho a los ecuatorianos propietarios de la esfera política, ahora tocaba cerrar el círculo de la libertad a fuerza de nacionalizar el pensamiento. El Ecuador se afirmaría y se autopostraría únicamente si sus lumbreras tenían el atrevimiento de generar una filosofía original y auténticamente suya. Los intelectuales conservadores se impusieron el reto de acometer una emancipación de tipo mental y fundar lo que llamaron la “patria del pensamiento ecuatoriano”. Había llegado la hora de dar el paso que los padres de la patria no se habían atrevido a dar. En el plano literario, un José Joaquín Olmedo había sido el artífice de la épica de la independencia, pero todavía era rehén de un neoclasicismo que remitía a hechos tan lejanos y ajenos como las odas de Píndaro y la poética de Homero.¹²⁴ Olmedo había compuesto la *Ilíada* de los Andes y sus actores, los generales de Colombia, imitaban a los héroes y semidioses áticos. Pero la revolución romántico-nacionalista impulsó lo “nuestro” como motivo y como materia prima para levantar ese muro que salvaguardaría a la ecuatorianidad de la presión cultural que ejercían las “naciones conquistadoras”.¹²⁵ Fueron conscientes de lo insignificante y de lo marginal que podían ser las letras nacionales. Era irrelevante que carecieran del *decorum* y de los galones que ostentaban literaturas más potentes y prestigiosas. Lo importante era ser y no obsecarse con los manierismos ni con las artificialidades exóticas. Mal hacía el Ecuador abriendo las puertas a un arte extranjero que no decía ni aportaba nada a sus habitantes. Quienes caían en esta tentación corrían el peligro de sofocar su genio y de volverse superficiales. Lo suyo era dejar que aflorara la espontaneidad, la ingenuidad y las esencias nacionales.

La necesidad de hacer una literatura auténtica también radicaba en el hecho de que a América aun le faltaba por descubrir sus motivos de inspiración. Un conti-

123. La siguiente conclusión de Crespo Toral manifiesta muy bien su función liberadora: “Sin discutir bizantinismos escolásticos, entregados a nuestra propia índole, hagamos sana independencia en literatura. Seamos libres. La buena libertad sea la consigna. La libertad hizo la patria, y la libertad hará la literatura.” *Ibid.*, p. 278. Una idea más o menos semejante fue vertida por Francisco José de Caldas 112 años atrás: “Si hemos sacudido el yugo político de Europa, sacudamos también esta dependencia científica que nos degrada y nos mantiene en una infancia literaria más ignominiosa que la esclavitud misma. Fundemos escuelas de matemáticas, cultivemos la astronomía y los ramos que dependen de ella [...] y robemos, por medio de esfuerzos generosos, esta gloria exclusiva hoy al europeo orgulloso”. Francisco José de Caldas, “Almanaque de las nuevas provincias...”, p. 13.

124. A. González Suárez también le resultaba “chocante el empleo de la mitología greco-latina en las poesías americanas”. Federico González Suárez, *Hermosura de la naturaleza*, Madrid, 1908, pp. 61-62.

125. “Para ello recomienda el estudio en conciencia de los materiales de composición que sin esfuerzo produzcan el color local, la ingenuidad de la inspiración, la fuerza, la trascendencia de la obra, el medio del que toma el jugo y la savia, creando así ambiente característico y alma colectiva, que no se confundan y pierdan en la dispersión del cosmopolitismo —océano en que se hunden hoy todas las manifestaciones de la vida— para un desolador horizonte, en que el individuo es apenas la gota de agua o la ráfaga de lumbre”. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, p. 250.

nente virgen que recién empezaba su andadura en la historia demandaba una poesía nueva y original.¹²⁶ Había que ser objetivos y convencerse de que las naciones del Nuevo Mundo todavía andaban en pañales. Mirar hacia afuera era privarse de unos motivos de inspiración completamente inéditos. Los poetas debían ser intrépidos y escarbar en lo más hondo de la geología nacional.¹²⁷ El volcanismo, las cascadas de agua, las selvas misteriosas, etc., contenían un caudal poético insospechado. América era en sí misma un ideal poético-literario. Su destino era completar con su propio grano de arena las inmensas playas de la lírica mundial.¹²⁸ El mundo estaba, pues, a la expectativa de lo que pudieran aportar sus jóvenes vates. Podíamos parecer atrasados, rústicos, incluso bárbaros, pero ello no debía interpretarse como un indicio de nuestra juventud, como un signo de estar en posesión de potencias vitales intactas. Pablo Herrera, en un arranque emotivo declaraba que estas tierras estaban hechas para producir “obras brillantes y pomposas como el Nuevo Mundo”.¹²⁹ Una América todavía virgen y recién salida de las olas del océano estaba destinada a revolucionar la literatura universal. Aquí ocurría todo lo contrario que en Europa, en donde su capacidad creativa parecía definitivamente agotada. El Viejo Mundo ya había dicho lo que tenía que decir. Haciendo profesión de mesianismo afirmaban que el arte del futuro era americano. La creatividad artística, como la civilización y el progreso, también estaban incursos en la dinámica de una *translatio imperii* cuyo itinerario iba de Este a Oeste. La flama olímpica que se había encendido entre los valles áticos empezaba ahora a recorrer por los Andes.

Las letras, no cabe duda, eran un vehículo privilegiado de expresión del alma nacional. Como los espejos, reflejaban formas de ver, de pensar y de sentir. El arte y el gusto artístico no respondían a un esquema único, universal, eterno y de validez universal. Ambos mudaban conforme los tiempos, los lugares, los climas o los caracteres. La literatura universal era como una gran cuenca hidrográfica por la que discurrían los riachuelos de las distintas literaturas nacionales hasta confluír en

126. “Y si el poeta es intérprete de la época histórica de un pueblo, no hallo señores, porque el poeta americano cante con voz de anciano y de anciano descreído, se corone de pámpanos rociados por las copas de los banquetes paganos, y renuncia así a la genialidad nativa de su tierra y de su patria. La América es joven y pide poesía joven...”. Honorato Vázquez, *Arte y moral, discursos y lecciones*, Quito, 1887, p. 50.

127. “Después de tantos siglos de literatura, no es aventurado decir que el mundo de lo inédito aparece vasto. ¡Somos siempre un continente por descubrir: el país del recuerdo, las islas del ensueño, las derrotas hacia la mansión futura! ¡Son tierras y tierras, y cielos y cielos de poesía desconocida!”. Federico González Suárez, *Hermosura de la naturaleza*, p. 275.

128. “Todo aquello, siendo nuestro, para nosotros, trasladándolo con valentía al signo artístico, haremos casa aparte y tendremos heredad y dominio y siembra literaria. Procediendo todos así, se producirá la empresa colectiva. Y así encontraremos en las grandes literaturas de Europa, para completarlas con el elemento nuevo: el antropológico, el histórico y el geográfico. Las tierras de América se descubrirán al fin para el arte universal y con su índole y su genio se incorporarán al pensamiento europeo [...]”. *Ibíd.*, pp. 262-263.

129. Pablo Herrera, *Ensayo histórico y biográfico de la República del Ecuador*, p. III.

un río principal.¹³⁰ Las letras tenían la propiedad de dar presencia real y concreta a lo más auténtico del Ser nacional. Toda manifestación en este sentido debía ser entendida como un esfuerzo que contribuía a la cimentación y autorrealización de la ecuatorianidad. No en vano los poetas amplificaban los latidos de ese hombre extenso que era el Ecuador. “Auscultad la arteria cordial y el ritmo de la respiración del pueblo: sorprendedlo en lo diario y en lo usual, en el ímpetu de la pasión, en el duelo y en la boda, por caminos y talleres, junto a las cunas y sobre el surco, recogiendo los variados matices de su pensar y sentir, las palpitaciones todas de su corazón”.¹³¹ Pero la literatura también era un *depositum* de las experiencias del pueblo que, por derecho propio, formaban parte de la conciencia nacional. Ella encarnaba los valores, las formas de ser y las originalidades del pensamiento de un país. Detrás de la sencillez y de la ingenuidad de la poesía popular se escondía una enorme complejidad mental. De ahí esa tarea ingente de recuperar la tradición poética popular de esos *Nationallieder* cargados de autenticidad, de sabiduría y de verdad local. Con este espíritu se hicieron los *Cantares del pueblo ecuatoriano* de Juan León Mera, la más importante recopilación de poesía popular.¹³² Hacer una literatura auténticamente nacional implicaba investigar e indagar en lo más profundo del alma colectiva y del sustrato telúrico del Ecuador. A la poesía, vale decir, le correspondía instituir la unidad empírica y metafísica entre lo mental y el entorno humano y geográfico. Un texto literario tenía que ser una apología de la flora, del paisaje local, de las escenas populares. Mucho mejor y más auténtico resultaba cantar a un Pumamaqui, a un Quishuar o a una orquídea autóctona como la Mangua, que a un pino exótico de la Europa septentrional. Ya lo decía Crespo Toral, “algo más que un error, atentado resulta menospreciar el paisaje americano”.¹³³ Una historia de la poesía ecuatoriana bien podía definirse como una historia de las sensaciones y de las interacciones de sus habitantes con su entorno geográfico. De ahí el toque eminentemente descriptivo que se le dio a la literatura y de ahí también la insistencia en producir una literatura con sabor criollo. Los románticos fueron unos auténticos virtuosos del *ars escudendi*, del arte de pintar paisajes con palabras.¹³⁴

130. Así se refería Juan León Mera sobre este punto: “Cada pueblo tiene su literatura en que están retratados su ser moral, sus creencias, aspiraciones, costumbres e historia, así como la naturaleza material que los rodea y nutre. Estas literaturas son como los diversos ríos que se confunden en el océano de la literatura general. Hebreos y egipcios, chinos e indios, griegos, romanos y españoles, italianos, franceses, ingleses, alemanes, todos han cultivado y cultivan las bellas letras, cada uno conforme a la índole de su lengua, a su manera de pensar y sentir a la naturaleza de su país, a sus costumbres y a sus tradiciones”. Juan León Mera, “Literatura y literatos”, en *La revista ecuatoriana*, t. I, No. 5, Quito, 1889, pp. 172-173.

131. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, pp. 264-265. Véase también en Juan León Mera, “El diez de agosto”, p. 248.

132. Juan León Mera, *Los cantares del pueblo ecuatoriano*, Quito, 1898.

133. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, p. 266.

134. Solo a modo de ejemplo léase el cuento de Jecé, “Por entre riscos”, en *La Revista ecuatoriana*, t. I, No. 10, Quito, octubre de 1889, pp. 389-390. No menos prodigiosa en descripciones geográficas

Un buen poeta tenía que ser historiador, geógrafo, botánico, etnólogo, incluso arqueólogo. La ciencia no estaba reñida con la lírica, antes bien la completaba.¹³⁵ “Las pinturas –dice Quintiliano Sánchez– deben ser fieles y exactas, que parezca que las estamos viendo”.¹³⁶ Por último, la búsqueda de originalidad inevitablemente incluía una referencia al espíritu católico del pueblo. Gran parte del valor de la literatura estaba en su capacidad de exaltar las esencias religiosas, tanto del Ecuador como del Nuevo Mundo. “La América es de Jesucristo y es el ideal poético, el Tabor en que le hemos de hallar transfigurada”. Los poetas tenían el deber de contrarrestar la ola de paganismo que había aportado el neoclasicismo. La mitología greco-romana entrañaba un peligro en tanto falsificaba los sentimientos religiosos del pueblo. De hecho, daba alas al materialismo e instituía valores que nada tenían que ver con nuestras raíces católicas. Sus fábulas y las proezas de los héroes, más se ajustaban a los requerimientos del liberalismo impío y filisteo que al espíritu de un Ecuador que se declaraba sinceramente católico.

La búsqueda del Ser ecuatoriano llegó a extremos que hubieran sido impensables en los albores de la república. Uno de estos fue la determinación de incorporar la literatura indígena al acervo cultural del país. La configuración de la nacionalidad ecuatoriana suponía reservar un lugar a lo aborígen.¹³⁷ Pese a que fue tomada como una literatura subordinada, el reconocimiento de la “autoctonía puramente americana” constituía un factor al cual era preciso dar cabida.¹³⁸ Si faltaba una pieza, el parnaso ecuatoriano vería mancillada su belleza. Producto de ello fueron las recopilaciones de poesía indígena de Luis Cordero Crespo y del propio Juan León Mera. Pero la necesidad de introducir este componente y dar más sabor criollo indujo a intelectuales mestizos o étnicamente blancos a crear sus propios dramas aborígenes. Ellos nos retrotraen a una falsa e idealizada arcadia arqueológica en donde los indios eran los grandes protagonistas. *La virgen del sol* de Mera o *La hija del Shyri*, de Quintiliano Sánchez son ejemplos de ello.¹³⁹ En ambas piezas los autores proyectaron una imagen del deber ser del indio y para lograrlo lo edulcoraron y le extirparon sus vicios, reales o imaginarios.

es el relato de Mera que describe una excursión a alguna montaña de la provincia del Tungurahua. “Una mañana en los Andes”, en *Revista ecuatoriana*, No. XXXIX, marzo de 1892, pp. 97 y ss.

135. Federico González Suárez, *Hermosura de la naturaleza*, pp. 72-73.

136. Quintiliano Sánchez, *Prontuario de retórica*, Latacunga, 1876, p. 101.

137. Luis Cordero Crespo, *Defendamos el idioma*, pp. 24-25.

138. “Se puede en verdad obtener literatura criolla, la de raíz netamente indígena. Esta será la arqueológica, la de prehistoria, o la racial americana, para reconstrucción del espíritu de la primitiva sobre la base de las razas perdidas o conquistadas. Así podrá hacerse literatura azteca o quichua, guaraní o araucana. En estos idiomas –vivos aún– tendremos ciertamente literatura y poesía nacionalista, precedentes del alma de los antiguos pueblos americanos, existentes muchos de ellos en el subsuelo de la jerarquía social; literatura y poesía traducidas en el instrumento idiomático, que es por sí mismo alta obra de arte, precisamente la primordial, la verdadera, la colectiva”. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, p. 252.

139. Quintiliano Sánchez, *La hija del Shyri*, Quito, 1882.

Ahora bien, la literatura tenía que cumplir con otro requisito fundamental: el ser entendida y sentida por todos. Solo así realizaría ese otro cometido público que consistía en hacer la comunidad. Los poetas, como dijimos, eran los amplificadores de la voz del alma nacional: “El poeta es el intérprete de la época histórica de un pueblo”.¹⁴⁰ Las creaciones literarias debían ser familiares y patrióticas y, como tales, una exaltación de los modos de ser y de las glorias nacionales. Toda su fuerza y toda su belleza radicaban ahí. La misión de la auténtica literatura era recuperar o regenerar unos valores que la locura del liberalismo y del cosmopolitismo se había empeñado en suprimir. Era absurdo desde todo punto de vista que un poeta cantara conceptos abstractos, atemporales y, por si fuera poco, procedentes de países lejanos. No tenía sentido que un dramaturgo ecuatoriano escribiera una pieza teatral inspirada en el Senegal o en los garitos de Montparnase. Una literatura auténticamente nacional tenía que ser una elegía y una oda a la epopeya del pueblo ecuatoriano. Siguiendo un esquema que nos es familiar, la inspiración debía empezar en el hogar, luego en el municipio y así sucesivamente hasta rematar en el todo nacional.¹⁴¹ El nacionalismo literario consideraba a la lengua, y a la cultura en general, como organismos vivos cuyo carácter estaba determinado por el ambiente, por la geografía y por la historia. Los artistas no eran sujetos metafísicamente neutros sino personas nacionalmente connotadas y portadoras de un bagaje cultural y de exigencias históricas vinculantes. Los poetas eran espíritus excepcionales y privilegiados que poseían el poder de captar y de glosar los sentimientos de la nación entera. La poesía y los cantares populares eran verdaderos archivos que almacenaban la historia y las experiencias de los pueblos. Su interés y su valor provenían de volver explícitas las vivencias de la comunidad. Una expresión artística valiosa solo podía ser aquella que resultaba familiar a todos y en donde el pueblo podía identificarse y reconocerse a sí mismo. Por ello un texto literario tenía que ser autobiográfico por excelencia.

Todas estas consideraciones, como parece evidente, abocaron a renegar de las meras copias o de las imitaciones. Como decía Crespo Toral, imitar era una deshonra tanto para el original como para el copiadador. Tal actitud no llevaba sino a la degradación del arte y de la vida. Era algo así como traicionarse y no ser consecuente con uno mismo. Más grave aún, el acudir a modelos exóticos suprimía esa necesaria relación de complicidad que debía existir con el resto de la comunidad. La falta de autenticidad, vale decir, provocaba aislamiento, desarraigo, incomunicación y autoexclusión del grupo. El espíritu de imitación lo que demostraba era la ausen-

140. Honorato Vázquez, “Sobre el carácter nacional de la poesía”, p. 50.

141. Como bien decía Honorato Vázquez, “El amor a la patria empieza en el hogar, se extiende por la primera circunscripción seccional y avanza hasta las fronteras del Estado [...] Este mismo grado tiene que seguir la expresión de nuestros afectos: partid del templo, centro del hogar; del hogar, centro de la patria y nacionalizaréis la poesía. Nuestra poesía para ser nacional debe ser eminentemente cristiana, templada al calor de los afectos domésticos”. *Ibid.*, p. 80.

cia de empatía respecto de lo nacional y falta de patriotismo.¹⁴² Pero los combates a favor de la ecuatorianidad también se dirigieron a contener la embestida de las creaciones de talante exclusivamente individualista. Los vates que se limitaban a narrar la fenomenología de su propio “Yo”, al no ser una experiencia con repercusiones públicas, no ayudaban a construir la demandada patria del pensamiento. La libertad que reclamaban, en realidad tenía el efecto de reproducir el espíritu revolucionario. La poesía solo resultaba trascendente si expresaba valores comunitarios. Los vates de la soledad y del ensimismamiento producían un arte intimista, solo inteligible para un reducido y exclusivo cenáculo de iniciados. Esto es, por ejemplo, lo que sucedía con los poetas parnasianos y modernistas que irrumpieron en los albores del siglo XX. Todos los miembros de esta generación eran magníficos exponentes de un arte sin raíces, cosmopolita y *snob* en el sentido más estricto del término. Las obras líricas de personajes tan “sombríos” como un Arturo Borja o un Ernesto Noboa Caamaño eran soliloquios, monólogos interiores en los que la comunidad era incapaz de reconocerse. En otros casos expresaban formas de ver el mundo que no se correspondían con los valores y las realidades de la ecuatorianidad.¹⁴³ Alfredo Gangotena escribía en francés y estaba más familiarizado con el surrealismo parisino de su amigo Henry Michaux que con las escenas cotidianas de los campesinos de sus haciendas. Las obras de estos vates ponían en juego códigos y valores propios de ciudades lejanas que el pueblo real y concreto no podía entender y menos identificarse.¹⁴⁴ Los parnasianos fueron los campeones de la autonomía del arte. Rompieron con esa exigencia que consistía en que la literatura fuera un reflejo de las vivencias de la comunidad.¹⁴⁵ Con este panorama no fue raro que la intelectualidad conservadora relacionara la proliferación de ese tipo de literatura con el estado de decadencia del país.¹⁴⁶ Un último apunte a destacar. Las letras no podían incitar a la

142. “Positivamente, la falta de color local en la mayor parte de las manifestaciones del ingenio americano procede del menosprecio a lo doméstico: a la ciudad, al terruño, a la nación, al continente, al linaje, a los antepasados”. Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, p. 270.

143. Juan León Mera, “El diez de agosto y la academia ecuatoriana”, p. 248.

144. Efectivamente, las posturas que mantenían los poetas modernistas eran diametralmente opuestas a las que planteaban los conservadores románticos. El siguiente manifiesto escrito por Humberto Fierro en la revista *Caricatura* muestra la orientación que había adoptado la poesía ecuatoriana. “Me parece una tendencia para poetas mediocres [el criollismo]. Es el anhelo de circunscribir la belleza a una localidad cuando la aspiración del artista debe residir en el afán de trabajar obras universales. Figúrese a D’Annunzio forjando poemas criollos. Eso está bueno para los Chocano. Recuerdo que una tarde fue Arturo Borja a mi cuarto. Llevaba en sus manos un paraguas de monja de la Caridad: la varilla era de palo y la tela tan gruesa que parecía un glibo. Lo colocó por allí. Más cerca se hallaba el mío, fino y estirado, dentro de la funda de seda. Arturo se fijó en el contraste que presentaban los dos y dijo: Fíjese poeta: D’Annunzio y Chocano. El italiano era el paraguas mío y el peruano su temible armatoste”. Citado por Wilson Miño G., *Locura y muerte de los poetas malditos*, Quito, 2007, p. 95.

145. *Ibid.*, p. 95.

146. “Cuando calla la literatura patriótica, temblad: la Patria no está muerta, está podrida y la podredumbre es la negación de la vida”. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, p. 273.

revolución, ni ser un motivo de desestabilización del orden. A un Ecuador ya de por sí convulso no le convenía que sus vates se dedicaran a atizar el conflicto y a provocar el escándalo. Lo que el país necesitaba era una lírica sosegada que, como tal, fuera capaz de hacer efectiva la comunión de los ecuatorianos,¹⁴⁷ más que un foco de divergencias tenía que ser un motivo de unión y de concordia. El gran cometido de la literatura era consumir la victoria de la unanimidad.

La búsqueda de autenticidades y de verdades locales tuvo una repercusión directa en la lengua. En estos territorios la originalidad también debía campear a efectos de perfilar mejor la identidad ecuatoriana y alcanzar mayores cotas de conciencia nacional. Como el pensador ultramontano De Bonald, sostuvieron que el lenguaje estaba directamente relacionado con la formación de las sociedades. Por lo tanto, todo esfuerzo tendiente a fijar y conferir una personalidad propia a nuestra habla también era hacer la patria. El argumento partía del supuesto de que el idioma cumplía la función de identificar a todo un pueblo y, en definitiva, hacer la comunidad. La lengua, como la religión o el ferrocarril, era un poderosísimo vínculo de unión y de hermanamiento.¹⁴⁸ Sin un idioma común era imposible construir la patria y el alma nacional. De aquí la importancia de fijarlo y de fortalecerlo. La defensa del castellano, sin embargo, no solo obedecía a exigencias propias de la filología sino también a exigencias de tipo político. En realidad, hay que valorarlo dentro del contexto de una lucha contra las agresiones de los imperialismos norteamericano y europeo. A juicio de la República de las Letras católico-conservadora, el idioma era una especie de bastión fortificado que mantenía a salvo a la comunidad de la agresión externa: “La conquista yanqui –decía Julio Matovelle– conquista que principia a realizarse, primeramente en el orden económico, segundo en el político y tercero en el religioso [...] hasta aquí el idioma castellano y la religión católica han sido [...] nuestra defensa”.¹⁴⁹ La palabra era la “luz de las naciones” y su “silencio” venía a ser su “apagamiento”. Había que evitar la colonización lingüística que estaba en marcha.¹⁵⁰ Pero el uso discrecional de “voces prestadas” también fue percibido

147. “Una poesía plácida y tranquila es la necesidad de nuestros días, los sacudimientos políticos nos han fatigado y nos fatigarán aún más las profundas y sombrías meditaciones impropias de un país que se halla en la actividad y en los movimientos de la niñez”. Miguel Riofrío, “Prólogo”, en *Poesías de Juan León Mera*, Quito, 1858, p. 11.

148. “El idioma es la primera de las creaciones artísticas, vínculo indestructible que junta las antiguas a las nuevas generaciones, obra tradicional y lógica, espontánea como la corriente de las aguas”. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, p. 255.

149. Julio Matovelle, “Discurso”, en *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua (MAE)*, (nueva serie), entrega 10, junio de 1930, p. 315.

150. Al parecer, a raíz de la independencia el castellano de América empezó a verse contaminado de neologismos. Los habitantes de las colonias tenían por un rasgo de buen gusto el emplear voces exóticas: “Los españoles reprochan a los colombianos su afición a los neologismos. Debemos nosotros estarles agradecidos de ese defecto, pues, gracias a él, desde la revolución se han introducido en el idioma español infinidad de expresiones francesas. Esta predilección por nuestro idioma, dado el ascendiente que está tomando el inglés en todo el territorio de la república, no durará mucho”. Gas-

como una expresión más de la “licencia” que a todo nivel promovía el “ídolo in-mundo” de la libertad y del liberalismo. La falta de autenticidad y la falsificación del lenguaje ponían en evidencia hasta qué punto habían llegado a ser efectivas las conquistas de la modernidad.¹⁵¹ En esto había que ser claros y tener muy presente que la anarquía lingüística iba en paralelo a la anarquía social. Si el idioma debía evolucionar debía hacerlo de manera orgánica, esto es conforme la experiencia de un pueblo. Concretando más las cosas, la pasión por lo *nuestro* se tradujo en una defensa a ultranza de los giros y de los modismos propios del habla ecuatoriana. El círculo de la *Academia ecuatoriana* se lanzó de lleno a la tarea de rehabilitar el “solar, los fueros y prerrogativas” de la lengua. Esta operación resultaba vital si se quería dar a luz una literatura auténticamente nacional. De ahí que los intelectuales conservadores se dedicaran a la caza y captura de los neologismos y de las “voces prestadas”. Como sugería Crespo Toral, los escritores debían esforzarse y escribir “en lo posible, como se habla”.¹⁵² Un uso indiscriminado de voces foráneas podía desterrar del léxico términos tradicionalmente tenidos como legítimos y de “buena ley”.¹⁵³ Pero la purificación de la lengua también exigía la eliminación de los quichuismos que frecuentemente contaminaban el habla cotidiana. Estas voces no solo afeaban al texto sino que resultaban manifiestamente inútiles. Los lingüistas conservadores sostuvieron que intercalar voces aborígenes en la habla cotidiana podía ser un elemento semánticamente distorsionador del pensamiento. “Otro elemento dañino en el uso vulgar es el quichua que, hablado generalmente entre nosotros [...] afea la pureza de nuestro castellano”.¹⁵⁴ Los idiomas debían estar perfectamente blindados de modo que su léxico permaneciera a salvo de toda interferencia.

La búsqueda de originalidades y de singularidades en el idioma les llevó a realizar la ingente tarea de investigar, recuperar e inventariar todas las hablas antiguas que languidecían y que, por lo tanto, estaban en riesgo de extinguirse. Honorato Vázquez encabezó una cruzada para “desenterrar” los muertos del léxico castellano.¹⁵⁵ Fruto de este impulso fueron los numerosos vocabularios que vieron la luz pública entre 1880 y 1930. La publicación de diccionarios hizo posible conservar todo un elenco de voces locales y de arcaísmos de raigambre netamente ecuatoriana. Esta operación de rescate llegó, incluso, a dar un último fruto a comienzos del decenio de los sesenta del siglo XX. En 1961, Julio Tobar Donoso publicaba *El*

pard Mollien, *Viaje por la República de Colombia en 1823*, Bogotá, 1944, p. 369. Posteriormente, a fines del siglo XIX y comienzos del siguiente, los ingenieros y empleados del ferrocarril también introdujeron numerosos anglicismos. Entre otros podemos citar los siguientes: guaípe (de *wipe*), guachimán/guachimanía (de *watchman*), playo (de *pliers*), gradiente, durmiente (de *sleeper*), etc.

151. Teofrasto, “El liberalismo en la lengua”, en *Civilización católica*, No. 1, Quito, 1876, p. 9.

152. *Ibíd.*, p. 266.

153. Honorato Vázquez, *El idioma castellano en el Ecuador*, Quito, 1925, p. 7.

154. *Ibíd.*, p. 8.

155. Honorato Vázquez, “Contribución”, en *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua (MAE)*, nueva serie, entrega 2a., Quito, octubre de 1923, p. 138.

lenguaje rural en la región interandina, un amplio repertorio de voces procedentes del campo serrano.¹⁵⁶ Con la elaboración de esos inventarios no se trataba de crear una lengua paralela respecto del castellano que yacía fijado en los diccionarios de la *Academia Española*. Todo lo contrario, la intención era irlo ampliando para que la lengua madre se enriqueciera y completara con los aportes de sus vástagos americanos. Dicho de otra forma, la idea era formar una gran comunidad lingüística. Ese ideal fue el que inspiró la fundación de las academias correspondientes en diversos países hispanoamericanos.¹⁵⁷

La pasión por la semántica también llevó consigo el rescate del quichua. La lengua del inca, después de todo, también formaba parte de esas vivencias colectivas que se querían rescatar, fijar e institucionalizar. Ya hemos visto como Juan León Mera y Luis Cordero Crespo le reservaron un lugar en su obra literaria.¹⁵⁸ Este último llegó incluso a elaborar un diccionario de esa lengua. A determinados intelectuales y, sobre todo a los misioneros, les inquietaba la posibilidad de que desapareciera. En el caso del quichua también operó la obsesión por acotar perfectamente el léxico y el campo semántico. Sobre todo los religiosos destinados al Oriente iniciaron una campaña con miras a expulsar los castellanismos de la lengua aborígen. Los padres Gassó y Guzmán, de la Compañía de Jesús, sostenían que dichas voces no eran necesarias para expresar el pensamiento indígena.¹⁵⁹ En este punto conviene advertir cómo los lingüistas de corte positivista pero de orientación más liberal actuaron al revés. En su proyecto modernizador, el quichua no contaba para nada. Incluso les parecía una rémora inútil. Sus programas pedagógicos se enfocaron, sin excepción, a lograr que la población hablara un castellano depurado.¹⁶⁰ Para calibrar la magni-

156. Julio Tobar Donoso, *El lenguaje rural en la región interandina del Ecuador*, Quito, 1961.

157. La *Academia ecuatoriana* empezó a funcionar en 1874, siendo la segunda en fundarse luego de la colombiana, que lo hizo en 1871.

158. Su rescate no solo quería ser una fórmula para fijar y conservar la literatura oral aborígen. La lengua se convirtió en un arma de la civilización que hacía posible su “incorporación a la vida nacional”. Esta empresa también tenía que ser el medio a través del cual se lograría la reforma moral y material del indio. Vaticinaban que por esa vía serían derribados los obstáculos que impedían la ilustración del mundo indígena. En su propia lengua se le darían a beber “las altas concepciones del intelecto y del sentimiento, las abstracciones inmateriales de la religión y de la moral, los adelantos del progreso humano en los diversos órdenes de la vida, para elevar de esa manera su nivel de cultura”. Como claramente puede verse, Cordero Crespo estaba proponiendo un retorno a las estrategias evangelizadoras de los Austrias. En sus esquemas, el lenguaje tenía la propiedad de penetrar en el alma, veían en él un aliado más con el que había que contar para lograr la “unificación de la patria y la práctica condensación de la nacionalidad”.

159. “Hemos asimismo atendido a quitar castellanismos, pues, juzgamos que se está maleando notablemente la lengua, haciendo uso de palabras castellanas que no son necesarias para la expresión del pensamiento en quichua...”. Leonardo Gassó S.I. y Manuel Guzmán S.I., en *Directorio de las doctrinas quichuas en el Ecuador*, Quito, 1895, pp. VI-VII.

160. El Ayuntamiento Constitucional de Quito había previsto en 1821 la fundación de una escuela de lengua castellana exclusiva para indios. *Archivo Nacional de Historia (ANH/Q)*, Fondo Especial, Caja 234, Doc. 67, Quito, 30 de marzo de 1821.

tud de la reforma se debe tener presente que hasta fines del siglo XIX, en la región serrana había un porcentaje relativamente importante de mestizos o de personas étnicamente blancas que eran bilingües o con conocimientos básicos del idioma.¹⁶¹ Como advertimos líneas atrás, la mayoría de ellos, por no decir la totalidad, habían aprendido el idioma gracias a su estrecha convivencia con la numerosa población quichua-hablante. El habla cotidiana de las ciudades, hasta no hace mucho, seguía albergando voces indígenas. Si estas reformas se miran en perspectiva, podemos decir que los positivistas fueron los encargados de completar esa otra reforma lingüística que los ilustrados habían iniciado hacia mediados del siglo XVIII y que continuaron los padres de la patria.¹⁶²

Como en otros casos, las razones que animaban a recuperar lo más auténtico del habla criolla no era el prurito de coleccionar rarezas y curiosidades. Había otras consideraciones de más peso. Por un lado estaba la convicción de que la palabra era el sustento de la verdad. Las lenguas también participaban del misterio de la Encarnación. A la palabra había que verla como un “sonido material” que *encarnaba* un concepto.¹⁶³ Para los filólogos conservadores, el lenguaje era en realidad pura sustancia religiosa dado que su origen era el verbo del Padre.¹⁶⁴ Pero aparte de este valor, lo que les movía era la convicción de que el lenguaje tenía la capacidad de almacenar y de expresar las vivencias del pueblo. Como Vico, uno de los precursores en hacer este tipo de observaciones, percibieron el lenguaje como un instrumento excepcional para comprender la forma en que los pueblos interpretaban y procesaban sus experiencias. Tenían el convencimiento de que las fórmulas lingüísticas eran un camino válido para acceder a los recovecos más profundos del pensamiento de las diversas culturas. Partían de la hipótesis de que el lenguaje tendía a interactuar y a mimetizarse con el entorno.¹⁶⁵ Como bien decía Pedro Fermín Cevallos: “la forma

161. El retroceso del quichua entre las élites también se produjo en el momento en que ocurrió la gran reforma de la vivienda y del espacio familiar. Hacia comienzos del siglo XX se redujeron ostensiblemente todas esas viejas sociabilidades que obligaban a mantener formas muy estrechas de convivencia entre el patriciado y un pueblo en el que el quichua seguía muy operativo. La expulsión a los arrabales de todo ese ejército de sirvientes que habitaban los bajos de las casas solariegas restringió los contactos entre uno y otro mundo y, por ende, los intercambios lingüísticos.

162. Vicente Rocafuerte nunca dio importancia al quichua. Para él era una lengua tan bárbara como lo era el mundo indígena. El mandatario consideraba a las lenguas civilizadas (francés, inglés, latín, griego, sobre todo) como las únicas capacitadas para transmitir el saber científico moderno y para realizar la utopía del progreso. Rocafuerte era tributario del espíritu pragmático del liberalismo clásico anglosajón.

163. “Encerrar en sonidos materiales, que por sí mismos no tienen valor ni significación alguna, las concepciones más abstrusas y sublimes de la inteligencia: esto es como una imagen remota de la Encarnación; es revestir al verbo humano con un ropaje tan frágil y de ninguna consistencia, como es un sonido”. Julio Matovelle, “Discurso”, p. 313.

164. “Es la palabra humana un signo del pensamiento; es la sustancia del pensamiento la verdad; y es foco eterno de la verdad el Verbo del Padre...”. Manuel José Proaño, “Idolatría de la palabra”, en *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua (MAE)*, t. 1, entrega 3, Quito, 1887, p. 138.

165. Carlos R. Tobar, *Consultas al diccionario de la lengua*, Quito, 1900, p. XII. El concepto de mimesis referido al lenguaje ya fue desarrollado por los estoicos. Para los filósofos del Pórtico, la lengua

(los vocablos) es el vestido del pensamiento” o mejor aún, “la palabra es la imagen de la idea, como la sombra es la imagen que dibuja un cuerpo”.¹⁶⁶ Cada expresión llevaba impresa una experiencia concreta, ideas y los sentimientos de un pueblo. A las palabras, por lo tanto, había que verlas como unidades de pensamiento. Un término utilizado era una construcción cultural exclusiva de una sociedad y como tal debía ser tenida como un activo patrimonial. Cada palabra tenía su trayectoria, su historia y sus propios significados. En tal virtud, su desciframiento prometía revelar saberes y sensaciones ancestrales largamente elaborados. Lengua, experiencia y pensamiento eran en definitiva un *continuum* ininterrumpido. De aquí que la poesía popular y el lenguaje fueran considerados como grandes archivos.

El lenguaje humano –dice Jijón y Caamaño– no está constituido por signos algebraicos, a los cuales puede darse un valor cualquiera; cada palabra tiene su historia, un significado propio; en ella han vertido las generaciones pasadas, sus ideas y sentimientos, y para pensar, para comunicarnos con nuestros semejantes, necesitamos esas expresiones heredadas, en que queda algo de las almas de los muertos que así influyen en sus descendientes.¹⁶⁷

La forma peculiar de entender el mundo que tenían los ecuatorianos demandaba voces acordes con su experiencia y, por lo tanto, un margen de flexibilidad lingüística. Una reflexión filosófica auténticamente criolla requería de palabras propias. A cada matiz del pensamiento debía corresponder un respectivo giro en el habla.¹⁶⁸ Una expresión prestada, un neologismo no autorizado, difícilmente podían transmitir los significados y las originalidades de una experiencia vital que solo era nuestra. De aquí el empecinamiento de Honorato Vázquez y de otros por rehabilitar vocablos manifiestamente arcaicos o en desuso.¹⁶⁹ El dar de baja o el restringir un léxico determinado era como eliminar de un plumazo todo un cúmulo de saberes copiados por el pueblo. Incluso peor, era bloquear sus canales naturales de expre-

funcionaba de manera analógica, esto es, entre las palabras y los pensamientos había una rigurosa similitud.

166. Pedro Fermín Cevallos, “Introducción”, en *Memorias de la Academia ecuatoriana*, t. I, entrega 1, Quito, 1884, p. 7.

167. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 51. Matovelle, por su parte, afirmaba lo siguiente: “Y en esas voces apenas articuladas está toda la vida del alma, toda la civilización de los pueblos, todo el porvenir de la humanidad. Julio Matovelle, “Importancia y sublime misión del idioma castellano”, vol. I, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, Quito, 1930, p. 52.

168. “Podemos –claro está– cooperar con los americanos en el progreso de la lengua con el aporte de nuestros decires y modismos, con voces que este inmenso cosmos requiere, con las adherencias de los idiomas primitivos, con sinonimias y elasticidades que la naturaleza da pródigamente para traducir la flexibilidad del pensar y del sentir, en que cada cual –individuo o pueblo– encuentra la manera y la adecuación”. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, pp. 255-256.

169. Honorato Vázquez, “Contribución”, en *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua (MAE)*, 1923, p. 136.

sión. La introducción de neologismos, por lo tanto, repetía la acción destructora del liberalismo.

Ahora bien, la tarea de reivindicar las autenticidades del habla ecuatoriana no suponía una rehabilitación indiscriminada de todo el léxico. La norma general debía ser el seguimiento de los patrones de la Academia de la Lengua y las investigaciones de los lingüistas criollos. Como en todo, las voces debían ser convenientemente cribadas. Con respecto a las hablas vulgares, lo mejor era desterrarlas por completo. Ellas no hacían más que dificultar la expresión del pensamiento. En eso había que ser inflexibles al punto que Juan León Mera aconsejaba a los padres de familia que vigilaran la “invencible inclinación [de los niños] a familiarizarse con los criados” para que su habla no se corrompiera con vicios propios de las clases bajas.¹⁷⁰ La política de eliminación de vulgarismos no autorizados se intensificó aún más con los lingüistas de formación positivista. Para ellos también la lengua debía concordar con la Academia y estar libre de todas esas palabras burdas y mal sonantes que estaban enquistadas en el habla del pueblo llano. Su presencia no hacía sino inducir al error e impedir la formulación de ideas claras y distintas. El uso del léxico popular les parecía una vulgaridad, una traba que alejaba al país de la civilización. Alejandro Andrade Coello fue un firme partidario de la implantación de una ortopedia lingüística destinada a extirpar lo que él consideraba como barbarismos o licencias intolerables del lenguaje.

EL COSMOS HUMANO: DIVERSIDAD E IDENTIDAD

La búsqueda y la fijación de la originalidad tuvieron un privilegiado campo de expresión a la hora de pensar y de ordenar el estatuto del hombre ecuatoriano. Abundan los alegatos que abogaban por mantener intactas unas identidades que la modernidad se empeñaba en liquidar en nombre de la igualdad. Una de las aspiraciones más caras del conservadurismo fue salvar de la extinción a ese bien patrimonial que era la *diversitas* humana del Ecuador. Como en otros campos, esta operación también formó parte del esfuerzo de resemantización del cosmos llevado a cabo por el mundo conservador. Sobre todo a partir de comienzos del siglo XX, organizaron una gran contraofensiva dedicada a mantener intacto el Ser auténtico de las personas y a sofocar todo atisbo de univocidad. Esto los convirtió en denunciantes de las antropologías que sustentaban modelos igualadores de hombres. El dedo acusador señaló una vez más a los modernos. Si en el plano cultural, el liberalismo estaba disolviendo tradiciones inveteradas, en el plano humano hacía lo mismo pero con las fisonomías populares. Una de las tragedias modernas era la

170. Juan León Mera, *La escuela doméstica*, pp. 129 y ss.

desaparición de toda esa gama de hombres originales a los que solo la diferencia volvía inteligibles. Tanto el paradigma igualitario como el hecho empírico de la movilidad social aparecían como los enemigos de esa sociedad diversa, heterogénea y multicolor del Ecuador decimonónico. El antiguo *populus* se estaba enfrentando a lo que en realidad era su antítesis: el hombre vaciado de atributos, de historia y de connotaciones que habían imaginado Rousseau, Kant o Defoe. Su lugar estaba siendo ocupado por las multitudes que no eran otra cosa que el viejo *populus* desestructurado, *desinstitucionalizado* y privado de sus antiguos acervos. Con los progresos de la modernidad conceptos tales como la diferencia, la identidad, los órdenes jerárquicos y la teatralidad de sus habitantes estaban quedando obsoletos. La operación de reciclaje del viejo *populus* en ciudadanos perfectamente individualizados y nivelados les parecía una auténtica tragedia, algo así como una reversión de la sociedad al caos primitivo. La confiscación de sus atributos no auguraba otra cosa que la proliferación de sujetos mutilados y simplificados. La geometría de la igualdad tenía el efecto perverso de privar al pueblo de su *telos*, de sus perfiles y de su rica carga simbólica. Esta reconversión lo estaba falsificando y ahogando en el mar del anonimato y de la a-significación. Sin lugar a dudas, todo parecía indicar que era la hora de las masas.¹⁷¹ Los tipos humanos de factura reciente fueron tipificados como tumoraciones extrañas enquistadas en al cuerpo político. Para el conservador, las conquistas de la igualdad, lejos de prometer el futuro luminoso de las utopías modernas, lo que auguraban era una auténtica catástrofe.¹⁷² Se engañaban los “niveladores”, sus reformas lejos de alumbrar ciudadanos probos y virtuosos, a lo que darían lugar es a sujetos incontrolados y dispuestos a arrasarlo todo.¹⁷³ Las masas acéfalas y anónimas amenazaban con convertirse en las amas indiscutibles del mundo. Sus victorias sugerían una vuelta a la barbarie, el asalto de un comando de amotinados a las instituciones. A través de su figura se quiso representar a un amplio abanico de sujetos que disputaban a los mejores su reinado. Tal como opinaba Burckhard y sus epígonos, creían que el advenimiento de las multitudes estaba acelerando el fin de la civilización. Su propensión a la demencia y su instinto animal aumentaban las posibilidades de convertirse en el detonante de una revolución social. Las masas eran la encarnación de la sensualidad, mediocridad, de la vulgaridad e, incluso, de temibles patologías psicóticas. Una novísima rama de la psicología dedicada al estudio de los comportamientos colectivos coadyuvó a reafirmar los

171. Nancy Ochoa Antich, “Estudio introductorio”, en *El Arielismo en el Ecuador*, Quito, 1986, pp. 11-58.

172. “Suprimir las clases sociales (conjunto de hombres a los que incumbe un mismo o semejante trabajo); formar con ellas grupos independientes; asignar a unas un papel incompatible con su oficio; destruir la armonía que entre ellas debe reinar es atentado contra el bien común, criminal y funesto desvarío”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 58.

173. La siguiente cita es una muestra de los recelos que provocaban esos sectores: “Concentradas las poblaciones por la inmigración de los campesinos a ellas, los artesanos se agrupan en los grandes centros y agremiados y por ellos fuertes, toman asiento en la política y se imponen sobre todos los demás elementos de la ciudad”. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, pp. 97-98.

temores al respecto. De ahí que era de vida o muerte salvar de la extinción a esa variedad de personajes cualitativamente distintos, conscientes del lugar que ocupaban y del papel que les correspondía desempeñar en la vida.¹⁷⁴ Había que convenirlo, la ciudad solo se mostraba verdaderamente bella cuando exhibía el espectáculo multicolor de la diversidad de sus habitantes. Una urbe humanamente uniforme y con sujetos fuera de lugar resultaba fea.¹⁷⁵ La salud de la república exigía que los hombres se mantuvieran en el sitio que les correspondía y no en otro. Las diferentes piezas debían permanecer quietas, fijas y obedientes al mandato divino. Como bien decía Crespo Toral, no había “nada más desastroso que ser una pieza sin colocación en el dinamismo social”.¹⁷⁶ Juzgaban que los reformadores sociales se equivocaban cuando tozudamente se empeñaban en “nivelar” a las gentes. Les parecía absurdo que las diferentes partes del cuerpo político fueran homologables y, por lo tanto, intercambiables entre sí. Lo mejor era aceptar las cosas, tal cual. Las asimetrías y las desgracias procedían del fondo mismo “inclemente y duro de la naturaleza que a unos deshereda y a otros encumbra”.¹⁷⁷ ¡Qué se iba a hacer! La desigualdad no era la culpable del malestar y del conflicto social.¹⁷⁸ Por el contrario, era lo único que podía garantizar el orden y la estabilidad del país.

Las mentalidades conservadoras concibieron al hombre como un ser esencialmente connotado, poseedor de todo un cúmulo de rasgos que le imponían su estatus, su extracción social, su oficio, etc. Lejos de ser una tabula rasa o un sujeto metafísicamente neutro era portador de un *ethos* y de unos condicionamientos históricos que lo determinaban de pies a cabeza. En un orden político orgánico, la conservación y reafirmación de la propia personalidad y de su *telos* era un imperativo ético. Poner de manifiesto la diferencia era de capital importancia, toda vez

174. “Las células no son todas iguales: las hay destinadas a transmitir y completar las operaciones del cerebro o de los otros órganos del sistema nervioso; otras son musculares, óseas, etc. En el ser social, existen las mismas diferencias, las cuales y las provenientes de lo que acabamos de comparar con los distintos órganos constituyen las clases sociales; las más importantes, por su misión y desarrollo, hay que parangonar con esos, mientras otras son como las diversas células encargadas de funciones especiales, repartidas por todo el organismo”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 89.

175. La idea de que es fea la parte que no encaja en el Todo se generó en los círculos de la *Estoa*.

176. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 21.

177. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 604.

178. Para la comprensión de lo que decimos es pertinente el siguiente texto de León XIII, citado en una revista del SCJ: “Hay en la cuestión que tratamos un mal capital y es el de figurarse y pensar que son unas clases de la sociedad por su naturaleza enemigas de otras, como si a los ricos y a los proletarios los hubiera hecho la Naturaleza para estar peleando los unos contra los otros en perpetua guerra. Lo cual es tan opuesto a la razón y a la verdad, que por el contrario, es certísimo que, así como en el cuerpo se unen miembros entre sí diversos y de su unión resulta esa disposición de todo el ser, que bien podríamos llamar simetría, así en la sociedad civil ha ordenado la Naturaleza que aquellas dos clases se junten concordes entre sí y adapten la una a la otra de modo que se equilibren [...]”. Citado por Julio Alarcón Menéndez, “La única solución de las cuestiones sociales”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, t. XVIII, Bilbao, agosto de 1894, pp. 108-109.

que mostraba la esencia misma de una persona. Tal como ocurría con la naturaleza, al sujeto había que verlo de manera simbólica, esto es, como un sistema de representaciones y no como simple *res*. El apelar a las formas hacía las veces de un hilo conductor que llevaba al conocimiento mismo de su verdad. Lo que aparecía visible al órgano de la vista tenía la propiedad de revelar el alma invisible de las personas. Precisamente eso es lo que hacían esos inventarios de tipos humanos que retrataron José Agustín Guerrero, Joaquín Pinto, Antonio Salas y otros. Es indiscutible que los álbumes que pintaron hicieron las veces de un souvenir o de una postal que mostraba los exotismos de un país pintoresco.¹⁷⁹ Pero estas imágenes también eran monumentos a la identidad, una expresión más del ideal romántico que promovía un retorno a lo inmediato, a lo dado y a lo experimentado. Todas esas colecciones, al reivindicar la superioridad de lo concreto sobre lo abstracto, negaban la igualdad de los hombres y de su ícono más representativo, el ciudadano. Los retratos también daban cumplimiento a lo que se exigía a la literatura de la época: la fijación de las autenticidades nacionales. Si algo muestran los álbumes es al viejo *populus* que la modernidad estaba poniendo en entredicho. Sus autores se dedicaron a evidenciar la pluralidad y la inconmensurabilidad de los tipos humanos que habitaban el país. Lo representaron tal cual, en actitud de exponer sus rasgos más auténticos de su vida cotidiana. El costumbrismo era un realismo expresionista donde no había licencia para las fantasías de la imaginación. Lo que se valoraba era la copia exacta, la *narratio* minuciosa y pormenorizada del sujeto. El deseo de plasmar la realidad aproximaba este género a la fotografía y, en términos literarios, a la biografía. El sujeto era inmovilizado en un presente intemporal de modo que todas sus acciones y reacciones eran repeticiones de sus hábitos naturales.¹⁸⁰ Los personajes retratados eran en sí mismos la antítesis del ciudadano que proclamaban los modernos. En ellos brillaba el *splendor veri*, el *splendor formae* y el *splendor ordinis*. Todas estas series tipológicas conjuraban la ficción del individuo y de sujetos de nueva factura que, a fuerza de disfrazarse y hacer simulacros, violentaban su propia naturaleza. Las colecciones fueron en este sentido una exaltación de la gran proclama romántica: *la diversidad lo es todo*.

La variedad de vestimentas, oficios y formas de ser que se detallan con meticulosidad no era algo baladí. La pintura costumbrista mostraba al pueblo en actitud de expresar su propia naturaleza y dentro del marco de las escenas más cotidianas de la vida. Al revés de lo que ocurría con las masas anónimas compuestas por auténticos clones, se representaba a sujetos connotados por los instrumentos de su oficio y por los signos de su lugar de adscripción en el ordenamiento social. Cada

179. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX hubo muchos artistas anónimos que se encargaron de reproducir en serie estas láminas. Los clientes, en su mayoría extranjeros, eran los exploradores y viajeros que visitaron el Ecuador de la época.

180. Esta actitud, de alguna manera, asimilaba la antropología conservadora a la labor que desarrollaban los botánicos taxonomistas.

figura testimoniaba su condición de ser único dentro del teatro público. Se trataba de sujetos que por sus originalidades eran tipos irrepetibles y ajenos al fenómeno de la masificación. De ahí que el sujeto aparezca muy bien perfilado e, incluso, diáramos que congelado. Para el conservador uno de los valores a defender consistía en que todos y cada uno de sus habitantes fueran capaces de alegar un nombre, una filiación y una identidad concreta. Allí estaban personajes como Artillarteo o Arroba que aparecen en el álbum de José Agustín Guerrero.¹⁸¹ Pero no solo eso, también se presentan personajes de rango social inferior que, no por tales, carecían del privilegio de poseer una identidad. Ese es el caso de *Araque*, del *ciego Basilio* o del *Viejo Pacho* que retrataron Joaquín Pinto y Agustín Guerrero.¹⁸² Sus peculiaridades: oficio, traje, herramientas, ademanes, incluso sus defectos físicos, mostraban un hombre connotado y culturalmente complejo.¹⁸³ Todos estos atributos ponían de manifiesto la vinculación a un estamento determinado y sus respectivos *telos* en el ordenamiento de la sociedad. El tema de la identidad con relación al aspecto externo también lo ilustra el viajero colombiano Antonio Olano. En su crónica destaca cómo los pastusos eran reconocibles a través de sus peculiares rasgos fisonómicos. Un sombrero de paja, unas barbas y la forma de hablar daban las claves con las que se podía identificar a una persona, saber su lugar de origen, su oficio, su extracción social, etc.¹⁸⁴ Atendiendo al contexto, cada uno de estos personajes bien podían ser definidos como monumentos vivientes que encarnaban los tres grandes valores que se reivindicaban: identidad, diversidad y pertenencia.

Aquí es importante incidir en un punto. La falta de congruencia entre la naturaleza del sujeto y su *imago* tenía el efecto de hacer de ellos unos disfrazados, unos simulacros de persona. En esos casos su vestimenta se convertía en un disfraz que ocultaba el verdadero ser de la persona. Una ciudad con habitantes igualados no era más que una truculenta mascarada. Las palabras de Luis Felipe Borja reflejan ese sentimiento: “El militarismo ridiculizó a los indios y se ridiculizó a sí propio ‘disfrazando’ de general o de coroneles a Sáenz, a Guamán y a Morocho, labriegos infelices que no tenían la más ligera noción de la milicia, que no sabían leer ni escribir y ni siquiera hablaban castellano”.¹⁸⁵ El tema del disfraz también fue argumentado en referencia a los nuevos sectores emergentes y concretamente a los empleados públicos, esos sujetos inéditos que empezaban a formar parte del paisaje de las ciudades. Su clásica levita, objeto de mofas y burlas en la época, también fue tipificada como

181. Wilson Hallo, edit., *Imágenes del Ecuador del siglo XIX*. Juan Agustín Guerrero, Madrid, 1981.

182. Joaquín Pinto, *Ecuador pintoresco*, Barcelona, 1982, s. p.

183. Esto recuerda la conocida reflexión del conde De Maistre según la cual él no conocía al hombre como tal, sino a franceses, alemanes, polacos, rusos, etc.

184. Este era el caso de los mercaderes de Pasto que venían a Quito y a quienes era posible distinguir por esas características. Antonio Olano, *De Popayán a Quito. Impresiones de viaje*, Quito, 1915, p. 152.

185. Luis Felipe Borja, *El indio ecuatoriano y la agricultura en la Sierra*, Quito, 1923, p. 13.

una máscara que ocultaba y distorsionaba personalidades.¹⁸⁶ Finalmente podemos agregar el ejemplo que nos ofrece Honorato Vázquez a propósito de un pasaje de la *Leyenda de Hernán* de Crespo Toral. Aquí el autor describe dos tragedias que ocurren a los campesinos que aspiran a educarse en la capital de provincia. Por un lado se destaca el desarraigo que significa salir del “suelo nativo” e ir a vivir en un sitio extraño; y, por otro, el trauma de mudar de vestimenta: “En extraño escenario, hasta el humilde vestido de la aldea, tibio con el último abrazo del cotidiano abrigo, será arrancado por cambiarlo por otro, que no será sino decente disfraz de aristocrática esclavitud”.¹⁸⁷

La pintura costumbrista puso de manifiesto otro tema igualmente importante. El hecho de que los sujetos retratados estuvieran caracterizados por el desempeño de un oficio fue mucho más que un recurso para lograr el efecto de lo “pintoresco”. Para Jijón y Caamaño, como para sus pares, la clase social se correspondía con el tipo de trabajo que ejercía la persona.¹⁸⁸ Para las mentalidades conservadoras, oficio, rango y filiación étnica eran coincidentes. El trabajo tenía la propiedad de remarcar la diferencia. Como entre los antiguos griegos, era el factor que establecía asimetrías y proveía identidades. Crespo Toral explicaba esto muy bien cuando declaraba que “las desigualdades de la formación se traducían en la multiplicación de los oficios”.¹⁸⁹ Con esa frase el vate azuayo no estaba sino aplicando la regla de la metafísica tomista-medieval relativa a la capacidad del Ser para definir la acción. Dicho de otro modo, la naturaleza de la persona venía definida por la labor concreta que desempeñaba en la sociedad. El oficio no era un accidente sino una parte de la verdad y la identidad misma del sujeto. Todo lo que el hombre hacía o decía expresaba fielmente lo más íntimo de su ser. En la pintura costumbrista podía verse reflejada el alma y la singularidad de la experiencia vital de personas reales de carne y hueso. Los sujetos retratados hacían ostentación de una vocación predefinida por la *espontaneidad natural* de su *telos*.¹⁹⁰ El vínculo dialéctico hombre-oficio tenía como fin mostrar a la persona como un Todo armónico depurado de contradicciones y de ambigüedades. Traje, herramientas y sujeto formaban un *ensemble*

186. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 140. El diplomático español Manuel Llorente, que ejerció su misión en tiempos del presidente Plácido Caamaño, hizo observaciones parecidas a las de Jijón y Caamaño. “La juventud de la escuelas y de la universidad no es muy culta, y sus ideas democráticas hacen que se confunda dignidad con descortesía. Hay en Quito una porción de jóvenes a los que se llaman allí Chullalevas, los cuales puede decirse que son el descrédito de su país. Basta que lleve una prenda de vestir que ellos no tienen costumbre de ver, para que su asombro se manifieste con estornudos, toses o invectivas”. Manuel Llorente, *Cuadros americanos: Venezuela, Brasil, California, Guatemala, Montevideo y Ecuador*, Madrid, 1891, p. 360.

187. Honorato Vázquez, *La obra poética de Crespo Toral*, p. 65.

188. La clase social es para el líder conservador, “un conjunto de hombres a los que incumbe un mismo o semejante trabajo”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 58.

189. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 11.

190. *Ibíd.*, p. 10.

congruente fundador de identidades y aportador de autoconciencia. Esta relación conjuraba la posibilidad de un hombre escindido en múltiples personalidades. El conservador veía las diferentes tipologías humanas y sus agregados, en términos de un *continuum* de una misma sustancia. A tal punto Crespo Toral dio importancia a las herramientas de trabajo que llegó a hablar del “individuo” como “un utensilio preferentemente dedicado a una labor”.¹⁹¹ Así, por ejemplo, a las clásicas vasijas de barro que cargaban los aguateros de Quito o bien a los atados de cañas que transportaban los indios de Nayón, había que verlos como una prolongación de tales sujetos. Despojarlos de estos elementos hubiera supuesto la desconfiguración de su personalidad y, en definitiva, su anulación. No obstante lo dicho, a partir de los años veinte del siglo pasado, ese planteamiento entró en crisis en las propias filas del conservadurismo. La modernización de las nuevas generaciones de conservadores y la valoración que hicieron de determinados aportes del capitalismo les llevó a apologizar la división del trabajo y, por lo tanto, a caer en contradicciones.¹⁹² Con este nuevo tipo de sensibilidad, los oficios perdieron su condición de orgánica y su unicidad intrínseca. El nexo de identidad hombre-oficio-herramienta dejó de ser operativo. La fábrica, en la medida en que empezó a fragmentar los procesos de la producción, procedió a dividir al trabajo y al propio hombre.

Un aspecto importante a tener en cuenta eran las derivaciones patológicas que producía la proliferación de *novi homines*. La conversión del sujeto tradicional en “otro” tenía unas repercusiones que iban más allá del afeamiento del cuerpo político. El proceso de anulación de las esencias de uno mismo acarrea traumas y severas distorsiones psicológicas de consecuencias inimaginables. Por lo tanto, había que ser muy cautos y evitar riesgos. El desencuentro de personalidades (el yo falso vs. el yo verdadero) era el causante de enfermedades mentales que desembocaban en auténticos cuadros de locura.¹⁹³ Los hombres que habían violentado sus propias naturalezas y suplantado sus personalidades eran unos auténticos alienados. La salud psíquica solo se recuperaría cuando los planos del ser, del pensar y del obrar volvieran a ser coincidentes entre sí; cuando el sujeto fuera capaz de recuperar su propia personalidad. Los hombres fieles a sí mismos, esto es los que reconocían su filiación y su lugar en la sociedad, eran hombres íntegros y mentalmente sanos. Su equilibrio mental se debía a su alto grado de autoconciencia y a que “sabían quiénes eran, de dónde venían, a donde iban y qué debían a sus hermanos”.¹⁹⁴ Como en todo,

191. *Ibíd.*, pp. 10-11.

192. *Ibíd.*, pp. 37-38.

193. El deseo de ser otro como patología aparece en Crespo Toral cuando habla de “la voracidad sensual [...] la ambición de igualarse a otros más felices, forma un pesada atmósfera que enloquece a la humanidad [...]”. *Ibíd.*, p. 57.

194. *Ibíd.*, p. 168. La temática en cuestión fue tratada por Freud cuando estudió el problema del “doble” o del “otro yo”. Freud sostuvo que el individuo que era incapaz de identificar su propio “yo” perdía dominio sobre sí mismo. Este fenómeno, que fue calificado como una auténtica patología distorsio-

el ser natural, el ser auténtico era lo que garantizaba la salud pública y privada. La falta de coincidencia entre la verdadera naturaleza del sujeto y su imagen (*imago*) pública provocaba un desencuentro del hombre consigo mismo. Cuando esto ocurría, el alma se convertía en un campo de batalla en donde disputaban un *yo* auténtico y un *yo* falso. Y es que el hombre, al empeñarse en ser otro, se veía abocado a escindirse provocando confusión y graves trastornos en su personalidad.¹⁹⁵ En el momento en que su verdad quedaba eclipsada por la máscara de las meras apariencias empezaba su deterioro psicológico. Aquellos que no conocían su fin, ni como individuos ni como miembros de un estamento, debían ser tenidos como sujetos “temibles e irresponsables”.¹⁹⁶ Había que instar a la gente a que tuviera el suficiente valor de revelarse tal cual era, a que se atreviera a ostentar su verdadera naturaleza. El ser fiel consigo mismo era una de las virtudes que más debía valorar el hombre. En los momentos de confusión y de crisis era cuando más se necesitaba ejercitarse en la autoconciencia y empeñarse en formular un saber sobre el propio yo. Cuando todo estaba revuelto, cuando pendía la amenaza de la disolución y cuando todo se cuestionaba, era importante plantearse una introspección con vistas a consolidar eso que vacilaba: la identidad de uno mismo.

Un concepto que instituyeron los conservadores, sobre todo en la primera mitad del siglo XX, fue afirmar que el hecho diferencial en las personas, y en definitiva su *telos* restringían el poder transformador de la pedagogía. Según Jijón y Caamaño o Crespo Toral, la escuela y en general el sistema educativo tenían límites muy precisos. Cuando topaban con la verdadera naturaleza del sujeto, los métodos pedagógicos se bloqueaban y mostraban toda su impotencia. El empeñarse en rediseñar a un sujeto contraviniendo su naturaleza no conducía a ningún lado, salvo a crear un ejército de fracasados.¹⁹⁷ Querer convertir a un campesino en abogado del foro resultaba francamente extravagante. Lo mejor que podían hacer los pedago-

nadora de personalidades, colocaba al “yo” ajeno en lugar del “yo” verdadero. Segismundo Freud, “Lo siniestro”, en *Obras Completas de Segismundo Freud*, Madrid, 1973, t. III, p. 2493.

195. En este punto bien se podría repetir aquella conocida sentencia de Crespo Toral: “La mera copia deshonra al original y deshonra al copiadore”. Remigio Crespo Toral, “Sobre nacionalización”, p. 257.

196. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 86.

197. Probablemente este es el mensaje que quiso transmitir Crespo Toral en el cuento que tituló “Silvio del Río”. El autor narra los despropósitos de un joven de pueblo que aspira a ser aquello para lo cual la naturaleza no le ha dotado. Su persistencia en ser lo que no es le lleva a arruinar su vida y finalmente a morir trágicamente. Remigio Crespo Toral, “Silvio del Río”, en *Remigio Crespo Toral*, pp. 399-405. Comparemos la historia narrada por Crespo Toral con el siguiente comentario de Jijón y Caamaño que trata sobre el mismo tema: “Aquel muchacho que pasó algunos años en la escuela de la villa, al regresar al hogar, ya no quiere y, quizás, ni puede seguir la profesión de sus progenitores y busca un empleo cualquiera, aunque sea el más humilde: si entró al colegio, desprecia a los incultos, que a costa de heroicos sacrificios le ilustraron, abandona la aldea y aumenta el ejército de los pretendientes a un cargo oficinesco; si pisó la universidad, peor aún; en cualquiera de los tres casos es ser improductivo, sacado de su medio y que, tal vez, sumió en la pobreza a un hogar antes feliz”. Jacinto Jijón Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 142.

gos era instruirlos según su constitución, vocación y aptitudes naturales.¹⁹⁸ Luis F. Borja pensaba cosas más o menos parecidas. El ilustre abogado criticó ferozmente a todos los hijos de humildes campesinos que se educaban en Quito para terminar convertidos en resentidos sociales, en politiqueros y agitadores del orden público. Su paso por la universidad no producía otra cosa que un olvido de las nobles costumbres de sus padres.¹⁹⁹ Para evitar esas distorsiones, el gobierno debía impulsar la creación de escuelas y colegios encargados de formar buenos agricultores y buenos artesanos.²⁰⁰ Solo de ese modo se lograría el ideal de encausar a los hombres en su verdaderos *officia*, esto es, que hicieran lo que disponía su rango y su *telos*. La urgencia con la que el sujeto debía encontrar su vocación y, en definitiva, su lugar en la sociedad, le llevó a destacar las ventajas de ese novísimo invento que era el test psicológico.²⁰¹ Ese tipo de ideas fundamentaron la crítica a las políticas educativas dirigidas a uniformizar y homogenizar a la población a fuerza de implantar programas pedagógicos únicos y de aplicación universal: “Lo que parece inconveniente –dice Jijón y Caamaño– es la educación adocenada del Estado, que con orientación uniforme, desvía a muchos de sus actividades peculiares y fomenta el desmesurado aumento de una casta social improductiva”.²⁰² Los resultados de esto no serían otros que la masificación, la confusión de órdenes y en definitiva la liquidación del hecho diferencial.

La consagración de un modelo social rígidamente compartimentado, sin embargo, admitía la excepción. Juan León Mera vio con agrado, e incluso como un signo de progreso, la aparición de uno de estos prodigios. Para el vate, el factor esfuerzo tenía una superioridad moral clara sobre los blasones y el prestigio de familias con significación social.²⁰³ Jijón y Caamaño reconocía que era necesario

198. “Se ha de insistir en el estudio previo de la tendencia natural, lo que los instructores de verdad debían llamar dirección vocacional. El utensilio posee destinación propia y la vocación –no palabra vana– estado es psicológico que se traduce en la enseñanza respectiva, a fin de que el sujeto emplee la fuerza orgánica y psíquica, con las que fue creado, sin desviar ni estropear la estructura corpórea y mental: algo de la predeterminación física que sutilmente se ingiere en la libertad”. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, pp. 11-12.

199. Luis F. Borja, *El chagra estudiante*, Quito, 1926.

200. “Opinamos –dice Jijón y Caamaño– que las escuelas, pórticos de la vida, deben capacitar al futuro ciudadano para el oficio que le aguarda: la escuela rural debe preparar buenos labradores; otras, obreros; aquellas, gente de oficina; la de más allá, profesionales; aun cuando en todas se enseñaran las disciplinas fundamentales que todo hombre debe saber, ha de darse preferencia a aquellas que mayor utilidad presten a la vida que seguirá más tarde el escolar. De este modo en la escuela rural debe dictarse agricultura elemental, impropia para aquella en que se eduquen obreros, y así en cada caso”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 143.

201. Remigio Crespo Toral, *Educación para la economía*, Cuenca, 1932, p. 6.

202. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 143.

203. El siguiente texto de Juan León Mera se explica por sí mismo: “No es difícil hallar entre esta gente [los cholos y los chagras] individuos que a fuerza de trabajo y honradez han acumulado regulares bienes de fortuna y hasta se han enriquecido. Sus hijos concurren a los colegios y universidades y optan por grados académicos. Una vez ilustrados, son acogidos en la buena sociedad y acaban

algún tipo de movilidad social. Los méritos personales, por ejemplo, podían ser un pasaporte válido para promover a determinados sujetos a un estatus más alto. Crespo Toral, por su parte, hablaba de la necesidad de abrir paso a la “jerarquía del mérito”.²⁰⁴ La aparición de personajes excepcionales podía ocurrir en cualquiera de los compartimentos sociales, incluso entre los más modestos. Predeterminados por su veta romántica, no descartaban la posibilidad de que surgieran héroes entre los humildes. La irrupción de hombres con esas características había que interpretarla como un hecho querido por Dios; como un auténtico milagro. Pero detrás de ese tipo de razonamientos no solo vibraba el Romanticismo sino también el influjo del positivismo y del evolucionismo del círculo spenceriano. Jijón y Caamaño sostuvo, con todas las de la ley, que las clases sociales no podían ser “castas herméticas”. Aceptar la inmovilidad así porque sí, no solo que contradecía el valor de la excepción sino que además se corría el riesgo de paralizar las fuerzas vitales de un pueblo. La selección natural hacía justicia a su manera favoreciendo el triunfo de los más aptos.²⁰⁵ El beneficio resultante del rescate de estos tipos humanos excepcionales era incrementar la salud de la comunidad. El Ecuador solo llegaría a ser un pueblo potente si los ejemplares débiles o enfermos resolvían dejar su lugar a los más sanos. Esto era una ley irrecusable y de obligado cumplimiento. Los líderes conservadores creían firmemente en los súper hombres y en los héroes capaces de realizar grandes proezas. Por su propia condición y vinieran de donde vinieran, estos tipos humanos eran un patrimonio que había que aceptar de buena gana y con entusiasmo. Convenía dejarlos actuar a discreción puesto que encarnaban al sujeto trascendental de la historia, al genio creador y benefactor de la sociedad. Ante personajes tan potentes, la posibilidad de cambiar de estatus no debía generar recelos. Su aparición tampoco ponía en entredicho el orden estamental. Todo lo contrario, provocaba una saludable renovación del cosmos social. Si algo hacían los héroes era mantener saneada la *sanior pars* del cuerpo político.

por mezclar su sangre con la de la aristocracia. De este modo la aristocracia va acostumbrándose a premiar el mérito fundado en la acertada dirección de la inteligencia, en el trabajo y las prendas morales, más que el mérito arraigado tan solo en la pureza de sangre o en antiguos blasones”. Juan León Mera, “Cartas al Señor Valera”, en *La Revista ecuatoriana*, t. II, No. 15, Quito, marzo de 1890, p. 79.

204. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 38.

205. “Si se encadena a los hombres a una clase, si se las convierte en castas herméticas, se ofende a la dignidad humana, se desconocen los derechos del individuo, se desperdician, quizás, valiosas fuerzas que, sofocadas por un medio demasiado grande o demasiado pequeño para sus aptitudes, faltas de libertad, no encuentran el campo que les es propicio. El organismo social, en contraposición con los de las plantas y animales, está formado por elementos personales, que para desenvolverse cabalmente requieren la lucha por la existencia, base de la selección”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 58.

LOS NUEVOS HOMBRES DE LA MODERNIDAD

Desde luego, el esquema asimétrico que propugnaba el mundo conservador resultaba inaceptable para quienes encarnaban el espíritu moderno. Ellos veían las cosas desde un punto de vista diametralmente opuesto. Para las vanguardias había un solo tipo de hombre y una sola humanidad.²⁰⁶ El liberalismo y los militantes del humanitarismo tenían al viejo *populus* como una anomalía, como un buen ejemplo del poder degenerador del despotismo gótico. La *varietas* humana representaba eso que precisamente querían abolir: la desigualdad, los rangos y el privilegio. La república que prometían era manifiestamente incompatible con una sociedad conformada por sujetos cualitativamente distintos. No en vano ellos querían instituir ese modelo abstracto de humanidad que consagraba el principio de la igualdad. El Estado tenía la obligación moral de reeducar al hombre tradicional y de reciclarlo en ciudadano. Un deber de justicia, por un lado, y el progreso del país por otro, exigían su ilustración y su igualamiento. La única manera en que la civilización y las ciencias podían crecer era en un medio poblado por ciudadanos convenientemente nivelados. El hacerle pasar por el aro de la ciudadanía era tanto como redimirlo, como hacerle recobrar una humanidad que había ido perdiendo a lo largo de tres siglos de oprobiosa esclavitud.²⁰⁷ La pedagogía debía convertirse en un arma de primer orden para producir ese salto cualitativo, transformador y liberador. Los ideales humanitarios solo podían concretarse a condición de que el primado del individuo quedara sólidamente instituido. En razón de su universalidad este hombre podía ser reconocido *a priori* por todos. Él ostentaba una dignidad ética y, por lo tanto, era un patrón a reproducir. Después de todo representaba el triunfo de la razón, la libertad y la igualdad. Una ciudad feliz era aquella en la que todos sus habitantes habían logrado interiorizar la condición de ciudadano.

Propongámonos ahora identificar a los nuevos tipos humanos que, según el mundo conservador, estaba dando de baja la heterogeneidad y el hecho diferencial del hom-

206. El discurso de Marcos Espinel en el acto de inauguración de la *Escuela Democrática Miguel de Santiago* compendia muy bien esta nueva sensibilidad: “La nobleza y el pueblo se ha querido formar de dos hombres, uno noble y otro plebeyo, y en esto se ha cometido un sacrilegio, porque Dios no creó sino un solo hombre. Y, ahora pregunto, señores, ¿cuál de esos dos pueblos descenderá de aquel hombre que Dios formó a su imagen y semejanza? Yo diría que el pueblo de los plebeyos, porque este pueblo vive del sudor de su trabajo”. Marcos Espinel, “Discurso de Marcos Espinel”, en *Acta de instalación de la Escuela Democrática Miguel de Santiago*, Quito, 1852, p. 24.

207. Sobre este punto, Fernando Vivero, *Lecciones de política*, París, 1827, pp. 144-145. Francis Hall, por ejemplo, aplaudía con entusiasmo una de las disposiciones del gobierno colombiano que abolía las viejas discriminaciones de factura barroca: “La ley de la República solo ve ciudadanos en todas las clases de habitantes, sin importar su origen o el color de su piel”. Francis Hall, “Colombia: su estado actual”, en *Santander y la opinión angloamericana. Visión de viajeros y periódicos. 1821-1840*, Bogotá, 1991, p. 13.

bre ecuatoriano. En primer lugar podemos distinguir la moderna figura del individuo, producto de la utopía de la “nivelación” cuya autoría corresponde a los padres de la patria. La independencia fue portadora de un deseo de igualdad y de homologación del hombre a fuerza de implantar la figura del ciudadano. Francis Hall observó que en 1820 había una fuerte disposición por borrar las antiguas discriminaciones: “La ley de la República solo ve ciudadanos en todas las clases de habitantes, sin importar su origen o el color de su piel [...]”.²⁰⁸ Si hacemos un poco de historia, veremos que durante prácticamente todo el período colonial su figura había estado ausente. La cultura barroca fue un ecosistema no apto para su proliferación. El concepto de individuo resultaba difícil de encajar en una sociedad que se sustentaba sobre las columnas del corporativismo y del culto a la jerarquía. Por eso sus primeras conquistas datan de fines del siglo XVIII, justo cuando el Barroco había caído en desgracia como ideología oficial del Antiguo Régimen. Para el caso ecuatoriano, el primer antecedente que empezó a perfilar su figura son las disposiciones de Joseph García León Pizarro, quien dio de baja la “etiqueta” barroca y las “disputas” de asientos y preferencias a fin de evitar el “escándalo del pueblo”.²⁰⁹ Otro paso se dio a raíz de la aparición de las modernas sociabilidades democráticas. En el caso ecuatoriano fue en la *Escuela de la Concordia* y, posteriormente, en las logias masónicas, donde empezó a incubarse este nuevo tipo de hombre. Una de las grandes novedades fue borrar las diferencias jerárquicas y simbólicas que prescribía el orden tradicional. Dentro de esos espacios todos hacían profesión de igualdad. Nadie era ni más ni menos que el otro. Con esta nueva modalidad de tratamiento se promovió la desaparición del gran actor de la época barroca: el cuerpo.²¹⁰ Toda una revolución en una sociedad que había permanecido inmóvil durante dos siglos y medio. Al obispo erastiano José Pérez Calama le cupo el privilegio de hacer su presentación pública.²¹¹ Por la importancia de los contenidos conviene transcribir los términos en que se produjo su debut. Las normas de protocolo que impuso el prelado son enormemente reveladoras del cambio. “Que en tales conferencias o tertulias literarias no ha de haber distinción de asientos; sino que se sentará primero el que primero entre. Sobre este pie están fundadas las Asambleas de las sabias sociedades económicas que en el día son la luz de nuestra nación. No ha de haber más asiento

208. Francis Hall, “Colombia, su estado actual”, p. 13.

209. “Plan de un nuevo establecimiento de una intendencia general de Real Hacienda en Quito”, en *Archivo General de Indias (AGI)*, Quito, 241.

210. Un estudio muy esclarecedor sobre este tema: François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencia*, pp. 85 y ss.

211. También cabe la conjetura que hayan sido los académicos franceses los primeros en introducir ese nuevo concepto. Ellos, al estar muy familiarizados con este tipo de sociabilidades podrían haber dado los primeros pasos en este sentido. Sería muy interesante averiguar las normas y el *modus operandi* de la *Academia Pichinchense* que, precisamente, se fundó en esa época. “Plan de un nuevo establecimiento de una Intendencia General de Real Hacienda en Quito”, en *Archivo General de Indias (AGI)*, Quito, 241.

de preferencia que el del Presidente director”.²¹² Como puede verse, Pérez Calama proponía el abandono de todo eso que sofocaba la figura del individuo: las jerarquías y las desigualdades. En la *Escuela*, lo que contaba era la persona a secas, no su régimen de pertenencias. El sujeto-individuo, en calidad de ente de razón se representaba a sí mismo y no a un estamento. La segunda gran novedad que apareció en la época fue el nacimiento de los primeros concursos electorales que, como se sabe, son parte esencial de la política moderna. Es verdad, tal como lo demuestra F. Morelli, que hasta muy entrado el siglo XIX el voto permaneció rehén de las estructuras comunitarias. Pero también es cierto que se abrieron resquicios a través de los cuales fluyó una cultura política que consagraba el concepto de ciudadanía. La gran experiencia de las elecciones generales de 1813 marcó un hito en este sentido. Este año, al menos de forma simbólica, el individuo alcanzó un momento de gloria.²¹³ El régimen electoral que estableció la Constitución de Cádiz de 1812 era francamente moderno. La carta consagraba el principio de soberanía popular y la representación de los individuos-ciudadanos. Ya en tiempos republicanos esta tendencia fue a más con los grandes panegiristas del individuo: Vicente Rocafuerte, Luis Vivero, Francis Hall, Pedro Moncayo y, en definitiva, toda esa pléyade de liberales que encarnaron los valores de la política moderna.

El surgimiento de otros *novi homines* (no individuos) es un fenómeno que, asimismo, se remonta al Antiguo Régimen. Muchos de ellos hicieron su debut con motivo de la descomposición de las comunidades indígenas. El declive de la institución de los cacicazgos y el paulatino deterioro de los *aillus* promovieron la aparición de sujetos inéditos. El deseo de alcanzar el estatus de mestizo a fin de exonerarse del pago del tributo impulsó a muchos indígenas a implementar una serie de estrategias para mudar su condición social y, por lo tanto, *desnaturalizarse*. La multitud de *forasteros*, *montañeses*, *llapangos*, que empezaron a tomar posiciones en las ciudades, atestiguan la fuerza que tuvo el fenómeno. El aceleramiento de las dinámicas de cambio sociorraciales favorecieron la aparición de tipologías humanas que al no tener manera de encajar, emborronaban el mapa étnico del Quito de entonces. La presencia de esos intrusos “afeaba” al cuerpo político. El estudio de Martín Minchom muestra cómo se llevaron a cabo los trasvases del estatus social.²¹⁴

La alteración de los órdenes también se intensificó a raíz de la aparición del ejército. La institución armada cumplió un papel de primer orden. La entrada en

212. José Pérez Calama, *Carta pastoral del Ill. Sr. Dr. Dn. Joseph Pérez Calama sobre literatura eclesiástica*, Lima, 12 de diciembre de 1791.

213. La victoria en 1810 de los liberales españoles en las Cortes de Cádiz instituye el concepto de nación como un conjunto de individuos. Las corporaciones no cuentan con representación. No debe olvidarse tampoco el Real Decreto del Consejo de Regencia del 20 de agosto de 1810, a través del cual se confería pleno derecho al voto a indios y mestizos.

214. Martín Minchom, *El pueblo de Quito. 1690-1810*, Quito, 2007, pp. 169-283. Véase también Alexia Ibarra, *Estrategias del mestizaje. Quito a finales del siglo XVIII*, Quito, 2002. En tiempos republicanos esta tendencia, lejos de detenerse fue a más. La comunidad indígena, gran bastión de la inmovilidad, en la medida en que se aceleraba su descomposición, producía individuos cada vez menos connotados.

escena de la milicia facilitó la aparición de sujetos inéditos. Los conflictos que producía la institución no se reducían a generar desorden sino que también promovían la movilidad social y el reconocimiento social de sujetos manifiestamente plebeyos. El ejército fue lugar en donde más se trasgredió el respeto a las jerarquías naturales. Este fue un territorio en donde los referentes tradicionales tenían más dificultades para mantenerse en pie. Los escalafones no siempre reflejaban el lugar que ocupaba el sujeto en la escala social.²¹⁵ Muchas veces solo el atrevimiento o el simple prestigio sobre la tropa podían ser títulos suficientes para ostentar los galones de un general. Semejantes recursos no hacían sino facilitar que ciertos individuos ascendieran socialmente prescindiendo de los causes orgánicos. Se daba el caso de que muchos zambos, negros y *mestizos insolentes* llegaron a ostentar posiciones relevantes otra reservadas a la *sanior pars*. Resultaba inquietante y desconcertante que el ejército estuviera integrado por una plebeya medianía. Ahí estaban Urbina, Ayarza, Robles y toda una pléyade de rudos convertidos en amos y señores del país. Un hecho ocurrido a raíz de la Revolución liberal ilustra lo que decimos. Se trata del famoso caso de los indígenas Sáenz, Guamán y Morocho a quienes Eloy Alfaro elevó al rango de generales y de coroneles. En su día, tal decisión escandalizó a vastos sectores de la opinión pública. El patriciado vio en ello un signo evidente de cómo el país se hallaba patas arriba. Las opiniones de unos agricultores de la provincia de Chimborazo lo dicen todo: “Desde que estos [los indígenas] han concebido la tentadora perspectiva de la posibilidad de llegar a la altura, para ellos incommensurable, de verse hombreándose y a la par con afortunados guerreros, ocupando distinguidos rangos militares de la República [...]”²¹⁶ Lo más inquietante de todo era que el dominio de las armas había permitido que los plebeyos accedieran a funciones de gobierno. La proletarización de la milicia estaba creando clientelas que disputaban prestigio y poder a los grandes clanes familiares. Como Aristóteles, caracterizaron al militar como a un plebeyo en actitud de permanente enfrentamiento contra los notables de la ciudad.²¹⁷ En el caso ecuatoriano ello se traducía en un conflicto interétnico. El general indígena Alejo Sáenz, por ejemplo, fue denunciado por “haberse constituido una amenaza para los “propietarios de raza blanca” de la provincia de Chimbor-

215. El ejército y las milicias que organizó la Corona a fines del Antiguo Régimen, siguiendo el modelo de una sociedad estamental, se diferenciaban por su composición étnica. En 1783, por ejemplo, la infantería y la artillería se dividían en batallones de blancos y de pardos. Lo mismo hay que decir del ejército de 7.000 efectivos que formó el cacique de Otavalo, Tiburcio Cabezas. Esas milicias, al estar solo compuestas de indios y al mando de un *señor natural*, no alteraban el orden estamental de la sociedad, antes bien lo reforzaban. Federica Morelli, *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador*, p. 143.

216. Unos agricultores, *Breves observaciones de actualidad sobre la agricultura nacional*, Ambato, 1897, p. 22.

217. Aristóteles, *Política*, 1.310b, 3,4. El mismo Aristóteles manifestó que la injusticia más intolerable era la que llevaba armas. *Ídem*, 1253a, 16.

zo.²¹⁸ Este solo hecho explicaba de por sí el estado de convulsión que sufría el país. Los que naturalmente estaban hechos para ejercer el mando ahora se encontraban bajo las órdenes de quienes habían nacido para obedecer. ¡Todo un contrasentido de proporciones monumentales! El concepto de tiranía referido al ejército extraerá buena parte de sus contenidos de ese conflicto étnico.

Un colectivo de nuevos hombres que también se debe incluir son los sujetos que producía *el progreso* y que no se correspondían con los viejos patrones. Sobre todo la entrada en funcionamiento del ferrocarril y la modernización del país alumbró hombres despojados por completo de sus viejos acervos y que, como tales, desentonaban en una sociedad rígidamente estamentada. Un texto de Crespo Toral, testigo presencial de estas transformaciones, patentiza el conflicto psicológico que les provocó la irrupción de este tipo de sujetos. Una visita al pueblo donde había transcurrido su infancia le mostró como el *progreso* había obrado la reconversión de las viejas tipologías populares en eso que llamó la chusma, el populacho y la masa neutra. Ahora le parecían unos auténticos extraños, uno seres ininteligibles que ya no le resultaban familiares.²¹⁹ A través de esa experiencia, el adolorido vate azuayo sintió que el Ecuador estaba perdiendo aquello que tanto le gustaba: la identidad y la teatralidad de sus habitantes. Pero a más de eso le fastidiaba el ansia de igualamiento y de reconocimiento social que reclamaban los sectores emergentes. Ahora era el dinero y no la sangre o los antecedentes familiares lo que ponía a cada quien en su lugar. La manía de unos cuantos por desnaturalizarse era lo que estaba desconfigurando el orden social y llevando al país a un estado de locura colectiva.²²⁰ Era patente la angustia que le provocaba esa “contienda” que ocurría entre los que bajaban y los que subían; entre los que avanzaban y los que caían. Crespo Toral no estaba sino poniendo de manifiesto la caída de viejos clanes familiares y el encumbramiento de advenedizos recientemente enriquecidos. Hay que advertir que nuestro poeta escribe esto teniendo presente la experiencia de la quiebra de conocidas familias de la región. La década de 1880 había castigado fuertemente a los hacendados del austro. Tres años de sequías obraron la bancarrota de viejas y consolidadas fortunas de Azuay y Cañar.

Otro producto del liberalismo y del progreso que, a ojos de los círculos conservadores, estaba provocando distorsiones en el cuerpo político era la naciente clase media. Jijón y Caamaño la encontró problemática al ver en ella una especie de tumoración que daba lugar a un crecimiento inorgánico de la sociedad.²²¹ Sus miembros, por lo tanto, también caían dentro de la categoría de intrusos. La clase media fue vista como el ecosistema donde más y mejor se configuraba el fenómeno

218. Unos agricultores, *Breves observaciones de actualidad sobre la agricultura nacional*, Ambato, 1897, p. 22.

219. Remigio Crespo Toral, “Páginas autobiográficas”, en *Remigio Crespo Toral*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM), Quito, 1960, p. 246.

220. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 57.

221. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 139.

“nivelador” que exigía la moderna ciudadanía. Fue consciente de que era el *locus* en donde se incubaba la temida figura del individuo.²²² A ojos del hombre conservador, se trataba de un segmento de población sin categoría, sin tradición y sin contornos bien definidos. Sus miembros se hallaban en la tesitura de inventarse a sí mismos y, lo que es peor, de inventar a la nueva sociedad. La clase media era fruto del liberalismo y estaba conformada por hombres que habían resuelto desinstitucionalizarse y renunciar a sus antiguos atributos. En la medida en que proclamaban su universalismo había que considerarlos como unos revolucionarios. Su presencia, en este sentido, representaba una amenaza directa del *status quo* y afeaba a la ciudad. El empleado público, en tanto núcleo formador de la clase media, fue tenido como un sujeto peligroso: nada menos que el “semillero de demagogos, el baluarte de la revolución social”.²²³ Pero los temores que suscitaban provenían también de su vinculación a las nuevas instancias de poder. En su calidad de brazos ejecutores de un Estado vicarial, desplazaban a las autoridades naturales que el orden estamental legitimaba. Su calidad de representantes del Estado moderno les confería poderes de decisión y de mando. Estos nuevos sujetos eran la punta de lanza del Estado burocratizado que promovían los liberales. Pero los inconvenientes de la clase media también eran de otra naturaleza. Tal como lo señalaba Jijón y Caamaño, se trataba de una clase improductiva.²²⁴ Sus integrantes eran los exponentes máximos de la “mediocridad intelectual” del mundo contemporáneo; los que impedían concretar los beneficios de la industria moderna.²²⁵ De alguna manera podían ser asimilados a los zánganos que esquilman las colmenas.

Hacia los años veinte y treinta, la modernidad introducirá otra novedad más: la figura del hombre nuevo. Bajo la influencia del socialismo, del fascismo e incluso del anarquismo irrumpirá en la escena el proyecto utópico de construir un hombre inédito. Bien podríamos hablar de él en términos de la fase superior del ciudadano. Se trataba de un sujeto totalmente liberado y purgado de las alienaciones propias de

222. *Ibid.*, vol. II, pp. 139-140. Es interesante advertir la apología que se hizo de la clase media. Las primeras recomendaciones para constituir esa clase datan de tiempos de la independencia. Los que abogaban por su creación tenían en mente dotar al individuo de un espacio social propio. Boussingault y otros vieron en ella el lugar de adscripción del fenómeno de la ciudadanía. Ese *locus* fue concebido como una suerte de nicho ecológico *ad hoc* para su reproducción. Los sectores medios se concibieron como una especie de crisol del cual emergería el hombre regenerado y virtuoso que Hispanoamérica venía demandando.

223. *Ibid.*, *Política conservadora*, vol. II, p. 141.

224. *Ibid.*, vol. II, pp. 139-140.

225. Son muy interesantes las apreciaciones que hace Jijón y Caamaño al respecto: “Mediocridad intelectual; el genio potente es, cada día, más raro en la megalópolis contemporánea; aumento desmesurado de las clases medias, que consumen sin producir, cuya vidas requieren el papel de intermediarios en la colmena humana, recargando con el costo de su subsistencia, el precio de todos los artículos. El industrialismo moderno habría abaratado la producción si no hubiesen crecido en proporción geométrica con los adelantos mecánicos el número de los improductivos y sus necesidades, fruto de la educación oficial de orientación burocrática. *Ibid.*, vol. II, p. 139.

las sociedades burguesa y tradicionalista. Este personaje encarnaba la eupsiquia de la verdadera igualdad y de la verdadera humanidad. En la imaginación política va a aparecer como un individuo despojado de la carga de historia, como una *tabula rasa* donde estaba destinado a escribirse el auténtico humanismo. Sus características, sin embargo, no solo se reducían al campo ético, sino que también abarcaban el aspecto físico. La higiene y el saber médico operarían la reforma y posterior liberación de su cuerpo esclavizado por el cristianismo y por el capitalismo. El hombre nuevo aparecía desnudo y en actitud de mostrar las victorias operadas por la higiene y por la gimnasia. Pero esta desnudez también era una metáfora de la gran proeza de haberse liberado de los ropajes del pasado. Esta versión inédita de hombre va a aparecer como una especie de nuevo Adán anterior al pecado, pero en versión secular. Varias portadas del *Boletín del Instituto Nacional Mejía* de Quito correspondientes a los años treinta contienen imágenes de ese sujeto.

Finalmente, los prejuicios y recelos también recayeron sobre los extranjeros. Una de las primeras voces que alertaban sobre el peligro que representaban data ya del año 1843. Su autor, *un católico ecuatoriano*, alegaba razones de orden religioso para oponerse a la inmigración. La llegada de “alienígenas” —el término es suyo— amenazaba con introducir el “espíritu de secta” y con romper la unidad religiosa del país.²²⁶ Años más tarde, hacia 1883, Elías Laso también advirtió sobre los riesgos que representaban los movimientos migratorios.²²⁷ Los extranjeros eran unos extraños, unos advenedizos respecto de los cuales lo mejor era desconfiar y mantener las distancias.²²⁸ Amenazaban con introducir el sectarismo y nuevas costumbres. No se diga si eran chinos: entonces ya sí que las cosas se complicaban de manera exponencial. Hay que recordar que el presidente Antonio Flores Jijón firmó un decreto que prohibía su entrada al país. Por su parte, el receloso Jijón y Caamaño no veía en

226. “Veréis asomar un enjambre de sectarios, ya con el título de buscar la vida [...] ya ocupar las tierras baldías que se les asignará en pago de la deuda nacional. ¿Estos vienen casados o a enlazarse con las mujeres de nuestra república? ¡Pobres mujeres! Lo segundo es más probable y de aquí resulta la abolición del impedimento *cultus disparitas*, la multiplicación lenta y gradual de los introducidos alienígenas y sus hijos cuya religión será la paterna, engendrarán sin contradicción una rivalidad inexorable con la católica”. *Un católico ecuatoriano. El socio*, p. 4.

227. “Además, es ya conocido que la población proveniente de la emigración, en vez de útil es perjudicial, cuando el emigrante no se nacionaliza; pues entonces los extranjeros forman una población heterogénea, transitoria y muchas veces inmoral, exigente y altanera: así ha sucedido en Buenos Aires y el Perú.” Elías Laso, “Anotaciones”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. I, No. 3, Quito, p. 114.

228. La integración de los inmigrantes procedentes del Viejo Mundo funcionó mejor en la costa y muy particularmente en Guayaquil. Alemanes, ingleses, españoles e italianos pronto entroncaron con los principales clanes familiares del puerto. Otro tanto ocurriría con los sirios y libaneses que llegaron a principios del siglo XX. En Quito, la integración parece que fue más dificultosa. Sobre todo a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, se constata la existencia de europeos que, no obstante su condición de blancos, no lograron vincularse con los grandes clanes familiares quiteños. Las excepciones no hacen sino confirmar la regla.

los foráneos una disposición para integrarse en la sociedad ecuatoriana ni tampoco la voluntad de fortalecer los lazos comunitarios.²²⁹ En realidad los veía como nómaditas que mantenían una actitud de indiferencia con el territorio. A diferencia del hombre asentado en la tierra, para quien su lugar natal era su espacio, el extranjero entendía su patria como el recorrido de sus continuos despliegues. La horizontalidad, en definitiva, le atraía más que la historia. En el fondo eran unos desarraigados que carecían de patria, de hogar y de familia. Manteniendo una posición francamente pesimista, los extranjeros eran potenciales focos de agitación social. Después de todo estos *novi homines* eran portadores de novedades y de costumbres exóticas capaces de romper los equilibrios que mantenían en paz a la república. Su gran problema consistía en que no podían exhibir lo que exigía el orden tradicional: relaciones de pertenencia, antecedentes, vínculos, etc. En realidad albergaban el temor de que las ciudades terminaran convirtiéndose en sociedades de desconocidos, en lugares anónimos. Por lo menos Jijón y Caamaño fue un firme detractor de todas las iniciativas que por entonces urgían la colonización de tierras baldías con inmigrantes. Él confiaba en que esta empresa podía ser realizada con “elementos propios”.²³⁰ Aunque probablemente solo fue una idea suya o de un círculo minoritario, sostuvo que el indio era el “mejor agricultor” y que como tal estaba perfectamente capacitado para roturar las tierras vírgenes de la costa y del oriente.²³¹ En este punto nadaba a contracorriente. Divergía de García Moreno, de los liberales y, en general, de una opinión mayoritariamente favorable a la inmigración anglosajona.²³²

ECONOMÍA, FINANZAS PÚBLICAS Y NACIONALISMO

El campo de la economía y de las finanzas públicas fue un ámbito donde se manifestaron en toda regla la vertiente nacionalista y la proclama conservadora de autoafirmación. Siguiendo la norma de privilegiar lo local y lo auténtico, declararon que no había un modelo económico único y con validez universal. Al Ecuador le tocaba implementar una política económica original y a la medida de

229. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, pp. 258-259. En este mismo sentido se manifestarán 25 años después los integrantes del círculo que conformó ARNE. Jorge Luna Yepes, *Explicación del ideario del ARNE*, p. 85.

230. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, pp. 585-586.

231. *Ibid.*, vol. II, p. 585.

232. Este tipo de actitudes no fueron patrimonio exclusivo del patriciado conservador sino que el propio *populus* adoptó actitudes xenófobas. Prueba de ello fue la violencia desatada en Huigra contra comerciantes chinos afincados en la población. Hacia la década de 1910 grupos incontrolados atacaron sus establecimientos comerciales. Kim Clark, *La obra redentora*, Quito, 2004, pp. 173-174. Pero ese no fue el único caso: a principios del siglo pasado, una familia gitana fue exterminada a manos de pobladores del cantón Vinces. ATBE, *Apuntes respecto del cantón Vinces*, Quito, 1908, p. 32.

sus realidades concretas. Tal proyecto debía estar condicionado por “la localización, la nacionalización, la organización conforme la naturaleza y la historia”.²³³ Al igual que ocurría en otros campos, a los sabios les tocaba dilucidar el carácter y los rasgos de identidad de la economía ecuatoriana. Solo de esta forma se podía dar con las claves y los secretos del bienestar material del país. Pero la economía también debía tener un tono holístico. Esto es no debía estar al servicio de un individualismo puro y duro. Un capitalismo a ultranza les producía recelos y muy escasas simpatías. El desconfiado Julio Tobar Donoso y sus correligionarios lo tuvieron como una forma de impiedad en el ámbito económico.²³⁴ Más aún, albergaban la convicción de que era la última expresión de la herejía protestante. Los poderes públicos debían ser diligentes y construir barreras capaces de bloquear la llegada de una cultura económica que amenazaba con perturbar el orden interno del país. Como en otros aspectos, lo mejor era tender un cordón sanitario a efectos de preservar al Ecuador de “las enfermedades infecciosas de los pueblos viejos y corrompidos”.²³⁵ Se imponía, pues, una actitud de resistencia a todos los niveles. “Para conjurar tamaño mal (el del capitalismo), los pueblos han de formar un bloque de resistencia, a fin de que vuelva el equilibrio de los valores, se regularice la distribución de las utilidades y torne la comunidad al goce del derecho y a la tranquilidad de las relaciones”.²³⁶ Parafraseando a Crespo Toral, el capitalismo debía aclimatarse a la “atmósfera” de nuestras costumbres y no al revés. Fue precisamente aquí donde las propuestas de la *Rerum novarum* fueron asimiladas de buena gana. Las lumbreras conservadoras encontraron en este documento una fórmula que permitía combinar los valores holísticos de la tradición con las evidentes bondades que se reconocían a la modernidad. La doctrina social de la Iglesia, a la vez que prometía incrementar la riqueza, auguraba un mantenimiento de la salud espiritual del país. La modernidad podía entrar al Ecuador pero a condición de que sus perversiones fueran extirpadas.

La formulación de esos criterios respondía a la necesidad de implementar una política capaz de mantener al país soberano y autónomo frente al resto de naciones. Un principio básico que sirvió de guía a los intelectuales tradicionalistas fue lograr la independencia y soberanía económica del Ecuador. Sin ese ingrediente la patria no podía configurarse. En términos generales se trataba de instituir un modelo económico localizado y capaz de lograr las mayores cotas posibles de autosuficiencia. Detrás de esta forma de pensar vibraba una utopía autárquica. Únicamente si los ecuatorianos lograban vivir por sí mismos es que el país llegaría a ser una nación

233. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 34.

234. Muchas de las ideas anticapitalistas de Tobar Donoso se condensan en *Catolicismo social*, Quito, 1936.

235. Remigio Crespo Toral, “García Moreno”, p. 423.

236. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 121.

realmente independiente.²³⁷ “Una nación –decía Crespo Toral– ha de educarse para vivir de su cuenta y riesgo, procurándose autonomía económica que constituye el verdadero poder soberano”²³⁸ Como para Aristóteles, esa cualidad era lo que permitía la existencia de la comunidad y de la vida buena. El Ecuador tenía que resignarse a vivir la realidad y la suerte que le había tocado. Era insensato ambicionar aquello que Dios le había negado y dispuesto para otras naciones, quizá más afortunadas. El destino del pueblo ecuatoriano era conformarse con una economía austera y frugal, pero que le permitía mantener la dignidad y el decoro. Había que tener los pies en la tierra y evitar las tentaciones utópicas. El país no estaba hecho para ser una gran potencia pero sí, en cambio, para autoabastecerse y para que la miseria no fuera la norma. Wolf ya había aguado la fiesta a muchos empedernidos utópicos cuando advirtió que la región serrana era pobre y que no daba para hacerse muchas ilusiones.²³⁹

La economía nacional se pensó en términos de un modelo defensivo que tenía como objeto reducir al máximo la influencia del exterior. Con matices que veremos más adelante, la política conservadora acusaba un componente de resistencia. Al igual que en otros casos ya vistos, el concepto de encierro y encastillamiento eran plenamente operativos. Para ellos era un imperativo evitar que el país cayera presa de la voracidad de las naciones imperialistas. “Es deber de todo ecuatoriano –decían los conservadores azuayos– rechazar la intervención extraña, los privilegios a favor de compañías que obran bajo otra bandera y toda negociación que pueda comprometer la integridad territorial”²⁴⁰ Desde su particular óptica, la injerencia de las naciones más poderosas estaba dificultando concluir la emancipación política del país. Semejantes valoraciones son las que explican la drástica política de nacionalizaciones que propusieron. Los recursos naturales no podían estar en manos extranjeras bajo ninguna circunstancia. Ello no solo era contraproducente

237. Este ideal de independencia económica que manifestaron los conservadores fue un deseo muy extendido en la época. Positivistas no necesariamente alineados con las proclamas tradicionalistas también lo asumieron. El geodésico Luis Tufiño proclamaba la necesidad de que el Ecuador explotara sus propios recursos naturales a fin de no depender del extranjero. De esa manear podían gritar los ecuatorianos: “soy libre e independiente de todo poder extranjero”. Luis Tufiño, *Servicio...*, pp. 2-3. Los jóvenes militares que hicieron la Revolución juliana se significaron como grandes campeones de la autarquía económica del Ecuador. Finalmente, otro insigne positivista, Daniel Hidalgo, sostenía que “el plan económico” del país debía estar presidido por la idea de “bastarnos a nosotros mismos”. Daniel Hidalgo, *Explotación y concertaje*, Quito, 1918, p. 27.

238. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 31.

239. “En las consideraciones generales sobre la agricultura de la región interandina, siento no poder estar de acuerdo con algunos escritores que pintan este país como uno de los más fértiles del mundo. El Ecuador interandino produce lo que necesita y en atención a su población rala, más de lo que necesita [...] Pero con esto todavía está lejos de contar entre los países agrícolas más productivos, es decir, entre los que pueden exportar su abundancia en gran escala.” Teodoro Wolf, *Geografía y geología del Ecuador*, Leipzig, 1892, pp. 146-147.

240. Partido Conservador del Azuay, *Manifestación del directorio regional del Partido Conservador del Azuay*, p. 8.

para las arcas fiscales, sino antipatriótico y lesivo para la soberanía nacional. De hecho fueron los primeros en sugerir que el ferrocarril y la explotación del petróleo de Santa Elena fueran empresas directamente gestionados por el Estado.²⁴¹ Jijón y Caamaño llegó al punto de manifestar que era preferible que los yacimientos de hidrocarburos “permanecieran intocados” antes que cederlos a inversionistas extranjeros en condiciones desventajosas.²⁴² Si en un momento dado se decidía hacer concesiones a compañías foráneas, estas tenían que hacerse con la máxima cautela a fin de que los intereses nacionales quedaran indemnes.²⁴³ La búsqueda de autonomía económica también les llevó a proponer la necesidad de aprovechar el potencial hidroeléctrico que tenían los ríos ecuatorianos. La explotación se concibió como una estrategia idónea para mantener vigente la soberanía energética del Ecuador y como una fórmula para evitar el éxodo de rentas al exterior. Resultaba absurdo que en un país capaz de proveer de electricidad a millones de personas estuviera abocado a la paradoja de tener que importar carbón fósil para el funcionamiento del ferrocarril.²⁴⁴ Como puede verse, los criterios que manejaron los líderes conservadores sentaron las bases del llamado discurso antiimperialista que desde siempre la izquierda ecuatoriana ha ostentado como uno de sus activos más preciados.

Según los intelectuales conservadores, uno de los *sine qua non* para alcanzar un grado razonable de soberanía económica era la formación de un gran capital nacional. La masa monetaria y las rentas eran algo así como la sangre que vivificaba el cuerpo político. Sin esos caudales en propiedad del Estado y de los particulares

241. Esta xenofobia la expresaron muy bien los conservadores azuayos en 1911. “[...] la formidable dictadura económica que ejerce aquí nuestra casi única compañía ferrocarrilera cuyo asiento legal se encuentra en los Estados Unidos; el rechazo de la soberanía ecuatoriana, por parte de una pequeña colonia extranjera en la provincia de Manabí, etc., etc., indicando están claramente que el Ecuador está tal vez previsto como presa para la voracidad imperialista de cierta poderosa nación”. *Ibid.*, p. 8.

242. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 610. En 1925, el diario de orientación conservadora *El Derecho* reclamaba la nacionalización del ferrocarril. *El Derecho*, No. 1.255. En esa misma línea se pronunciaban un grupo de notables de Guayaquil. José Domingo Elizalde Vera dirigía una comunicación al intendente de Policía de Guayaquil para convocar con la “mayor urgencia [una reunión] de los notables padres de familia [para protestar] contra esos contratos que entregaron a extranjeros nuestros terrenos baldíos de oriente y occidente como el corazón de la república está entregando con el ferrocarril a la Guayaquil and Quito, contrato que hay que rescindir e ir al arbitraje para no vernos de Coolies de Hartman y Co., convertidos en Indias Occidentales de estos especuladores”. *El 25 de abril de 1907. Recuerdos históricos*, p. 13.

243. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 647. Veamos lo que al respecto declaraba el directorio de los conservadores del Azuay. “[...] la formidable dictadura económica que ejerce aquí nuestra casi única compañía ferrocarrilera cuyo asiento legal se encuentra en los Estados Unidos; el rechazo de la soberanía ecuatoriana por parte de una pequeña colonia extranjera en la provincia de Manabí, etc. Indicando están claramente que el Ecuador está tal vez previsto como presa para la voracidad imperialista de cierta poderosa nación. Es deber de todo ecuatoriano rechazar la intervención extraña, los privilegios a favor de compañías que obran bajo otra bandera y toda negociación que pueda comprometer la integridad nacional”. Partido Conservador del Azuay, *Manifestación del directorio regional del Partido Conservador del Azuay*, p. 8.

244. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 610.

no era posible la autonomía y la independencia del país. Detrás de esa idea vibraba la famosa utopía sansimoniana del capital financiero y de la planificación. Una sociedad económicamente sana debía contar con los recursos suficientes a fin de dotar al país de las infraestructuras necesarias para que la vida buena fuera un hecho real. Las obras públicas, el fomento de la producción y, en definitiva, el crecimiento del Ecuador eran empresas que demandaban capitales muy cuantiosos. Si el país todavía andaba en pañales en lo que se refiere a vialidad, electrificación, etc., era debido a la falta de este gran capital nacional. La historia atestiguaba muy bien esta verdad. El ambicioso proyecto garciano había quedado trunco cuando las rentas empezaron a agotarse. Ahora bien, para que el Ecuador lograra formar capital financiero debía convertirse en una nación netamente ahorradora. Lo procedente era que los recursos producidos por la actividad económica no se dilapidaran alegremente. Los estadistas debían imponerse la tarea de irlos acumulando en una cuenta central al servicio de la comunidad. Máxima austeridad y contención del gasto eran dos normas directrices fundamentales a tener en cuenta por los gobiernos. Los administradores del Estado tenían la obligación de gestionar el tesoro público con sabiduría y con honradez acrisolada. Todo lo que se hiciera al respecto era poco. Al gasto público había que someterlo a una rígida disciplina a efectos de evitar despilfarros y malversación de fondos.²⁴⁵ Eso implicaba un Estado de proporciones reducidas y una política muy restrictiva del flujo de egresos. Un país incapaz de ahorrar era asimilable a un derrochador irresponsable. En las cuentas nacionales, el debe y el haber debían mantener un equilibrio lo más perfecto posible. El gasto corriente debía reducirse a mínimos a fin de liberar recursos que se emplearían en promover empresas y actividades productivas.

Pero la formación del capital financiero nacional no era una responsabilidad exclusiva del Estado sino también de los particulares. “La riqueza –decía Crespo Toral– se forma, se distribuye y se aprovecha en los causes de la naturaleza, dentro de la jerarquía social, desde la familia al Estado”.²⁴⁶ Después de todo, la masa de recursos monetarios no era sino fruto de la capacidad de ahorro del conjunto de la población. Los dispendios familiares exagerados en tanto que dificultaban la formación de reservas de dinero repercutían negativamente en la economía del país al impedir la acumulación del gran capital nacional.²⁴⁷ El consumo insensato de artículos

245. El modelo de administración ideal era el de García Moreno: “En su máquina administrativa de extrema sencillez, se consultó el ahorro, el servicio más bien patriótico que retribuido, la corrección nimia y escrupulosa en todos los detalles. Los empleados pocos; eliminados el dispendio y el lujo, reducida la etiqueta de palacio al rigor de los pocos recursos, sin festivales ni aniversarios de aparato; el gobierno correspondió a la limitación de la hacienda y a la dignidad de nuestra pobreza”. Remigio Crespo Toral, “García Moreno”, pp. 431-432.

246. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 156.

247. La relación entre moral, costumbres, proteccionismo y bienestar del pueblo aparece claramente en el siguiente texto de Freile Donoso: “Tiempo es ya HH. Señores, de reformar esas leyes y esas costumbres, porque aquellas han empobrecido y estas corrompido nuestra sociedad. Tiempo es,

suntuarios producía un flujo de dinero a países extraños y la consiguiente descapitalización del Ecuador. El lujo se consideraba una extravagancia, un tipo de “consumo improductivo” que no hacía más que empobrecer a las familias y, a la larga, al propio Estado.²⁴⁸ En términos actuales podríamos decir que uno de los objetivos estrella de los economistas conservadores era evitar a toda costa la transferencia de rentas. Consideraciones como esas fueron las que llevaron a concluir lo imprescindible que resultaba educar a las familias en la cultura y en la ética del ahorro. Las grandes políticas macroeconómicas se iniciaban en el microcosmos doméstico. La austeridad exigida al gobierno también debía tener su paralelo en la esfera privada: “Ante todo importa la más severa disciplina moral, la limitación de gastos, la abolición del lujo, la persecución de la usura y a los malhechores que aprovechan de la angustia de sus semejantes para extraerles la última gota de savia. En las ciudades sitiadas se daba el estatuto de la severidad, para no satisfacer sino las necesidades primordiales, guardando los recursos del porvenir como tesoro sagrado”.²⁴⁹ Se trataba de conformar héroes severos capaces de rechazar el lujo, la suntuosidad y el boato inútil. Gracias a la disciplina de la austeridad, las muchedumbres entrarían en la senda de la previsión, de la moral y de la responsabilidad. No había que engañarse, el deterioro de las fortunas familiares provenía de los vicios y de los placeres desordenados. La recuperación de las economías pasaba por adoptar un modo de vida sencillo y frugal en el que las necesidades más primarias e, incluso, las *honestas diversiones* estuvieran solventadas. Nada de joyas, nada que rebasara lo estrictamente necesario para mantener el decoro y la decencia. Aquí hay que encontrar los primeros antecedentes de la crítica a lo que ahora conocemos como la sociedad de consumo. Matovelle consideraba un absurdo manifiesto el moderno principio del desarrollo indefinido de las necesidades que habían puesto en circulación los economistas de filiación capitalista.²⁵⁰ En esta política anti mercantilista también se puede encontrar el origen de las proclamas contra el *imperialismo* que luego serán esgrimidas por intelectuales de corte marxista o ideológicamente próximos. Sorprende comprobar las similitudes existentes entre determinados comentarios vertidos por prominentes conservadores y los fogosos discursos de los líderes de la izquierda ecuatoriana.²⁵¹ Pero volvamos a lo que estábamos. La implantación generalizada

repetimos, de salvarnos protegiendo la industria nacional. Mientras el Ecuador no coma, beba y vista de su trabajo, en cuanto le fuere posible, será siempre nación pobre y atrasada”. Manuel Freile Donoso, *El sistema proteccionista prudente y oportunamente aplicado a la industria ecuatoriana*, Quito, 1887, pp. 7-8.

248. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 123.

249. Remigio Crespo Toral, *La vialidad en las provincias de Azuay y Cañar*, Cuenca, 1931, p. 2.

250. Julio Matovelle, “Economía política”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. 3, Quito, 1936, p. 167.

251. El siguiente texto de Crespo Toral nos releva de todo comentario. “Más tarde vendrían las naciones de los corsarios a lograr en los mercados indoamericanos, para trocar la tiranía comercial de la Casa de la Contratación de Sevilla y Cádiz con el monopolio y el despotismo del empréstito de los países

del hábito del ahorro fue una iniciativa que corrió a cargo de la Iglesia.²⁵² La *Acción Católica*, brazo ejecutor de las doctrinas del catolicismo social, fue la pionera en llevar a cabo esa empresa. La incidencia de esta organización no gubernamental en el Ecuador fue altísima. A partir de la década de 1920, y con el soporte del movimiento cooperativo, lanzó una enorme campaña dirigida a fomentar el ahorro entre los sectores populares y campesinos. La fuente de inspiración fueron las célebres cajas *Raiffeisen*, un invento de los católicos alemanes. No hay que subestimar en modo alguno la importancia del cooperativismo. La pedagogía que se generó en torno al tema provocó una inflexión en la cultura del dinero y de las prácticas que le estaban asociadas. En los estratos populares la asimilación del concepto ahorro fue todo un hito al que bien podemos calificarlo de revolucionario. Incluso ahora el movimiento cooperativo tiene una presencia nada desdeñable en el ámbito rural ecuatoriano.

La búsqueda de autarquía y la prioridad que se marcaron de alcanzar la soberanía nacional les llevó, asimismo, a diseñar una política económica fuertemente restrictiva del endeudamiento público. “La ficción del crédito conducía a la catástrofe”.²⁵³ Los ecuatorianos debían crear un capital propio a fuerza de explotar todos los recursos y todas las posibilidades que ofrecía el país. “Antes que acudir al capital extranjero una nación debe organizar el crédito interno, movilizar dentro de él todos los valores permanentes, las tierras, las minas, las corrientes de agua. Es preciso dar vida al capital nacional [...]”.²⁵⁴ El deber dinero a terceros generaba dependencia, enajenaba, restaba soberanía y, por lo mismo, impedía ser uno mismo. Las deudas dificultaban la consecución de esa obsesión conservadora que era la formación de un gran capital nacional y en definitiva, la ansiada autonomía nacional. La propuesta podía definirse en los siguientes términos: a menos préstamos, más libertad, más soberanía.²⁵⁵ Al menos en lo que se refiere al siglo XIX la fórmula

anglosajones”. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 35. Esas ideas anticapitalistas también entraron a formar parte del ideario de ARNE en las décadas de 1940 y 1950.

252. Un detalle que es imprescindible tener en cuenta son los anclajes religiosos de la institución del ahorro. La Iglesia y el mundo conservador lo vieron como una traslación al campo económico de la ascesis que los guías espirituales exigían a sus discípulos. El ahorro solo era posible si se adoptaba una actitud de lucha y de firmeza frente a las tentaciones del mundo. La determinación de formar un capital implicaba vida austera, privaciones, abnegación y autodominio. El ahorro, en tanto que suponía represión del impulso carnal, obraba el portento de volver libre y autónomo al individuo. Desde una perspectiva moral fue entendido como una praxis y como una pedagogía redentora con vistas a la transformación del alma popular.

253. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 123.

254. Remigio Crespo Toral, “Respuestas del Dr. RCT al Dr. Carlos M. Novoa”, en *Oriente Dominicano (OD)*, No. 45, Quito, 1936.

255. Las reticencias hacia el endeudamiento público fueron un fenómeno que no solo se circunscribió a la esfera conservadora. Más bien habría que hablar de un clima propicio para ello. Al menos entre ciertos sujetos influidos por el positivismo también se mostraron contrarios a que las obras públicas se financiaron con préstamos internacionales. Una prueba de esa búsqueda de autonomía financiera es el manifiesto que en 1909 suscribieron una serie de notables contra el gobierno liberal de la época: “os pedimos, os encarecemos, os suplicamos, que rechacéis, como contrario a ella e

solo se aplicó a medias. García Moreno recelaba de los endeudamientos y dudó mucho en optar por esta posibilidad, pero a la larga no le quedó más que sucumbir. Su ambicioso proyecto de obras públicas le llevó a solicitar créditos fuera del país pero sus peticiones fueron desestimadas. Cuando realmente cobró fuerza la actitud de resistencia al endeudamiento fue a comienzos del siglo XX. La necesidad de incrementar la autarquía indujo a los políticos conservadores a acometer el reto de cancelar cuanto antes los empréstitos generados por la independencia. La deuda externa era un lastre que ralentizaba de manera significativa el progreso del Ecuador. Las obligaciones que mantenía con los acreedores le estaban restando soberanía, autonomía financiera y capacidad de maniobra para cumplir su destino. El país, decían, no podía ser tal mientras no se cortara de cuajo esa sangría de dinero hacia el exterior. Precauciones de ese tipo también había que tomarlas con los inversionistas foráneos. Sus capitales no necesariamente eran beneficiosos para el país. Aceptarlos sin más podía acarrear al Ecuador consecuencias verdaderamente catastróficas: “Hay, por otra parte, el peligro de que los capitales importados exporten a su vez sumas muy considerables, de tal modo que si no corresponden a su monto, el aumento rápido de la riqueza nacional empobrecen a la nación y la convierten en colonia económica del país prestamista, aún cuando conserve la autonomía política”.²⁵⁶ Y es que el dinero, al no tener patria ni raíces, tampoco tenía escrúpulos para irse del país llevándose más de lo que había aportado.

El cometido de dar a la economía nacional un sello de identidad propio, suponía instituir un estado que interviniera de manera “justa y moderada”.²⁵⁷ Matovelle, en su faceta de economista, consideraba que la capacidad reguladora del gobierno era un signo distintivo del grado de civilización de un pueblo.²⁵⁸ Un modelo del tipo neoliberal les hubiera parecido inadmisibles e, incluso, un motivo de escándalo. La posibilidad de dejarlo todo a merced de la iniciativa privada restaba vigencia a los principios holísticos que sustentaban al conservadurismo. Como en otros campos, la clásica fórmula del liberalismo, el *laissez faire*, les resultaba violenta y poco afortunada. Consideraban errónea la aserción de los “publicistas radicales”, que sostenían que el Estado “debía reducirse a la inacción” y, por lo tanto, “volverse inútil en los

ignominioso para el pueblo ecuatoriano y su gobierno, además de perjudicial a los intereses fiscales el proyecto respectivo a la propuesta del señor Ernesto Franco para que se negocie un empréstito de veinte millones de sucres y para que la recaudación, manejo y reparto de las rentas nacionales se hagan por medio de una compañía extranjera [...]”. *Por la autonomía nacional. Representación al Senado*, Quito, 1909, pp. 1-2.

256. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 526.

257. *Ibid.*, vol. II, p. 462. Uno de los primeros en proponer la necesidad de la intervención del Estado fue Elías Laso. Siguiendo al intelectual católico Perín, sostenía que esa era la única garantía de los pueblos para protegerse de quienes aspiraban a reducir a los más débiles a la servidumbre. Elías Laso, “Apuntes para las lecciones orales de legislación”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. III, No. 7, p. 351.

258. Julio Matovelle, “Curso elemental de ciencia políticas (ciencia constitucional)”, en *OCJM*, p. 62.

países” más civilizados.²⁵⁹ Un exceso de libertad y la ausencia de límites fortalecían el interés privado en detrimento del interés común. El concepto de comunidad, como ya hemos dicho, suponía la existencia de un órgano rector capaz de imponer la justicia y armonizar los intereses particulares. El gobierno debía ser un árbitro, un celoso guardián del orden y el director indiscutible de la política económica del país. Aunque eran firmes e indiscutibles partidarios de la libertad de empresa, también eran conscientes de que el lucro no debía debilitar los lazos comunitarios. Lo mejor era que el Estado hiciera las veces de un cerebro central con vocación organizadora y reglamentadora. Los gobiernos tenían la misión de garantizar un régimen económico al servicio del interés común. A una buena administración estatal había que definirla como una correctora de los factores de desequilibrio que introducían las circunstancias o bien hombres excesivamente ambiciosos. En 1918 los conservadores propusieron abolir “las oligarquías de intereses formados al amparo de la política”.²⁶⁰

Por otro lado, era de capital importancia enfocar y organizar la economía conforme esta realidad. La fijación de una identidad en ese campo presuponía planificar y aquí el Estado tenía mucho que decir. A Jijón y Caamaño y sus pares les preocupaba seriamente la ausencia del espíritu de previsión. Consideraban inadmisibles que el Ecuador careciera de una política de obras públicas hecha a mediano y largo plazos. Ni los particulares, ni los numerosos poderes locales podían fijar según su capricho los criterios que al respecto debían seguirse. El hacerlo suponía un despilfarro inútil de capitales y el retrasar la ejecución del gran proyecto de articulación y autoafirmación del país. Un comité nacional de sabios, encarnación misma del verbo ecuatoriano y del patriotismo, era el llamado a fijar las pautas sobre las cuales debía encarrilarse la economía del país. El Estado, después de todo, era el único que podía garantizar y financiar la construcción de infraestructuras capaces de mantener a salvo el interés público. Jijón y Caamaño y sus pares asumieron íntegramente la utopía sansimoniana y positivista de la planificación. Un país bien ordenado y bien dirigido precisaba de un plan de acción para largo y mediano plazos. Los buenos gobernantes eran aquellos que sabían prever y dirigir convenientemente los fenómenos sociales. Esa capacidad organizadora del futuro era una pieza clave de la física social conservadora.

Uno de los puntos más conflictivos a la hora de conformar una economía de signo netamente nacional fue el comercio exterior. La tendencia fue a mantenerse reacios a la apertura de fronteras. Las importaciones fueron vistas como una grave amenaza a la integridad y soberanía de la nación. En ese campo había que proceder con enormes dosis de cautela y parecía prudente restringir el comercio exterior. Incluso en una fecha tan tardía como la década de 1930 seguían convencidos de que las naciones felices eran aquellas que lograban “conservarse por sí mismas, sin ne-

259. *Ibíd.*, p. 62.

260. “Notas”, en *Revista de la asociación católica de la juventud*, Quito, marzo de 1918, No. 1, p. 109.

cesidad de ajeno comercio, sino en el menor grado posible”.²⁶¹ En estas iniciativas operaba una vieja tradición que desconfiaba del comercio. Los miedos e inquietudes que generaba derivaron en una política proteccionista que, hasta mediados del siglo XX, fue uno de los grandes caballos de batalla del Partido Conservador. La activa *Sociedad Nacional de Agricultores* fue partidaria de que el Ecuador optara por cerrar las puertas a las importaciones agrícolas procedentes del exterior. Aún en el año de 1949 el sector seguía exhortando al gobierno a que prohibiera la introducción de harinas extranjeras.²⁶² Otro tanto hay que decir de los industriales serranos. Los miembros del gremio, muchos de ellos vinculados al partido y dueños de grandes haciendas, fueron entusiastas defensores de una política aduanera restrictiva. Sobre todo estaba el caso de las industrias textiles que necesitaban barreras arancelarias para consolidarse y vender mejor su producción en el mercado interno.²⁶³ No obstante, el pragmatismo les obligó a moderar ciertas posturas proteccionistas extremas. En general, coincidían en la necesidad de tolerar una prudente apertura a las importaciones. Jacinto Jijón y Caamaño fue uno de sus más insignes abanderados. Pese a todo, no estaba cerrado a la libre competencia ni tampoco creía que era posible vivir en una burbuja hermética y aislada del mundo. Al fin y al cabo era un elegante hombre de negocios que hacía profesión de realismo. Tenía el convencimiento de que medidas aduaneras muy rígidas podían provocar efectos contrarios a los que se esperaban. Le preocupaba que los empresarios nacionales empezaran a producir mercancías de mala calidad. Incluso el ultra conservador Matovelle sugirió cosas parecidas. Lo más sensato era la “conciliación razonable de ambos sistemas”, esto es, una solución intermedia entre el proteccionismo y el libre comercio.²⁶⁴

Un punto y aparte fue la cuestión agraria. La agricultura fue tenida como una de las columnas vertebradoras de una economía de cuño auténticamente nacional. Jijón y Caamaño se refería a ella nada más y nada menos que como “la fuente principal de riqueza nacional [...] y la espina dorsal de la sociedad ecuatoriana”.²⁶⁵ La atención que se debía prestar al agro tenía como justificación la certeza de la vocación netamente agraria del Ecuador.²⁶⁶ Pero la importancia real de la agricultura estaba en su capacidad de dotar al país de un alto grado de autarquía y de autonomía económica. Gracias a sus condiciones geográficas estaba en condiciones de produ-

261. José Ma. Vargas, “Las misiones dominicanas en el centenario de la patria”, en *Oriente Dominicano (OD)*, No. 14, Canelos, 1930, p. 76.

262. *Excelsior*, No. 23, Quito, 23 de octubre de 1949, p. 7. Esta demanda tenía una larga trayectoria. Desde el siglo XVII los agricultores serranos elevaron sistemáticamente peticiones de ese tipo a las autoridades de turno.

263. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 610.

264. Julio Matovelle, “Economía política”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, p. 188.

265. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 497.

266. “Las Cámaras de Comercio y Agricultura”, en *Revista agro-económica*, año V, No. 38, Quito, 1925, p. 11.

cir y de abastecerse a sí mismo sin tener que depender de terceros.²⁶⁷ Su diversidad ecológica y su enorme gama de climas permitían tal posibilidad: “La reunión en un mismo país de regiones cálidas y frías es elemento muy grande para alcanzar la felicidad de un pueblo, que puede, así, él mismo proporcionarse cuanto necesita, alcanzando independencia más completa que la que lograría si careciese de una u otra; la combinación de los productos propios de cada una de ellas da infinitas posibilidades de progresar [...]”.²⁶⁸ Bajo estas consideraciones, la agricultura prometía ser la solución a los eternos problemas de pobreza que soportaba el país: “Cuando el Ecuador sea rico con la riqueza de sus campos y la abundancia de sus productos, se habrá solucionado la cuestión social entre nosotros”.²⁶⁹ Más aún, cualquier otro proyecto económico que se quisiera implementar dependía de ella. El campo estaba llamado a ser la fuente de riqueza que haría posible la constitución de ese gran capital que a su vez permitiría el despeque de otras actividades económicas. La industria no podía desenvolverse sin los recursos previamente generados por el agro. Por esas razones, una de las prioridades de la política ecuatoriana debía ser la modernización del campo. El gobierno central estaba obligado a crear un buen sistema crediticio, escuelas de agronomía y obras públicas tales como canales de riego y una estratégica red de comunicaciones. La plataforma para el despeque de la agricultura era la buena organización de la producción y procurar que circulara a lo largo y ancho del país. Resultaba prioritario crear, de una vez por todas, un mercado interno. Una de las motivaciones que animaron la construcción del ferrocarril fue, precisamente, alcanzar ese objetivo. La ventaja que el tren ofrecía a los terratenientes del interior no era otra que la posibilidad de hacerse con la plaza de Guayaquil y alrededores que, hasta entonces consumían género procedente del Pacífico sur y de Estados Unidos. De hecho, eso se logró en parte.²⁷⁰ La introducción de comestibles de Perú y Chile se cortó en seco pero no así la de los cereales procedentes de Norteamérica. En lo que se refiere al trigo, el ferrocarril cumplió la función contraria a la que se esperaba. Más bien abrió las puertas de par en par al grano de Estados Unidos, al punto que su introducción masiva llevó al colapso a la producción nacional.

La apertura de nuevos mercados fue un factor determinante para la modernización de la antigua hacienda. Desde que se estableció un tráfico ferroviario regular la

267. Manuel Freile Donoso, *El sistema proteccionista prudente y oportunamente aplicado a la industria ecuatoriana*, Quito, 1887, pp. 7-8. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 9. Remigio Crespo Toral, “García Moreno”, p. 421.

268. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 72. En otro sitio mantenía la idea de que el Ecuador estaba “predestinado a una casi completa autarquía económica”. Jacinto Jijón y Caamaño, *La ecuatorianidad*, p. 9. Digamos de paso que la ecología ecuatoriana hacía posible el ideal de ciudad autárquica formulado por Aristóteles. Aristóteles, *Política*, 1.326b, 5.

269. “Se impone la creación del Ministerio de Agricultura”, en *Revista Agro-económica de la Sociedad bancaria del Chimborazo*, año IV, No. 8, Riobamba, 1925, p. 3.

270. Kim Clark, *La obra redentora: el ferrocarril y la nación en Ecuador, 1895-1930*, pp. 124 y ss.

industria lechera registró una expansión sin precedentes.²⁷¹ Se mejoraron los pastos con variedades nuevas y se introdujeron nuevas razas vacunas que contribuyeron a incrementar y diversificar la producción de lácteos. Por primera vez se mecanizaron ciertas actividades agrarias. También fue la hora en que los campos empezaron a fertilizarse con abonos químicos y a prevenir las plagas con fitosanitarios. Un cambio no menos significativo fue que hacia la década de los años veinte el propietario optó por residir en la propia finca y convertirse en un auténtico empresario dedicado a supervisar el negocio. Los escalafones de mando se reformularon. Los antiguos *administradores* fueron reciclados en los modernos mayordomos. Las casas de hacienda dejaron de ser esos tugurios sucios e incómodos frecuentemente descritos por los viajeros y exploradores extranjeros. En su lugar se levantaron esos magníficos *chalets* que aún hoy forman parte del paisaje de los valles aledaños a la ciudad de Quito. Pero la agricultura no solo debía modernizarse y efectuar transformaciones como las que acabamos de ver. El proyecto económico conservador era aún más ambicioso: preveía generar excedentes aptos para la exportación. Fueron partidarios de una balanza comercial positiva que consistía en vender más y comprar lo menos posible. Para ello, la *Sociedad Nacional de Agricultura* se propuso constituir una compañía comercializadora de productos agrícolas serranos. El proyecto, que involucró al Ministerio de Relaciones Exteriores, instaba a la creación de un organismo dedicado a promover la producción serrana y a gestionar “la demanda extranjera y la oferta ecuatoriana”.²⁷² Con no pocas dosis de ingenuidad pensaban que el tráfico naviero que atravesaba el recientemente abierto canal de Panamá absorbería gran parte de los excedentes de la producción agrícola serrana.²⁷³ El proyecto fracasó y la hacienda se volcó al objetivo más modesto de abastecer el mercado interno.

Ahora bien, la reactivación y el resurgimiento del campo presuponían llevar a cabo un hecho sin precedentes: dar de baja al latifundio. Como puede suponerse, eso fue una inflexión en un mundo como el rural, tan acostumbrado a la inmovilidad. No solo se cuestionó el régimen de propiedad de la tierra sino también la cultura en torno a la *res rustica* que seguía anclada en el pasado. Antes de los años veinte, Jijón y Caamaño y su círculo ya habían puesto pegas a la validez del “actual reparto de la tierra”.²⁷⁴ A tal punto habían llegado las críticas que Julio Tobar Donoso dio por buena “la parte de verdad” que tenía esa célebre sentencia de Proudhon

271. Carlos Arcos, “El espíritu de progreso: los hacendados en el Ecuador del 900”, en *Cultura*, No. 19, Quito, 1984, pp. 107-134.

272. Enrique Gangotena, *Informe del Presidente de la Sociedad Nacional de Agricultura*, Quito, 1924, p. 38.

273. En esto no eran del todo originales. Más bien estaban dando continuidad a una antigua tradición que se remontaba al último cuarto del siglo XVI. Los hacendados, al igual que antaño los constructores del camino a Esmeraldas, querían ser los proveedores naturales de insumos de unos vastos territorios que comprendían todo el litoral ecuatoriano e, incluso, la vecina zona del canal de Panamá.

274. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 498. Tobar Donoso, por su parte, se manifestaba en los siguientes términos: “Los desiderátums de la Iglesia en este campo, son los

relativa a que la “propiedad era un robo”.²⁷⁵ La década de los veinte marcó un antes y un después en la forma de pensar el agro serrano. Fue la primera vez que el sector moderno del patriciado lanzó una crítica poco menos que demoledora al latifundio y a sus instituciones. Para esas fechas ya había mermado considerablemente la antigua confianza depositada en las grandes haciendas y, al mismo tiempo, también habían empezado a perder peso los valores simbólicos, de prestigio y de estatus tradicionalmente ligados a la tenencia de la tierra. De la época data el tránsito de la hacienda-símbolo a la hacienda-empresa. En plena década de los veinte del siglo pasado un núcleo de conservadores visionarios no dudó en declarar “antisociales” a los grandes latifundios.²⁷⁶ Jijón y Caamaño sostenía que el “acaparamiento del suelo por pocas manos era incompatible con el bienestar social”.²⁷⁷ Más aún, manifestaron sus quejas y preocupaciones respecto del excesivo crecimiento que estaba experimentando el latifundismo. Este fenómeno, decían, resultaba perjudicial toda vez que estaba impidiendo el crecimiento de las pequeñas parcelas.²⁷⁸ Para evitar la gran concentración de tierras aconsejaron mantener propiedades que no sobrepasaran un determinado límite. Como los hermanos Graco, Tobar Donoso y Jijón y Caamaño fueron los artífices de esta nueva forma de pensar la propiedad rural y los propagadores de una nueva ética en torno a la tierra. A partir de consideraciones de orden puramente económico, los latifundios ya les parecían totalmente incompatibles con los modernos métodos y estrategias empresariales. Sostuvieron que era mejor trabajar haciendas de dimensiones más abarcables. Lo suyo era invertir las proporciones: la menor extensión debía compensarse con eficiencia y con tecnología. Incluso aconsejaron deshacerse de los famosos juegos de haciendas y concentrar los esfuerzos en un solo fundo. Tal como dictaminaban los modernos manuales de agricultura, lo mejor era pasar de un método de explotación extensivo a uno más intensivo. Solo de ese modo se podrían optimizar los rendimientos, multiplicar la riqueza y, a la larga, ser competitivos.²⁷⁹ Eso sí, todo esto estaba supeditado a las con-

siguientes: impedir la formación de enormes propiedades”. Véase también en Julio Tobar Donoso, *Catolicismo social*, p. 157.

275. Julio Tobar Donoso, *Catolicismo social*, p. 108.

276. Veamos un ejemplo de lo que decían: “Los hacendados en general prefieren el cultivo extensivo al intensivo por ese afán inmoderado de ser propietarios de grandes extensiones de terreno, antes que empeñarse por cultivar de mejor manera el pequeño suelo que tiene en sus manos. Por otra parte, no es fácil decir cuál de los dos cultivos sea mejor para una región, ya que es preciso estudiar las condiciones físicas del suelo, su rendimiento, los factores meteorológicos y también los mercados mismos para la colocación de los productos; pero en general puede decirse que es preferible el cultivo intensivo al extensivo, ya que el primero se halla de acuerdo con los métodos técnicos de laboreo del suelo”. “La concurrencia del crédito agrícola”, en *El Campo*, año I, No. 7, Quito, 1927, pp. 102-103.

277. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 498.

278. *Ibid.*, vol. II, pp. 503-504.

279. La siguiente cita expresa esa nueva actitud: “El agricultor ecuatoriano se halla sugestionado de que su riqueza no consiste en la intensificación de sus trabajos, mejoras agrícolas de sus tierras, sino en

diciones y a la ecología de la zona. Había lugares, como por ejemplo los páramos, donde se justificaban las explotaciones extensivas. Resulta curioso ver que a la hora de tratar la cuestión agraria, los intelectuales liberales mostraron cierto desfase con respecto a los tiempos. Aunque evidentemente no podemos hacer generalizaciones, siguieron apostando por el gran latifundio. Luis A. Martínez pensaba al revés de lo que pocos años más tarde van a proclamar los campeones del catolicismo social. Su modernidad tenía límites muy precisos; no creía en una propiedad de dimensiones reducidas. La encontraba antieconómica y vaticinaba que lejos de enriquecer a los campesinos, los empobrecería. Para Martínez solo los predios de más de doscientas hectáreas eran económicamente rentables. El poco aprecio que tenía hacia la pequeña propiedad le llevó a declarar lo nefasta que era la excesiva subdivisión de la tierra que afectaba a la provincia del Tungurahua.²⁸⁰

Un aspecto singularmente interesante de la nueva política agraria que pretendían impulsar y que de alguna manera la pusieron en marcha, fue reactivar la economía de los pequeños labradores. La responsabilidad del resurgimiento del campo no debía recaer única y exclusivamente sobre los propietarios de haciendas. Los labradores más modestos también estaban llamados a ser actores de primer orden. La suma de todos sus esfuerzos prometía engrosar las arcas del erario público. Semejantes expectativas son las que les impulsaron a reformar el vetusto régimen de tenencia de la tierra: “La pequeña propiedad universalizada será, creedme bien, el mejor factor de progreso, de ahorro, de orden social, de prosperidad pública”.²⁸¹ La esfera rural no debía ser un territorio muerto sino un reluciente foco de actividad económica.²⁸² Tanto la Iglesia como el patriciado más comprometido con el catolicismo social vaticinaban que la explotación eficiente del campo redimiría al campesinado de su miseria. La agricultura debía ser el eje de la economía nacional y en definitiva la redentora del pueblo. Motivaciones de este tipo dieron lugar a que en las décadas de los años veinte y treinta irrumpiera un movimiento que abogaba por la redistribución de la tierra. La famosa y activa Acción Católica llevó a cabo lo que bien puede catalogarse como el primer intento de reforma agraria del país. El papel desempeñado por ciertos párrocos rurales fue determinante. Gracias a su iniciativa se compraron unos cuantos latifundios que fueron lotizados y luego distribuidos entre los socios de las cooperativas que se formaron para esos efectos. El caso de la división de las haciendas *El Salado* y *El Porvenir* en la provincia de El Carchi, a cargo de la *Cooperativa Agrícola Montúfar* es un ejemplo paradigmático

el afán de adquirir más y más tierras sin pensar que amortiza capitales o suspende su cantidad de productividad”. C.L. Díaz, *El Campo*, Quito, 1927, No. 29, p. 515.

280. Luis A. Martínez, *La agricultura del interior. Causas de su atraso*, Quito, 1897, pp. 14-15. En el Congreso Obrero Católico del año 1938 se ponía como ejemplo de buen uso y reparto de la tierra el caso de la provincia de Tungurahua. *Primer Congreso Obrero Católico*, Quito, 1938, p. 24.

281. “La pequeña propiedad”, en *El Campo*, No. 16, Quito, 1925, p. 254.

282. “Las obras económicas de una parroquia rural” (artículo editorial), en *El Campo*, Quito, 1927, p. 82.

de lo que decimos.²⁸³ También está el caso de las lotizaciones que se hicieron en la parroquia de Yaruquí por los mismos años. Ahora bien, el proyecto no solo consistía en redistribuir la tierra sino también en crear mecanismos jurídicos que permitieran proteger a la pequeña propiedad. Resultaba urgente implementar un sistema hecho para tales fines. Lo más granado del catolicismo social propuso la inembargabilidad de los fundos.²⁸⁴ A efectos de asegurar el dominio sobre la tierra surgió una curiosa fórmula que consistía en tomar y adaptar elementos propios de los antiguos vínculos y mayorazgos.²⁸⁵ La pasión por la propiedad les llevó a instar a los poderes públicos a efectuar una reforma de la legislación civil en materia de sucesiones.²⁸⁶ De este modo, pensaban, se evitaría el excesivo fraccionamiento del suelo a que daban lugar los repartos de las herencias.

El acceso democrático a la tierra fue tenido como un factor que consolidaba el orden desde otro punto de vista. Tenían el firme convencimiento de que una adecuada repartición del suelo era un medio idóneo para hacer justicia social y abrir un cauce de reconciliación entre ricos y pobres. La propiedad, después de todo, formaba parte del orden que prescribía la Nueva Jerusalén Celeste. La repartición de tierras tornaba reales las profecías del texto bíblico que describían un modelo de sociedad en la que “todos vivían en paz, cada uno en su campo y al abrigo de su viña y disfrutando de esa paz como fruto de su sincera reconciliación con Dios”.²⁸⁷ Gracias a la propiedad, los disturbios y las revueltas pasarían a ser cosas del pasado. Un campesino en posesión de sus propias tierras muy difícilmente caería presa de la demagogia barata de los agitadores populares. La propiedad hacía las veces de una coraza que impedía el filtrado de ideas subversivas. La tierra era una inhibidora natural de las tendencias revolucionarias. Como sostenía Jijón y Caamaño, “su prudente distribución” era el “elemento precioso para la conservación del orden, ya que la experiencia enseña que el terrateniente inclinado a la paz no solo no fomenta los disturbios, sino que, en lo posible, los evita”. Líneas más adelante proseguía: “El hombre que posee un huerto conserva fácilmente su libertad; pues, produciéndole lo indispensable para no sufrir los estragos del hambre, no acepta a ciegas la coyuntura de alguien que pretenda imponerle; y esto no tiene solo importancia económica,

283. Zenón Ponce, *Monografía del cantón Montufar*, Quito, 1955, p. 195.

284. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 516. Tobar Donoso, *Catolicismo social*, p. 163.

285. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 515.

286. El siguiente texto copiado de las resoluciones de los católicos italianos expresa bien esas ideas: “Es necesario favorecer la difusión de la pequeña propiedad, preservándola de los peligros del fraccionamiento y de las cargas hipotecarias, que la dispersan con excesiva rapidez; y para esto es necesario modificar el régimen de sucesión y exonerar un minimum de propiedad de toda expropiación coactiva por créditos particulares o fiscales”. Julio Tobar Donoso, *Catolicismo social*, p. 157.

287. Julio Matovelle, “El Reinado del Sagrado Corazón de Jesús”, p. 196. La misma metáfora fue utilizada por Crespo Toral a la hora de defender la propiedad privada. Remigio Crespo Toral, *La armonía social*, p. 83.

sino también política, que en una república democrática, es incalculable”.²⁸⁸ La distribución de la tierra, por lo tanto, fue una estrategia política. Convertir a un extenso campesinado en propietario era tanto como levantar un dique capaz de obstaculizar la expansión de la marea comunista en las áreas rurales. Un lema muy popular de la época resumía lo que estamos diciendo: “un propietario más, un socialista menos”. No hay que perder de vista que los años veinte del siglo pasado habían sido el escenario de las primeras revueltas campesinas de corte izquierdista. Estas políticas también tenían otro propósito importante: evitar la despoblación de las zonas rurales. Los intelectuales conservadores querían anticiparse al previsible éxodo de familias campesinas hacia los núcleos urbanos, tal como ya había ocurrido en la Europa industrializada. El “urbanismo debía ser evitado a toda costa. Este era un mal que amenazaba con disolver el orden social”.²⁸⁹ La migración podía provocar un crecimiento inarmónico de las ciudades y la conversión de los pacíficos labradores en las temidas masas proletarias. El abandono del campo podía, a la larga, hacer colapsar la cultura.²⁹⁰ Pronosticaban que los campesinos emigrados a un medio urbano extraño terminarían perdiendo sus referentes simbólico-identitarios y convirtiéndose en sujetos desarraigados. En la ciudad operaba el debilitamiento de las viejas convicciones, se estimulaban las ambiciones más de la cuenta y se sentaban las bases para que lo nuevo infringiera una derrota a lo viejo.

Fuera ya de esas consideraciones, había otras razones ideológicas de peso que justificaban los intentos de democratizar el acceso a la tierra. En la época cobró prestigio la idea de que la propiedad posibilitaba el reencuentro del hombre consigo mismo. Una heredad, decían, estaba en disposición de obrar el milagro de moralizar a los campesinos y de hacerles recuperar su personalidad alienada. La propiedad debía ser entendida como una prolongación de la persona, como un ingrediente que hacía posible su libertad y su autonomía.²⁹¹ Ya lo decía el *Manifiesto del directorio del Partido Conservador del Azuay*: “La propiedad es una extensión de nuestra libertad personal, es fruto de nuestra actividad y el complemento del ser individual”.²⁹² A través de ella la célula familiar estaba en condiciones de realizarse, de alcanzar el grado de seguridad y autonomía óptimo que le permitiría cumplir con sus fines.²⁹³

288. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, pp. 498-499.

289. El mal del urbanismo también fue denunciado desde filas no propiamente conservadoras. Leonidas García, un hombre laico, de ideas contrarias al conservadurismo y valedor del pensamiento que inspiró a la Revolución juliana, opinaba igual que Jijón y Caamaño o Tobar Donoso. Leonidas García, *Conferencia: Ideología de la transformación del 9 de julio*, Quito, 1925, p. 12.

290. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 141.

291. Esta idea la plasma magníficamente bien Crespo Toral. En un pasaje referido a la pequeña propiedad del indígena decía lo siguiente: “La tierra es su misma persona, su libertad: *libertas est natale solum*”. Remigio Crespo Toral, “Coronación”, p. 134.

292. Partido Conservador del Azuay, *Manifestación del directorio regional del Partido Conservador del Azuay*, p. 9.

293. “La familia, pues, debe poseer ciertos bienes y conservarlos intactos, cualesquiera que sean las vicisitudes por las que atraviese el jefe de ella en sus negocios. La independencia del hogar, la vía

Los términos independencia y estabilidad, tan gratos a las mentalidades conservadoras, fueron profusamente utilizados y explotados en textos y en discursos.

El copioso acervo ideológico que justificaba el fomento y la consolidación del pequeño campesinado también era tributario de una mitología que hacía del campo una fuente productora de valores morales. Siguiendo una tradición que se remontaba a la antigüedad clásica, la *res agraria* fue investida de virtudes que posibilitaban el bienestar de los pueblos y su reafirmación como tales. La exaltación ideológica de estos valores resultaba fundamental en una época manifiestamente crítica en la que todo se cuestionaba y la duda provocaba estragos en el alcázar de la unanimidad. El suelo confería raíces, institufía referentes y daba seguridad. Dicho de forma más explícita: la tierra tenía la virtud de tornar conservadora a la gente. La agricultura impedía que los agentes corruptores hicieran sus conquistas en los pueblos. Desde siempre los cenáculos conservadores manifestaron su desconfianza hacia el medio urbano. El ambiente sibarita y los lujos de las ciudades abrían de par en par las puertas a la decadencia. Sospechaban que en los grandes conglomerados humanos era donde el mal obtenía más y mejores réditos. Las modernas urbes eran lugares especialmente aptos para la corrupción moral. La rusticidad, por el contrario, facilitaba cumplir con ese cometido tan propio del tradicionalismo: vivir conforme la naturaleza. Las sociedades virtuosas eran aquellas que exhalaban *olorosos hálitos campestres* y que seguían íntimamente vinculadas a la madre tierra. Inspirados en Hesíodo, en los estoicos y en Virgilio, la *intelligentia* conservadora soñaba con hacer del Ecuador una arcadia agrícola. *Las Bucólicas* del vate de Mantua mostraban en bellos hexámetros dactílicos las delicias que procuraba el campo.²⁹⁴ La apología de la vida campestre, en cualquiera de sus géneros literarios, hay que verla como una estrategia hecha para expresar una irrealidad a partir de elementos netamente reales. Semejantes odas, por lo tanto, hicieron posible recrear una geografía imaginaria. El mundo rural era una ciudadela fortificada en la que se podía encontrar seguridad y buenas costumbres. Sus murallas establecían una frontera que les separaba de la vida mundana y de los placeres artificiales que enervaban los cerebros. En términos muy del estilo agustiniano-romántico, el campo propiciaba un retorno a los orígenes donde todo estaba unido y todo era armónico.

de la familia, exigen que esta tenga patrimonio propio, independiente del resto de los bienes y que no corra la suerte de estos". Julio Tobar Donoso, *Catolicismo social*, p. 162. Esta reforma de la propiedad rural ya fue prevista por el economista ilustrado irlandés a servicio de la Corona española, Bernardo Ward. El reparto de tierras a los indígenas americanos fue una de las recomendaciones que hizo en su *Proyecto económico*: "Toda la tierra que los Reyes no tengan dada —decía— conviene darla desde luego a los indios que las podrían cultivar, con reales despachos, que les aseguren la posesión para ellos y sus descendientes, quedando libres de toda renta por quince años o veinte años, con la condición de pagar al Rey anualmente, pasado este término, aquello que se crea justo...". Bernardo Ward, *Proyecto económico en que se proponen varias providencias dirigidas a promover los intereses de España*, Madrid, 1799, p. 260.

294. No es casual que Remigio Crespo Toral, aprovechando los dos mil años del nacimiento de Virgilio, hiciera en los años treinta una loa en su honor. Remigio Crespo Toral, "Virgilio", pp. 470-494.

“La agricultura –dice Crespo Toral– nos hace moralmente mejores porque nos deja en la sencillez primitiva”.²⁹⁵ Volver al campo equivalía a un viaje de retorno al Edén o a una edad de oro ideal situada en el pasado.²⁹⁶ En las tranquilas campiñas los candorosos campesinos estaban a salvo de la modernidad corruptora de costumbres y de las astucias de la razón que se asocia al urbanita. Los campos poblados de doradas espigas eran una suerte de hogar-refugio en donde el hombre se reconocía y se recuperaba a sí mismo. Solo en este *hortus conclusus* tenía posibilidades de brotar esa sociedad viril, austera, esforzada, patriótica y conservadora que tanto añoraban.²⁹⁷ “Del campo debemos sacar la primera savia; y al campo deben volver los pueblos que quieren equilibrar sus intereses, trastornados por la locura del placer cortesano y por la epidemia de las ciudades”.²⁹⁸ Aquí conviene destacar que estas ideas no fueron nuevas en el Ecuador. Una mirada retrospectiva revela una línea de continuidad cuyos inicios datan de la segunda mitad del siglo XVIII. El moderno elogio de la *res rustica* ya estuvo presente en las utopías agrarias de Fenelón, muy populares en Quito de fines del Antiguo Régimen.

En otro orden de cosas, entre los círculos conservadores surgieron las primeras iniciativas locales de industrialización. Sobre todo Jijón y Caamaño creyó identificar en el ramo fabril los rasgos conformadores de las originalidades de la economía ecuatoriana. Así como ocurría con la agricultura, pensó que el país reunía las condiciones necesarias que posibilitaban la implementación de un tejido industrial. La historia patria confirmaba tal vocación. El Ecuador llevaba a cuestas una larga tradición textil que se remontaba al siglo XVI. Los obrajes quiteños habían

295. Remigio Crespo Toral, *Algo acerca de enseñanza universitaria*, Cuenca, 1906, p. 17.

296. Las páginas autobiográficas de Crespo Toral recogen escenas que ejemplifican ese retorno a una edad de oro perdida en el tiempo. La vuelta del autor a la hacienda donde había transcurrido su infancia es una rememoración de los años dorados de su felicidad. Las escenas que presenta el autor muestran que su emigración a la ciudad vino a significar el fin de la edad inocente, apegada a las certezas y a la inmediatez de la naturaleza. Como fue norma en el ámbito conservador, buscaban una utopía en el pasado. La nostalgia que por todas partes resume el texto puede ser extrapolada a la nación. Su experiencia individual es también la experiencia de un país que se ha alejado de sus orígenes. La hacienda en ruinas es el Ecuador arruinado por los *acreedores* de la modernidad. Remigio Crespo Toral, “Páginas autobiográficas”, en *Remigio Crespo Toral*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM), Quito, 1960, pp. 241-266.

297. Crespo Toral resume el orden utópico ideal que proclamaron los patricios conservadores: “El secreto de la victoria procedía principalmente del oloroso hálito campestre que venía a refrescar la fiebre de placer y la glotonería de fama de la ciudad acostumbrada al ritmo del acero y el estro de marfil que cederían a la simplicidad agraria, a la ternura sentimental, a la pintura de los risueños cuadros de la naturaleza. La sociedad de conquistadores, la urbe señora, los austeros senadores, rindiéndose al hechizo de la poesía de la tierra, a la pasión del labrador por el surco, por las cabañas, por los toros arrogantes: el caballo generoso, el perro fiel, las cabras saltarinas, el palomar, hasta los lechoncillos blancos dignos de ofrendarse a los dioses; la república de las abejas, la campaña estratégica de las hormigas, el amor honesto, la placidez de las horas, el cetro del arado para gobernar el suelo, no envidiado aún por los poderosos de espada y por la codicia y ocio de los plebeyos”. Remigio Crespo Toral, “Virgilio”, pp. 473-474.

298. Remigio Crespo Toral, *Algo acerca de la enseñanza universitaria*, Cuenca, 1906, p. 16.

sido los abastecedores naturales de paños de los Andes peruanos y colombianos. Pero por si eso fuera poco, el país poseía grandes recursos hidroeléctricos capaces de mover la maquinaria a un coste mínimo. El profetismo industrial de Jijón y Caamaño y otros llegó de alguna manera a plasmarse. A partir de la década de 1900 empezaron a aparecer las primeras textiles modernas. Las estadísticas son elocuentes. Hasta 1930 se habían instalado treinta factorías, aunque también es cierto que a fines de la década, tan solo veinte seguían operativas. El peso del sector textil en la Sierra centro-norte fue muy grande hasta prácticamente mediados de la década de 1970. Durante ese lapso fue uno de los buques insignia de la incipiente industria del interior. Con altibajos y todo llegó a competir con relativo éxito con la producción extranjera.²⁹⁹ Prueba de ello es que en los veinte se lograron reducir considerablemente las importaciones de telas del exterior. De 1925 a 1926, por ejemplo, bajaron en “un veintinueve por ciento en cantidad y de un cuarenta y tres por ciento en el valor de un dólar”.³⁰⁰ En los años que coincidieron con la Segunda Guerra Mundial tuvieron “ganancias extraordinarias, las mismas que a su vez permitieron repartos de fuertes dividendos y sobresueldos”.³⁰¹ Por último, la industrialización del país se enfocó en el marco de una política cuyo propósito era aumentar las cotas de autonomía del país. Algo parecido al famoso concepto de “sustitución de importaciones” que décadas más tarde adoptará la CEPAL como uno de sus proyectos estrella. La industria era capaz de blindar al país de los efectos de las crisis económicas del exterior. En un Ecuador con un incipiente tejido fabril, los lazos comerciales podían eventualmente volverle una nación más dependiente y más vulnerable a las crisis internacionales. Las opiniones de Jijón y Caamaño se explican por sí mismas: “a medida que un país forma una unidad capaz de subsistir por sí misma está más libre de sufrir las consecuencias de las grandes crisis, de las que participan los Estados que esperan del exterior, elementos indispensables para la vida”.³⁰² Como puede verse, también se requería que la industria funcionara como una muralla protectora de las agresiones y conflictos externos.

299. Durante mucho tiempo los textiles ecuatorianos se exportaban a Colombia. En un momento los envíos a este país llegaron a copar el 50% de la producción nacional. En 1949 el negocio textil movilizaba a quince mil obreros productores de algodón y a “ocho o nueve mil” dedicados a la transformación de la materia prima. Milton Luna T., edit., “La situación de la industria textil ecuatoriana hacia 1949”, en *Revista Ecuatoriana de Historia Económica (REHE)*, No. 6, Quito, 1989, pp. 270-271. La aparición de las primeras industrias textiles produjo, asimismo, la decadencia de la producción artesanal, entonces todavía en manos de los indígenas. Las pequeñas empresas de Guano, por ejemplo, empezaron a desaparecer en los años veinte. Luis Mille, “Una industria que desaparece”, en *Dios y Patria*, No. 3, Quito, abril-junio de 1924, p. 379.

300. Edward T. Pickard, “Mr. Edward T. Pickard ante la industria textil y el comercio exterior del Ecuador”, en *Revista Ecuatoriana de Historia Económica (REHE)*, No. 9, Quito, 1994, p. 288.

301. Milton Luna Tamayo, “La situación de la industria textil ecuatoriana hacia 1949”, en *Revista Ecuatoriana de Historia Económica (REHE)*, 1989, p. 272.

302. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 408.

III. La República del Sagrado Corazón de Jesús

LA CAÍDA DEL COSMOS BARROCO

El moderno culto al SCJ, cuyo esplendor se prolongó a lo largo de cincuenta años, desde la década de 1870 hasta incluso de 1930, puede definirse como la última y más fidedigna expresión de la aparentemente moribunda metafísica medieval y de su apéndice barroco. Como dijimos en la introducción, esta es una tradición que ha dado sobradas muestras de vitalidad. La devoción compendia un cúmulo de sentimientos que, incluso hasta hoy, forman parte del alma del pueblo ecuatoriano. La cultura y el *ethos* religioso del país son, en buena medida, tributarios de una Iglesia que hasta hace no mucho tiempo se identificaba con paradigmas y valores propios de la tradición barroca. Es de justicia, por lo tanto, decir que el SCJ forma parte del patrimonio religioso cultural del pueblo ecuatoriano. Si algo caracterizó a las luchas de la Iglesia a lo largo del período referido, fueron los duros combates con miras a parar en seco la escalada secularizadora desatada por la modernidad. La devoción ya era una vieja conocida en los territorios del actual Ecuador. Las iglesias y en general los lugares de culto están llenos de referencias a la metáfora del corazón. Pero lo que distinguió a la nueva de la vieja devoción fueron las derivaciones políticas que desarrolló. Ahora se trataba de un Sagrado Corazón de Jesús Social. La emergencia suscitada por las victorias de la modernidad dio ocasión para que el SCJ desfagara todo su potencial revolucionario. El paralelismo que existe entre los momentos de mayor apogeo de la *theologia cordis* y los progresos del liberalismo dista mucho de ser una casualidad. Este carácter revolucionario se expresó a través de la ficción de una inminente segunda venida de Cristo. La emergencia de los tiempos instaba a ser resolutivos y a provocar un cambio radical en el mundo. El fin de siglo estaba siendo testigo de la lucha final entre el bien y el mal. Con la irrupción de la modernidad, el Ecuador estaba experimentando transformaciones de tal envergadura que amenazaban con eclipsar el brillo de la Iglesia. A juicio de las instancias eclesiásticas se imponía la búsqueda de puntos fijos de orientación para evitar todo extravío. Hoy diríamos que propusieron un rearme moral de la sociedad. Unos tiempos confusos donde los antiguos referentes se estaban perdiendo invita-

ban a adoptar una actitud conservadora. La salvación de la humanidad pendía de la predisposición de los gobiernos de poner fin a sus impiedades y subordinarse a la fe.

La humanidad vivía una época singular y crítica marcada por el desencuentro del hombre con Dios. Las vetas mesiánicas y milenaristas propias del SCJ inducían a mantener la esperanza de que la religión terminaría recobrando su trono y sus prerrogativas. Había que retornar a las raíces míticas (religión) y poner fuera de circulación una cultura atea que solo había traído confusión. Los *cordícolas* tenían el convencimiento de que había llegado la hora de una aniquilación apocalíptica de los males sociales y de poner fin al desamparo metafísico que afectaba a la humanidad. Todo parecía indicar que el mundo se aprestaba a un nuevo comienzo. Su intuición profética les hacía vaticinar que una nueva era y un nuevo soberano legítimo estaban a punto de aparecer. Cristo-Rey era el llamado a restablecer el orden primitivo y a vencer al dragón del pecado. El estado de desorden del país y en general del mundo civilizado demandaban soluciones definitivas, no meros paliativos. La magnitud de las crisis que afectaban al mundo volvían insuficientes los esfuerzos de dimensiones puramente humanas. Los tiempos exigían una intervención divina y portentos milagrosos capaces de poner las cosas al derecho. Para el caso del Ecuador, esto teóricamente empezó a concretarse cuando el país se consagró al SCJ. Sus mentores soñaron con fundar un Estado confesional, una Nueva Jerusalén Celeste en medio del grandioso escenario de los Andes y de sus vírgenes florestas tropicales. La Iglesia y las huestes tradicionalistas ansiaban con volver a situar el sol de la religión en el centro del firmamento político. Las evidencias advertían que había llegado la hora del reinado de Cristo-Rey.¹ Según sus vaticinios, era el momento en que ocurriría la revolución que extirparía de raíz la impiedad. Sus luchas eran de orden religioso y no político. Sentían una profunda añoranza por “aquellos tiempos de fe viva y ardiente” en donde “la religión campaba con absoluto señorío en todas las esferas del orden social”.² Los intelectuales católico-conservadores tuvieron a la vieja Audiencia como un modelo de gobierno cívico-religioso digno de ser imitado. Aquella había sido una época feliz en donde la autoridad de Dios ni se discutía ni se cuestionaba; en donde la religión campaba a sus anchas y sin oposición. En tan dichoso tiempo se había vuelto efectiva la utopía tomista de la *buena vida*, de modo que la virtud, el orden y la justicia habían sido hechos cotidianos e incontrovertibles. La utopía que ellos veían en la Audiencia es la que querían reinstaurar en el

-
1. Julio Matovelle, “Rex sum ego”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. VII, Quito, 1949, p. 51.
 2. Julio Matovelle, *Imágenes y santuarios célebres de la Virgen Santísima*, Quito, 1910, p. 265. Esas visiones nostálgicas del pasado perduraron de manera residual hasta la década de 1950. Julio Tobar Donoso, por ejemplo, insistía en que la salvación del Ecuador dependía de una vuelta al espíritu franciscano que había implementado en Quito esa milicia de frailes encabezados por los Ricke, los Gosseal, los Rodeñas, etc. Julio Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, Quito, 1953, pp. 6 y ss.

Ecuador del porvenir.³ Esta empresa fue directamente patrocinada por el movimiento del SCJ. La devoción fue la punta de lanza de un poderoso impulso reformador que empezó a funcionar a partir de la década de 1860 y que alcanzó sus mayores cotas de intensidad entre 1870 y 1930. Durante este lapso el estamento eclesiástico se vio a sí mismo como un intermediario divino providencialmente destinado a volver reales los planes y las promesas de Dios. No había duda de que estaban preparando la venida de Cristo-Rey. El divino monarca finalmente obraría el milagro de la transmutación alquímica del plomo de la política al oro de la religión.

Para situar y dimensionar esa monarquía hay que tener presente que desde mediados del siglo XVIII el prestigio de la metafísica medieval y del Barroco habían empezado a declinar de manera notable. En el patriciado fue donde la modernidad provocó más estragos. Muchos militantes del integrista católico-conservador de los siglos XIX y XX quisieron encontrar en esta ruptura el origen de la apostasía de la época. Más aún, vieron en las reformas borbónicas las orejas de lobo del liberalismo. Para el caso ecuatoriano, la quiebra de la tradición se produjo en el colegio San Luis de Quito, regentado entonces por los padres jesuitas. Este centro académico, otrora gran bastión de la teología de la Contrarreforma, fue donde la conciencia barroca empezó a ser puesta en entredicho. En sus aulas se abrieron los resquicios que permitieron a la modernidad infiltrar la República de las Letras. Sería largo hacer una exposición exhaustiva de cada uno de los pasos que se dieron en esa dirección y excedería en mucho los propósitos de nuestro trabajo. Diremos solamente que en dicho establecimiento se produjo una de las más grandes revoluciones intelectuales que registran los anales del pensamiento ecuatoriano. Ahí fue donde por primera vez se empezaron a desmontar las bases escolásticas de la filosofía, entonces oficiales en la Audiencia de Quito.⁴ Sus debilidades pelagianas y la introducción del eclecticismo en los programas de estudio erosionaron el Barroco quiteño. Los postulados de las nuevas corrientes filosóficas consiguieron flexibilizar y, en definitiva, fracturar el rígido sistema de la escuela aristotélico tomista.⁵ Para la época, las nuevas asignaturas que se impartieron en esa universidad tuvieron consecuencias verdaderamente revolucionarias. Uno de sus efectos fue volver más receptivas las mentes a la hora de aceptar lo nuevo. Al menos en ciertos sectores de las capas altas de la sociedad floreció el amor por las ciencias y un espíritu de curiosidad. Muchos

-
3. Es interesante destacar que uno de los criterios utilizados para escoger las proximidades de la Iglesia del Belén al edificar la Basílica del Voto Nacional fue el simbolismo del lugar debido a que los conquistadores habían plantado la cruz ahí por vez primera. Manuel Ma. Pólit, "La Consagración del Ecuador al divino Corazón de Jesús", en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. II, Quito, diciembre de 1884, p. 92. Hacia mediados del siglo XX, el líder de ARNE, Jorge Luna Yepes también sostenía que el Ecuador del futuro debía tener como fuente de inspiración el Quito de los primeros años de la conquista. Luna Yepes, *Explicación*, p. 23.
 4. El mejor estudio sobre el tema es el libro de Ekkerhart Keeding, *Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito*, Quito, 2005.
 5. *Ibid.*, p. 56.

individuos afirmaron su libertad para preguntar ignorando cualquier tipo de posible advertencia y/o censura.

El gran logro de esa falange de intelectuales fue romper con una visión del mundo que todavía no había conocido rivales en el Quito. Esta apertura permitió que los padres Aguirre y Hospital, dos de los más potentes intelectuales de la Compañía, difundieran teorías que aceptaban la posibilidad del *vaccum coacervatum*, un principio que contradecía de principio a fin la metafísica barroca.⁶ Es digno de notar que en la universidad se expuso por vez primera el sistema heliocéntrico de Copérnico dejando fuera de circulación el geocentrismo, oficial hasta ese momento en la enseñanza. Ciertamente, dice mucho del espíritu de la época la sugerencia de Manuel Carvajal, S. I., sobre la necesidad de que la hipótesis copernicana se *antepusiera a las demás*. El padre Magnin, otra de las figuras de referencia de la Compañía de Jesús, compuso un tratado teológico-filosófico en el que el cartesianismo era defendido abiertamente. Su *Milietus amicus cum Cartesio, seu Cartesius reformatus*, no se limitó a ser un *Descartes reformado* sino un *Descartes reforzado*.⁷ Con la introducción de la física de Newton también se defendió otra tesis novedosa y manifiestamente incompatible con la escolástica y el Barroco: la existencia del infinito. La implementación de esas novedades llevó a Humboldt a reconocer que la pedagogía quiteña ya se había emancipado de la autoridad de la Biblia en cuestiones de astronomía.⁸ En otros campos, los jesuitas dieron pasos importantes para rehabilitar el nominalismo de Ockham, una de las bestias negras del neotomismo del siglo XIX. Los cambios que se experimentaban en el ámbito académico se acentuaron aún más a raíz de la puesta en marcha de los nuevos planes de estudio y con la fundación, en 1786, de la Real Universidad de Santo Tomás. Tal como sostiene Ekkerhart Keeding, ese hito supuso la ruptura oficial con el pasado escolástico.⁹ Llama la atención el fácil acceso que tenían los intelectuales de la época a obras que defendían abiertamente el sensualismo e incluso el escepticismo materialista. Desde luego, en el Quito de la segunda mitad del siglo XVIII no era difícil encontrar apologistas de esas tesis. El anatemizado Pierre Bayle, por ejemplo, fue profusamente leído y releído por profesores y estudiantes.¹⁰

Los nuevos métodos que daban preeminencia a lo cuantificable y a lo práctico incidieron directamente para que la universidad adquiriera una cadencia más secular. Ilustrados como Ascázubi y Quijano exigían a las autoridades que profundizaran aún más en esta línea y se incrementara el número de asignaturas relacionadas con las ciencias experimentales. En ese selecto grupo de intelectuales quiteños las

6. *Ibíd.*, p. 90.

7. Julio Tobar Donoso, *Las instituciones del período hispánico*, Quito, 1974, p. 152.

8. Ekkerhart Keeding, *Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito*, p. 86.

9. *Ibíd.*, p. 326.

10. *Ibíd.*, p. 244.

lecturas escolásticas apenas si tenían algún curso.¹¹ Algo que refleja el talante aperturista de la época es la libertad de lectura que reinaba en las ciudades. Humboldt había constatado lo laxas y permisivas que eran las autoridades en el tema, no se perseguía ni se castigaba a quienes tenían o eran sospechosos de poseer literatura peligrosa. En el campo de las ciencias políticas se produjo otra importante inflexión que relegaba a un segundo plano teorías que se situaban en la órbita de la cultura del Barroco. En la década de 1780 las élites cultas estaban familiarizadas con las ideas de Rousseau y sus numerosos divulgadores. La temática de los *derechos del hombre* fue esgrimida por el prócer Juan de Dios Morales en el *Manifiesto* del 10 de Agosto de 1809 y por Quiroga en otro documento oficial surgido del seno mismo de la Junta Revolucionaria. Sin embargo, donde más y mejor brilló el concepto fue en la célebre Constitución de 1812. Es significativo como su autor, Rodríguez de Soto, hizo constar en el preámbulo que el “fin de toda asociación política era la conservación de los sagrados derechos del hombre”. Las propuestas de ese cura tan singular provocaron otra inflexión de grandes proporciones. Rodríguez de Soto abandonó las viejas tesis de Suárez relativas al “bien común”, para reemplazarlas por las más modernas que consagraban la “utilidad común”.¹² El temido Voltaire también fue leído con cierto entusiasmo. Su literatura contribuyó a cuestionar el hecho religioso o, por lo menos, a restarle peso político.

Otro decisivo empuje a ese proceso modernizador ocurrió a raíz de la independencia. Fue el momento en que empezó a crecer el agnosticismo y el descreimiento. Tales aportes son los que permitieron la entrada del liberalismo y, de paso, el estallido de la aventura secularizadora. Los viajeros que visitaron el Ecuador de la época prácticamente fueron unánimes en advertir los profundos cambios que estaban operando las élites criollas. Las décadas de 1820 y 1830 fueron muy receptivas e inusualmente abiertas a lo nuevo. Como decía Basil Hall, la Gran Colombia experimentaba un “estímulo tan notable” desde el exterior, el mismo que le inducía a aceptar lo nuevo y a pensar y actuar “por cuenta propia”.¹³ Si algo llama la atención de los cambios es la derivación laica que tuvo la emancipación. Los padres de la patria tuvieron como fuente de inspiración una utopía secular de corte neoclásico en la que Dios era un Ser abstracto, lejano y desentendido del mundo. Las distancias que tomaron respecto de la religión tradicional abrieron las puertas a una oleada de “paganismo” como nunca antes se había visto. La mitología greco-romana empezó a tomar posiciones en los Andes y a emborronar al cielo barroco. El protagonismo de los santos y de los ángeles cedió su lugar a los manes de los héroes. La historia misma dejó de ser pensada como un teatro en el que la Providencia había escrito su guión. Deidades olímpicas y el hado se convirtieron en los agentes que pautaban y movían el tiempo a su capricho.

11. *Ibid.*, p. 570.

12. *Ibid.*, pp. 622-623.

13. Basil Hall, *Una descripción de Guayaquil escrita en 1821*, La Paz, 1950, p.19.

Los crecientes triunfos del jansenismo también causaron estragos en la religiosidad barroca. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII las simpatías hacia esta díscola secta se incrementaron de manera significativa. Fue entre 1770 y 1810 cuando más activa se mostró esa corriente. Muchos textos de los teólogos de referencia de la Iglesia erastiana circularon en la Audiencia. Su introducción, en buena medida alentada por los ilustrados, tuvo como uno de sus objetivos abolir las formas de piedad barroca y su patrimonio cultural. Van Espen, Fenelón, Mabillon, Fleury y otros conocidos de la literatura religiosa francesa de la época fueron atentamente leídos por las élites más cultas del país. Manuel de Jijón y León fue el que introdujo en Quito la obra del famoso Fleury.¹⁴ En esta misma línea estuvo Luis Quijano, quien intentó que la teología de *Port Royal* se integrara en el programa de estudios de la universidad.¹⁵ Eugenio Espejo fue otra de las figuras que plegó al nuevo espíritu. Varios textos lo delatan como un convencido partidario de las “vías interiores” y de los encuentros “en privado” con la fe.¹⁶ Según confesión propia, *El Nuevo Luciano* tuvo como una de sus fuentes de inspiración al destacado jansenista Blas Pascal. Desde luego es llamativa la cantidad de obras de inspiración jansenista que contenía la biblioteca del obispo Pérez Calama y la ausencia de tratados de teología escolástica. Este religioso, “hombre singularísimo y tiznado de regalismo”, fue la cabeza más representativa de los cenáculos erastianos quiteños. Su gran empeño fue construir una Iglesia más comprometida con los valores terrenales, con la *salus pública* y con los objetivos del Estado.¹⁷ Los caminos, las repoblaciones y el fomento de la agricultura eran tareas que, lejos de ser contradictorias con la salvación, eran congruentes. A diferencia de lo que ocurrió cien años más tarde, la fantasía y el saber profético eran asuntos que no encajaban en su visión de la historia ni en su forma de ser. Lo escatológico o el milenarismo eran asuntos que estaban fuera de su horizonte intelectual y teológico. Incluso el tema de los milagros ocupaba un lugar secundario. A Pérez Calama y sus acólitos, por lo tanto, hay que verlos como los autores de una utopía secular, habitáculo de una humanidad virtuosa y de un orden rebosante de *felicidad civil*. El modelo a imitar eran las ciudades dichosas y opulentas que había descrito Fenelón en su *Telémaco*. El Obispo instaba a los patricios criollos a que hicieran de Quito algo parecido a la mítica Salento o a las ricas ciudades de Chipre

14. Jorge Salvador Lara, “El Dr. Eugenio Espejo, la Revolución francesa y la Revolución de Quito de 1802”, en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, No. 34, 1977, p. 387.

15. Como se sabe, *Port Royal* fue algo así como el cuartel general en donde durante mucho tiempo se produjeron y difundieron las tesis jansenistas.

16. Ekkerhart Keeding, *Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito*, p. 202. Tobar Donoso, por su parte, arguyó con razón que el *Nuevo Luciano* revela la existencia de una corriente jansenista en Quito. Julio Tobar Donoso, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*, Quito, 1934, p. 18.

17. Esto es lo que decía en un Edicto: “La felicidad pública, no solo espiritual, sino temporal de nuestra amada Diócesis, es y será siempre el Norte principal de todos nuestros desvelos, cuidados y atenciones”. José Pérez Calama, *Edicto Pastoral*, Quito, 1791, p. 1.

y de la Bética que el escritor galo encomió. Sus cartas pastorales insistían en reafirmar y mejorar la calidad de la fe, pero también eran un llamado a abrir caminos, a desarrollar la agricultura y establecer nuevas redes comerciales.

Los jansenistas abogaban por implementar formas de piedad más simples, pero más prácticas para llevar a cabo la reforma general del individuo. Como a Feijoo, les desagradaba la extremosidad y el exagerado boato del Barroco. Lo consideraban un espectáculo inútil, escandaloso, profano e ineficaz para promover la mejora moral y espiritual del hombre. Incluso llegaron a verle puntos francamente obscenos. Un aspecto novedoso del erastianismo radicaba en que favorecía la experiencia de Dios a través de vías privadas y de las “directas iluminaciones del espíritu”. Toda una ruptura con lo más nuclear de la tradición tridentina. Para los jansenistas, ya no eran imprescindibles las asambleas, las fiestas o las aglomeraciones masivas para entrar en contacto con lo divino. Tampoco hacía falta el exceso de decorado, las imágenes de santos con terribles surtidores de sangre o las contorsionadas formas de la arquitectura barroca. Toda esta parafernalia no hacía sino perturbar la experiencia mística. Mediatizados por su ideal de austeridad, preferían utilizar fórmulas y estrategias que consideraban más adecuadas. Los “coloquios interiores” resultaban más efectivos y la meditación profunda a través de un catecismo que infundiera doctrinas claras y sencillas. Las cosas del más allá y el misterio, en definitiva, se veían más nítidamente en ese recinto quieto, íntimo y oscuro que era la soledad de uno mismo. En resumen, el jansenismo fue una protesta contra un cristianismo que al ser tenido como fácil, permisivo y poco exigente, lo único que había provocado era una merma de la moral y un estado generalizado de corrupción.

Pero los empeños por romper la hegemonía del catolicismo tridentino no se limitaron a eso. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII las mentes más intrépidas y heterodoxas llegaron a puntos insospechados para la época. Aunque se trataba de casos muy puntuales, hubo quienes tuvieron el coraje y la audacia de mostrar sentimientos de simpatía y de admiración hacia el calvinismo y sectas afines. El ejemplo más paradigmático fue el que ofreció Manuel Jijón y León. Si bien no escribió un tratado expreso sobre este punto, sí hizo apología de las formas de vida de los pueblos protestantes. Lo que es más, comparó las virtudes y la severidad de costumbres de los calvinistas de Ginebra con la vida relajada y desordenada de los curas quiteños. Sus comentarios le valieron una denuncia ante el tribunal de la Inquisición.¹⁸ Años más tarde y ya en tiempos republicanos, dos destacados intelectuales, José Araujo¹⁹ y José Miño, defendieron públicamente posturas e ideas anticatólicas e, incluso, llegaron a colaborar

18. Marcelin Deforneaux, “Un ilustrado quiteño: Dn. Manuel Gijón y León, primer conde de Casa Jijón (1717-1794), en *Anuario de Estudios Americanos* (separata), t. XXIII, Sevilla, 1966, pp. 44-45.

19. Los coqueteos de Joaquín de Araujo con el protestantismo duraron muy poco. Luego rectificó su postura y volvió al redil de la ortodoxia. Joaquín Miguel de Araujo, *Disertación sobre la lectura de la Biblia en lengua vulgar*, Quito, 1838.

con el protestante James Thompson en la fundación de la *Sociedad Bíblica de Bogotá*.²⁰ Semejante proceder es más relevante si se tiene en cuenta que Miño fue una personalidad que ostentó, entre 1817 y 1819, el cargo de rector de la Universidad de Quito. Pocos años más tarde, esa tendencia adquirió más entidad gracias al respaldo que recibió de otras figuras de reconocida notoriedad pública. Las opiniones de Vicente Rocafuerte sobre el tema son muy bien conocidas. Los estudiosos de su pensamiento coinciden en recalcar sus simpatías y los esfuerzos que dedicó a efectos de divulgar la ética y las fórmulas de las iglesias reformadas. Sus largas estadías en la Europa anglosajona y Estados Unidos le convencieron de las virtudes de esas sectas y de las bondades de la cultura de la tolerancia. En Londres fue un asiduo de círculos cuáqueros, presbiterianos y latitudinarios. Leyó las obras de la *Escuela Libre Presbiteriana* y recomendó a las élites intelectuales americanas libros de los virtuosos pastores protestantes. La admiración que sintió por las iglesias reformadas proviene de la convicción de que sus fórmulas albergaban el secreto de la prosperidad de las naciones. Inglaterra y Escocia eran ricas porque sus habitantes habían acogido con entusiasmo la Reforma. Algo semejante había que decir de la mercantil Holanda. Mantuvo la tesis de que la liberación de los Países Bajos del yugo español les había supuesto un gran beneficio. Gracias a ello gozaban de libertad religiosa y de las demás libertades que hacían posible su prosperidad y su cultura. Los países que, por el contrario, seguían perseverando en el oscurantismo católico, como España o Irlanda, se habían quedado pobres y al margen de la corriente civilizatoria. De su *Ensayo sobre la tolerancia religiosa* se puede inferir que los habitantes de esas dos naciones eran sucios, ignorantes y pobres por su condición de católicos.²¹ El piadoso Rocafuerte también concibió la idea de que la opulencia y la Ilustración eran un asunto que estaba en relación directa con la mayor circulación y lectura de la Biblia.²² De ahí el empeño que manifestó en que la *Sociedad Bíblica Británica y Extranjera* empezara a distribuir el texto sagrado en el Ecuador. La introducción del deísmo y, en definitiva, del supra confesionalismo y la tolerancia contó también con la complicidad de los círculos masónicos. Bien podemos decir que sus miembros impulsaron una segunda ola modernizadora que dio continuidad al proyecto ilustrado. Las logias fueron activos centros de subversión contra la cultura religiosa barroca. Esas sociedades hicieron de puente entre una Europa anglosajona portadora de novedades y una América todavía muy comprometida con la tradición. La masonería introdujo nociones relativas a un Dios abstracto y un modelo de religión reservado

20. Ekkerhart Keeding, *Surge la nación...*, pp. 261-262.

21. Kent B. Mecum, *Vicente Rocafuerte. El prócer andante*, Guayaquil, 1983, pp. 123-124.

22. "En la masa del pueblo hay una instrucción, un espíritu de orden, de economía y de moralidad que asombra a todo observador imparcial, y a cuya causa puede explicarse por la extraordinaria circulación de Biblias y particular esmero de la instrucción pública". *Ibid.*, p. 123.

a la privacidad de las conciencias. La irrupción de conceptos teológicos como *Ser Supremo* o *Gran Arquitecto del Universo* repercutieron muy hondo en ese pelotón de espíritus ávidos de modernidad.²³

Ahora bien, como puede suponerse, su apología del protestantismo convirtió a no pocos en campeones de la tolerancia. La libertad política era imposible de alcanzar sin libertad de conciencia. Rocafuerte, por ejemplo, creía que la independencia lograda por las antiguas colonias españolas no estaría completa sin otra independencia respecto de la autoridad del Papa. La manía que tenía contra los monopolios incluía a las creencias: “El monopolio religioso es tan perjudicial a la propagación de la moral y desarrollo de la inteligencia humana como lo es el monopolio mercantil a la extensión del comercio y prosperidad de la industria nacional, y así, la triple unidad de libertad política, religiosa y mercantil es el dogma de las sociedades modernas”,²⁴ En una nación bien reglada, lo más razonable era que las diferentes opciones religiosas suscribieran un pacto de sana rivalidad con la intención de evitar tentaciones hegemónicas y totalitarias. El Estado, por supuesto, debía abstenerse de proteger a una iglesia sobre las demás. Los poderes públicos tenían sus propios quehaceres que consistían en lograr el bienestar material y la felicidad del pueblo. El ilustre mandatario entendió que esta era una de las claves que harían posible la prosperidad económica del Ecuador. A su juicio, la exclusión y la virtual criminalización de todo credo no ajustado a la ortodoxia católica perjudicaba el fomento del país. Entre otras cosas, la anatémización de la Reforma estaba suponiendo un estorbo para la llegada de inmigrantes anglosajones, esos auténticos estandartes de la civilización. Rocafuerte no dudó en afirmar que la reforma política del país necesariamente debía ir precedida de la reforma religiosa.²⁵ Un análisis detenido de

-
23. Con toda probabilidad, la primera logia masónica que se funda en el Ecuador es la que refiere Pedro Pérez Muñoz en sus memorias sobre las revueltas que ocurrieron en Quito entre 1809 y 1812. Si efectivamente son ciertos los datos que consigna, el barón Alejandro von Humboldt habría sido el pionero en la organización de la masonería en el país. Fernando Hidalgo, comp., *Compendio de la rebelión de la América. Cartas de Pedro Pérez Muñoz*, Quito, 2008, p. 96. Roberto Leví Castillo, a partir de una colección de cartas demostró la pertenencia a la primera logia ecuatoriana de los Montúfar (Juan Pío y Carlos), Mejía, Espejo y Salinas. Inicialmente se habría formado el “triángulo masónico ley natural”. Roberto Levi Castillo, “En el bicentenario de Carlos Montúfar”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BANH)*, vol. LXIII, No. 135-136, enero-diciembre de 1980, pp. 105-136. También vale la pena destacar que hacia fines del siglo XVIII, era evidente que en Quito habían empezado a aclimatarse esos “peligrosos exóticos” que más tarde denunciará la Iglesia. Así lo refería Eugenio Espejo en el Nuevo Luciano: “Poseamos la verdadera teología, porque en Quito, ciudad exenta de toda novedad peligrosa, en una palabra, ciudad piísima por misericordia divina, hay ya cierto lenguaje libertino sobre ciertos asuntos [...] Hay ciertos libros de Voltaire y otros impíos, que genios indiscretos o poco religiosos, los han traído de España”. Eugenio Espejo, *El Nuevo Luciano*, Quito, 1986, p. 24.
24. Vicente Rocafuerte, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, 1831, pp. 14-15.
25. Es muy frecuente tener a Rocafuerte como uno de los fundadores de las posturas filo agnósticas en el Ecuador o de las tendencias antirreligiosas. A nuestro modo de ver, semejante punto de vista no tiene mayor fundamento. Rocafuerte, al igual que García Moreno, creyó que la religión era un *sine qua non* para que el país progresara y entrara en la senda de la civilización. Como explicamos, esos

su obra nos descubre no a un descreído sino a un hombre profundamente piadoso. De hecho, pensó que el éxito del país dependía de que la población tuviera fuertes convicciones religiosas. Rocafuerte era un García Moreno en versión protestante.

Donde se evidencia muy bien el corrimiento del patriciado hacia ámbitos fuera del catolicismo tridentino es en la iconografía y en la literatura: aquí la mística revolucionaria entró en competencia con la mística religiosa tradicional. Los fastos de la victoria de la independencia hicieron posible el renacimiento de las deidades aborígenes y la tropicalización del panteón romano. Vírgenes del sol, númenes, diosas del mundo clásico irrumpieron triunfales en espacios en donde otrora el Barroco había campeado a sus anchas. El Huaina Cápac de Olmedo tiene rasgos divinos y aparece ejerciendo funciones reservadas a Dios. La teología de la independencia hizo del inca resucitado un hombre con atributos semidivinos e, incluso, una encarnación de la razón. Hubo críticos literarios que llegaron a ver en el príncipe aborígen a un liberal moderno que profesaba doctrinas revolucionarias francesas y que había leído *la Declaración de los derechos del hombre*.²⁶ En paralelo se produjo un intento de resemantización del espacio público a efectos de imponer la geometría de la revolución. Esta es una conclusión que debe sacarse de la orden del Cabildo de Quito (1823), que disponía la construcción de una pirámide de inspiración masónica como memorial de la jornada bélica de Pichincha.²⁷ Particularmente sugestiva fue la claudicación del Cristo Sol, típico de la iconografía jesuítica, ante la apoteosis del *Sol Invictus* de la república, tan presente en la épica de Olmedo.²⁸ Jesús y su corte de santos, de ángeles y de querubines sufrieron un indiscutible y humillante eclipse. Ahora la luz de la verdad la proyectaban los potentes rayos del astro naciente, repre-

puntos de vista procedían de su larga experiencia en Inglaterra y Estados Unidos. El capitalismo demandaba disciplina, buenas costumbres, una vida metódica y buena fe, esos requisitos solo podían ser proporcionados por la religión. Rocafuerte anhelaba un estado muy apegado a instituciones religiosas, pero claro, de corte protestante. Él era un puritano que buscaba eliminar las fiestas, los toros y los saraos. Es muy significativa la descripción que hace de la vida de los protestantes ingleses: “En efecto no hacen sino rogar a Dios; no es permitido a nadie cantar, bailar, ni tocar algún instrumento”. Cuando no están en el templo, los protestantes se recogen en sus hogares, beben té, “acarician a sus hijos y en dulces coloquios con sus mujeres pasan el resto del día; así cumplen con el precepto del Sabat y se disponen a trabajar el lunes con mayor energía, después de haber dado, como Dios manda, descanso al cuerpo y ejercicio al alma”. *Ibid.*, p. 125. Rocafuerte, por lo tanto, no fue un laico empedernido tal cual los liberales de fines del siglo XIX. Si por él hubiese sido, habría implementado un sistema pedagógico e institutos inspirados en las iglesias cuáqueras, latitudinarias y anglicanas. Entre Rocafuerte y Alfaro mediaban distancias abismales.

26. Ricardo Espinosa, “El poeta de la independencia”, en *Revista ecuatoriana*, t. II, No. 17, Quito, mayo de 1890, pp. 172-173.
27. Georges Lomné, “La Revolución francesa y lo simbólico en la liturgia política bolivariana”, en *Miscelánea histórica ecuatoriana*, No. 2, Quito, 1990, p. 46.
28. Como muestra, estas conocidas líneas de *La victoria de Junín*: “Padre del Universo, sol radioso/ Dios del Perú, modera omnipotente/ el ardor de tu carro impetuoso, / el voto de su pueblo; y de frente/ el cerco de diamantes desceña. José Joaquín de Olmedo, *La victoria de Junín. Canto a Bolívar*, Londres, 1826, p. 21.

sentación de una patria intramundana y regenerada. La divinización del sol también vino a significar el triunfo de la impoluta religión natural. Y es que un nuevo orden político también demandaba un nuevo régimen piadoso limpio de dogmas y de supersticiones.

La derivación hacia posturas de corte liberal y, en definitiva, hacia la modernidad contó con la complicidad de los programas de estudios de la Universidad de Quito. Este centro mantuvo una línea de continuidad con la tendencia secularizadora que, como ya expusimos, se había iniciado hacia mediados del siglo XVIII. Un análisis de los programas muestra lo impregnados que estaban de enciclopedismo y de filosofías vinculadas a la formación del pensamiento liberal. Ya lo decía con toda razón Julio Tobar Donoso: “los patriotas acogieron como buenos todos los principios, todas las teorías y enseñan las que favorecen o halagaban los apetitos de libertad [...]”.²⁹ El padre Solano, hombre versado de la época y testigo de los hechos, afirmaba que el derecho público que se impartía en las universidades ecuatorianas “corrompía a los estudiantes” y degradaba a la religión.³⁰ Una de las figuras estrella de esa constelación de filósofos de culto fue Bentham. Sus ideas llegaron a ser muy populares, al punto que el general Santander oficializó su pensamiento en las universidades. Tobar Donoso, meticuloso conocedor de la universidad de la época, calificó el “cuerpo de enseñanzas” del período colombiano como “francamente heterodoxo, inmoral y pernicioso” para la juventud.³¹ Años más tarde, una vez conformada la república del Ecuador, Hall —digno discípulo de Bentham— fue un gran propagandista de su pensamiento en los cenáculos intelectuales de la época. Rocafuerte y el célebre jurista y heterodoxo Luis Fernando Vivero hicieron lo propio en Guayaquil. Durante un buen tiempo la Universidad de Quito utilizó como guía el texto de su comentador, el afrancesado catedrático salmantino Ramón de Salas.³² Pero los estudiantes de la universidad no solo destilaban utilitarismo. También había otras estrellas rutilantes que captaban su atención. Las lecciones de Filangieri, Burlanmaqui, Constant y Mill fueron el pan de cada día de unas cuantas generaciones. A juicio de los conservadores, las tesis que proclamaban esos grandes pensadores eran claramente materialistas. Pero lo más grave era que alentaban la práctica de un *individualismo ilimitado* y las *libertades absolutas* con su correlato la teoría del Estado gendarme. Es más, encontraron que determinados textos justificaban e incitaban a la rebelión popular. A la obra de Benjamín Constant, por ejemplo, se la acusó de ser un manifiesto *quasi* revolucionario. Tobar Donoso destaca que su autoridad fue invocada por los revolucionarios de 1845 y 1859.³³ Filangieri fue criticado por concebir *leyes imposibles e ideales* que no respondían a la realidad

29. Julio Tobar Donoso, *García Moreno y la instrucción pública*, p. 287.

30. *Ibid.*, p. 305.

31. *Ibid.*, p. 292.

32. *Ibid.*, p. 301.

33. *Ibid.*, p. 303.

del país. A juicio de sus críticos, rompía ese principio conservador que consagraba la necesidad de una legislación que reflejara el hecho diferencial de cada pueblo. Filanguieri daba alas a la utopía y quitaba valor a lo dado. Stuart Mill, el otro *gurú* de la modernidad, se hizo presente en la República de las Letras a través del famoso jurista colombiano Florentino González. Su libro *Elementos de ciencia administrativa* fue un manual profusamente utilizado por los estudiantes de Derecho ecuatorianos hasta por lo menos la década de 1860. De hecho, la obra se reeditó en Quito en 1847.³⁴ Como hijo adoptivo de las lumbres del liberalismo europeo, muchos textos suyos eran “francamente favorables a las libertades absolutas”, esto es, al individualismo. Para colmo, fue un decidido partidario de la necesidad de convertir a la religión en un asunto de índole privada.

Para las mentes más modernas, pensar en el más allá fue un problema que perdió centralidad. La vida de ultratumba ya no era un acicate para la reforma del alma. La libertad individual o el progreso material eran los nuevos valores que llamaban la atención de los patricios. También la posibilidad de una eucronía terrena captaba más su interés que el Reino prometido. Para esos años, el poder disuasorio de la amenaza del castigo divino era poco operativo. En ciertos espíritus se percibía una voluntad de franco desafío a unos eclesiásticos disolutos y carentes de autoridad moral. Adrián Terry vio perfectamente cómo la religión era un valor a la baja entre el patriciado: “Como consecuencia natural del desprecio hacia los ministros religiosos –dice– la misma religión ha caído en desacato”.³⁵ La tesis del erudito Tobar Donoso va en la misma dirección cuando afirmaba que el cumplimiento de los sacramentos y del precepto anual había disminuido notablemente: “Y por ello hemos visto vivir y morir infelizmente sin comulgar ni una sola vez”.³⁶ La crisis manifiesta de las nuevas modalidades religiosas que promovía la modernidad, la situaron en una precariedad *in extremis*. Pero incluso entre los sectores más reticentes a aceptar la novedad era notorio que la praxis religiosa se había reducido a una mera rutina y a un efecto de superficie. Desde luego, las horas bajas por las que pasaba la religión no solo se originaban en el signo de los tiempos. La Iglesia como institución acusaba una profunda crisis moral. Es conocido el grado alarmante de corrupción al que había llegado el clero. Los testimonios de viajeros, funcionarios y personalidades que residieron en el país entre 1780 y 1870 son unánimes en destacar la relajación del estamento eclesiástico.³⁷ El concubinato era común y la tasa de hijos ilegítimos,

34. *Ibíd.*, p. 305.

35. Adrián R. Terry, *Viaje por las regiones ecuatoriales de América del Sur*, Quito, 1994, p. 215.

36. Julio Tobar Donoso, *Memoria de la Congregación de Caballeros de la Inmaculada*, Quito, 1918, p. 5.

37. De esta manera describía el presidente de la Audiencia de Quito, Luis Muñoz de Guzmán, una fiesta celebrada en el Monasterio de la Concepción de Cuenca: “[...] habiéndose introducido a una sala del mencionado monasterio de la concepción, Doña Ignacia Echegaray, con mucha comitiva con infracción de la clausura, hizo un baile profano y escandaloso mezclándose las gentes de la ciudad con las religiosas, de las cuales las más jóvenes depuestas de los hábitos monacales, tomaron diversos trajes y con ellos hicieron las demostraciones que pudieran verse en cualquier carnaval”.

altísima. Muchos curas mantenían relaciones maritales públicamente reconocidas o vivían amancebados. El obispo Cuero y Caicedo tenía un hijo que se destacó como un audaz e intrépido capitán en uno de los cuerpos del ejército insurgente quiteño. Los escándalos cometidos por los religiosos eran parte del espectáculo que ofrecía el teatro cotidiano de las ciudades.³⁸ Luego de la expulsión de los jesuitas, los estudios teológicos casi desaparecieron y lo poco que había era de muy mala calidad. La formación de los religiosos, por lo tanto, cayó en picada. Los propios obispos hacían dejación de sus funciones y eran poco celosos de la ortodoxia. Todo indica que en los albores de la república el liberalismo no era visto como un peligro y sino pruebas al canto. Por paradójico que pueda parecer, Luis F. Vivero divulgaba en el Seminario de Guayaquil la filosofía de Bentham.³⁹ Esas incongruencias e irregularidades hicieron decir a Tobar Donoso que la sociedad ecuatoriana anterior al garcianismo había sufrido un estado de “atonía espiritual”. La situación de decadencia, sumada a la ausencia de intelectuales sólidamente versados en asuntos teológicos, relegó a la Iglesia a desempeñar un papel secundario y pasivo a lo largo de las primeras décadas de vida republicana. En los albores de la república la confrontación con el radicalismo tuvo un perfil bajísimo comparado con lo ocurrido una vez que se implementó la gran reforma del clero. Apenas si es destacable la polémica que se suscitó entre Rocafuerte y el P. Vicente Solano.⁴⁰

Las derivaciones hacia la heterodoxia y el laicismo, evidentemente, no quieren decir que entre las décadas de 1780 y de 1850 la cultura de la Contrarreforma fuera barrida de la escena pública. Pese a lo dicho, la tradición siguió estando muy viva. Los comportamientos sociales, las prácticas, continuaron siendo rehenes de los dictados de la Iglesia y de las potentes inercias del Barroco. Sus raíces eran demasiado firmes y tenían un calado muy profundo. El pueblo siguió cumpliendo dócilmente los rituales conforme prescribía el calendario litúrgico.⁴¹ A lo largo de este tiempo, las procesiones y las fiestas seguían escrupulosamente los protocolos contrarreformistas. Las penitencias de sangre todavía eran muy comunes entre las

“Sobre desórdenes en el Monasterio de Clausura de la Concepción de Cuenca”, en *Archivo General de Indias (AGI)*, 249, Quito, 18 de octubre de 1791.

38. Es interesante el contenido de una carta de García Moreno, fechada el 11 de abril de 1862, al Arceidiano de Cuenca, Ignacio Ordóñez: “La reforma es urgentísima, pues ha llegado a su colmo la escandalosa disolución y la bárbara ignorancia del sacerdocio ecuatoriano. Yo he tenido que expulsar al clérigo que en poco tiempo ha seducido y deshonrado a tres muchachas de familias honradas, y llevaba el camino de imitar a Lord Byron. Las seducciones *intra confessionem* son muy repetidas; y no hay justicia, no hay freno para los disolutos. El clero se envilece y la sociedad se pierde”. Citado por Luis Robalino Dávila, *Los orígenes del Ecuador de hoy. García Moreno*, Quito, 1949, p. 251.
39. Julio Tobar Donoso, *García Moreno y la instrucción pública*, p. 297.
40. Luis Robalino Dávila, *Orígenes del Ecuador de hoy. Rocafuerte*, Quito, 1964, p. 35.
41. “La fe –decía Tobar Donoso– era en todas las esferas de la sociedad, sincera y arraigada, pero escasamente ilustrada y la piedad endeble y marchita, observándose continuamente la falta de adecuación de la conducta a las reglas de moral que se adoptaban de una manera teórica como norma de vida”. Julio Tobar Donoso, *Memoria de la Congregación de Caballeros de la Inmaculada*, p. 5.

clases altas. Los más acérrimos liberales siguieron bautizando a sus hijos y casándolos en ceremonias religiosas al uso. Las vírgenes de gran raigambre popular e íconos de referencia del Barroco quedaron totalmente indemnes a la oleada secularizadora.⁴² En algún caso su fama, incluso, se incrementó. La Señora de la Merced, la de Guápulo, del Cisne o del Quinche conservaron intacto su prestigio. Los poderes de facto que ejercían sobre la población les permitieron hacerse con un lugar preeminente en el firmamento republicano. Frente a esos íconos, el secularismo mostró su impotencia y sus limitaciones reales. Ahí fue donde la labor pedagógica de los intelectuales de nueva factura encontró una formidable barrera. Cuando dieron con las fibras del alma popular, descubrieron su insolencia para reformar a un pueblo complejo e inmerso en los valores de la Contrarreforma. La fuerza de las inercias de la tradición y la tozudez de los hechos salieron una vez más victoriosos. Hay que puntualizarlo muy bien si queremos evitar confusiones y malentendidos. La cruzada antibarroca tuvo efectos importantes pero quedaron limitados a un segmento muy concreto de la población. El cambio de los patrones religiosos y el descreimiento, cuando lo hubo, incidió en círculos localizados del patriciado criollo más afecto a la modernidad. El resto de la población, el pueblo llano y no digamos el mundo indígena, siguieron practicando dócil y rutinariamente los viejos rituales y liturgias tridentinas. Estos últimos, incluso, reaccionaron con violencia contra todo intento de innovación. En resumen, el resquebrajamiento de la ortodoxia no produjo una oleada de descreimiento, ni mucho menos.

RESTAURACIÓN RELIGIOSA EN EL ECUADOR

La crisis que afectaba a la religiosidad tradicional llegó a un momento en que tocó fondo. Desde aproximadamente la década de 1860, la Iglesia empezó a experimentar cambios muy profundos. Su máximo afán fue recuperar centralidad en la vida pública y lograr que los ecuatorianos se impusieran la tarea de reafirmarse en su vocación católica. Las victorias de la secularización instaban a rehabilitar la antigua conciencia a efectos de lograr que la religión volviera a pautar tanto la vida pública como la vida privada de los habitantes del Ecuador. La reforma debía ser total, de modo que el país pudiera quedar convertido en un territorio aureolado. Los peligros que aportaba el siglo imponían la búsqueda de puntos fijos de orientación para evitar todo extravío. Hoy diríamos que se hacía necesario un rearme moral de la sociedad. La Iglesia creyó que la crisis de conciencia se podía superar si se rescataban las certezas espirituales que la modernidad había eclipsado. Frente a las amenazas del laicismo y de la secularización convenía reactualizar el magisterio de la fe así como la dimensión religiosa, el misterio y los ámbitos de trascendencia. La

42. Georges Lomné, "La Revolución francesa y lo simbólico en la liturgia política bolivariana", p. 61.

modernidad del liberalismo tenía que ser conjurada de sus males a fuerza de someterse a la disciplina de la fe. Se trataba de realizar a la vez una labor deconstructiva y reconstructiva. Dentro de este contexto, la *theologia cordis* quiso ser el brazo armado con el que se abatirían las columnas de una sociedad descreída, narcisista y hedonista. La escolástica, el neotomismo y otras tradiciones filosóficas próximas se reivindicaron en nombre de esta cruzada. Con ese tipo de literatura una nueva generación de intérpretes y exégetas buscaron poner un punto final al sensualismo y sus escuelas afines que todavía daban fuertes coletazos en los medios académicos. Las lecciones de Condillac y de otros modernos sufrieron un retroceso considerable ante las decididas conquistas de la *philosophia perennis*.⁴³ Uno de los textos estrella fue la *Filosofía elemental* de Balmes. Los alegatos de los teólogos trataban de desmitificar a la razón secularizada a fuerza de relieves sus carencias, debilidades y limitaciones. Había que convencer a la grey y a los díscolos que en esta vida todo se resolvía en una *reductio in mysterium*. El SCJ y otras devociones que se proclamaron como el contrapunto de una modernidad que presumía tener las claves absolutas de la verdad y la felicidad. Los *cordícolos* se pensaron a sí mismos como los llamados a conjurar el prestigio de las distintas constelaciones utópicas en boga. La Iglesia decimonónica se empeñó en hacer de la *viscera cordis* un camino de reencuentro individual y colectivo del hombre con Dios. Con el redescubrimiento y la afirmación de las potencias del órgano cordial se confiaba en que era posible combatir e, incluso, someter a humillación, a una cultura que llevaba a gala el descreimiento. Esa oleada integrista reintrodujo a las capas altas ecuatorianas, sobre todo serranas, en la órbita de la religión. El paralelismo entre los momentos de mayor apogeo de la *theologia cordis* y los progresos del liberalismo distó mucho de ser una casualidad. En determinados momentos la lucha contra la impiedad se planteó en términos de un despertar del viejo fervor religioso que había dominado en el Quito de los siglos XVI y XVII. Allí estaban las señas de identidad del Ecuador católico, así como los referentes que debían servir de norte a sus dirigentes políticos. Lo más adecuado parecía implementar una reevangelización para restaurar las costumbres y los valores de la vieja comunidad.

La primera medida de la restauración religiosa en el Ecuador fue llevar a cabo una reforma integral del clero. Las cosas debían seguir un orden de prelaciones. Antes era preciso moralizar y disciplinar a todo un contingente de curas relajados, corruptos y marcadamente ignorantes en cuestiones de teología. Sin pastores virtuosos, la regeneración moral y religiosa del país era impensable. Rocafuerte, curiosamente, fue el primero en sugerirlo pero su iniciativa no tuvo éxito. Hubo que esperar a la Presidencia de García Moreno para que la reforma del estamento clerical tomara cuerpo. Los dominicos fueron los primeros en entrar en vereda.

43. Julio Tobar Donoso, "La instrucción pública de 1830 a 1930", en *Monografías históricas*, Quito, 1938, p. 493.

Para estos efectos se recurrió a un grupo de religiosos italianos de la misma orden.⁴⁴ La actuación de los trasalpinos fue tremendamente dura y generó mucha tensión social. Los curas laxos y disolutos no solo que ofrecieron una tenaz resistencia sino que además soliviantaron a sus clientelas. Esto provocó sonados disturbios que forzaron la intervención de las autoridades policiales. El método *manu militari*, empleado por visitantes como el P. Larco o el P. Moro dejaron huellas imborrables en la memoria de los quiteños. Nunca antes se habían tomado medidas tan drásticas y severas. Muchos curas optaron por secularizarse voluntariamente mientras que otros fueron desterrados a regiones tan apartadas e inhóspitas como las selvas amazónicas.⁴⁵ El lema del P. Larco nos da una idea muy precisa del carácter que tuvo la reforma: “destruir para edificar”.⁴⁶ Las transformaciones que se acometieron, sin embargo, no quedaron ahí. También se establecieron nuevos códigos de conducta hechos *ex profeso* para reeducar a los curas y para regular las relaciones con los feligreses. Se fijaron protocolos que tipificaban los alcances de los comportamientos a adoptar por los religiosos en la vida pública y privada. Para evitar confusiones se llegó a reglamentar hasta los más mínimos detalles de las relaciones con el rebaño de creyentes. La máxima central era la aplicación de la prudencia y, desde luego, la activación de toda una serie de mecanismos de autocontrol y de autoacción. Una mayor dosis de pudor y de escrúpulos permitió desterrar de la escena pública desafueros, escándalos y conductas manifiestamente incompatibles con el decoro del estamento eclesiástico. La *Teología Pastoral* de Alejandro Mateus fue un instructivo hecho para difundir los nuevos patrones de comportamiento. Sus contenidos, desde luego, compendian los esfuerzos realizados por la curia ecuatoriana a efectos de mejorar la calidad moral de los religiosos.

El segundo paso consistió en procurar que las élites se involucraran de lleno en la praxis religiosa y adquirieran un compromiso con la Iglesia. En realidad buena parte de las reformas fueron especialmente dedicadas a ellas. Después de todo era en el patriciado y no en el pueblo donde la fe más vacilaba. Resultaba fundamental reencauzarlas por las sendas de la religiosidad. Al fin y al cabo eran los llamados a comandar la nave del Estado. La estrategia consistía en sanear la cabeza a efectos de que la salud se extendiera al resto del cuerpo político. Esa fue la tarea que llevó a cabo la *Congregación de los Caballeros de la Inmaculada*. Fundada en junio de 1868 por el padre Terenziani, se propuso la reconversión religiosa de las clases al-

44. En 1862 llegaron los primeros dominicos reformadores, entre los que se pueden enumerar a los padres Larco, Napolitano, Cruciani y Zozina. En 1869 llegó el nuevo visitador, el P. Pedro Moro. Los Agustinos, fueron reformados por el Visitador italiano P. Concesi. Luis Robalino Dávila, *Orígenes del Ecuador de hoy*. García Moreno, p. 265.

45. El P. Larco había ordenado a los dominicos que optaran por entrar en la “vida común” o bien secularizarse, pero el P. Moro fue mucho más drástico. Su orden mandaba lo siguiente: “o todos deberían secularizarse en el término de dos meses, o todos deberán ser desterrados a las selvas orientales”. *Ibid.*, p. 269.

46. *Ibid.*, p. 265.

tas.⁴⁷ La corporación llevó a cabo una “reforma radical que partiese de la juventud universitaria y se dirigiese después a las clases elevadas y por último al pueblo”.⁴⁸ En su interior, la juventud ecuatoriana “afianzaría su fe, enderezaría su juicio y fomentaría su piedad”. A esa selecta minoría se le inculcarían virtudes que, en teoría, debían irse generalizando hacia el resto de la sociedad. El cometido de la *Congregación* era formar una falange de santos programados para erigir en el Ecuador el trono de Cristo-Rey. Pero otra de sus misiones consistió en crear las condiciones para que el género masculino resolviera su retorno al redil de la Iglesia. Hay que tener en cuenta que antes de 1860 e, incluso, después, una de las características de la religiosidad del país fue su alto grado de feminización. Los varones eran poco participativos en los rituales y acontecimientos que prescribía el calendario litúrgico. Su religiosidad era muy superficial y, desde luego, estaba muy por debajo de los estándares mínimos exigidos. El éxito de la *Congregación* fue rotundo. En sus mejores momentos llegó a reclutar hasta 800 jóvenes de buenas familias y, en tan solo siete años de funcionamiento, sus frutos ya se habían dejado sentir. La terapia de choque produjo cambios sustantivos en el alma del patriciado quiteño y sus aledaños. El padre Joseph Kolberg, S. I., de la Escuela Politécnica, advirtió que “la situación moral se elevaba más y más”.⁴⁹ Un ejemplo muy ilustrativo de estas *conversiones* es el caso de Aparicio Rivadeneira, quien en su juventud había sido un *rojo* empedernido. De hecho, su anticlericalismo le había inducido nada más y nada menos que a votar a favor de la expulsión de los jesuitas. Semejante proceder ya de por sí le señalaba como enemigo de la religión y lo alineaba con el bando de un general como Urbina, un decidido partidario de los procesos de secularización. Pero su paso por la *Congregación* ejerció en su persona efectos benéficos, al punto que logró su *reforma*.⁵⁰ Su transformación hizo de él un hombre piadoso y un escrupuloso cumplidor de los mandatos de la Iglesia.⁵¹ Aquí también se podría agregar el caso del botánico Jameson, quien en un principio participó del círculo benthamiano de Francis Hall y terminó metiendo a una hija suya de novicia en el Carmen Bajo.

47. La Congregación tuvo larga vida en Quito. Bajo el amparo de la orden Jesuita y, ciertamente, de manera más testimonial que otra cosa, siguió funcionando con regularidad hasta los años noventa del siglo XX. Hacia finales de la década de 1940, fundó *Excelsior*, un diario de orientación católica que quería influir en la opinión pública de una época especialmente convulsa por los cambios que se estaban suscitando en el país.

48. Julio Tobar Donoso, *Memoria de la Congregación de Caballeros de la Inmaculada*, p. 6.

49. Joseph Kolberg, *Hacia el Ecuador*, Quito, 1996, p. 200. Tobar Donoso sostuvo que en 1875 “la piedad ya era en la clase alta sólida y comprobada, la fe se había arraigado e ilustrado profundamente y las convicciones políticas estaban depuradas de la escoria del error”. Julio Tobar Donoso, *Memoria de la Congregación de Caballeros de la Inmaculada* p. 11.

50. Julio Tobar Donoso, *ibid.*, p. 11.

51. En la reconversión de Rivadeneira resuenan los ecos de esas otras reconversiones que operaron firmes apologistas de la Revolución francesa y que más tarde terminaron convirtiéndose a la fe católica. Es el caso de Novalis y de F. Schlegel. El entusiasmo revolucionario se transformó en ellos en la necesidad de implementar un orden religioso mundial.

Pero las luchas antiseccularización también fueron llevadas a cabo por otras organizaciones. Un buen ejemplo de ello fue el *Comité del Rosario*, fundado en 1906 por los dominicos. La organización se instituyó en un momento especialmente crítico en el que el laicismo se hallaba en su apogeo. Al igual que los jesuitas, los regulares dominicanos tenían en mente abrir un frente de lucha contra esos *titanes del error* que eran los liberales. El deseo de recatolizar a la sociedad les hizo fundar otras ONG: las *Conferencias de San Vicente de Paúl*, la *Sociedad Funeraria Nacional*, el *Buen Pastor*, las *Órdenes Terceras*, la *Sociedad de la Adoración Nocturna del Azuay* (1892), el *Círculo de Jóvenes Católicos* (1886), la *Unión de Católicos del Chimborazo* (1898), el *Comité del Rosario* (1906), los sindicatos obreros, etc. Incluso las empleadas de hogar fueron *reeducadas* y *enderezadas* bajo el patrocinio de organizaciones católicas. En los años veinte se puso en funcionamiento la *Acción Católica de Sirvientas* y el *Taller de la Sagrada Familia*. Por lo menos en lo que se refiere a la primera mitad del siglo XX la estrella fue la poderosa *Acción Católica Ecuatoriana*. Hacia 1904 ya se tienen las primeras noticias de ella, pero solo fue entre 1920 y 1940 cuando operó de manera regular. Para estas fechas era la organización civil no gubernamental más importante y de mayor presencia en el país. De su seno partieron numerosas iniciativas inspiradas en las novedades del catolicismo social que instituyó la *Rerum novarum*. Otro buen ejemplo para calibrar los alcances de las redes asociativas de la Iglesia en el país es el caso de las Ordenes Terceras. En los años cuarenta la organización tenía sedes a nivel cantonal y parroquial. Checa, Mulaló y Puenbo formaban parte de la organización. Incluso pueblos, para entonces, geográficamente tan remotos como Saraguro, Amaluzo o Chiquintad tenían su propia Orden. Solo la provincia de Esmeraldas y la región Oriental estaban fuera de la red. Una especial atención mereció el capítulo relativo a la familia. La Iglesia consideró que su reforma era una cuestión prioritaria. De ello –decían– dependía el éxito o el fracaso de la recatolización del país. Los núcleos familiares debían ser el semillero de ese ejército de santos que exigía la república para hacer frente al dragón de la modernidad. Aquí es donde hay que situar las famosas “entronizaciones” del SCJ, ese curioso ritual que convertía a los hogares en iglesias en miniatura y al padre de familia en un sacerdote oficiante.⁵²

Dentro de ese clima marcado por un repunte del espíritu religioso no fue raro que el país asistiera a una nueva edad de oro del fenómeno de las beatas que mueren en *olor de santidad*. Hacia el último cuarto del siglo XIX desfilaron, entre otras, cuatro terciarias fieles seguidoras de Mariana de Jesús. Una fue Zoila Salvador González que martirizaba

52. El ritual de las entronizaciones empezó a practicarse en Quito a partir del 24 de marzo de 1874. No menos significativa fue la actividad editorial desplegada para publicitar y dar mayor poder de penetración a este renovado espíritu religioso. A partir sobre todo de la década de 1870 se editaron numerosas revistas y periódicos de orientación católica destinados a difundir los nuevos patrones morales. Aunque la mayoría de estas publicaciones trataron la temática religiosa en general, también hubo medios que se especializaron en aspectos más puntuales. Este es el caso de *Hogar cristiano*, que circuló en Guayaquil hacia principios del siglo pasado, y de la revista *El Campo*, que era altavoz del catolicismo social.

su cuerpo con feroces cilicios. Su muerte fue muy sentida en la capital y sus funerales fueron tumultuosos.⁵³ La segunda fue la joven Carmen Inés de Jesús Barona, que según la tradición, desde su nacimiento ya se le veían los signos que delataban su vocación de santa. Vacas Galindo asegura que había nacido “hincada de rodillas con las manitas juntas en forma de adoración y con todo el cuerpo envuelto en tela blanca”.⁵⁴ La tercera, Rosario Guerrero Chiriboga, joven quiteña de quien se dice que fue la humildad personificada. Sus obras de caridad fueron muy célebres en la ciudad. Vestía pobrementemente y con *materia vil*: “En apostolado de caridad volaba por las calles de Quito en pos de la miseria humana dondequiera que la encontraba”. El demonio profirió contra ella varios ataques en un intento de frustrar su vocación de santa. Se le atribuyeron varios milagros y en más de una ocasión calmó los terribles dolores que padecía Dolores Espinosa aquejada de un cáncer de útero.⁵⁵ Consta también el curioso prodigio de no haberse mojado al salir de su casa en una tarde de lluvia.⁵⁶ Por último, está el caso de la terciaria mercendaria Dolores Pérez Pareja, a quien se le vio “andar en el aire” luego de haber recibido la sagrada comunión.⁵⁷ Su amiga Rosario Guerrero decía de ella: “la corona de espinas que lleva la Doloritas, le ha de conducir al cielo”.⁵⁸ Murió en olor de santidad el 25 de septiembre de 1900. Ciertamente, a esa lista habría que agregar el caso de otras beatas anónimas cuyas biografías nunca se escribieron. Como parece evidente, la atmósfera religiosa no era especialmente apta para esas mujeres libertinas que hasta las reformas morales garcianas hacían las delicias en los salones y de las fiestas. Al menos de cara al público, la oleada integrista las puso fuera de la ley. Ahora tenían un lugar especialmente reservado: los calabozos del Buen Pastor. El Quito voluptuoso y pletórico de placeres mundanos que describió Caldas se replegó a los territorios periféricos reservados a las clandestinidades nocturnas. *Catita* Valdivieso o cualquiera de las libertinas de tiempos de la Independencia hubieran sido especímenes raros y anacrónicos en una sociedad obsesionada por mantener bajo control los impulsos de la carne. Los “furores uterinos de plata” de la aristócrata no se aceptaban en una ciudad que ya había implementado severos mecanismos represores de todo atisbo de sensualidad.⁵⁹ Los llamados *puros*,⁶⁰

53. Jorge Salvador Lara, *Biografía del Colegio de los Sagrados Corazones*, Quito, 1962, p. 27.

54. Enrique Vacas Galindo, *Carmen Inés de Jesús Barona, terciaria dominica*, Quito, 1938, p. 14.

55. Agnelio Hurtado, *Flor de caridad, Rosario Guerrero Chiriboga, terciaria de la Merced*, Quito, 1950, p. 12.

56. *Ibid.*, p. 17.

57. *Ibid.*, p. 18.

58. *Ibid.*

59. La expresión es de Vicente Rocafuerte en una carta a su compadre, el Presidente Flores. Vicente Rocafuerte, *Epistolario*, compilación de Carlos Landázuri, vol. I, Quito, 1988, p. 286.

60. Sus orígenes son por ahora oscuros e inciertos. Solo sabemos que hacia el último cuarto del siglo XVIII la costumbre estaba perfectamente implantada en lo que hoy es el Ecuador. De forma resumida, esa práctica consistía en una fiesta que reunía a un círculo de amigos con el objeto de beber, bailar y practicar sexo a discreción durante dos, tres o incluso cuatro días seguidos. En las grandes bacanales se facilitaban los intercambios de parejas y se estimulaban todo tipo de excesos. Al decir de algunos viajeros, las tenidas alcanzaban límites insospechados. “En la casa de Catita –decía

auténticas bacanales que tanta pasión levantaban entre los ecuatorianos, fueron abolidos completamente.

Este impulso religioso empezó con el tiempo a hacer aguas y a perder buena parte de su empuje inicial. Pese a que se pueden detectar momentos de repunte o fluctuaciones, la década de 1930 marca un punto de inflexión. Una nueva cultura religiosa y política ganaba prestigio y adeptos. Ya en los años veinte el socialismo, el fascismo y el fenómeno del populismo irrumpían en la escena política. Las élites y los sectores emergentes se animaron a practicar valores de nueva factura e, incluso, a volverse más mundanos. La modernidad logró consolidarse y eso permitió que se abrieran las compuertas que dieron paso al cosmopolitismo y a una religiosidad menos severa y exigente. Los ideales de contención perdieron mucho de su antiguo prestigio. La propia cultura religiosa sufrió cambios muy significativos. En una época en que el cuerpo empezaba a reivindicarse, las penitencias de sangre quedaron fuera de juego. Se perdieron viejas devociones y las procesiones dejaron de concitar interés entre el patriciado. Estas últimas pasaron a ser un coto de exclusivo dominio popular. Lo ocurrido con las procesiones de Semana Santa o con las fiestas de la Octava de *Corpus* son un buen ejemplo de lo decimos. Desde luego, eso no fue óbice para que en el interior del mundo católico-conservador se mantuviera incólume un tronco de fieles que continuaron la tradición y siguieron haciendo apología de la República del SCJ. Hasta los años setenta, Julio Tobar Donoso y el círculo de los *Caballeros de la Inmaculada* formaron parte de ese grupo de nostálgicos seguidores del viejo espíritu religioso. El espíritu laico se impuso a lo largo y ancho del país. Aparte de los sectores más directamente involucrados con el liberalismo, fue en la clase media donde más capacidad de arraigo llegó a tener el laicismo. Sus integrantes no solo enarbolaban valores universales y carecían de la carga de tradición vinculada a viejas prácticas religiosas sino que, además, fueron los usuarios de la nueva pedagogía que impartían los colegios públicos de reciente fundación. Una observación que vale la pena tener en cuenta. Los menores vínculos de la clase media con la religiosidad tradicional permitieron que las iglesias evangélicas hicieran su primer agosto ahí y no en otros lugares del espectro social. Los nexos relativamente débiles que mantuvieron con la Iglesia y las distancias que marcaron respecto a la piedad barroca, los volvieron más permeables a las prédicas de los pastores protestantes. A partir de la década de los sesenta las iglesias evangélicas empezarán a conquistar otros sectores de la población, especialmente los indígenas.

Boussingault— el 'puro' llegó a proporciones monstruosas: era una mezcla tremenda, ya no se conocían los sexos [...]". Jean B. Boussingault, *Memorias de Boussingault*, Bogotá, 1985, vol. V, pp. 121-122. No tenemos información muy concluyente, pero existen indicios que permiten pensar que en la primera Presidencia de García Moreno, el *puro* ya era una práctica residual y en franca decadencia.

UTOPIA, MESIANISMO Y APOCALIPSIS EN HISPANOAMÉRICA

El SCJ pretendió fundar una Nueva Jerusalén Celeste y preparar el advenimiento del milenio. Esas iniciativas, sin embargo, no fueron del todo originales ni mucho menos. En realidad no hacían más que dar continuidad a una tradición con raíces muy bien implantadas en América. No hace falta insistir demasiado en un tema que ha sido tratado *in extenso* por una multitud de historiadores solventes y eruditos. Contentémonos con dar un repaso general. América empezó su historia con la espera del milenio. Ahí está el célebre pronóstico de la *Medea* de Séneca, en el que los humanistas quisieron ver un vaticinio del descubrimiento de América: “Vendrán siglos en que el océano abrirá sus barreras y aparecerán nuevas tierras; Tetis descubrirá nuevos orbes, y no será Thule la última tierra”.⁶¹ El encuentro con la Indias Occidentales estuvo desde un principio marcado por el signo de la cruz. Las evidencias de su porte religioso y escatológico las proporcionaba el propio Nuevo Mundo. Así, por ejemplo, el descubrimiento de las grandes constelaciones australes fue relacionado directamente con todas esas conocidas profecías bíblicas que anunciaban un *nuevo cielo* y una nueva tierra. En la Cruz del Sur se quiso ver un signo evidente de los destinos providenciales que Dios había reservado al orbe americano. La densidad religiosa de la recién descubierta geografía también aparece en ese equívoco del almirante Colón, que confundía el delta del Orinoco con uno de los cuatro ríos del Paraíso Terrenal. El impacto que tuvo el descubrimiento colombino potenció las mentalidades milenaristas y mesiánicas que todavía estaban muy a flor de piel en la Europa de fines del siglo XV. Baste recordar que el acontecimiento reactivó todo un ciclo de profecías medievales que predecían la instauración de un nuevo orden en el mundo. Para esos iluminados, el descubrimiento no había sido un accidente sino un hecho planificado y querido por Dios. Colón sostenía que, tanto él como su proyecto, eran instrumentos que la Providencia utilizaba a efectos de preparar a la humanidad para lo que sería la última etapa de la historia. Teniendo en mente el Apocalipsis de San Juan anotó en su *Libro de las profecías* “Dios me hizo mensajero de los nuevos cielos y de la nueva tierra”. El Almirante fijó a la historia un *terminus ad quem*, convencido de que al mundo le quedaban a lo sumo cien o ciento cincuenta años para su final. Las hazañas que había protagonizado no hacían sino volver efectivos los anuncios de San Marcos y del profeta Isaías. El

61. Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983, p. 168. Los humanistas del siglo XV estaban muy familiarizados con las obras del filósofo estoico. Un dato adicional, el hijo de Cristóbal, el bibliófilo Hernando Colón, escribió al pie de página de esa tragedia la siguiente nota: *Haec prophetia expleta est per patrem meum Christoforum Colon almirantem 1492*. “Esta profecía fue cumplida por mi padre, el almirante Cristóbal Colón en el año de 1492”.

significado de eso era mayor si se tiene presente que los franciscanos, que secundaban su empresa, pertenecían al ala observante del abad benedictino Joaquín de Fiore. Este místico milenarista calabrés había anunciado el próximo advenimiento de una tercera edad, a la que llamó del “Espíritu Santo”. Valiéndose de su reconocida autoridad y del interés por reactualizar las profecías joaquinicas, Colón sostuvo que España había sido escogida para edificar la Nueva Jerusalén Celeste y la casa santa del Monte Sión. En su *Libro de las Profecías*, no solo se atribuía a sí mismo un papel central en los hechos que estaban por venir sino que además recalca cómo la evangelización de los gentiles debía preceder al fin del mundo. Incluso se ha sugerido la nada improbable hipótesis de que él mismo se creyera un nuevo Elías, mensajero de la tercera y última época de la historia. En todo caso, y sea como fuere, el descubrimiento abrió las puertas al milenio y al Apocalipsis.

Bajo ese clima de tan exacerbado misticismo, la hazaña colombina fue considerada durante décadas como el clímax de la historia de la Iglesia. La astuta Providencia se había valido de un experto marino para llevar a cabo sus planes. El hallazgo de una nueva ruta y de pueblos desconocidos parecía que allanaba el camino a efectos de cumplir aquello que se ordenaba en el Evangelio de San Marcos: “Id por todo el mundo, predicad el Evangelio a toda criatura” (Mc. 16,15). La toma de Granada era el preludio de la reunificación de la humanidad bajo el imperio de la fe cristiana. Este fue el ecosistema intelectual en el que se enmarcaron las jornadas de evangelización llevadas a cabo por los franciscanos a lo largo de buena parte del siglo XVI. Martín de Valencia, uno de los doce religiosos que fueron a México, se consideraba a sí mismo un evangelizador apocalíptico de los últimos días.⁶² Motolinía esgrimió el sueño de Daniel y el derribo de la estatua de Nabucodonosor como un signo de que estaba a punto de ocurrir el milenio. A juicio de los frailes, las conversiones en masa de indígenas mexicanos tenían como fin preparar al mundo para una segunda venida de Jesús que parecía inminente. Una vez difundida la fe entre ellos, y una vez cumplido el mandato *fiet unum ovile et unus pastor*, la misión del cristianismo podía darse por concluida. Los indios eran unos *israelitas espirituales* y su conversión, conforme el Apocalipsis (7: 4-8), fue tenida como un anuncio del tiempo escatológico. Íntimamente relacionado a esto, la empresa evangelizadora también estaba avocada a la construcción de la Nueva Jerusalén Celeste, que refieren tanto Isafas como el Apocalipsis:

Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra han desaparecido; y el mar ya no existe. Y vi la ciudad santa, la Nueva Jerusalén Celeste, que bajaba del cielo del lado de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su esposo. Y oí venir del trono una gran voz, que decía: “He aquí la morada de Dios con

62. Valencia tuvo visiones alusivas a las conversiones en masa de los indígenas. Llegó a consultar a la famosa beata del Barco de Ávila, una admiradora de Savonarola, quien le dijo que su hora le sería informada por Dios. La señal fue el llamado de Cortés una vez consumada la conquista de México.

los hombres; Él habitará con ellos, ellos serán su pueblo y Dios mismo morará con los hombres”. (Ap., 21.1-4).

Bajo semejante autoridad, América aparecía como ese nuevo hogar de Dios entre los hombres, el lugar donde se aposentaría la ciudad santa de los cielos.

Los contenidos de la empresa americana eran, sin embargo, más ricos. Tanto los frailes como el influyente movimiento erasmista español quisieron ver en ella el renacimiento de la edad dorada de la Iglesia primitiva de los místicos medievales.⁶³ El descubrimiento, por lo tanto, instaba al retorno a unos orígenes objeto de deseo. El pasado volvía a ser posible en el futuro. La trascendencia de todo eso fue que de ahí emanó una veta de pensamiento mítico que sustentó la pasión por el porvenir y que tanto arraigo tuvo en América entre 1800 y 1930. La atmósfera mental era tan propicia para esas ensoñaciones que el célebre Jerónimo de Mendieta pretendió instituir un reino milenarista en México. Enorme es, asimismo, el relieve simbólico del envío de los doce frailes franciscanos al Anahuac para lograr la conversión de los aborígenes aztecas e inaugurar la tercera y última etapa de la historia.⁶⁴ La orden mendicante quería edificar el Reino. Siguiendo a San Mateo creían tener la certeza de que la historia “iba declinando a la hora undécima” (Sn. Mateo 20,6). El Nuevo Mundo evocaba, pues, el fin del mundo. La exuberante imaginación de los frailes les llevó a ver en Hernán Cortés a un nuevo Moisés encargado de liberar a los indígenas (pueblo de Israel) de las garras de un faraón aborígen.⁶⁵ La fantasía de los iluminados de la época hizo de su figura un *dux populi* destinado por la Providencia a conducirlos a una nueva Tierra Prometida. Los místicos también aseveraban que América estaba restaurando el equilibrio de un poder religioso que Europa se había manifestado incapaz de mantener.⁶⁶ Mientras el Viejo Mundo producía un anticristo como Martín Lutero, en el otro lado del Atlántico irrumpía un cristianismo depurado de toda polución. En las tierras recién descubiertas aparecían las Santas Rosas

-
63. Muy conocido es el texto de Vasco de Quiroga relativo a su visión de la nueva Iglesia en América; “Me parece cierto que veo [...] en esta primitiva, nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los Santos Apóstoles”. John Leddy Phelan, *El reino milenarista franciscano en el Nuevo México*, México, 1981, p. 73.
64. Los primeros misioneros que fueron a México llevaban en su equipaje las *Fioretti* de San Francisco y el *Libro de las conformidades*, una obra que exaltaba el papel de San Francisco y los evangelizadores de la última edad del mundo. Jean Delumeau, *Historias del paraíso*, vol. II, Madrid, 2005, p. 381.
65. John Leddy Phelan, *El reino milenarista*, pp. 49-61. Concretamente, fue Jerónimo de Mendieta el que hizo semejante paralelismo.
66. La idea de equilibrio perduró hasta el siglo XX y fue profusamente utilizada. Matovelle, por ejemplo, sostenía que las misiones que operaban en la Amazonía ecuatoriana “contrarrestaban los excesos lamentables de los conquistadores españoles”. Julio Matovelle, “Los principales obreros de la civilización en la región Oriental”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, vol. IX, Quito, 1952, p. 118.

de Lima, las Marianas de Jesús que contrarrestaban a las impías Catalinas de Boré o a las Anas Bolena.⁶⁷ Europa llevaba a cuestras una carga corruptora que amenazaba con conducirla directamente al infierno. La piadosa América, por el contrario, estaba a punto de dar a luz un orden angélico.⁶⁸ Matovelle sugirió en pleno siglo XIX que Dios había entregado el Nuevo Mundo a la Iglesia a título de “indemnización anticipada por los terribles desastres religiosos que iba a lanzar a naciones enteras” el cisma luterano.⁶⁹ Por otro lado, y siguiendo a los viejos místicos, reintrodujeron la idea de que el planeta estaba dividido en dos mitades cualitativamente diversas: la una era impura, estéril y corrompida, mientras la otra era pura, inocente, prístina y vigorosa. En ese escenario, los indígenas fueron considerados un *genus angelicum*, lo cual hacía de ellos un pueblo elegido. Ellos tenían la cualidad de ser una tabula rasa “en que nada hasta ahora se había impreso, dibujado ni infundido”. El humanista italiano Pedro Mártir de Angleria fue el encargado de difundir en la Europa culta que leía en latín la visión de un indio que parecía vivir en la edad de oro y en el más auténtico estado de naturaleza. Vasco de Quiroga los comparaba con los hombres de la edad dorada de las *Epístolas saturnales* de Luciano. Su frugalidad, su humildad, la escasez de posesiones materiales y la ausencia de espíritu adquisitivo hacía de ellos la materia prima con la que se restauraría la Iglesia primitiva. Su gran virtud estribaba en que no conocían ni el *meum* ni el *tuum*. Esto es, estaban libres de esa codicia que tantos estragos causaba en Europa y que la estaba enviando directamente a la perdición. Haciéndose eco de las enseñanzas del Nuevo Testamento, su condición de simples haría avergonzar a los grandes del mundo civilizado (Cor. I., 27-29). Una vez más se cumpliría el aforismo bíblico que establecía como los últimos serían los primeros.

Esa explosión de mesianismo, sin embargo, fue perdiendo poco a poco su impulso inicial. Hacia mediados del siglo XVI empezaba a dar muestras evidentes de agotamiento. El asombro del descubrimiento cayó en picada y, por lo tanto, dejó de ser una fuente productora de utopías y de expectativas mesiánicas. Muy sintomático resulta que José de Acosta, un jesuita más de este mundo que del otro, hubiera instado a los entusiastas del Apocalipsis a rebajar el tono de sus proclamas. A juzgar por el contenido de sus escritos, él era un razonador pragmático más que un místico visionario. Su *Historia natural y moral de las Indias* fue para la época un monumento a la realidad y al dato efectivo. Consideró manifiestamente absurdos los criterios que se utilizaban para definir a los indígenas como un pueblo elegido. Para los jesuitas el joaquinismo estuvo totalmente fuera de su horizonte intelectual. Pensaban que sus vaticinios no eran más que el resultado de delirios febriles. Los padres de la Compañía estaban hechos de otra pasta: eran prácticos, atrevidos y emprendedores.

67. Julio Matovelle, “El Reinado de Dios en el Nuevo Mundo”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, vol. VII, Quito, 1949, pp. 291-292.

68. John Leddy Phelan, *El reino milenarista franciscano en el Nuevo México*, p. 53.

69. Julio Matovelle, “El Reinado de Dios en el Nuevo Mundo”, p. 290.

Como los empresarios modernos buscaban resultados concretos y efectivos a corto y medio plazos. Frente a las extravagancias de un *Motolinía* preferían brillar como intelectuales refinados o, puestos ya, como hábiles gestores de los asuntos económicos. Muy *grosso modo* y solo a título de mera referencia orientativa, se puede decir que la llegada de Felipe II marcó el final de estos movimientos místicos. La aplastante maquinaria burocrática de España imperial terminó por ahogar cualquier atisbo de utopía milenarista. Para la época, la voluntad de *imperium* y el sueño de una Nueva Jerusalén Celeste eran dos proposiciones manifiestamente incompatibles entre sí. Las quejas ante la evidencia del cambio de política no se dejaron esperar mucho. Mendieta exponía que el período comprendido entre 1564 y 1596 representaba el cautiverio de la Iglesia indiana en Babilonia.⁷⁰ Los indígenas, despojados de su condición angelical, ya solo se consideraban como mano de obra y el alcoholismo causaba numerosas bajas en sus filas. Al menos en lo que se refiere al mundo andino, las reformas del virrey Toledo representaban un punto de inflexión.⁷¹ La generalización de este nuevo talante dio lugar a que durante los siglos subsiguientes el *Apocalipsis*, el *Quiliasmo* o el tema de la vuelta a un Edén recobrado dejaran de concitar interés entre religiosos y laicos.⁷²

Para asistir a una nueva edad de oro de ese tipo de mentalidades habrá que esperar doscientos y pico de años. En efecto, poco antes de 1800, el tema del futuro

70. John Leddy Phelan, *El reino milenarista franciscano en el Nuevo México*, p. 147.

71. Algo semejante habría que decir del virrey de México, Martín Enríquez, quien limitó las amplias facultades y prerrogativas de los mendicantes. Muy significativa fue la acusación que hizo a los frailes relativa a un exceso de ambición por querer “gobernar las esferas espiritual y temporal”. David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, 1991, p. 135.

72. Apenas si León Pinelo se atrevió a sugerir que el paraíso terrenal se localizaba en un lugar de la Amazonía. Pero sus tesis no tuvieron mayor resonancia en el mundo académico y su obra pasó desapercibida. Con la perspectiva de los años, la teoría no fue más que una notable excepción que confirmaba la regla. Siguiendo los cánones de la ortodoxia postridentina las autoridades reprimieron ese tipo de mentalidades o por lo menos las mantuvieron bajo estricta vigilancia. Tanto las instancias civiles como las eclesásticas llegaron a la conclusión de que ponían en riesgo el *statu quo*. Incluso se llegó a catalogarlas como potenciales focos subversivos que por prudencia convenía sofocar. Y es que no solo esgrimían propuestas heréticas difíciles de digerir sino que también difundían profecías apocalípticas de espíritu antiespañol. Para el último cuarto del siglo XVI, la promesa de fundar una nueva cristiandad ya se tenía como un peligro. No deja de ser muy significativo que la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, en donde se expone una de las vetas del mesianismo del siglo XVI, permaneciera inédita hasta 1870. Ni siquiera entre los jesuitas que organizaron el régimen de misiones de Mainas parece que el asunto tuviera mayor trascendencia. Hacia mediados del siglo XVIII la conversión de los infieles había entrado en una dinámica de franco declive, para esas fechas, la orden estaba más comprometida con la tarea de servir al mundo y a la sociedad secular que otra cosa. Los estudios universitarios que regentaban en Quito eran una de sus prioridades. El espíritu y la mística de misioneros como Fritz o Zárate habían dejado de ser una fuerza operativa en el interior de la orden. Si reflexionamos bien y hacemos una comparativa cronológica podríamos decir que la crisis del mesianismo y de los milenarismos está en relación más o menos directa con el encumbramiento del Barroco.

volvió a ser una cuestión central en la especulación política.⁷³ Entre el patriciado americano apareció la necesidad intelectual de escrutar el porvenir a fondo. La iniciativa, sin embargo, no brotó en el ámbito religioso tradicional. Hasta mediados del siglo XIX la Iglesia hispanoamericana, y muy particularmente la ecuatoriana, careció de los reflejos necesarios para pensar y formular una teoría de los nuevos tiempos. Fue más bien entre los laicos que el tema del porvenir empezó a concitar una especial atención. Este nuevo foco de interés se manifestó claramente en filas de los criollos Ilustrados. El optimista Caldas, por ejemplo, soñaba con la posibilidad de una eucronía. Muchos de sus escritos más emblemáticos rezuman pura sustancia utópica. Rompiendo con la tradición barroca, los ilustrados locales optaron por un proyecto de sesgo más bien secular. Pese a que arrastraban resabios antiguos tenían una confianza ilimitada en el definitivo triunfo de las potencias humanas. Con la llegada de las primeras ideas liberales esta corriente dio un giro aún más pronunciado. A la utopía mesiánica del siglo XVI se le obligó a descender del cielo a fuerza de antropologizarla y de intramundizarla. El aparato conceptual teológico que manejaron los milenaristas e iluminados influidos por las profecías joaquinitas operó un cambio de signo. Las apariencias pueden engañar pero esta inversión de valores no necesariamente mermó su antigua sustancia religiosa. Todo lo contrario, incluso puede decirse que operó su reforzamiento, pero eso sí, adoptando un ropaje secular. Aquí encaja perfectamente la observación de Ricoeur, quien veía a las utopías como religiones secularizadas que procuraban volver a introducir ese impulso emocional tan característico de los milenarismos y de los mesianismos.⁷⁴ Siguiendo las pautas de la modernidad, la *Ciudad de Dios* cambió de signo y se refundó como una eucronía y como una eupsiquia secular. El nuevo orden fue pensado en términos de una gran fundación de carácter civil que surgiría en medio de ese virgen y primoroso vergel que eran las selvas del Nuevo Mundo. Los textos escritos por los modernos colonizadores y exploradores del bosque tropical estaban preñados de religión. América empezó a ser concebida como un lugar privilegiado para dar cobijo a una nueva civilización regenerada, democrática y tolerante. La legión de apóstoles escogida para fundar ese orden la formaban ahora los hombres intrépidos que desbrozaban los bosques primigenios, que modificaban la topografía o que ayudaban a abrir nuevas rutas comerciales. Semejantes ensoñaciones no hacían sino repetir el mito del Nuevo Mundo hecho para ocupar un lugar protagónico en la historia de la humanidad. Como manifestaron figuras representativas de la época, el destino de América era convertirse, tarde o temprano, en el nuevo centro del Universo.

73. Para ser más precisos, los que volvieron a fomentar esa aproximación a la utopía fueron los ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII. Tanto en los memoriales que tratan sobre el fomento del país como en el interior de las Sociedades Económicas de Amigos del País, fueron el *locus* en donde las mentalidades utópicas volvieron a surgir.

74. Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Barcelona, 1999, pp. 317 y ss.

Desde luego, este pronóstico hizo mucha fortuna en el Ecuador. Eudófilo Álvarez, un apasionado de la región oriental, difundía que el país estaba “llamado a ser el centro del comercio mundial y, en consecuencia, una de las potencias más poderosas del planeta”.⁷⁵ El concepto de predestinación fue una constante en cualquiera de las vertientes del pensamiento hispanoamericano. Los viajeros y los hombres cultos creían que las maravillas de la naturaleza americana probaban el aserto. En ese punto coincidían todas las posturas ideológicas de la época. Pero lo que en realidad volvía más creíble la centralidad de América era el convencimiento de que la civilización marchaba impertérrita en dirección al oeste. Humboldt fue la primera figura de alto rango intelectual que reintrodujo y popularizó el mito.⁷⁶ A él, sin lugar a dudas, se debe que la *intelligentia* criolla y otros sectores de la población volvieran a familiarizarse con las modernas constelaciones utópicas. Pero su influencia fue más allá. También les dotó del utillaje mental con el que se forjó un modelo historiográfico que establecía un vínculo estrecho entre los conceptos de naturaleza y expectativa. El determinismo geográfico e, incluso, climático, desempeñó un papel de primer orden a la hora de pensar el Nuevo Mundo. Caldas, por ejemplo, fue el iniciador de un ciclo de estudios empeñados en difundir la idea romántico-idealista de una América a la que había que entender como un todo geográfico teleológicamente organizado.⁷⁷ La idea, desde luego, también era susceptible de aplicarse a las entidades geográficas menores. El Virreinato de la Nueva Granada y las demás regiones naturales del continente estaban históricamente predeterminadas por el entorno físico. La creencia entre los padres de la patria de que la grandiosidad de la naturaleza americana era correlativa a la grandeza de su destino fue intrínseca al discurso político de la independencia. La combinación de geografía y de *telos* confirió sentido y legitimidad a la gesta patria. El querer ser de los criollos coincidía, en definitiva, con el dictado providencial. Tanto el sustrato físico del continente como el hecho histórico de la emancipación política aparecen como dos conceptos coagulados. Los vínculos que la retórica patriótica estableció entre geografía e historia no deben subestimarse ni tenerse como simples hipérboles poéticas o florilegios. La idea de predestinación que evoca una geografía virgen y exuberante cumplía la función de proveer legitimidad y nueva credibilidad al hecho de la independencia. Dicho de otra manera, la insurgencia daba rienda suelta a la razón y a la moral que encarnaba la naturaleza americana. Las jornadas de la independencia tenían el efecto mágico de hacer posible que la geografía realizara todas sus fantasías. En

75. Eudófilo Álvarez, *El Oriente ecuatoriano*, Quito, 1915, p. 74.

76. La idea no era nueva. El gran humanista Lebríja, y también Colón, se habían servido de ella a la hora de pensar el descubrimiento de América. Posteriormente, en pleno siglo XVII, Antonio de León Pinelo la utilizó para justificar su hipótesis que el paraíso terrenal se hallaba en el corazón del Perú.

77. Francisco J. de Caldas, “Estado de la geografía”, en *Obras Completas de Francisco José de Caldas (OCFJC)*, Bogotá, 1966, pp. 183-211. También “Memoria”, en *ibíd.*, pp. 262-278.

ese contexto, la culpa de que la naturaleza americana no diera curso a su destino histórico se adjudicó al mal gobierno de la Metrópoli.⁷⁸ Como manifestaron algunos notables de la época, la gesta patria era un acontecimiento político que permitía a la república recuperar su propia razón de ser. Esto es, hacía posible que el verbo de la naturaleza se hiciera nuevamente con unos derechos confiscados tres siglos atrás. Dentro de este marco, la insurgencia patriota no estaba sino promoviendo el reencuentro de la nación consigo misma.

Esta línea de pensamiento se reforzó aún más a partir del último cuarto del siglo XIX. Más allá del uso que se diera a todo esto, parecía que Dios no había hecho las cosas al azar. Los objetos de la creación tenían un objeto específico en su plan. Las especulaciones propias de la época permitían deducir que el futuro tenía un nombre propio: América. Ahora el “plan divino y providencial de la historia” tenía puesta su mira allí. No pocos sentían que el momento cumbre del continente americano estaba aproximándose de manera acelerada. El Viejo Mundo parecía haberse agotado después de alumbrar una cultura prodigiosa. Ahora el virgen continente tomaba el relevo y tenía reservado un nuevo refugio a la civilización. El hemisferio occidental era todo él una *tabula rasa* en donde se escribiría otro capítulo más de la gloriosa historia de la humanidad. Conforme los exploradores empezaban a difundir noticias sobre estas tierras, la ventanas de la credibilidad se abrían de par en par. A medida que se narraban las maravillas del continente se borraban las fronteras que separaban lo real y lo ficticio, lo posible y lo imposible. En sus selvas, en sus montañas y en sus dilatadas llanuras se extenderían las raíces de un árbol nacido en la lejana Asia. Sobre la geografía real se superpuso una geografía imaginaria construida a partir de los nuevos ciclos mitológicos que la modernidad instituyó. En las mentes de la época, América aparecía como un templo magnífico perfectamente acondicionado para acoger aquello que llamaban “una gran idea”. Y es que para que ella se realizara era preciso un continente joven y vigoroso.⁷⁹ Vaticinaban que la nueva cultura sería tan majestuosa como su naturaleza:

78. Solo por dar un ejemplo de lo que decimos: “La imperfección de las instituciones políticas ha podido, durante siglos, convertir en desiertos lugares en los cuales debiera estar concentrado el comercio del mundo; pero un tiempo llegará en que esas trabas cesarán de tener lugar; una administración viciosa no podrá luchar siempre contra los intereses reunidos de los hombres y la civilización va a ser llevada irremisiblemente a las regiones en las cuales la naturaleza misma anuncia los grandes destinos por la configuración física del suelo, por la ramificación prodigiosa de los ríos y por la proximidad de dos mares que bañan las costas de Europa y de la India”. Alejandro von Humboldt, *Viaje a las regiones del Nuevo Continente*, vol. IV, Caracas, 1991, pp. 291-292.

79. “Cuando Dios renovó la creación rasgando el velo que ocultaba América, la descubrió para que en aquel terreno virgen y en aquellos bosques hermosísimos y en medio de aquella colosal naturaleza, brotara con más fuerza que en la vieja Europa la idea de libertad. Había amanecido esta nueva idea, sin precedentes históricos, y era necesario un mundo sin precedentes históricos también para que la albergara en su seno”. Emilio Castelar, “La unión de España y América”, en *La América. Crónica hispano-americana*, No. 24, Madrid, 1857, p. 2. Elisée Reclus, el famoso geógrafo y anarquista francés, también pensaba de esa manera, sostenía que un “estado social nuevo” requería de un “continente virgen”. Elisée Reclus, *Viaje a la sierra nevada de Santa Marta*, Barcelona, 1990, p. 19.

¡La América! He aquí la palabra mágica del futuro. El porvenir guarda para la América virgen todas sus glorias y simpatías, todas sus riquezas y esplendores. Cuando el viejo Saturno vaya devorando lentamente las populosas ciudades del antiguo mundo y venga la esterilidad y el agotamiento de la savia de sus tierras [...] la América estará en el apogeo de su grandeza y lozanía brindando prosperidad y abundancia a las más remotas generaciones y presentando el espectáculo consolador y sublime de su mundo joven y vigoroso, exuberante de vida y de belleza [...].⁸⁰

En realidad lo que estaba a punto de ocurrir era una gran boda: el espíritu masculino de la civilización se aprestaba a desposar a la joven y casta América. El universo estaba de fiesta. Emilio Castellar decía que América había “venido al Mundo del arte a realizar la unión de la naturaleza y el espíritu, verbo misterioso [...]”.⁸¹ Nótese el uso del concepto religioso de Encarnación. Un halo de erotismo envolvía las escenas previas al advenimiento de los nuevos tiempos. América se convertía metafóricamente en una especie de útero materno hecho para gestar una nueva humanidad.⁸² Cuando se produjera su definitiva instalación, se inauguraría una era totalmente inédita en los anales de la humanidad. El continente pasaría a ser la contraimagen de Asia y de Europa. Los liberales y los positivistas utópicos albergaban la certeza de que el centro de gravedad del planeta se trasladaría al Nuevo Mundo. El Orinoco, el Amazonas o el río de la Plata serían los nuevos Nilos donde se erigiría el capitolio del mundo. *La raza cósmica* del mexicano José Vasconcelos ofrece uno de los testimonios más representativos de lo que venimos diciendo. Su visión de la cuenca amazónica era la de un lugar donde la promesa de fundar un reino en este mundo pronto se volvería una realidad. Vasconcelos, fiel a la tradición de Joaquín de Fiore, estableció una división tripartita de la historia. La primera época estaba marcada por el militarismo, por el materialismo y por el uso de la fuerza. La segunda por el intelecto, la política y el desarrollo de las ciencias. Finalmente, la tercera edad estaba previsto que gravitaría en torno a un centro constituido por el amor y la belleza. Ahora bien, la llegada de ese último estadio histórico no era un acontecimiento remoto sino que estaba a punto de hacer su irrupción. La humanidad atravesaba un momento especialmente crítico. El signo de los nuevos tiempos despuntaba en el horizonte como un astro en ascenso. Lo más curioso de esto era que sus elucubraciones señalaban a América como el *locus* donde esa tercera edad tendría su sede. El futuro era, pues, propiedad de las naciones del Nuevo Mundo. Como puede verse, Vasconcelos y los campeones ecuatorianos de la profecía ha-

80. Elías Monge, *El siglo XX*, Ambato, 1900, p. 15.

81. Emilio Castellar, “América”, en *América. Crónica hispano-americana*, t. I, Madrid, 1857, p. 2.

82. Resulta cautivador comprobar cómo lo femenino cobró un alto protagonismo en la época. Ya sea en la versión laica, ya sea en la confesional, la regeneración y el nuevo orden de la humanidad vienen de la mano de sendas mujeres. La Nueva Jerusalén Celeste que se quiere fundar en los Andes es producto de un parto que obra la mujer apocalíptica. Para los *pioneers* la selva es un útero materno que alumbrará una nueva era marcada por la opulencia y la felicidad de la humanidad.

blaban un lenguaje común. Uno y otros coincidían plenamente en destacar el amor como signo distintivo de la nueva era. ¡Solo una audacia más, una pizca de acento religioso y el mexicano podían estar hablando del amoroso Corazón de Jesús! Pero no sólo esto. También coincidían en destacar que la iniciativa del cambio que se avecinaba no provendría de los Estados Unidos. Es más, el tránsito a la tercera edad se haría en buena medida en su contra. La América anglosajona ya había desempeñado su protagonismo en la segunda edad. Ahora todo estaba disponiéndose para que la batuta de la historia fuera a manos de la América luso-española. La raza mestiza del sur se preparaba para ser la vanguardia de la historia mundial. En ella recaía la responsabilidad de hacer realidad la profecía. No hace falta recalcar que de esta forma de pensar el futuro procede una de las vetas que dieron origen al antinor-teamericanismo que será una constante en el ecuador del siglo XX.

TEMPUS NOVISIMUM

Si el milenarismo o el mesianismo desaparecieron del horizonte mental de la Iglesia, esta postura tuvo una fecha de caducidad. Hacia el último tercio del siglo XIX nuevas corrientes teológicas permitieron que el régimen piadoso diera un giro notable. Precisamente esa fue una de las novedades que introdujo la ola integrista que barrió el país de norte a sur. La retórica de los sermones y de la literatura imbuyó a la sociedad la sensación de estar viviendo un *tiempo decisivo*. Los giros que daba el mundo llevaron a los intelectuales más comprometidos con la Iglesia a deducir que se vivían unos tiempos excepcionales. Como nunca antes tomaron cuerpo ideas que conjugaban lo mesiánico, lo escatológico y lo apocalíptico. Entre la década de 1880 y la de 1920 la literatura religiosa incorporó esta temática. Muy pocas veces las letras nacionales habían puesto tanto énfasis en estos motivos.⁸³ Julio Matovelle fue sin duda el que más rienda suelta dio a esta vena. Su personalidad lindaba con la de un profeta y creía tener en sus manos las claves y la autoridad para descifrar el futuro. La profecía ejercía sobre él un dominio descomunal. Aunque nunca cayó en la tentación de creerse un nuevo David o un nuevo Elías, sí obraba como un iluminado. Tampoco se dedicó a hacer complejas especulaciones aritméticas a fin de señalar el día y la hora de los grandes acontecimientos. Pero eso sí, muchos de sus textos eran una especie de *clavis apocalyptica* con la que pretendía descifrar la trama del fin de los tiempos. Provisto de una potente imaginación y de una vasta erudición pronosticó que el mundo estaba en vísperas de un cambio radical que desembocaría en un nuevo orden terrenal y en una salvación colectiva.

83. El primer autor ecuatoriano cuya obra puede clasificarse dentro del género apocalíptico y milenarista es el jesuita José Valdivieso, autor de un curioso libro titulado *La venida del mesías en Gloria y Majestad*. En esa línea también podríamos incluir a otro jesuita contemporáneo suyo, Ramón Viescas. Este conocido escritor sacro llevó a cabo una *briosa* defensa de la doctrina milenarista del Padre Manuel Lacunza, S. I.

Otro gran exponente de esa tendencia fue Honorato Vázquez. El intelectual y jurista azuayo también acusaba rasgos místicos muy fuertes, al punto que escribió un libro profético en el que vaticinaba la inminente llegada del Reino.⁸⁴ Su trabajo, que permaneció inédito hasta 1933, fue redactado en los momentos de más eferescencia del profetismo ecuatoriano. Predijo el advenimiento de Cristo-Rey y de una monarquía que consumaría el triunfo definitivo de la Iglesia. También precisó que el mundo ya había pasado por seis edades y que ahora nos encontrábamos en un momento de transición en el cual “se cumplirían todas las profecías y promesas que Dios N. S. [había hecho] a los antiguos”.⁸⁵ Ciertamente, a esos personajes se podrían agregar nombres de intelectuales de menor rango que, asimismo, ejercieron de profetas. Ahí está, por ejemplo, el caso de Belisario Peña que, sin conocerse una obra específica sobre el tema, escribió varios artículos que revelan lo imbuido que estaba de mesianismo. Pero estas ideas no solo tuvieron ocasión de expresarse en el campo de las letras. Las artes plásticas también encontraron allí una fuente de inspiración. En los años veinte y treinta, el pintor Víctor Mideros no permaneció ajeno al contagio de esa fiebre. Fue precisamente por estas fechas que pintó su famosa serie sobre el Apocalipsis y otros cuadros relacionados. La colección, que de alguna manera recuerdan los viejos *Liber figurarum*, combinaba Apocalipsis, escatología, mesianismo y milenarismo.

En una época en que ocurrían cambios vertiginosos y sin precedentes, interpretar el sentido del tiempo se convirtió en un foco de atención de los intelectuales. Había un acuerdo más o menos general sobre que las grandes revoluciones políticas, económicas y tecnológicas debían tener un significado concreto: “¿En qué punto de la historia nos hallamos?”⁸⁶ Cuando en el año 1886 el presbítero Julio Matovelle formulaba esa pregunta no estaba sino haciéndose eco de una de las preocupaciones que más embargaban a un público muy sensibilizado por el acontecer mundial. En las diferentes especulaciones teológicas de la época bullía el presentimiento de que el mundo estaba a punto de entrar en una nueva fase.⁸⁷ Todo parecía indicar que la humanidad atravesaba por una época crítica de transformaciones radicales. Se

84. Honorato Vázquez, *Cristo Rey*, Cuenca, 1933.

85. *Ibid.*, pp. 25-26.

86. Julio Matovelle, “Discurso”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, t. III, No. XXII, Quito, julio de 1886, p. 185.

87. González Suárez en su madurez fue, en cierto modo, una excepción. Ante este tipo de manifestaciones, el prelado mostró reticencias a la hora de darlas por buenas. Pese a que en su historiografía se esboza la temática del Apocalipsis y del Juicio Final, se mantuvo fuera de la órbita de los que esperaban una cesura drástica de la historia. A él solo podía imputársele de manera tangencial la condición de místico visionario. Tampoco creía ser un profeta de los nuevos tiempos, era un intelectual fino, culto y elegante que aconsejaba moderación y, en lo posible, las fórmulas consensuadas. Como José de Acosta, sus pies estaban anclados en el presente más que en otro sitio. Su política de apaciguamiento respecto al liberalismo fue una demostración cabal de pragmatismo político y de sutileza diplomática.

anunciaban cambios equivalentes a los grandes hitos narrados por el texto bíblico. Los profetas criollos establecieron nexos de causalidad entre el saber profético y los turbulentos sucesos que tenían en vilo al mundo. A lo que acontecía en la realidad se le dio unas dimensiones y unos significados extraordinarios. La profecía y el drama escatológico empezaban a cobrar actualidad y a convertirse en una posibilidad histórica inminente. Parecía fuera de toda duda que la historia estaba dando un giro mayúsculo después del cual ya nada sería igual. Lo que estimulaba la campaña evangelizadora que, a nivel mundial, organizó el SCJ era el convencimiento de que la segunda venida estaba a la vuelta de la esquina. Las conversiones realizadas hacia fines del siglo XIX en países tan distantes como Camboya, Japón o China eran su preludeo.

La manera con que Matovelle acometió el tema era cuando menos curiosa, el oblató negó rotundamente la posibilidad de ser calificado de milenarista o de quiliasta. Es más, para reforzar su discurso dio a entender que tales posturas lindaban con lo herético.⁸⁸ Incluso para rematar y despejar todo atisbo de duda se declaró anti joaquinista.⁸⁹ “Es por tanto –decía– muy fundada y razonable la opinión de San Agustín, quien cree que los vaticinios del *Apocalipsis* son concernientes más a los grandes sucesos que han de acontecer en el tiempo que media entre la primera y la segunda venida del Señor”.⁹⁰ En otro punto dio al *Apocalipsis* un carácter meramente alegórico. A su modo de ver, el *eskatón ora* no sería una sucesión de “grandiosos y terribles sucesos” sino “el vaticinio simbólico de la suplantación de la Sinagoga por la Iglesia y de la destrucción de la idolatría por la predicación evangélica”.⁹¹ Si no se profundiza más, sus comentarios podrían llevarnos al equívoco de hacernos pensar que se situó en la tradición antimilenarista agustiniana. Pero un análisis pormenorizado de sus *Meditaciones* demuestra que su visión de la historia siguió la estela dejada por Joaquín de Fiore. En realidad lo único que hizo fue cambiar el texto profético mas no su estructura interna. Las ambigüedades en las que cayó se deben probablemente a las censuras de una Iglesia recelosa de los milenarismos. Las jerarquías temían su radicalización y su enorme potencial revolucionario. Matovelle, en efecto, negó ser joaquinista, pero sus textos recogen la división tripartita de la historia que instituyó el abate calabrés. Si Joaquín había concebido las tres edades de la humanidad sobre la plantilla del misterio de la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo), Matovelle hizo lo propio, solo que en su lugar puso las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad):

Los tiempos anteriores a la venida del Mesías podemos decir que fueron tiempos de esperanza; los primeros tiempos del cristianismo, tiempos de fe; por esto el elogio más cumplido que puede hacerse de las edades que nos han precedido es llamarlas siglos de

88. Julio Matovelle, *Meditaciones sobre el Apocalipsis*, Roma, 1922, pp. 9, 20 y 57.

89. *Ibíd.*, pp. 55-56.

90. *Ibíd.*, p. 72.

91. *Ibíd.*, p. 32.

creencia, siglos de fe. Pero desde ahora la virtud distintiva de la Iglesia será la caridad; ahora principian los tiempos del Amor; pues, aunque fe, esperanza y caridad han sido siempre y serán el constitutivo íntimo de la vida de la Iglesia, hay sin embargo épocas en que parece que una de estas virtudes se levanta sobre las otras.⁹²

Asimismo estableció un tiempo joaquinita de felicidad entre dos períodos de catástrofes. El primero, el actual, estaba caracterizado por las luchas contra el liberalismo, mientras que el segundo se correspondía con el fin de los tiempos propiamente dicho. Pero la cronología de Matovelle tenía más puntos en común con Joaquín. En paralelo a este tiempo tripartito retomó su división de la historia en siete edades con sus correspondientes características. Las diferencias con respecto a la cronología del Abad calabrés eran más bien de detalle. Mientras Fiore había afirmado que el mundo estaba a punto de efectuar el tránsito hacia la séptima edad, el oblató sostuvo que estábamos en un momento de transición entre la quinta y la sexta edad. El cuadro que expuso Matovelle fue el siguiente:

1a. edad	Apostólica	Aetas seminativa	Ig. de Efeso
2a. edad	Mártires	Aetas irrigativa	Ig. de Esmirna
3a. edad	Doctores	Aetas iluminativa	Ig. de Pérgamo
4a. edad	Contemplativos	Aetas pacífica	Ig. de Tyatira
5a. edad	Reforma	Aetas purgativa	Ig. de Sardis
6a. edad	Caridad	Aetas consolativa	Ig. de Filadelfia
7a. edad	Ruina y desolación	Aetas desolativa	Ig. de Laodicea

Fuente: Julio Matovelle, *Meditaciones*, pp. 83 y ss.

Haciendo gala de un pesimismo a ultranza, el mundo confesional de la época veía en el futuro inmediato, no la prometida edad de oro sino un mundo de pesadilla. Antes que la plenitud de la humanidad lo que había que esperar era su disolución definitiva. Entre los intelectuales católicos, el sentimiento de decepción respecto de las utopías modernas era omnipresente. Les parecía evidente que la civilización atea había llegado a un estado tal de decrepitud que ya no era posible esperar nada bueno de ella. Si algo pondría de manifiesto el futuro sería lo catastrófico que había sido el proyecto humano. El pesimismo fue un componente principalísimo de su *ethos*. La comunidad católico-conservadora no creía en la solidez del mundo ni de las instituciones. Parafraseando a Walter Benjamin, el componente barroco de la época facilitó el surgimiento de un “pensamiento de la caducidad”. A partir de ese modelo,

92. Julio Matovelle, “El Reinado del Sagrado Corazón de Jesús”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, p. 191.

y habida cuenta del desquiciamiento generalizado de la sociedad, quedó reforzada la idea de que la civilización había llegado a su vejez.⁹³ Una prueba de la decrepitud del mundo era el caos espiritual y el estado de descomposición en el cual yacían sumidas las naciones. Todo parecía indicar que la humanidad se hallaba inmersa en un proceso de descomposición ya muy difícil de detener. Los pueblos, agotados tras un largo peregrinaje, vivían ahora una *edad de hierro*. “El mundo envejece y está enfermo”, decía en alguna ocasión ese gran pesimista ecuatoriano Remigio Romero León.⁹⁴ Lejos de una edad dichosa y feliz, el presente fue concebido como un momento crítico y de tribulación, previo a una hecatombe de proporciones catastróficas.

A diferencia del sentimiento de decadencia de los ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII, este tuvo una veta religiosa que le confirió un plus de dramatismo. Después de todo, lo que estaba en juego era la salvación de la humanidad. En los años de mayor apogeo del ultramontanismo, los eclesiásticos y los seculares más comprometidos tendieron a relacionar decadencia con Apocalipsis y con Juicio Final. Las miserias del presente venían a ser una premonición de la clausura del tiempo. Había una sensación generalizada de que los vaticinios de los profetas estaban empezando a cumplirse. El Apocalipsis era un hecho actual. Las formas de piedad decimonónicas se movían dentro de lo que podríamos llamar inminencia psicológica del fin. Los acontecimientos que ocurrían los relacionaban directamente con los relatos del corpus profético. Matovelle, en su faceta de visionario, identificaba a la modernidad con el ángel *Exterminans* del Apocalipsis de San Juan.⁹⁵ Las figuras más relevantes del clero advertían a la grey de las cosas que estaban por venir. En sus alocuciones al pueblo

93. El sentimiento de decadencia no solo afectó al mundo católico-conservador. Entre los positivistas más escorados hacia el liberalismo también se detectan visiones pesimistas del futuro. Al igual que Matovelle, pensaban que el orden dado estaba pronto a ser presa de un “cataclismo” social. Un buen ejemplo de ello es el expresidente de la república, José Luis Tamayo. Las imágenes que pintó del futuro son tan apocalípticas como las de sus contemporáneos ultramontanos: “Vientos de desastre se desatan sobre la sociedad humana. El hombre, en lucha por la existencia, enloquecido por el hambre, adopta el crimen como fórmula salvadora y salvaje [...]”. José Luis Tamayo, “Discurso”, en *Documentos relativos a la Sociedad Filantrópica del Guayas*, p. 26. Es solo un detalle sin importancia pero que en el fondo refleja mucho del espíritu de la época. En 1873 un artículo de *El Nacional* reseñaba el periclitaje del sistema solar pero, curiosamente, lo relacionaba con las visiones de los antiguos profetas: “Los cielos se mudan como un vestido viejo”. *El Nacional*, No. 299, Quito, 8 de octubre de 1873.

94. Remigio Romero y León, *Memoria del Secretario de la Conferencia San Vicente de Paúl*, s. l., s. f., p. 10.

95. “Tienen poder en sus bocas y en sus bocas dientes de leones: ¿pues no veis la prensa licenciosa que todo lo despedaza y todo lo tritura? tienen estas turbas por rey a un ángel del abismo que se llama el Exterminador; lo que nos manifiesta que estaba ya profetizado hasta el nombre que debían tomar estas sectas. Los unos se llaman radicales para denotar que su fin es arrasarlo todo hasta las raíces mismas de la sociedad; los otros se denominan nihilistas para significar que su objeto es aniquilarlo todo. Y la plaga (de langostas) en general se conoce con el nombre de revolución; para hacernos ver claramente que es un ángel del abismo el que la dirige, el ángel exterminador: *Exterminans*”. Julio Matovelle, ““El Reinado del Sagrado Corazón de Jesús”, en *Obras Completas de Julio Matovelle*, (OCJM), Quito, 1952, pp. 188-189.

no faltaban llamadas a mantener viva la *prophetica expectatio*. Como decía el mismo Matovelle: “el mundo se hallaba en un estado de dolorosa expectativa”.⁹⁶ El oblató tenía el firme convencimiento de que la humanidad pasaba por un trance decisivo dado que la sexta y penúltima edad estaba a punto de hacer su irrupción.⁹⁷ Ahora bien, los signos que anunciaban los tiempos críticos fueron relacionados con sucesos que en ese momento resultaban muy actuales. Así pues, las profecías interpretadas de este modo adquirieron una derivación política. Tales vaticinios hablaban en tiempo futuro pero hacían referencia a acontecimientos presentes.

Evidentemente, lo que más contribuyó a alimentar los sentimientos apocalípticos fue la ola secularizadora que barría el país de norte a sur. Los liberales, al haber roto la unidad de la fe, habían introducido la duda y la incertidumbre. El drama se había iniciado con la salida a escena de Martín Lutero. El reformador protestante era inequívocamente la estrella del capítulo IX del Apocalipsis que, al caer del cielo, había destapado la gran cloaca infernal.

He aquí una pintura profética exactísima, como inspirada por el Espíritu Santo, de los males que ya hace tres siglos afligen a estas naciones cristianas. Esa estrella caída de lo alto representa a Lutero, a quien se dio la llave del pozo del abismo; porque en la reforma protestante levantáronse a un mismo tiempo todos los errores y todas las herejías y en un solo mal todos los males.⁹⁸

Otros visionarios creyeron ver esos signos premonitorios en los acontecimientos que venían ocurriendo en Europa desde la Revolución francesa. Las revueltas del año 1848, la Comuna de París o los frecuentes brotes de anarquismo se interpretaron como el despertar del *dragón rojo* del libro de la *Revelación*. La decadencia de las sociedades y la apostasía generalizada de los hombres eran presagios de lo que estaba por venir. Los pueblos muy pronto iban a ser testigos de magnos y trascendentales acontecimientos. La sociedad era víctima de una conspiración diabólica que la estaba llevando directamente al infierno. Las cosas empeoraban, precisamente, porque el fin estaba cerca: “Esta marcha triunfal [la de los pueblos sumisos a la Ley de Dios] paró bruscamente en el momento en que la autoridad [...] dejó de ser legítima, separándose de la autoridad suprema. Los pueblos retrocedieron y han caído, y su caída y desorden son tales que todos presienten que antes de que el mundo vuelva a su camino normal sucederán necesariamente catástrofes tan grandes que se podrá afirmar que ha llegado el fin del mundo”.⁹⁹ Ahora bien, visto que las verdades

96. *Ibid.*, p. 186.

97. Es realmente interesante comprobar que los doce célebres franciscanos que llegan a México, y que se hallan embebidos de lecturas de Joaquín de Fiore, también apuntaban que estaba a punto de abrirse el sello de la sexta edad de la humanidad. Este tercer estadio joaquinista se caracterizaría por la predicación, la evangelización y, sobre todo, por el advenimiento del anticristo.

98. Julio Matovelle, “El Reinado del Sagrado Corazón de Jesús”, p. 188.

99. Barón León de Mericourt, “El Reino de Nuestro Señor Jesucristo y la República del Sagrado Cora-

del texto bíblico se estaban mostrando tan diáfanos y relucientes, era preciso ser resolutivos y provocar una revolución. La apostasía, la irreligiosidad, la impiedad y la corrupción de las costumbres habían alcanzado tal magnitud que se hacía necesaria una pronta intervención divina. Había unanimidad en decir que la acumulación de pecados volvía urgente la celebración de ese mega proceso judicial que estipulaban las Escrituras. Pero los tiempos también instaban a los pueblos a empezar una reforma largamente postergada. Les tocaba pasar por un ritual mortificatorio. Eran tiempos de tribulación y, por lo tanto, la hora de poner al día el debe y el haber de sus respectivas contabilidades. Se incitaba a las sociedades y a los individuos a hacer méritos a fin de que sus frentes, como las de los beatos del Apocalipsis, merecieran ser marcadas con el sello salvífico de los últimos días. Y es que una vez llegado el momento del gran dictamen ya no habría nada que hacer. Los buenos y virtuosos serían premiados, en tanto que los malos irían derecho a chamuscarse en las calderas del infierno. El gran juez se hallaba preparado para practicar la criba que separaría el trigo de la paja: “¡Ay dolor! ¡Llegó la hora de las tinieblas, en que todas las ideas se confunden! Llegó el momento de la prueba! El crisol aquilatará el mérito de la fe y separará el plomo del oro”.¹⁰⁰

El mesianismo y el milenarismo que en un momento dado movilizó al SCJ, desembocó en una épica del fin de los tiempos. Muy fieles a una tradición de la mística occidental, la clausura de ese ciclo de la historia se produciría una vez ocurrido el enfrentamiento entre los ejércitos de Cristo y los del anticristo. De esta magna lid solo podía salir un único y solitario vencedor.¹⁰¹ Dos bandos irreconciliables daban la última y definitiva batalla, *los hijos de la luz* contra *los hijos de las tinieblas*. No había términos medios. Se trataba de un tiempo de inflexión que rompería con el

zón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XXXVII, Quito, octubre de 1887, p. 610. Remigio Crespo Toral, en un pasaje de su conocido ensayo “García Moreno”, hacía la siguiente afirmación: “La humanidad ha llegado a las puertas de un Apocalipsis, cuya divinización infunde terror: el principio del fin”. Remigio Crespo Toral, “García Moreno”, p. 392. Matovelle, por su parte, hacía este comentario: “Un célebre intérprete del *Apocalipsis* pintó ya hace dos siglos, con espíritu profético, la lamentable situación a que había de verse reducida la Iglesia en la época presente. Hablando de la cual, dice que con razón podría llamarse edad purgativa, porque en ella la Iglesia se vería oprimida de toda clase de calamidades, como herejías y depravación de costumbres, guerras crueles, sediciones, pestes y hambres. La Iglesia se verá entonces perseguida por todos los gobiernos del mundo y hasta por los mismos príncipes católicos que la empobrecerán con imposiciones y vejaciones de toda clase, de manera que podrá exclamarse: la Reina de todas las provincias ha sido hecha tributaria. Esta era de la Iglesia será de exterminio, calamidades y defecciones de toda clase”. Julio Matovelle, “Discurso”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 187.

100. *Recuerdo del año jubilar*, en AMDG, p. 15.

101. “Nunca como hoy ha sido tan encarnizada y viva la lucha del bien contra el mal, tan numerosos los ejércitos del uno con el otro, ni tan poderosas las armas del combate. El adelanto portentoso de las ciencias, las maravillas de la industria y el comercio, la abundancia creciente de medios materiales, todo esto contribuye para hacer más incierto el éxito y más dolorosa la expectativa”. Julio Matovelle, “Discurso”, p. 185.

pasado y abriría de par en par las puertas al porvenir. El choque entre ambos bandos no se planteaba como una simple escaramuza, como una batalla aislada y puntual en la que el equilibrio del mundo apenas si se vería afectado. Por el contrario, el evento sería una conflagración total después de la cual ya nada sería igual. Ahora bien, semejante coyuntura exigía decantarse por uno de los dos contendientes que pujaban por dominar el mundo. Si se optaba por el bando de la Iglesia se instauraría el Reino, de lo contrario, sería la gran Babilonia la que extendería sus reales a lo largo y ancho del planeta. Matovelle proporciona algunos detalles relativos a la secuencia de esta trama: “La conquista del mundo será el premio de la victoria. Si triunfa la Iglesia el mundo se habrá salvado, si vence la impiedad, el mundo está perdido sin remedio [...]”.¹⁰² A diferencia de otros tiempos en los que las fuerzas del error actuaban por separado, hoy se daba la circunstancia, que conformaban un ejército compacto y sin fisuras.¹⁰³ Las sorprendentes conquistas de la impiedad estaban aclarando las cosas y compeliendo a tomar decisiones. De ahí el carácter eminentemente crítico que se le confirió al presente. El Ecuador, en concreto, estaba atravesando un momento crucial, adecuado para la acción, para la definición y para el cambio revolucionario. En tales circunstancias, el presente no era un tiempo apto para los tibios y los pusilánimes. Tal como el pasaje de las dos banderas de San Ignacio, el hombre, o bien se enrolaba en el ejército de Jesucristo o bien renegaba de él para siempre.¹⁰⁴ Las actitudes dubitativas y matizadas estaban fuera de lugar. “No hay, pues, término medio: o se debe desconocer la divinidad de Jesucristo, o debe admitirse que es, aun como hombre, el rey de todo lo que existe, así de las sociedades civiles como de las familias y de los individuos”.¹⁰⁵ Los ejércitos de Dios, al igual que en tiempos de las cruzadas, requerían de soldados decididos, valerosos, incondicionales y completamente dispuestos a entregar sus vidas por la causa. Tampoco valían los operarios que aspiraban a compaginar los negocios terrenos con el negocio de la salvación. El enfado de Dios solo podía contrarrestarse mediante grandes dosis de sacrificio, mediante hazañas heroicas. Como en tiempos de Abraham, Dios exigía diez justos para que las modernas sociedades fueran perdonadas y absueltas. Matovelle instaba

102. *Ibid.*, p. 185.

103. “En los siglos pasados el error se ha mostrado fraccionado: ha hecho guerra a este o al otro dogma, a este o aquel precepto de moral y nada más. Pero en el actual, en que parece manifestarse ya la apostasía universal/ anunciada para los últimos tiempos, y en que se han inventado e inventan sistemas diabólicos para subvertir por completo la moral cristiana, el error no se presenta dividido, sino que reuniendo en una sola fórmula sus fracciones, se muestra formidable y feroz”. *Cuadros sinópticos de las legiones que componen el ejército de la revolución contra Cristo y su Iglesia*, s. I., s. f., pp. 1-2.

104. “Trátase de saber si en este momento en que la humanidad adquiere, con más plenitud que nunca, la posesión de sí misma y de su dominio terrestre, se someterá también más fácilmente a Dios y a Jesucristo, o se declarará independiente o no adorará más Dios que a sí misma”. “El Corazón de Jesús y la Sociedad moderna”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, vol. I, No. 1, Bilbao, pp. 122-123.

105. Enrique Ramiere, “La soberanía social de Jesucristo”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, No. 361, t. LXI, Bilbao, 1916, p. 29.

a seguir el ejemplo de Mariana de Jesús que, en su calidad de víctima propiciatoria, ya había realizado la proeza de salvar al Ecuador.¹⁰⁶

Si los textos algo revelan, esto es la enorme carga explosiva y revolucionaria que yacía detrás del proyecto religioso-político del SCJ. La exégesis del Apocalipsis permitía afirmar que ellos podían ser los artífices de un nuevo orden social en el mundo. La literatura confesional, a la vez que se empeñaba en denunciar el estado presente del mundo como irremediablemente malo, también anunciaba la bienaventuranza de la instauración del Reino. En medio del pesimismo había que ser optimistas, toda vez que gracias a la intervención divina y a la acción de unos cuantos héroes providenciales, el mal terminaría siendo sometido. Como dijimos en su momento, la historia se estaba aproximando a la hora decisiva. En estas jornadas se preveía que ocurriese el gran desquite y el gran reparto. La esperanza mesiánico-milenarista anunciaba un fin pero también un comienzo. Los exégetas extrajeron de las profecías un mensaje rotundo: había llegado la hora de renovar la cristiandad. La modernidad estaba agotada y por lo tanto había que proceder a su inmediato relevo. Con esto querían decir que a la vejez del mundo no necesariamente sucedía un fin absoluto. El advenimiento de ese tiempo, vale decir, no implicaba una aniquilación sin más. Todo lo contrario, estos acontecimientos clausuraban una época histórica, pero abrían una nueva: “Mira que hago un mundo nuevo” (Ap. 21, 5). El contenido de este conocidísimo versículo fue causa de alegría mesiánica. Ante semejante tesitura, lo que correspondía era un proceso de regeneración de los pueblos y provocar la venida de un nuevo *corso*, de una nueva edad orgánica. Si eso se lograba cumplir había que convenir en que la humanidad estaba en vísperas de ver el glorioso alumbramiento de una sociedad inédita. Poco margen a la duda deja el mensaje de Enrique Ramiere: “¿No parece que la Tierra está disponiéndose para engendrar un nuevo orden de cosas? ¿No lo presienten acaso las almas escogidas?”.¹⁰⁷ El paso de un pesimismo muy crudo a un optimismo radical fue muy típico en movimientos religiosos que se movían en el entorno del saber profético. Tanto los mesianismos como las escatologías han sido propensos a generar fuertes tensiones entre los sentimientos de esperanza y de terror.¹⁰⁸ Y es que sin la ilusión de una expectativa, las profecías corrían el riesgo de quedar vaciadas de significado. La esperanza de instaurar el Reino es lo que propiamente confería sentido a la historia.

106. Julio Matovelle, “Las flores del SCJ”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, pp. 45-46.

107. Enrique Ramiere, “La era del Corazón de Jesús”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, t. I, vol. I, Barcelona, 1866, p. 36.

108. El gran antropólogo rumano Mircea Eliade, desde una óptica que abarca una gama muy amplia de mentalidades quiliásticas, sostiene que “todos los movimientos milenaristas y escatológicos dan pruebas de optimismo”. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, 1983, p. 74. El concepto de esperanza es, por otro lado, lo que diferencia al Apocalipsis católico de los modernos Apocalipsis secularizados. Estos últimos, al carecer de este elemento, son absolutamente pesimistas toda vez que no ven la posibilidad de un nuevo futuro luego de la gran catástrofe.

En filas de los seguidores del SCJ, la *renovatio* del mundo se interpretó como un anuncio de la proximidad del reinado de Jesucristo. Entre los ultramontanos ecuatorianos, Apocalipsis y mesianismo eran dos conceptos que conjugaban muy bien. La inminencia de una segunda venida significaba que la humanidad estaba en vísperas de reconciliarse con Dios. A las generaciones actuales estaba reservado el privilegio de fundar el milenio previo a la *ekpirosis* final. Para volver aún más evidente y creíble la posibilidad de este nuevo orden social, los teólogos llegaron a establecer la existencia de admirables precedentes en este sentido. Del pasado interesaba rescatar su condición de ejemplo y de hito fundacional. Los tiempos dominados por las figuras bíblicas de Noé, Abraham y Moisés se tipificaron como tres momentos de ruptura que a su vez se correspondían con otras tantas épocas anteriores a la venida de Jesucristo.¹⁰⁹ Todos esos personajes tenían como denominador común el haber sido unos auténticos *renovatoris mundi*. La idea acerca de la proximidad de una nueva era se presentó como una especie de reedición de antiguos acontecimientos bíblicos en donde un Israel piadoso y obediente lograba salvarse. En otra versión, y bajo los patrones de una historia organizada de manera analógica que se entiende en términos de una cristología, se profetizó que los pueblos estaban a punto de ser testigos de cómo resucitaba el cuerpo social de Cristo: “Pues si la Iglesia en su existencia secular —dice Enrique Ramiere— debe reproducir todas las fases de la vida mortal de su divino fundador, nunca estaremos más cerca de la resurrección que el día en que la veamos crucificada y esperando en el Gólgota”.¹¹⁰ El devastador holocausto de la modernidad venía a ser la causa de la renovación espiritual de la humanidad. Esto permitía que el decrepito y agotado sistema político y moral (el liberalismo y la modernidad en general) fuera sustituido por el Reino *de Dios*.¹¹¹

A partir de ese esquema, la República del SCJ venía a ser una copia del Cristo resucitado del tercer día. Fuera cual fuere el modelo ejemplar a escoger, lo cierto es que la época era propicia para acometer el hecho heroico, para que lo imperfecto se volviera perfecto, para poner al derecho lo que estaba patas arriba. En la imaginación católico-conservadora, la fundación de la República del SCJ se tuvo como el punto culminante de un proceso de preparación de la humanidad a efectos de que se instaurara el reinado de Cristo. Sobre todo en el lapso que media entre las décadas de 1870 y 1920 tenían el firme convencimiento de que la historia estaba convirtiéndose en mito

109. Enrique Ramiere enfoca muy bien este asunto: “Cuando nos dicen que la regeneración de una sociedad tan enferma como la nuestra sería un milagro que no tiene precedentes en ella como épocas memorables cuenta, que estas épocas están marcadas por grandes efusiones de gracias derramadas en pos de irreparables desórdenes. Antes de la regeneración de la tierra en los días de Noé, ¿por ventura no había acaso toda carne corrompido sus caminos? ¿Por ventura la idolatría no cubría la tierra cuando recibió Abraham la divina promesa? ¿No se había hecho intolerable la esclavitud del pueblo de Dios cuando fue enviado Moisés para arrancarle de ella?”. Enrique Ramiere, “La era del corazón de Jesús”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, p. 33.

110. *Ibid.*, pp. 34-35.

111. Jaques Lafaye, *Mesías, cruzadas y utopías*, México, 1978, p. 198.

y la política en religión. “El universo está como de parto”: esta conocida expresión del Apocalipsis adquirió un sentido muy preciso. Como veremos más detalladamente en otro punto, la Inmaculada, en su calidad de mujer apocalíptica, es la que daría a luz ese nuevo orden. Manejando conceptos hechos de pura sustancia escatológica, aseguraban que el mundo se estaba preparando para “hospedar en su seno a un Monarca Universal”.¹¹² Dada esta coyuntura, la humanidad debía organizarse para asistir a una época presidida por el reinado social de Cristo. Gracias a su acción providencial, la política obraría el milagro de convertirse en religión y la historia recobraría su sentido escatológico. En ese trance histórico, al SCJ le correspondía desempeñar un papel protagónico de primer orden: “La devoción del Corazón sacratísimo de Jesús se hallaba, en efecto, destinada a marcar una de las épocas más gloriosas de la Iglesia”.¹¹³ Ese órgano, después de todo, era el que guardaba todos los valores y todas las señas de identidad que identificaban a este nuevo ciclo: amor, caridad, evangelización y unidad. Luego de tres siglos de “amarguísimas pruebas, humillaciones y oprobios”, los *cordícolas* se aprestaban a consagrar un definitivo y aplastante triunfo. El tiempo haría ver cómo los desastres modernos se trocarían en una gran fiesta del Señor. Más que nunca era la hora de la acción y de la praxis. El mundo estaba en disposición de acoger una verdad largamente esperada por la humanidad. Al modo de ver del integrismo ultramontano, al pueblo ecuatoriano se le había conferido el privilegio de preparar la segunda venida de ese *rex justus* que era Cristo-Rey. Para los apologistas de la devoción, nación, mesianismo y República del SCJ eran tres conceptos interrelacionados y perfectamente congruentes entre sí. En ese sentido, el nuevo orden político era a la vez un punto de clausura y uno de partida.

ADVENTUS REGIS

La construcción de la Nueva Jerusalén Celeste reactivó la idea acerca de que una ley geo-histórica estaba moviendo el centro de gravedad del cristianismo de Este a Oeste. Los católicos de la época, a semejanza de lo que había afirmado Bernardino de Sahagún en pleno siglo XVI, empezaron a creer en una *peregrinatio* de la Iglesia. Su imaginación les hacía ver naciones vetustas corrompiéndose como cadáveres y pueblos en posesión de una envidiable edad juvenil.¹¹⁴ El continente americano fue pensado como un vasto escenario geográfico en el cual todo estaba dispuesto para que se desarrollara uno de los capítulos más decisivos del cristia-

112. Belisario Peña, “Discurso del Sr. Dr. Belisario Peña”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, t. III, No. XXI, Quito, julio de 1886, p. 182.

113. *Ibíd.*, p. 190.

114. “Así el mundo nos presenta a un tiempo a pueblos en el vigor envidiable de la edad juvenil, junto a naciones que se corrompen como un cadáver en las humillaciones del sepulcro y no lejos a razas que sonrían como niños en la cuna de su existencia social”. Julio Matovelle, “La misión del Ecuador”, en *El Sagrado Corazón de Jesús (ESCJ)*, año I, No. 3, Quito, 1890, p. 73.

nismo y de la propia humanidad. En esta guisa reprodujeron íntegramente el sentimiento milenarista franciscano relativo a una América reparadora de las impiedades del Viejo Mundo. Si la aventura colombina había sido una respuesta a Lutero, ahora el SCJ era la réplica al vástago más aventajado de la Reforma protestante: el liberalismo. Al igual que a comienzos del siglo XVI, la religiosidad americana estaba destinada a ser el contrapeso a las conquistas del demonio. De ahí que Julio Matovelle y sus acólitos definieran a América como el “mundo de la fe y de la reparación”.¹¹⁵ Para ellos no fue casual que el continente americano estuviera providencialmente separado de Asia, Europa y África. Si el Nuevo Mundo se hallaba aislado se debía a que su destino y su papel en la historia eran únicos.¹¹⁶ La misión de América consistía en custodiar la herencia del cristianismo. Dios la había sacado del seno de los mares para que fuese el consuelo de la Iglesia. Matovelle destaca muy bien esta particularidad: “En el momento en que la Europa se hundía en las tinieblas del protestantismo y la incredulidad Dios creó un mundo nuevo, en reemplazo del mundo viejo, el mundo de la fe, el mundo de la reparación, en reemplazo del mundo incrédulo y apóstata; la América en reemplazo de la Europa”.¹¹⁷ El reconocido orador sacro fray José Aguirre opinaba de una manera parecida. Desde su punto de vista, las persecuciones que sufría la Iglesia en el Viejo Mundo la habían compelido a buscar un nuevo refugio: “Entonces la Iglesia, por medio de sus ministros, sale en busca de una nación virgen, que pueda dormir en el regazo de Cristo y se encuentra con la joven América, que es en sus destinos, la esposa del corazón de Jesucristo

-
115. *Ibíd.*, p. 75. “La América se llama Nuevo Mundo y con grande razón, porque surgió de las olas para ser, por su fe vigorosa y piedad ardiente, el reparador del cisma y apostasía casi universales causados en el viejo mundo por la herejía protestante [...] Por lo mismo, la América para llenar cumplidamente la misión excelsa del Mundo Nuevo que el cielo le ha señalado, debe ser una protesta continuada y viva contra los extravíos religiosos y sociales del Antiguo continente”. Julio Matovelle, “El Pontificado y la América”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, t. IV, No. XXXIX, Quito, 1887, pp. 782-783.
116. La idea de separación fue operativa en el siglo XVI en el interior mismo de la sociedad que se estaba creando. Al menos en un primer momento, el concepto de las dos república, la de los indios y la de los blanco-mestizos, se inspiraba en la necesidad de evitar que el *genus angelicum* (los indios) se contaminara de los vicios que portaban hombres provenientes de una Europa corrupta. La temática de la separación fue utilizada por Tomás Paine con idénticos objetivos. Su idea era poner de relieve un destino propio y autónomo de América con respecto del Viejo Mundo.
117. Julio Matovelle, “Las flores del SCJ”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 606. En otro decía: “El descubrimiento de América tuvo lugar en 1492, casi a igual distancia de otras dos fechas no menos célebres, pero muy por muy contrario motivo, en los fastos de la humanidad. En 1453 Constantinopla [...] es tomada por los Turcos, quedando así consumada la ruina de la antigua Iglesia griega [...] En 1517 estalla en Alemania la revuelta protestante [...] El mundo antiguo se declaraba incorregible y era ya necesario otro mundo, un mundo nuevo para la gloria de Cristo y de su Iglesia. Ved aquí los providenciales designios de la América, llamada por excelencia el Nuevo Mundo, porque ella es, en verdad, el mundo de la fe y la reparación, criado por Dios para consolar al Papa de las ruinas del antiguo y recoger la herencia de que se habían tomado indignos el Occidente protestante y el Oriente cismático”. Julio Matovelle, “El Pontificado y la América”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, pp. 782-783.

[...]”¹¹⁸ Haciendo uso de la analogía, América fue imaginada como un nuevo Ararat donde arribaría una nave trasportando a un nuevo Noé y a un puñado de santos salvados del “diluvio de las modernas impiedades”. El sentido de la metáfora coincide con lo que estamos viendo. El arca es una representación de la Iglesia, que luego de sortear los peligros de un mar tempestuoso, ha cruzado el Atlántico y llegado a buen puerto.¹¹⁹ La nave, como representación de la *peregrinatio*, pone de manifiesto el destino providencial del continente para acoger a una Iglesia renovada y quedar convertido en una *región de santos*. A nadie se le escapa que el mensaje expresaba un deseo de renovación y de un nuevo comienzo. Al Arca de Noé había que verla como un refugio de bienaventurados y como un instrumento utilizado por Dios para llevar a cabo la transformación del mundo. La retórica de los oradores sacros y el significado que conferían a los hechos del presente tenían el efecto de volver más verosímil el alumbramiento de un *tempus novissimum*. Aquí es donde la devoción del SCJ abría sus compuertas y procedía a desfogar toda su carga mesiánica. Una vez consumada la *traslatio* de la religión, habría un antes y un después de la humanidad. Muchos de esos comentarios surgieron al calor de los eventos y festejos que tuvieron lugar por la conmemoración del cuarto centenario del descubrimiento del continente americano. Las celebraciones se aprovecharon para incrementar el porte escatológico del Nuevo Mundo y de la propia época en que esto ocurría.¹²⁰

Este argumento puesto en clave mesiánica inducía a pensar que América estaba en vísperas de alumbrar un *adventus regis*, de dar el primer paso hacia una revolución sin precedentes en el mundo. El reinado del Corazón de Jesús, y su versión política Cristo-Rey, estaba providencialmente destinado a inaugurar una nueva era. Conforme la cronología de Matovelle, la humanidad se hallaba al borde de concluir la quinta edad. De ahí el carácter crítico y emergente que se le confirió a la época:

Estamos como en un crepúsculo en que por una parte vemos los destrozos que causan las últimas consecuencias de aquellas sectas depravadas y por otra parte, cómo la Iglesia católica se organiza en una sorprendente y magnífica unidad, hasta el punto de imponerse como reina y señora de todas las sectas [...] podemos, pues, decir que estamos en los últimos días de la Iglesia de Sardis y en los primeros de la Iglesia de Filadelfia.¹²¹

118. José María Aguirre, “Discurso”, en *Celebración en Quito del cuarto centenario del descubrimiento de América*, Quito, 1893, p. 28.

119. “[...] Porque cuando eran los tiempos en que parece que zozobra la barca de la Iglesia, a impulsos de las borrascas de la impiedad, Isabel echó a volar una paloma en dirección a estas cimas y la paloma [...] tornó a las manos de su halagadora dueña, llevando señales de que había encontrado tierra; cabiendo en suerte así al suelo americano ser el florido Ararat donde, felizmente descansó el Arca en que fluctuaba el cristianismo”. Fidel Alomía, “Discurso”, en *Celebración en Quito del cuarto centenario del descubrimiento de América*, Quito, 1893, p. 100.

120. Resulta interesante caer en cuenta cómo, al menos en lo que se refiere al Ecuador, los tres centenarios anteriores nunca fueron objeto de conmemoración.

121. Julio Matovelle, *Meditaciones sobre el Apocalipsis*, pp. 156-157.

La sexta edad a la cual se dirigía la humanidad era la edad del triunfo del Corazón de Jesús. Sus signos más relevantes serían la caridad y espíritu de evangelización.¹²² Durante este tiempo ocurriría la conversión de todos los pueblos de la tierra y la formación de una sola comunidad universal. Como apuntaban los exégetas, se estaba acercando ese tiempo decisivo de la profecía: “Tengo también otras ovejas que son de este aprisco; las cuales debo yo recoger, y oirán mi voz y de todas se hará un solo rebaño y un solo pastor” (Jn. X, 16). También se anunciaba que en esa edad se llevaría a cabo la victoria sobre todas las idolatrías, sobre todas las sectas y sobre todos los errores modernos. La humanidad se hallaba globalmente en marcha hacia una transfiguración que revelaría íntegramente la trama teológica de la historia. Las perícopas del Evangelio de San Lucas (Lc. 21, 12-19) (Lc. 21, 20-24) dieron pie a que las persecuciones a los católicos se vieran como una “señal precursora” de la próxima ruina de la civilización moderna.¹²³ Adicionalmente, ese juego analógico permitía interpretar la muerte y posterior resurrección de Cristo como el advenimiento de un Cristo social que no era otra cosa que la República del SCJ. Conforme la exégesis de Matovelle, el presente fue identificado como el tiempo de la caridad, del amor y de la evangelización, todos ellos fruto de la víscera cordial. Los progresos en el dominio de la naturaleza fueron tenidos como un indicio elocuente y fehaciente de que ya no había obstáculos que entorpecieran la marcha triunfal de la Iglesia. Igualmente significativo fue el impacto que produjeron las noticias acerca de los avances de la ciencia en el seno de un país inmerso en una monotonía conventual. “Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento” (Dn. 12,3). Lejos de lo que puede creerse, la modernidad científica no era incompatible con el mesianismo y con el milenarismo, más bien reafirmaba las verdades del texto bíblico. Teniendo la profecía de Daniel como referente, los nuevos prodigios tecnológicos se entendieron como avisos que advertían la proximidad de una era de grandes cambios. Los ferrocarriles, el telégrafo o la construcción de canales interoceánicos se interpretaron como “signos de los tiempos” que dejaban entrever la llegada de “un nuevo monarca universal”. Los ingenieros, esos Hércules modernos, esos héroes de la acción que rompían istmos, que horadaban montañas y que acortaban las distancias con el vapor y el telégrafo estaban contribuyendo a hacer realidad los planes de Dios. La apertura del canal de Suez y del de Panamá excitó vivamente la imaginación de los

122. *Ibid.*, pp. 154-155.

123. “Cuando oigáis hablar de guerras y revoluciones, no os aterréis; porque es necesario que sucedan primero estas cosas, pero el fin no es inmediato. Entonces les dijo: Se levantará nación contra nación y reino contra reino. Habrá grandes terremotos, peste y hambre en diversos lugares, habrá cosas espantosas y grandes señales del cielo. Pero antes de todo esto, os echarán mano y os perseguirán, entregándoos a las sinagogas y cárceles y llevándoos ante reyes y gobernadores por mi nombre; esto os sucederá para que deis testimonio. [...] Seréis entregados por padres, hermanos, parientes y amigos, y matarán a algunos de vosotros, y seréis odiados de todos por causa de mi nombre” (Lc. 21, 9-17).

piadosos devotos del SCJ. La tecnología se mostraba en definitiva como una fiel aliada de la Divinidad: “Los inventos más prodigiosos de la ciencia –dice Matovelle– vienen en el momento preciso en que deben satisfacer alguna necesidad de la Iglesia [...] Los sabios más orgullosos, los monarcas más incrédulos, los potentados más altaneros, sin saberlo y sin quererlo son galeotes forzados que trabajan en la nave de la Iglesia”.¹²⁴ Como en tiempos de Cristóbal Colón, esto debía interpretarse como un plan de la astuta Providencia a efectos de allanar el camino para que un rey de reyes accediera al trono. Las líneas férreas eran un ardid del que se valía la divinidad para que la religión fuera llevada a parajes remotos y que de ese modo la *congregatio fidelium* fuera una realidad. Los portentos del siglo cumplían una función providencial de preparación semejante a la que en su día había desempeñado el Imperio romano con respecto al cristianismo:¹²⁵

El mundo físico –decía Peña– está también como preparándose para hospedar en su seno a un Monarca Universal y allanarse a su imperio: hoy no gastan los hombres trabajo y sudor en amontonar materia, como cuando labraron las pirámides egipcias o alzaron muros como los de China. Hoy las portentosas invenciones de las ciencias se encaminan al acabamiento de las distancias. Si la naturaleza es obstáculo, se despedaza a la naturaleza. Trabajos más que hercúleos desposeen a los montes de sus entrañas, para que el vapor, en vuelo trepidante, surque como rayo la lobreguez de los abismos, antes eternamente silenciosos, rómpense los istmos y de los océanos inmensos de la tierra se forma un solo océano [...] la ciencia se afana por dirigir con rumbo cierto el globo volador por regiones etéreas, surcadas solo por las águilas: todo conspira a realizar, si dable fuera, la ubicuidad con la rapidez del movimiento. ¿Y no veis señores en esto la preparación del mundo para un reino universal? ¿No veis cómo los hombres, inconscientes instrumentos de la Providencia, están haciendo el oficio de conquistadores romanos, para abrirle camino?¹²⁶

Apelando a la autoridad del Evangelio, los intelectuales católicos relacionaron cada hito del progreso con la célebre higuera de los Evangelios, cuyos frutos maduros anunciaban la proximidad del Reino de Dios (Mt. 24, 32-35). Como queda puesto de manifiesto, la obsesión y la pasión por el porvenir no fue un monopolio exclusivo del liberalismo o de las modernas vanguardias. Más bien habría que decir que fue algo intrínseco al espíritu de la época. A su manera, el mundo católico-

124. Julio Matovelle, “Panegírico con motivo del primer aniversario de la victoria del 9 de julio de 1883”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, t. I, No. VIII, Quito, 1885, pp. 496-497.

125. Esta forma de pensar no era nueva en el ámbito del cristianismo. Francis Bacon, uno de los fundadores de la idea de progreso, sostenía que las ciencias encaminaban a la humanidad hacia la *Instauratio magna*. El avance de los conocimientos científicos no hacían sino preparar el cumplimiento de la profecía. Malcom Bull, comp., *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, 1998, pp. 25-26.

126. Belisario Peña, “Discurso del Sr. Dr. Belisario Peña”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, t. III, No. XXII, Quito, p. 174. Véase también Julio Matovelle, *Meditaciones sobre el Apocalipsis*, pp. 162-163.

conservador también le rindió culto y demostró ser un incondicional defensor. Y es que pese a todo, hay que convenirlo, eran dignos hijos de su tiempo. En realidad la diferencia estribaba en la cadencia religiosa o mundana reservada al futuro.

El convencimiento acerca del acaecer un nuevo tiempo también se vio reforzado por la influencia que, en su momento, ejercieron los socialistas utópicos sobre la *intelligentia* conservadora. Aquellos personajes que encontraron fascinante la *Rerum novarum* dieron por buenos muchos conceptos que se habían generado en el interior de los círculos sansimonianos. Los socialistas utópicos y, más tarde, los positivistas dividieron la historia en tres grandes épocas: la antigüedad, el presente y el futuro.¹²⁷ Conforme ese esquema tripartito se dedujo que el mundo se hallaba al final de la segunda edad, esto es, a punto de dar la bienvenida a la que sería la última gran etapa de la historia de la humanidad. En este nuevo estadio estaba previsto que los pueblos adquirirían su plena madurez. Para ser más exactos, el género humano estaba en vísperas de saludar la llegada de la edad del Espíritu Santo. Cuando esto ocurriera tendría lugar una gran síntesis universal, el epílogo de la historia redentora. Los sansimonianos, al igual que Matovelle o Proaño, pensaban que el advenimiento de una nueva época religiosa era algo inevitable y que el cristianismo se tornaría en una religión universal. La ley del progreso preveía una nueva síntesis que permitiría superar el ateísmo y la condición de descreimiento y anarquía que embargaba al mundo. A semejanza de los *cordícolas*, definían al presente como un momento decisivo y sujeto a grandes y dramáticas tensiones. Los nuevos tiempos se caracterizarían por consagrar una sociedad religiosa, orgánica, volcada a la praxis y a la realización de grandes síntesis unificadoras. El individualismo dejaría de ser el principio ordenador de la política. En su lugar se instaurarían como valores supremos a respetar lo holístico, lo orgánico y lo comunitario. Lo que estaba por venir era una época de orden, de progreso, de amor y, sobre todo, de resurgimiento de la religión. Semejante estado era la contraimagen del conflictivo presente que vivía la humanidad. El sansimonismo y el positivismo, a través de los causes que ya vimos, contribuyeron a reafirmar la necesidad de clausurar este estadio y de volver real la ilusión utópica de un nuevo orden moral en el mundo. Conviene subrayar cómo ambas

127. Los paralelismos y las correspondencias existentes en esta tricotomía se pueden esquematizar de la siguiente manera.

Primera época	Segunda época	Tercera época
Antigüedad a.C.	Presente d.C.	Futuro
Tesis	Antítesis	Síntesis
Sentimiento	Conciencia	Hecho
Exterioridad	Interioridad	Teología absoluta
Arte/belleza	Verdad	Bien
Ser	Pensar	Hacer
Intuición	Reflexión/filosofía	Praxis social/acción
Visionarios y profetas	Filósofos de la historia	Ejecutores de la historia
Estética de la historia	Filosofía de la historia	Historiosofía

corrientes coincidieron en la necesidad de superar un momento histórico dominado por el espíritu individualista de la Reforma protestante.¹²⁸ Al igual que los ultramontanos criollos sostenían que la convulsión y el desorden de la sociedad occidental se debían principalmente a la obra de Lutero y sus secuaces. Sansimonianos y positivistas endilgaron a las iglesias reformadas la responsabilidad de haber promovido tres anarquías cuyo denominador común eran las victorias del ego: la religiosa, la política y la del capitalismo. Su evolución en el tiempo podía establecerse del modo siguiente: protestantismo, Ilustración, liberalismo y revolución. Esta secuencia es un motivo que aparece repetidamente en la literatura católico-conservadora.

Para concluir este acápite, es obligado hacer referencia a un concepto fundamental que el catolicismo social extrajo del socialismo utópico: la idea de praxis. La incorporación de este nuevo ingrediente fue una respuesta a esa obsesión del mundo católico-conservador por convertir lo abstracto en hechos y en sustancia concreta. Después de todo, el mundo estaba en una época de grandes realizaciones, una época en la que la verdad estaba plasmándose en hechos. Tal como decían los profetas, hacer el Reino suponía el paso de una actitud meramente contemplativa a la acción. No había Tierra Prometida, esta debía ser creada a golpe de grandes sacrificios. Como Aristóteles, pensaban que sin actividad la felicidad era inalcanzable. Declararon que la tarea de los nuevos tiempos era convertir la filosofía en práctica social en beneficio de todos.¹²⁹ A la devoción del SCJ y, por extensión, al catolicismo social, no había que verlos como teorías librescas sino como prescripciones médicas. En términos idénticos a los que utilizó Marx, plantearon la necesidad de modificar la realidad y no quedarse en una simple interpretación. Los círculos católico-conservadores tenían muy interiorizado que la ética era el principio y el fin del pensamiento. De este modo, quien solo se dedicaba a estudiar y no a obrar, no podía ser digno de admiración ni ser considerado como una persona virtuosa. El hombre moderno debía empeñarse en *desfilosofar* el pensamiento para que la verdad se encarnara en hechos reales y concretos. A raíz de la promulgación de las encíclicas sociales quedó patente que la religión debía positivizarse y quedar convertida en obras. Si esta meta se alcanzaba, entonces la metafísica revolucionaria sería abolida y sustituida por una física social de signo católico. La filosofía estaba destinada a subsistir en el futuro pero únicamente a condición de entrar al servicio de la praxis. Fuera de ello resultaba superflua, un mero entretenimiento para diletantes y mentes ociosas. Una vez que ese tránsito se hubiera consumado, cabía afirmar que la humanidad había alcanzado un grado de madurez tal

128. Muy conocida es esa carta de Augusto Comte a su apóstol y agente en Nueva York, en la que le proponía consolidar una alianza “espontánea” entre católicos y positivistas contra los protestantes. Pero no solo eso, también le insinuaba la necesidad de mantener un contacto “especial” con los jesuitas americanos para estos mismos propósitos. Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica, 1750-1900*, México, 1993, p. 580.

129. Esta idea pasó a formar parte substancial de la filosofía marxista. También fue asumida por otras personalidades de alto rango intelectual tales como Moses Hess, Bruno Bauer o Alexander Herzen.

que sus propias decisiones resultaban idénticas a los planes de la Providencia.¹³⁰ Este era el momento en que la voluntad de Dios estaba en condiciones de transfigurarse en hechos. Toda una repetición del misterio de la Encarnación. A través de la praxis era que finalmente la historia redentora culminaría su largo periplo. Atrás quedaría el pasado con sus antítesis, con sus contradicciones y con sus miserias. Los católicos debían mostrarse más ambiciosos y no contentarse con hacer meras interpretaciones teológicas del mundo. Las especulaciones, por sí mismas, no conducían a ningún lado. Los creyentes debían salir a la calle, transformar la realidad y convertirla en la deseada mansión celestial. Las obras que de ahí resultaban eran religión en estado puro. Siguiendo la tónica de los tiempos, era la hora de los grandes ejecutores de la historia y de la praxis social positiva: “La Alianza Eucarística tiene por objeto el establecimiento universal y *práctico* del Reinado Social del Santísimo Corazón de Jesús en el Mundo”.¹³¹ Los hombres religiosos tenían que imitar a esos Hércules modernos de la técnica y de la industria que rompían el istmo de Panamá, que taladraban las cordilleras y que cambiaban el curso de los ríos. La pasividad y la parquedad se reputaban como una negligencia del espíritu, como una actitud de indiferencia respecto del mandato de hacer el Reino.

Como ya adelantamos, la voluntad de convertir la fe en praxis cristalizó con la fundación de la Acción Católica. Sus integrantes querían realizar hechos concretos, obras materiales tales como ejecutar planes de vivienda, impulsar el cooperativismo, proveer de tierras a los campesinos, etc. Enmarcadas las cosas en estos términos, la idea de Reino, mal puede considerarse como una utopía evasiva. A diferencia del típico anacoreta o del escapista, los *cordícolas* no contemplaban el alejamiento del mundo sino todo lo contrario. Si a algo alentaban, esto era a mantener un compromiso directo y permanente con la comunidad. Tan interiorizada tenían la idea de acción que se dejó por sentado que el futuro estaría mediatizado por los “ejecutores de la historia”. La institución destinada a llevar a cabo la proeza de convertir la teoría en praxis fue la *Acción Católica*. Jijón y Caamaño no dudó en decir que el cometido de esta primera ONG era la fundación del reinado práctico y social de Jesucristo.¹³² A fuerza de obras concretas, los principales activistas de ese movimiento creían estar acelerando la llegada de una tercera edad caracterizada por lo social, por lo orgánico y por su actitud antiprotestante. La inminencia del tiempo mesiánico tenía, pues, el efecto de convertir al presente en un momento de realización. Buena parte de estas ideas, que fueron íntegramente asumidas por el conservadurismo ecuatoriano, son las que más tarde van a circular por el entramado venoso de la moderna *Teología de la Liberación*.¹³³

130. Laurence Dickey, “El industrialismo saint-simoniano como el fin de la historia”, en Malcolm Bull, comp., *La teoría de los Apocalipsis y los fines del mundo*, p. 199.

131. *La Alianza Eucarística en el Sagrado Corazón de Jesús*, Quito, 1888, pp. 4-5.

132. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. II, p. 47.

133. El catolicismo social penetró muy temprano en el Ecuador. Si la Encíclica *Rerum novarum* salió a la

ECUADOR, PUEBLO ESCOGIDO

Empecemos retomando uno de los conceptos historiográficos que más identifican al conservadurismo católico: la vocación de los pueblos. No vamos a redundar en detalles que ya explicamos. Baste decir que para estos colectivos, el Ecuador tenía el cometido histórico de construir el Reino. Su destino consistía en propagar una fe renovada y restaurar el primitivo espíritu cristiano. Para ser más exactos, el *telos* del país era dar continuidad a lo que en su día había obrado la España misionera.¹³⁴ Por paradójico que pudiera parecer, esta pequeña nación se había convertido en la vanguardia misma de la historia, en la responsable de fundar un orden social inédito. “La América –decía Matovelle– para llenar cumplidamente la misión excelsa de mundo nuevo que el cielo le ha señalado, debe ser una protesta continuada y viva contra los extravíos religiosos y sociales del Antiguo continente. Pero esta misión general para todo el mundo de Colón debía concretarse, por decirlo así, en uno de sus Estados; y es esto lo que se ha verificado en la pequeña República del Ecuador”.¹³⁵ El país ostentaba nada más y nada menos que la condición de elegido para anunciar a la humanidad un nuevo ciclo histórico.¹³⁶ Ahí radicaba el secreto de toda su grandeza. La literatura producida en el interior de los círculos confesionales se prodigó en remarcar la condición de excepcionalidad del país: “Ecuador, Ecuador amada patria mía tú has sido la excepción honrosa del mundo. [...] Si por tu posición geográfica eres el punto más elevado del globo hasta parecer que tocas con el cielo, por tu fe eres como el pedestal del trono que ha formado la divinidad para que se le rinda el culto de adoración y amor que se le debe tributar”.¹³⁷ Para ellos era indudable que si en América había un lugar adecuado para acoger el reinado social de Cristo este era el Ecuador. Si antaño el elegido había sido Israel, ahora la

luz pública en 1891, *El Industrial*, un semanario que empezó a publicarse en 1893, explicaba algunos aspectos de ese documento y del nuevo movimiento social que empezaba a surgir en la Iglesia.

134. “Fuimos criados con muy buena leche –dice José Ma. Aguirre– porque España estaba entonces en el vigor de su juventud, en el apogeo de su grandeza. Más crecido el niño, natural era la separación. Porque Dios cría a las naciones, dice el Salmista (Sal. LXXXIX, 9) como quien planta una viña. Y cuando esta con el cultivo crece y extiende sus pámpanos muy lejos, es llegada la hora de desgajar algunos sarmientos y plantarlos con vida independiente, para que se propaguen las uvas. Esto hace la Providencia con algunos pueblos y naciones a quienes elige por instrumentos para la propagación de la fe”. José Ma. Aguirre, “Discurso”, en *Celebración en Quito del cuarto centenario del descubrimiento de América*, Quito, 1893, p. 6.
135. Julio Matovelle, “La misión del Ecuador”, en *El Sagrado Corazón*, Quito, 1890, p. 75. José Félix Heredia, *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, p. 276.
136. “La república del Ecuador ha sido escogida para anunciar al mundo la alborada del tan deseado como espléndido triunfo [de la Iglesia]”. Julio Matovelle, “El Reinado del Sagrado Corazón de Jesús”, pp. 195-196.
137. Obispo de Ibarra, “Panegírico del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, t. III, No. XXII, Quito, 1886, p. 212. Sobre la excepcionalidad del Ecuador véase también Honorato Vásquez, *Arte y moral, discursos y lecciones*, p. 46.

Providencia señalaba a esta pequeña república andina para ejecutar sus designios inescrutables. Su inquebrantable fidelidad le había conferido el título de difusor a nivel planetario de un nuevo orden político y religioso presidido por el Corazón de Jesús.¹³⁸ De alguna manera al país le tocaba ejercer una suerte de sacerdocio en el mundo.¹³⁹ No en vano Remigio Romero decía que el Ecuador era un “pueblo corazón”, esto es un pueblo especialmente configurado para sentir y captar en toda su hondura, las pulsiones del sentimiento religioso.¹⁴⁰

Semejantes interpretaciones supusieron una reformulación de los significados que tradicionalmente se habían conferido a la historia ecuatoriana. En este contexto, a la independencia se le hizo jugar un papel destacadísimo. Sobre todo a partir de la década de 1900, a la emancipación se le confirió un carácter escatológico. El suceso fue inscrito en los anales de la historia sagrada más que en los de la historia secular. Según los *cordólicas*, los primeros signos que prefiguraban la vocación religiosa del país ya se advertían en la revuelta insurgente de agosto de 1809. Esta magna jornada había puesto de manifiesto las señas de identidad del destino del Ecuador: la defensa de la cruz. Como prueba de ello esgrimieron el conocido pasaje de las banderitas que en octubre de 1794 aparecieron colgadas en lugares emblemáticos de la ciudad de Quito. Para el círculo del SCJ y en general para el mundo católico, la leyenda *salva cruce, liber esto; salva cruce libertatem et gloriam consequito* era inequívocamente un anuncio de los destinos del Ecuador.¹⁴¹ Su significado parecía más claro que el agua. El país se emancipaba a efectos de revivir y de reencontrarse con el espíritu religioso de la España de Carlos V y de Felipe II. Las jornadas de 1809 y las siguientes, que culminaron en mayo de 1822, eran en realidad una protesta contra los impíos borbones que habían sustraído a la potencia ibérica de cumplir la misión providencial que le correspondía.¹⁴² La ruptura con la Metrópoli tenía así el efecto

138. Julio Matovelle, “Nuestro propósito”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 1.

139. Julio Matovelle, “Discurso del 9 de julio de 1884”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, vol. VI, Quito, 1947, p. 10.

140. Remigio Romero, “Discurso”, en *El centenario de Pedro Fermín Cevallos*, Cuenca, 1912, s. p.

141. Manuel Proaño, S. I., “Discurso por la fiesta del 10 de Agosto”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. II, Quito, diciembre de 1884, pp. 135 y ss.

142. El siguiente texto de Manuel Proaño explica muy bien lo que decimos: “Grande y gloriosísima fue España, la España de Fernando e Isabel. Grande y gloriosísima fue España, la España de Carlos V y de Felipe II; grande y gloriosa, porque fue madre de muchos héroes santos. Mas cuando resonó en América el grito de libertad e independencia políticas, ya el trono de esa vieja y religiosa monarquía estaba carcomido; ya bamboleaba la corona en trémulas sienes de reyes que acaso no heredaron toda la piedad cristiana de sus progenitores; soplabo ya impetuoso el huracán revolucionario; y la filosofía volteriana con sus blasfemias y sarcasmos; y la política de Rousseau con sus delirios y sofismas y la francmasonería con sus tremendas y subterráneas maquinaciones preparaban en España, como en toda Europa, la caída estrepitosa de tronos y altares, corrompiendo el corazón y extraviando la mente de gobernantes y gobernados con las ideas de una política sin Dios”. Manuel Proaño, “Discurso”, en *Celebración del septuagésimo quinto aniversario del inmortal diez de agosto*, Quito, 1884, pp. 10-11. Un estudio extenso sobre este tema, véase Yves Saint-Geours y Marie-Danielle Demélas, *Jerusalén y Babilonia*, Quito, 1988.

añadido de consolidar la unión Iglesia-Estado. Agosto de 1809 representaba una toma de conciencia respecto de un conjunto de verdades y certezas que formaban parte del verbo de la nacionalidad. Vistas las cosas en perspectiva, la emancipación venía a dar continuidad y a rematar lo que Colón y los frailes seguidores de Joaquín de Fiore habían dado inicio. “La emancipación política de América verificada entre fines del siglo pasado y principios del presente, viene a perfeccionar la obra sublime de Colón, revelando los altísimos planes de la Providencia divina en el descubrimiento del Nuevo Mundo”.¹⁴³ Entre La Rábida, la independencia y la fundación de la República del SCJ había, pues, una línea de continuidad.

Visto el carácter providencialista que se imprimió a la insurgencia de 1809, el hecho cobró un relieve mitológico y encontró un nuevo argumento de credibilidad y prestigio. Esto explica que se haya hecho coincidir la inauguración del monumento al SCJ de Riobamba con la celebración del primer centenario de la fundación de la república.¹⁴⁴ Ahí está la lógica de haber grabado la leyenda *salva cruce liber esto* en el pedestal del mismo monumento. Una prueba adicional de que se buscó fijar una relación directa y providencial entre la independencia y la República del SCJ fue el haber escogido un 10 de Agosto como fecha para colocar la primera piedra del edificio de la Basílica. La decisión buscaba que el prestigio de la fiesta patria y el evento religioso resultaran dos hechos coincidentes y con significados correlativos e intercambiables.¹⁴⁵ Una vez más se perseguía fundir lo religioso y lo civil. De por medio estaba la necesidad de establecer entre ambas fechas un denominador común y una línea de continuidad. Agosto de 1809, como vimos, albergaba un doble valor simbólico. Por un lado era el día de la independencia política del Ecuador y un acontecimiento que promovía el retorno del país a los más auténticos ideales de la tradición religiosa de la España de Carlos V. Esto quería decir que la epopeya patria estaba permitiendo el reencuentro de la nación con sus esencias religiosas. Es interesante ver cómo Rafael Valencia Alemán, un religioso culto y potente orador, entendió la redención política de las colonias en términos de salvación de los fueros de la moral cristiana.¹⁴⁶ En la misma línea, el sacerdote e influyente intelectual Juan de Dios Navas proclamaba que la República del SCJ era “la patria que habían querido fundar Bolívar y Sucre y más preclaros próceres de la independencia”.¹⁴⁷ A tal punto

143. Julio Matovelle, “El Reinado de Dios en el Nuevo Mundo”, p. 292.

144. AEB, “Una estatua colosal del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, Quito, enero de 1930, pp. 37-38.

145. El decreto se dictó el 23 de julio de 1883. Por razones de orden legal relacionadas con la posesión efectiva de los terrenos en donde se iba a edificar la Basílica, la ceremonia no tuvo lugar en la fecha indicada. El acto fue celebrado casi dos meses después, el 8 de octubre. José Félix Heredia, *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, pp. 343, 348.

146. Rafael Valencia Alemán, “Discurso pronunciado por el canónigo Rafael Valencia Alemán”, en *El clero imbabureño y el primer centenario de la independencia nacional*, Ibarra, 1909, pp. 11-12.

147. Juan de Dios Navas, *Discurso congratulatorio pronunciado en la Basílica de la Merced por el Pbro. Juan de Dios Navas*, p. 15.

llegaron a establecerse vínculos entre el más allá y el hecho de la emancipación, que el presbítero Alejandro López vio en el Mariscal de Ayacucho a un enviado de la Providencia.¹⁴⁸ Por último, la hondura religiosa que se confiere a la independencia es la que autoriza que la Catedral de Quito y otros templos habiliten un espacio para rendir culto a la patria y a sus héroes. Son precisamente estos criterios los que facilitan que el pabellón nacional y otros objetos del arsenal simbólico de la patria formen parte del ajuar de las iglesias ecuatorianas.

Pero los signos que evidenciaban los destinos providenciales del Ecuador eran mucho más variados. Algunos de ellos relucían en una geografía bella, poderosa, elocuente y rebosante de religión. La naturaleza no solo era *res* sino también *signum*, esto es un lenguaje donde se podía descifrar la voluntad de Dios. La geografía visible podía volver patente lo invisible. Validos de esta idea, los campeones del SCJ se empeñaron en formular una mitología referida a lo geográfico. Entendían que el universo corpóreo era al mundo moral como el signo a la cosa significada. El “aspecto material de la República” era el espejo en donde se reflejaban fielmente sus destinos morales.¹⁴⁹ La geografía, vale decir, era en sí misma una metáfora. Al país se le reconocían una serie de cualidades que hacían de él un lugar privilegiado para llevar a cabo los planes de Dios. Su estratégica localización geográfica lo decía todo. No era una casualidad que se hallara incrustado en el centro mismo del Nuevo Mundo. Ese centro, que es señalado como el corazón de América, remitía a ese otro corazón que era el de Jesús.¹⁵⁰ Otro signo que, asimismo, anunciaba los destinos providenciales del país era su condición de “punto más elevado del planeta”.¹⁵¹ Esto tampoco era una mera casualidad sino que detrás de este hecho geográfico había que reconocer la obra y el plan de una inteligencia divina. Semejante singularidad volvía patente la función mediadora que el país debía llevar a cabo entre el cielo y la tierra. Las montañas fueron pensadas como puentes entre las regiones celestes y las terrestres. “Las montañas –decía Matovelle– acercan la tierra al cielo: son el zócalo providencial de los santuarios y de las ermitas”.¹⁵² Por otro lado, el escenario

148. Alejandro López, “Discurso congratulatorio”, en *Boletín eclesiástico*, No. 13, año II, Quito, 28-II-1895, p. 117.

149. Julio Matovelle, “Las flores del SCJ”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 293.

150. “Ciertamente ella [la República del Ecuador] es una de las más diminutas por su territorio y de las menos favorecidas acaso por los dones de la naturaleza entre sus hermanas, pero la posición geográfica que ocupa le constituye en centro de todas y en algo como el corazón del Nuevo Continente”. Julio Matovelle, “La misión del Ecuador”, en *El Sagrado Corazón de Jesús (ESCJ)*, p. 75.

151. Curiosamente esta idea siguió estando vigente en el país hasta muy tarde. A fines del siglo XIX ya se sabía perfectamente de la existencia del Himalaya y no digamos de las alturas que alcanzaban los Andes en Perú, Bolivia y Chile. Muy conocido también es ese mito patriótico, hasta ayer no más, profusamente repetido en los colegios acerca de que el Chimborazo era la cumbre más alta del planeta.

152. Julio Matovelle, *Imágenes y santuarios célebres de la Virgen Santísima*, p. 526. Véase también en: Obispo de Ibarra, “Panegírico del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 212.

geográfico que ofrecían los Andes resultaba singularmente propicio para motivar la plegaria y para que ocurriera el milagro. Muy a diferencia de las llanuras, las alturas eran “tierras privilegiadas para la glorificación de la divinidad, exaltación del sentimiento religioso, ascensión constante del hombre hacia su destino ultra terreno e identificación con la belleza eterna...”¹⁵³ En clave romántica, el Ecuador era en sí mismo un templo magnífico. Las cimas de los Andes eran altares de sacrificio y los conos volcánicos, candelabros e incensarios que iluminaban y perfumaban el ambiente.¹⁵⁴ El paisaje, repleto de religión, de semántica y de milagro, nos hablaba de oración y de sacrificio. El que Matovelle encontrara un paralelismo entre las cordilleras andinas y el monte Ararat o el Sinaí, les confería a las primeras un porte religioso de primer orden. Si efectivamente en el universo había jerarquías entonces el Ecuador, con el Chimborazo a la cabeza, era el lugar más cercano a las regiones celestes y por lo tanto a Dios.

A partir de estas consideraciones todo parecía anunciar que el país era un escenario *ad hoc* como para que irrumpiera una época inédita.¹⁵⁵ Había indicios fehacientes que indicaban cómo el pequeño Estado había sido el elegido para abrir un nuevo capítulo del gran drama de la historia universal. Pero el hecho geográfico daba para más. En las cumbres del macizo andino también se quiso ver un complejo de murallas, un alcázar hecho expresamente para proteger al Ecuador de las impiedades modernas. Una vez más hacían acto de presencia el tema de los encastillamientos y de las utopías defensivas del Barroco. Las cordilleras venían a

153. Julio Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, Quito, 1953, p. 101. La glorificación de las montañas y en general de las alturas tuvo otra derivación no menos interesante. Jijón y Caamaño, por ejemplo, pensará que solo en estos lugares era posible que surgiera una cultura potente. De hecho creía que en el caso ecuatoriano, la civilización se esparciría desde los valles andinos hacia las tierras bajas de la Costa. “En medio de las llanuras tropicales que se extienden al occidente y al oriente, en la Sierra, con su meseta interandina, donde la civilización europea se encuentra en clima igual al nativo, el progreso tiene una fortaleza, desde la que puede extender sus conquistas a uno y otro lado; allí se dan los alimentos propios del hombre civilizado; en un medio sano crece rápidamente la población y proporciona trabajadores que dominan el bosque”. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 75. El trópico, esto es, las tierras bajas, le parecían a Jijón y Caamaño un “estrobo para el arraigamiento de la cultura occidental”. *Ibid.*, *La ecuatorianidad*, p. 10.

154. Julio Matovelle, *Imágenes y santuarios célebres de la Virgen Santísima*, pp. 382-383. Julio Matovelle, “La República del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XX, Quito, 1886, p. 31.

155. Julio Matovelle, *El catolicismo y la libertad*, pp. 52-53. Esta forma de pensar tenía su paralelo en versión laica. Tanto liberales como positivistas pensaron que el Ecuador era un lugar excepcional. Caldas fue el primero en hacer este tipo de anuncios. Rocafuerte, por ejemplo, entendía que su posición geográfica era la mejor de toda América”. Rocafuerte, *Epistolario*, en Carlos Landázuri Camacho, edit., vol. II, Quito, 1988, p. 598. Setenta años más tarde este mito seguía operativo. Eudófilo Álvarez proclamaba que la “situación geográfica del Ecuador es tan favorable que está llamado a ser el centro del comercio mundial y, en consecuencia, una de las potencias más poderosas del planeta”. E. Álvarez, *El Oriente ecuatoriano*, p. 74.

ser como un grueso muro edificado por un astuto arquitecto celestial a efectos de salvaguardar al país del descreimiento.¹⁵⁶ Todo parecía dispuesto como si un Dios precavido hubiera trazado un cordón sanitario para evitar los maleficios procedentes del exterior. En fin, había que convenirlo, en el Ecuador no faltaban los prodigios de la ingeniería divina.

Para mostrar las cualidades y los recursos que poseía el país con el fin de fundar un orden angélico terrestre se recurrió a la metáfora del *pueblo niño*. La inocencia del Ecuador, su condición de *sine macula* hacían de él un territorio especialmente adecuado para que brotara la santidad a raudales. Todo parecía indicar que le calzaba como anillo al dedo la máxima bíblica que reservaba el Reino a los infantes. La metáfora fue una expresión más de la ruptura con el *decorum* clásico: lo pequeño era en realidad grande y sublime. González Suárez proporciona un buen ejemplo de ello: “La grandeza de un pueblo no se mide ni por la mucha extensión de su territorio, ni por la abundancia de población, ni por la crecida suma de bienes materiales de que disfrutaban los individuos, sino por las virtudes que estos poseen y por la manera como las practican”.¹⁵⁷ El haber elegido a un país pobre, insignificante e, incluso, despreciable, formaba parte de las astucias del Omnipotente para confundir a los fuertes y a los poderosos. Dios, una vez más había optado por los niños para avergonzar a los grandes del siglo.¹⁵⁸ ¡Qué curioso era su obrar! Los ínfimos, los débiles, los ignorantes, habían sido señalados como “ministros y ejecutores” de sus designios. Por el contrario, los magníficos, los poderosos y los sabios presuntuosos no habían sido convocados al gran banquete del Señor. “La República del Ecuador –dice Matovelle– a pesar de ser una de las más pequeñas entre sus hermanas de América, parece que está elegida por Dios para cumplir una grande y hermosa misión en el Nuevo Mundo”.¹⁵⁹ Más claro

156. En relación a la aparición de la Virgen María en Baños de Cuenca, Matovelle hacía la siguiente reflexión: “Osténtase la Santísima Virgen en la cúspide de enhiesto montecillo: como centinela apostada en la garita de una atalaya. El Señor había hecho por medio del profeta este anuncio a la ciudad santa: “Sobre tus muros, oh Jerusalén, he puesto centinelas; todo el día y toda la noche estarán alerta: no callarán jamás” (Is. 62,6). Esta espléndida profecía se ha cumplido ya a favor de nuestra República: en esas misteriosas fortificaciones de Baños figuran las murallas invisibles que para protegernos ha levantado en torno nuestro la divina Providencia [...]”. Julio Matovelle, *Imágenes y santuarios célebres de la Virgen Santísima*, pp. 517-518.

157. Federico González Suárez, “Defensa de mi criterio histórico”, en *Historia general de la República del Ecuador*, p. 605.

158. “Habéis hecho, oh Dios, dice el salmista, resonar vuestras alabanzas en labios de infantes y de niños para vergüenza y confusión de vuestros enemigos”. Julio Matovelle, “La República del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 8. Solo una acotación curiosa: el famoso historiador francés, Michelet, en cuyo pensamiento hay resonancias joaquinitas, sostenía que la tercera edad de la humanidad sería la de los niños. Su fuente de inspiración fue la *Concordia* de Joaquín de Fiore en donde también hacía una afirmación en tal sentido. Jean Delumeau, *Historias del paraíso*, vol. II, p. 570.

159. Julio Matovelle, “Nuestro propósito”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 1. Seguramente esta frase se inspira en el versículo de Isaías (60,22) que dice textualmente: “El más pequeño vendrá a ser un millar, el más chiquito, una nación poderosa”.

aún fue fray José María Aguirre: “Y entre todas las naciones, la más pequeñita, que es la nuestra, se ha echado en los brazos de Cristo. ¡Ah patria venturosa! Oye la palabra del Señor: no temas por ser pequeña, porque la complacencia del Padre Celestial consiste en ensalzar a los humildes y engrandecer a los pequeños [...]”.¹⁶⁰ De este modo, con la celebración del Pacto de Quito, por fin los últimos estaban empezando a ser los primeros. El liberalismo intruso y la impiedad estaban dejando de ocupar un lugar de preeminencia. Era la hora señalada para que los católicos empezaran a comandar la nave del Estado. No había la menor duda, el tiempo estaba haciendo justicia y poniendo a cada cual en su sitio. En los planes de la Providencia pesaba mucho ese instinto infantil que había impulsado a los ecuatorianos a no separarse de su madre (la Iglesia). Ahora bien, este ejercicio de *transvalorización*, en el cual lo pequeño se muestra grande y viceversa, volvió más creíble la idea de que las riendas del mundo habían dejado de estar en manos de las grandes potencias. Por sus apostasías y por su incredulidad se habían quedado fuera de juego y perdido el título de árbitros del concierto mundial. En realidad estas naciones eran enanas en relación a las respuestas que demandaba el momento especialmente crítico de la historia. De hoy en adelante, los acontecimientos que estaban por venir serían ejecutados por un pueblo niño e insignificante y no por un consorcio de estadistas duchos y experimentados. “Dios ha elegido a este pequeño pueblo, entre todos los de la tierra, para hacer brillar en él de admirable manera el poder de su brazo, como veló por Moisés, abandonado a las ondas del Nilo, asimismo ha velado la Providencia por la cuna del Ecuador entregada a las ondas de la revolución, para hacer de él un pueblo exclusivamente católico”.¹⁶¹ Digamos de paso que esa condición también cumplía la función de poner de manifiesto la inutilidad de la moderna cultura política. Sus valedores nada tenían que hacer en horas tan críticas y decisivas como las que vivía la humanidad. Las revoluciones que se aprestaba a sufrir el mundo la harían infantes especialistas en provocar milagros y en realizar grandes síntesis amorosas.

Su afición por las analogías, asimismo, les hizo ver en la nación andina una réplica de Israel. El país hebreo también se había atrevido a romper con el *decorum* clásico. Judea había sido un cuerpo territorial minúsculo, pero en su día revolucionó

160. José María Aguirre, “Discurso”, en *Celebración en Quito del cuarto centenario del descubrimiento de América*, p. 10. En la misma línea, Belisario Peña hacía la siguiente reflexión: “Leyes con que gobierna Dios al mundo el valerse de la flaqueza y poquedad para sacar a luz obras grandes y maravillosas; pues place al que dio ser de la nada a cuanto existe, obrar en todo como por creación, esto es, con pequeñez de medios. Dios no necesita opulencia de oro ni fuerza de ejércitos, ni poder de talento, ni habilidad de genio”. Belisario Peña, “Discurso del Sr. Dr. Belisario Peña”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, pp. 181-182.

161. Julio Matovelle, “Nuestro propósito”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 3. Arsenio Andrade, por su parte, hacía la siguiente observación: “El Ecuador es un pueblo escogido como el de Israel, segregado en cierta manera de la perversión de las demás naciones y repetidas veces ha recibido pruebas elocuentes de una protección divina especial”. Arsenio Andrade, *Carta pastoral*, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, t. II, No. XVIII, p. 649.

el orden espiritual de la humanidad. Ecuador e Israel eran países físicamente enanos, pero sus respectivos portes religiosos y espirituales eran de gigantes. Ese era, pues, otro indicio revelador de que el país estaba hecho para repetir la historia del pueblo judío. Un apunte más para comprender el sentido que se dio a la metáfora de la infantilidad. Para los cenáculos católico-conservadores, los niños representan la vida inocente del paraíso. La edad pueril fue tipificada como un estado en donde el espíritu ejercía preeminencia sobre la carne. El paso a la madurez, por el contrario, significaba la paulatina inversión de estos términos. Cuando se daba este tránsito, entonces la carne era la que empezaba a ejercer su señorío.¹⁶² La metáfora de la niñez fue muy utilizada por los poetas más significativos del romanticismo tanto latino como anglosajón. No se trataba en todo caso de hacer una apología del infantilismo y menos aún de instituir una utopía regresiva. La *simplicitas* de la infancia era aquello que habíamos sido y lo que iríamos a ser de nuevo pero, eso sí, incorporando la madurez de la edad adulta.

IGLESIA VISIBLE Y EXPERIENCIA RELIGIOSA COLECTIVA

La idea de Iglesia visible fue uno de los conceptos vertebradores de la República del SCJ para contener la oleada secularizadora que azotaba al país. La visibilidad envolvía eso que tanto anhelaban: lograr que religión y política se confundieran en una sola pasión. Para comprender a cabalidad el problema hay que situarse en el contexto de la urgencia de poner fin a los despliegues de la subjetividad y de sus subproductos: la tolerancia, el supraconfesionalismo y la secularización. El liberalismo radical, siguiendo la actitud introvertida de los filósofos y de las nuevas formas de piedad, intentaba expulsar a la religión de la esfera pública. Esto es lo que estaba frustrando la gran promesa de convertir a la religión en verbo de la política ecuatoriana. En este sentido, el fundar una República del SCJ en los Andes, hay que definirlo como un esfuerzo ciclopeo de la Iglesia por seguir siendo la fuente de toda experiencia religiosa y un actor de primera fila en la vida pública. Al orden político religioso había que verlo como la expresión de una Iglesia convertida en hecho público, visible y comunitario. El logro de semejante empresa, sin embargo, exigía disolver la cultura que postulaba el confinamiento de Dios a la privacidad de las conciencias. A la modernidad había que plantarle cara y fomentar el retroceso de todas esas *vías interiores* que inducían al conocimiento de Dios a partir de ini-

162. “A medida que crece el niño se va el ángel y viene el hombre; se cierra el cielo y se abre el mundo; huye el placer inocente y se acerca el dolor precedido del goce culpable. El niño ha desaparecido; he aquí el hombre. La parte espiritual ha menguado, la material ha crecido, ostenta robustez y fuerza. El cortejo de ángeles del niño se ha trocado en cortejo de pasiones del hombre [...]”. Juan León Mera, *La escuela doméstica*, pp. 72-73.

ciativas de tipo puramente individual. Dejar la formulación de lo divino a la libre conciencia del individuo o a las oscilaciones de la imaginación conducía a la heterodoxia, al descreimiento y a “la anarquía de las conciencias”.¹⁶³ Si los modernos habían situado la experiencia religiosa en la subjetividad, ahora había que trasladarla hacia instancias objetivas sacralizadas. Tal como las evidencias lo demostraban, la pérdida de positividad cristiana se producía en relación directa al acrecentamiento de la actividad pensante del *yo*. Con la modernidad, los accesos del hombre a Dios habían adquirido, cada vez más, un carácter antropológico-subjetivo. A la divinidad ya no se la encontraba en la objetividad de un hecho histórico o del ser sino en una subjetividad que se traducía como *sola fides*, como razón o bien como postulado moral. El liberalismo, en su calidad de heredero del racionalismo filosófico se empeñó a fondo en sustituir teonomía por autonomía, revelación por razón, y autoridad dogmática por libertad de pensamiento. La divisa kantiana del *sapere audere* que proclama la capacidad de liberarse de la tutela de otro mediante el uso de la razón provocó serios estragos en ese campo. El peligro radicaba en que instaba a que cada individuo se hiciera una religión y un Dios a la medida de sus propias necesidades y de su propio talante. La modernidad puso nuevamente en vigencia el famoso aforismo del sofista Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”.

Con estas actitudes, la autoconciencia pasó a ser la dimensión esencial de la verdad. Ello supuso que la pregunta sobre Dios viniera dada como pregunta sobre el hombre. Bajo este esquema, el ser humano dejó de constituirse en receptor pasivo de imágenes de la divinidad para convertirse en actor y creador de la misma. Dios, vale decir, sufrió un proceso de humanización en la subjetividad. Para la religiosidad tradicional, el individuo moderno ostentaba una actitud de soberbia que, a título de autosuficiencia, rechazaba toda intercesión extraña a él mismo. Su postura era siempre a la defensiva, lo cual le obligaba a nunca bajar la guardia. Estaba obsesionado en acorazarse a efectos de no obedecer a nadie más que a sí mismo. Buscaba a toda costa ampliar sus poderes de decisión y autonomía, una actitud que le impulsaba a negar la acción providente de Dios.¹⁶⁴ Su *virtus*, entendida como *fortitudo moralis*, obligaba a rechazar toda ayuda que limitara o pusiera cortapisas a su individualidad. Estas actitudes dieron lugar a que los accesos a Dios se diversificaran. La consolidación de las categorías de individuo y libertad también provocaron la desestabilización de los principios que sustentaban a las iglesias jurídico-institucionalizadas. El paradigma antropológico, en tanto que cuestionaba el valor hermenéutico de la dogmática y de la metafísica tomista, negaba a la Iglesia la condición de intermediaria entre lo divino y lo humano. El individualismo resultaba incompatible con conceptos tan valorados como los de

163. Julio Tobar Donoso, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*, p. 1.

164. Esto es lo que llevó a decir a Enrique Ramiere que “el liberalismo radical [...] en el orden religioso era el individualismo absoluto, la negación de toda enseñanza dogmática y de todo sacerdocio”. Enrique Ramiere, *La bancarrota del liberalismo y el catolicismo liberal*, Barcelona, 1876, p. 13.

communio o de Reino. Si era factible que la experiencia religiosa ocurriera en solitario, si uno mismo podía descodificar las Escrituras de manera autónoma, se podía deducir la superfluidad de la institución. A juicio de los modernos, el poder normativo de las confesiones institucionalizadas violentaba al sujeto en cuanto libertad, razón o experiencia mística. Una consecuencia del talante introvertido del hombre moderno fue que se volvió superflua la correspondencia entre dogma y culto. Todos esos enfoques también dejaron fuera de juego el celo por la ortodoxia, la intolerancia o los dictámenes inquisitoriales. En torno a esas posturas fue que se configuró el supra confesionalismo, enemigo público número uno del catolicismo tradicional.

Frente a las amenazas que profería el liberalismo, los *cordícolas* se afanaron por reafirmar la centralidad de la institución y su condición de *depositum fidei*. Al SCJ hay que entenderlo como un esfuerzo dirigido a preservar un monopolio espiritual e ideológico que, pese a todo, la Iglesia ecuatoriana todavía mantenía casi intacto. Uno de sus más caros deseos fue robustecer la vieja unanimidad que el liberalismo, en nombre de la tolerancia, estaba empeñando en destruir. Las luchas por salvar el principio de autoridad mostraron el alto compromiso de los intelectuales católicos por un monismo radical de raíz romántica que definía a la unidad como esencia del orden y de todo bien supremo. No es una casualidad que el SCJ planteara una correlación directa entre disminución de la capacidad de cohesión ideológica y acrecentamiento de la anarquía, tanto en el plano espiritual como en el político.¹⁶⁵ El pluralismo fue denunciado como una fuente de heterodoxia y, por lo tanto, como un peligro capaz de traer graves dolencias a la república. La diversificación de los accesos a Dios y el cuestionamiento de la capacidad normativa de la Iglesia amenazaban con resquebrajar ese bien supremo que era la unidad espiritual de la nación. Ahí estaba el ejemplo de las sociedades anglosajonas en donde la proliferación de exégesis hechas a título personal había provocado una multiplicación de sectas sin precedentes. Precisamente para evitar esta fragmentación resultaba indispensable poner a buen recaudo el magisterio de la Iglesia. A fuerza de negar la validez de las fórmulas que habían instituido los *coloquios interiores* pretendían reivindicar un acceso único e institucionalizado a las verdades sobrenaturales. Los religiosos de la época proclamaban el error de pensar la salvación como una acción sujeta a la libre iniciativa del yo. El alcanzar la bienaventuranza era cuestión de disciplina y de seguir puntualmente las liturgias que prescribía una instancia superior plenamente legitimada para ello. Al *populus christianus* había que reiterarle que la redención ocurría dentro de la Iglesia y no fuera de ella. Sin institución las posibilidades de construir el Reino en este mundo eran nulas.

165. “En el cuerpo social –dice el padre Ramiere– la autoridad es el principio de la unidad y el principio de la diversidad son las libertades individuales. Mientras la unidad domina la sociedad, la armonía del cuerpo social es perfecta; pero quitando de en medio el principio de unidad, a la armonía sucede el desorden y el cuerpo cae en la disolución”. *Ibid.*, pp. 92-93.

Las opciones extraeclesiales eran callejones sin salida, senderos directos al infierno. A los que optaban por las *vías interiores* bien podía aplicárseles la máxima del Obispo de Hipona *si tu te aedificas, ruinam aedificas*. A través de la instauración de un método reglado, de liturgias y de una serie de normas fijas, la Iglesia quería arrogarse a sí misma la facultad de intermediaria y copartícipe de las vivencias religiosas del *populus* cristiano. La positividad de la religión desempeñaba así el cometido de sustraer al hombre de un individualismo desordenado, disolvente y estéril. La reivindicación de lo objetivo respecto de lo subjetivo tenía como fin neutralizar dos grandes pasiones modernas: el ansia de autonomía y la supervaloración de la autoconciencia. En resumen, la Iglesia, al subrayar su condición de visibilidad, se proponía afirmar eso que la modernidad le negaba: la justificación de su propia existencia. La importancia del factor exteriorización radicaba en que era el sustento de ese gran sueño que consistía en la construcción del Reino. Para el SCJ el *culto público* no era más que la “realización exterior de la verdad infinita y del amor verdadero”. A la República del SCJ había que entenderla como una comunión popular masiva. La gran familia ecuatoriana debía ser una unidad, un todo armónico sometido al báculo de ese soberano legítimo que era Cristo-Rey.

Fue dentro de ese contexto que adquirieron pleno sentido las manifestaciones externas de piedad. Estas eran un recurso que intensificaba la visibilidad de la Iglesia y del hecho religioso. El hábitat natural de los sentimientos no era la interioridad del individuo sino los anchos y diáfanos espacios de las ciudades. En los unos se atrofiaban mientras que en los otros florecían y daban frutos abundantes. Las liturgias, las romerías, las procesiones, etc., tenían la facultad de reproducir en el aquí terrestre el fenómeno de la encarnación. Las manifestaciones públicas de piedad fueron entendidas como acciones concretas que ayudaban a preparar la llegada del Reino y a afianzar el reinado de Cristo-Rey. A través de estos eventos quedaba conjurado el principio disgregador que había introducido el individualismo de factura liberal. Con prácticas de este tipo, vale decir, el país daba pasos en orden a recobrar la unanimidad perdida y la *philia*. En un acto colectivo, el individuo se confundía con el todo reunido, logrando así que la diversidad de opiniones y de sujetos formara una unidad sin fisuras. Inmersos como estaban en esquemas de pensamiento contrarreformista, siguieron dando alas a la cultura del espectáculo y de la extremosidad. Como se decía en la época, el culto a Dios, antes que austero debía ser *espléndido y grandioso*. José Félix Heredia, por su parte, animaba a la grey a que extrajera sus sentimientos del “retrete de las conciencias” y que los proyectara hacia el espacio público.¹⁶⁶

166. José Félix Heredia, *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, pp. 266. Esto es lo que por otro lado estipulaba un código de conducta dirigido a unos fieles con sed de militancia en los ejércitos de Cristo. Concretamente, el artículo 90. decía: “Para que la familia sea católica, no basta que sus miembros lo sean; es necesario que su organización, espíritu, costumbres, cuadros, estatuas, estampas, conversaciones y educación de la prole, sean en un todo

Pero las propiedades de este tipo de manifestaciones no se reducían a eso. El espectáculo también tenía un efecto movilizador de los fieles. Digamos que hacía las veces de un revulsivo que volvía diligentes a los tibios y a los ociosos del espíritu. De estas manifestaciones públicas se quería explotar ese efecto psicológico capaz de infundir valor y coraje a unos hombres acosados por la impiedad de la época. La irrupción de la modernidad había acobardado al pueblo católico. La grey se había vuelto insegura, temerosa y vacilante. En estos *grandes concursos*, los fieles católicos lograban identificarse entre sí al tiempo que conseguían dominar sus temores y complejos. En dichos espectáculos se creaba un clima y un estado anímico idóneo para que “la fe se afirmase y se propagase de manera admirable”. Había que ser claros, el mundo atravesaba por un período crítico, por una situación que exigía tomar posturas inequívocas y lograr triunfos para la causa de Cristo. A través de esas prácticas se intentaba que los creyentes retomaran la confianza en sí mismos, que adquirieran seguridad y que se decidieran a fundar el Reino. En esto seguían puntualmente las enseñanzas de San Ignacio de Loyola: “Mientras no rechacen sus injustos atrevimientos con atrevimientos santos, sus necios alardes de impiedad con piadosísimos y vigorosísimos alardes, no harán nada durable y trascendental por la causa de Dios”.¹⁶⁷ La gran explosión de fe que ocurría en uno de estos eventos era como una onda expansiva que obligaba a retroceder a los agentes del maligno y al mal de la secularización. A cada una de esas manifestaciones había que verlas como derrotas puntuales infringidas al maligno. La capacidad de exteriorización se definió, pues, como un recurso para plantar cara a una modernidad que inequívocamente era una creación del demonio. Si la fe quería emprender la reconquista del mundo no tenía más opción que salir de las sombrías catacumbas de la conciencia. Hoy diríamos que había que tomarse la calle. En un trance de emergencia como el que pasaba la humanidad, la impasibilidad, la indiferencia y la quietud abrían de par en par las puertas al espíritu secularizador.

La importancia que se dio al tema fue tal que los prelados y las autoridades eclesiásticas se impusieron la tarea de recuperar viejas expresiones de piedad caídas en desuso. El obispo J. I. Checa, por ejemplo, deploraba la desaparición de estas “saludables prácticas” y animaba a rescatarlas del olvido.¹⁶⁸ En esta misma línea fueron las críticas de Alejandro Mateus a “ciertos curas” que, con la excusa de extravagantes, habían suprimido determinadas fiestas y oficios religiosos: “No

católicos”. “Congreso Católico de Señoras”, *Acuerdos del Congreso Católico de Señoras. Estatutos de la Liga Nacional de Señoras y de las cajas de ahorro y mutuo*, Quito, 1909, p. 8.

167. Julio Alarcón Menéndez, “Las peregrinaciones a los santuarios de María Santísima”, en *MCJ*, Bilbao, mayo de 1896, p. 392.

168. “Mas vemos con dolor que estas saludables prácticas han desaparecido en su totalidad, y debemos creer con razón que una de las causas de las actuales calamidades que deploramos es sin duda la violación de este sagrado compromiso [...]”. José I. Checa y Barba, “Auto”, en Julio Matovelle, *Imágenes y santuarios célebres de la Virgen Santísima*, p. 198.

podemos alabar la desaparición de ciertas funciones del culto y prácticas nada reprobadas por la Iglesia que diariamente casi se nota en nuestras ciudades y pueblos, a pretexto de que se abusa de ellos o que han ido cayendo en ridículo [...] por lo que no dudamos es asegurar que ningún cura tiene facultad para abolir en su parroquia ninguna de estas instituciones o prácticas, bajo ningún pretexto si para ello no tiene autorización de su Obispo”.¹⁶⁹ Apelando a estos mismos criterios, los sectores confesionales promovieron la recuperación de una serie de lugares emblemáticos de la vieja tradición religiosa de la ciudad y que se hallaban a punto de desaparecer. Algo semejante hay que decir respecto del decidido empeño de Julio Matovelle por refundar y reformar los cultos marianos en el Ecuador. A él se debe la iniciativa de reimpulsar la popular fiesta y romería de la Virgen del Huaico en la provincia de Bolívar. Los actos en torno a la Consagración y a la celebración del primer Congreso Eucarístico llevaron al clímax la vertiente pública de la fe. En aquellas jornadas, la religión emergida de miles de corazones particulares inundó calles y plazas. Incluso en pueblos distantes y periféricos se organizaron manifestaciones que repetían escrupulosamente las liturgias que tenían lugar en la capital. Según estimaciones que proporcionaron los testigos, solo en Quito pudieron haber salido a las calles en torno a cincuenta mil personas. Igualmente significativa fue la masiva comunión que tuvo lugar el 21 de junio de 1886. Sus organizadores aseguraron haber impartido ese día, y solo en la Catedral, más de diez mil comuniones y a nivel nacional ¡un total de ochenta mil!¹⁷⁰ Asimismo, la fiesta del 3 de abril de 1906 con motivo del traslado de la Dolorosa del Colegio al Templo de la Compañía de Jesús, fue otro evento donde se puso de manifiesto la fe como hecho cívico. Aquí se congregaron más de treinta mil personas y se repartieron más de cinco mil comuniones.¹⁷¹ Por último, conviene destacar la fiesta por Cristo Rey que tuvo lugar hacia 1926 en Guayaquil. Sin lugar a dudas esa reunión multitudinaria fue la más grande que se realizó en el puerto. La ciudad se engalanó con cuadros de Cristo Rey y del Sagrado Corazón que colgaban de las ventanas de las casas. La magnitud del acontecimiento llevó a liberales y a socialistas a organizar contramanifestaciones.¹⁷² En tales eventos la devoción se movía como pez en el agua.

La disputa por el espacio público también tuvo ocasión de manifestarse bajo otros formatos. El aspecto externo y la fisonomía de pueblos y ciudades fue un asunto al cual se le prestó mucha atención. La impiedad no solo era un demonio con morada en los libros señalados por el *Index*. Su presencia también podía ser detectada en las plazas, en las inscripciones, en el decorado de las fachadas, etc. Aunque a lo largo del siglo XIX el paisaje semántico de las ciudades estaba ampliamente dominado por el universo figurativo religioso, a comienzos del siguiente empezaba

169. Alejandro Mateus, *Teología pastoral*, Quito, 1897, p. 276.

170. *Ibid.*, p. 299.

171. Guillermo Jüngemann, *El milagro de la Dolorosa del Colegio de Quito*, Quito, 1907, pp. 5 y ss.

172. *Un triunfo de Cristo-Rey*, Guayaquil, 1927, pp. 61 y ss.

a cobrar cierto auge una iconografía inspirada en motivos profanos. El monumento laico, completamente vaciado de toda referencia piadosa, se tipificó como una expresión de paganismo. La iconografía bancaria o comercial de las primeras décadas del siglo XX resucitó a diosas y dioses de la mitología clásica. Las imágenes de los billetes eran una apología de valores puramente mundanos tales como el progreso, las comunicaciones, la opulencia, el comercio, etc. Bajo esa tesitura resultaba urgente una reforma semántica de los lugares donde las imágenes daban sustento a los valores modernos. La fisonomía y el perfil arquitectónico de la Nueva Jerusalén Celeste tenían que coincidir con lo que marcaban sus destinos providenciales. A Quito, en concreto, le correspondía reforzar su condición de ciudad-templo. Su belleza estaba en relación directa a su capacidad de parecer un sobrio monasterio. La piedad del pueblo ecuatoriano exigía que todas las miradas del público convergieran a referentes religiosos. Así por ejemplo, el emplazamiento de la Basílica del SCJ en lo alto de una de las colinas que rodean a la ciudad facilitaba que el monumento estuviera al alcance de la vista de todos.¹⁷³ Esto mismo hay que decir de la colosal estatua dedicada a la *Virgen de Quito* que se proyectó construir en la colina del Panecillo. Ambos monumentos fueron concebidos como memoriales hechos para recordar la condición del Ecuador de nación elegida. Este efecto también se buscaba lograr con la celebración de fiestas religiosas. Matovelle, con ocasión de la octava de *Corpus*, disfrutaba viendo la transformación de la ciudad de Cuenca en un “inmenso y magnífico templo”. Los altares que se desplegaban a lo largo de las calles representando los diferentes misterios, eran para él una auténtica “Biblia de los pobres”.¹⁷⁴ A estos mismos criterios corresponden las protestas de Matovelle con motivo del retiro, por orden del régimen liberal, de un “devotísimo cuadro” de una de las “vías más concurridas” de la ciudad.¹⁷⁵ No fue menor la proliferación de las famosas imágenes del Corazón de Jesús y de Cristo Rey. Gracias a la industria gráfica, el ícono se popularizó hasta extremos insospechados. Los modernos sistemas de impresión permitieron que la estampa piadosa se difundiera hasta en los estratos más populares y de menos recursos. Este fue el momento en que los *Corazones de Jesús* lograron hacerse con un espacio propio en el seno mismo de los hogares. Resulta, sin embargo, inquietante comprobar cómo la puntillosa Iglesia de comienzos del siglo XX no objetó el programa iconográfico del monumento a los héroes del 10 de Agosto. El conjunto monumental ofrece contenidos poco piadosos al mostrar la cruz entre los signos de la derrota española.

173. Un ejemplo de ello fue también la construcción del *Sacre Coeur de París*. Su edificación respondió a la necesidad de contrarrestar los significados de ese “aborto de la Revolución francesa que era la Torre Eiffel. Si la modernidad había edificado una nueva Torre de Babel para escalar al cielo por su propia cuenta y con sus propios recursos, los católicos construían una basílica para adorar al Dios verdadero y expiar los pecados de Francia.

174. Julio Matovelle, “El Pacto eucarístico de Cuenca”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. VII, Quito, 1949, p. 246.

175. Julio Matovelle, *Imágenes y santuarios célebres de la Virgen Santísima*, p. 266.

Para concluir, el problema de la visibilidad nos introduce de lleno en la fenomenología del milagro. Las propiedades ópticas y retóricas que se atribuyen a esos prodigios sobrenaturales también fueron consideradas un precioso medio persuasivo para poner coto a las conquistas de la secularización. Las intervenciones directas de Dios en el mundo y las correcciones divinas se entendieron como un corpus de argumentos visibles que ayudaban a volver más creíble su verdad. Los milagros tenían la facultad de renovar el poder de fascinación de la religión y de volver evidente la trama misteriosa del mundo. Las manifestaciones de la divinidad ponían en claro quién era el único y verdadero Señor de la Creación. La fenomenología del milagro, sin embargo, adquirió un sentido muy concreto en el contexto de la época. Las maravillas de la industria, al tiempo que consagraban el poder de la inteligencia humana parecía que restaban brillo a las obras de Dios. Los grandes logros de la máquina de vapor, de la luz eléctrica o del telégrafo estaban en aptitud de transferir al hombre la cualidad de amo y señor del Universo. Los avances de las ciencias y de la técnica intensificaban las dudas sobre quién era quién y obligaban a replantear conceptos que hasta ese momento parecían inamovibles. La interpretación religiosa de la erupción del Tungurahua o el terremoto de Ibarra sirvieron en su momento para mostrar toda la fuerza que era capaz de desatar una divinidad ofendida. A través de las muestras reales y concretas de su poder se pensaba persuadir y desengañar a los arrogantes e insensatos que insistían en proclamar la suficiencia humana. Se trataba, pues, de establecer un lenguaje que mostrara cómo las facultades de Dios seguían estando vigentes y cómo, en última instancia, todo se resolvía en clave de misterio: “En medio de un siglo racionalista hay que hablar el lenguaje que únicamente entendían, según San Gregorio, los gentiles que no sabían usar de la razón; el lenguaje de los milagros”.¹⁷⁶ Extrapolando, si antiguamente el evangelio había sido explicado a los rudos a través de moldes figurativos, al insensible hombre moderno había que convencerlo a través de la retórica del milagro. Con este marco de fondo, no fue casualidad que hacia fines del siglo XIX y comienzos del siguiente, el Ecuador viera multiplicar en su territorio los hechos milagrosos. Un pueblo piadoso ve salvadas sus cosechas de una plaga de langostas. Pero en cambio una comarca vecina más relajada en cuestiones religiosas ve arrasados sus sembríos. La parroquia de Punín es preservada de la sequía general que en 1882 asoló a la provincia de Chimborazo, tan solo por estar consagrada al SCJ. En las comarcas de Azuay y Cañar se producen fenómenos parecidos. Apenas terminada una procesión ocurre un gran prodigio. El cielo se cubre de negros nubarrones que descargan lluvias sobre unos campos cultivados a punto de perderse con motivo de una prolongada sequía.¹⁷⁷ Finalmente, en una anécdota que se atribuye a Matovelle, se aseguraba que en la iglesia del Santo Cenáculo de Cuenca se había oído cantar a un coro de ángeles.¹⁷⁸

176. “La canonización Margarita”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, Bilbao, enero de 1890, p. 9.

177. Julio Matovelle, “El Pacto eucarístico de Cuenca”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, pp. 263-264.

178. Luis F. Hermida, *El Santo Cenáculo*, Cuenca, 1968, pp. 21-23.

HACER EL REINO:

LA POLÍTICA TRANSFORMADA EN RELIGIÓN

El gran objetivo de la consagración del Ecuador al SCJ no fue otro que fundar el Reino aquí en la Tierra.¹⁷⁹ Los hombres piadosos de la época estaban plenamente convencidos de que había llegado la hora de instituirlo. En consonancia con esto, el Ecuador fue representado como una ciudad-templo, como una organización cívico-religiosa en la que lo eclesástico precedía y modelaba las instancias civiles.¹⁸⁰ Inspirados en Isaías (LV.1) llegaron a la conclusión de que el país estaba en vísperas de esos tiempos largamente esperados en los que sin dinero, sin conmutación alguna, era posible comprar vino y leche.¹⁸¹ Los espíritus más comprometidos con el SCJ sentenciaron que el nuevo orden religioso obligaría a retroceder a la moderna cultura política laica. La lógica de funcionamiento de un régimen integrista católico implicaba la subordinación del Estado a la Iglesia y la transformación de la política en religión. Solo de esa manera el orden podía quedar garantizado. El estado de convulsión y desorientación del país reclamaba una autoridad superior e indiscutible situada por encima de toda argumentación y de toda duda. Era imprescindible que Cristo, en su calidad de expresión del orden, se instituyera en una suerte de rector de los destinos del país. Los obstáculos que se habían puesto en su camino le estaban costando muy caro a la humanidad y al Ecuador en particular. El talante religioso se perfilaba como un inhibidor natural del desenfreno de las pasiones, del egoísmo y de la codicia. Las victorias de la fe prometían una aniquilación apocalíptica de todos los males sociales. La consagración del Ecuador no representaba sino la coronación de ese proceso de recatolización y de remitificación de la sociedad que la Iglesia se había empeñado en llevar a cabo. Esto había sido un paso de gigantes en orden a plasmar la voluntad del Omnipotente en el cuerpo político de la nación. El *Tercer Concilio Quitense* y el Congreso Eucarístico hicieron efectiva la reconciliación del Ecuador con Dios. Uno y otro evento escenificaron sendos rituales en que se verificaba la voluntad de vivir un patriotismo más de tipo celeste que terrestre. Fue ahí en donde el pueblo se convenció de que la religión y no la política era la hacedora de la

179. La fundación de ese régimen católico se produjo oficialmente con el acto de consagración del Ecuador al SCJ. El evento solemne volvió real la fusión entre la jurisdicción civil y la jurisdicción religiosa. La secuencia se produjo de la siguiente manera: en una primera instancia fueron las resoluciones del tercer concilio provincial *Quitense*, que el 31 de agosto de 1873 decretó dicha consagración, la iniciativa fue secundada por el Congreso Nacional y el poder Ejecutivo. Finalmente, García Moreno firmó el 18 de octubre de 1873 el preceptivo *Ejecútese*. Para una descripción detallada de esos eventos, véase José Félix Heredia, *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, pp. 210-319.

180. Julio Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, p. 17.

181. Julio Matovelle, "Rex sum ego", en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, p. 54.

felicidad de las naciones.¹⁸² Los poderes humanos eran muy limitados y precarios, circunstancia que reducía las posibilidades de regeneración del país. Era preciso reconocer que la humanidad estaba en un punto tal de descomposición que las cosas solo podían arreglarse a fuerza de milagros. Tanto el Congreso como el Concilio se entendieron como reediciones del pacto-alianza que anteriormente había celebrado el pueblo de Israel. Los tiempos modernos acusaban un asombroso paralelismo con hechos que el texto bíblico había narrado. Aplicando el método analógico, lo obrado por el SCJ era una repetición de lo que en su momento habían realizado los grandes héroes salvadores de la historia sagrada. Todo esto inducía a que el Ecuador fuera pensado como un *nuevo Israel*. Los acontecimientos que ocurrían en el país reeditaban, pues, el arquetipo de la epopeya del pueblo hebreo. Los hechos, al ser copia de un patrón ejemplar, adquirirían una función legitimadora.

El Ecuador devoto de la Consagración y del *Pacto* era el Ecuador arrepentido de sus pecados colectivos. Su consagración era lo que le estaba permitiendo restaurar las cosas al estado prístino anterior a la caída. Si a un comienzo perfecto había seguido la edad de hierro del pecado y de la decadencia, ahora se cerraba el círculo con un tiempo que marcaba un final perfecto. La ciudadela de la fe era una realidad que estaba al final pero que retrotraía al país a los comienzos. Cristo Rey era un héroe y un demiurgo que volvía a ordenar las cosas como al principio. Es por esto que Matovelle sostuvo que “la vida de los pueblos por la fe [...] viene a ser una vida muy semejante a la del Paraíso”.¹⁸³ La vida es para el SCJ una vida de rememoración, pero al mismo tiempo una vida de anticipación y de esperanza. Todas esas consideraciones insuflaron de una potente veta mesiánica a la República del SCJ. Viendo las cosas en perspectiva, lo que estaba aconteciendo no era sino un hecho preparatorio de la segunda venida. Los *cordícolas* tenían el convencimiento de que estaban en vísperas de la plenitud de los tiempos; del momento en que se produciría la unidad del mundo con Dios. Todo indicaba que estaba próximo el tiempo en que las jerarquías dictadas por la ley natural volverían al lugar que les correspondía y del cual nunca debieron haberse movido. La consagración del Ecuador estaba haciendo el milagro de volver a juntar cielo y tierra. Gracias al voto nacional el país estaba recuperando la *sindéresis* y el sentido común. El SCJ, al tiempo que instituía la idea de un final de la historia, también instituía una metafísica de los comienzos. La consagración suponía un giro dramático en la historia del Ecuador. Se podía decir que el país estaba empezando a ser lo que su vocación

182. Muy a propósito vienen las palabras de Juan León Mera: “La religión para nosotros los católicos es objeto primordial de nuestras luchas, no un medio político, no un arma. Combatir por ella es nuestro deber sagrado. En presencia de ella la política es cosa muy secundaria. Los pueblos son felices por la fe y las buenas costumbres, no por la política que frecuentemente labra su desgracia y se deshonra”. Juan León Mera, “Ellos y nosotros”, en *Semanario Popular*, No. 8, Quito, 12 de diciembre de 1888, p. 66.

183. Julio Matovelle, “La verdadera fuente de vida de las naciones”, en *Obras Completas de Julio Matovelle* (OCJM), t. VII, Quito, 1949, p. 37.

realmente prescribía. Antes de este momento cumbre, la nación solo había sido un proyecto. El voto nacional establecía democráticamente la transición de la apostasía y de la incredulidad del siglo XIX a la credulidad del siglo XX; de la mentira liberal a la verdad católica.¹⁸⁴ La Consagración inauguraba una etapa en la que el gobierno y su pueblo corrían raudos y veloces a su conversión.¹⁸⁵ La proeza hecha por los ecuatorianos era ahora contemplada por la humanidad entera. Los ojos del mundo miraban atónitos como de un bello y perdido rincón del Nuevo Mundo emergía una nación-monasterio en donde la religión se practicaba con disciplina, docilidad y fervor místico. El Ecuador, animado por el fuego eucarístico, se asemejaba a la carroza ígnea que en su día trasladó a Elías a las regiones de paraíso. En la república sus habitantes se habían organizado como una *militia Christi*, como un cuerpo de atletas del espíritu encargados de mantener a salvo el alcázar patrio de los ataques de la impiedad. El *populus* ecuatoriano empezaba a ser una formación disciplinada de sacerdotes-soldados empeñados en salvar al mundo. Tanto las conquistas del Concilio como el Congreso Eucarístico y el *Pacto* estaban obrando el prodigio de confundir mito e historia. El futuro que vislumbraba el iluminado Matovelle dejaba ver con nitidez los alcances de la utopía católica. “El sacerdocio florecerá más que nunca y los hombres buscarán el reino de Dios y su justicia con toda solicitud”.¹⁸⁶ Había que convenirlo, sin un fundamento divino las naciones caían en espirales de decadencia muy difíciles de controlar. Los gobiernos carcomidos por el virus del agnosticismo se convertían en elementos perturbadores del orden público, en portadores de desgracias, desastres y calamidades públicas. Ese era el riesgo que corría el Ecuador si finalmente sus dirigentes permitían la abolición de la república eucarística. Las revoluciones, como por ejemplo la liberal, representaban el anticosmos. Digámoslo con más claridad, repetían íntegramente la prevaricación primera de Adán y Eva. Vistas las cosas con esa perspectiva, el liberalismo era tan viejo como el mundo. Caín y Judas habían sido unos liberales radicales de pies a cabeza.

En este punto es importante señalar que la voluntad de fundar el Reino remitía directamente a los rituales de la *Imitatio Christi* y al misterio de la Encarnación. Si la perfección del hombre en tanto que individuo se producía imitando un patrón ejemplar, la perfección de la república seguía un procedimiento análogo. Los dirigentes y el pueblo debían practicar con intensidad la devoción cordial a efectos de volver efectivas las correspondencias macro y microcósmicas. Gracias a esta

184. Julio Matovelle desarrolla muy bien este punto. El siguiente texto que tiene como marco de fondo la idea de que el Congreso Eucarístico reedita la Última Cena: “El mundo ayer cristiano hoy es incrédulo; no temáis: haced que ese incrédulo introduzca sus manos en la llaga amorosa del Corazón Divino y le veréis caer de rodillas ante los pies de Cristo clamando entre sollozos como el incrédulo Tomás: ¡Señor mío y Dios mío!”. Julio Matovelle, “El Pacto de Quito”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 32-33, Quito, 1887, p. 309.

185. *Ibid.*, p. 308.

186. Julio Matovelle, “El Reinado del Sagrado Corazón de Jesús”, p. 196.

operación que estaba teniendo lugar, el país había empezado a convertirse en un Estado encarnado y aureolado. No en vano su fundación tuvo lugar en el seno de un congreso eucarístico. Los santos ecuatorianos estaban obrando el prodigio de convertir a Cristo en sustancia política. La religión, en la medida en que circulaba por la esfera civil completaba el cuerpo místico del Ecuador. Con el voto nacional, el *Corpus Christi* se metamorfoseaba milagrosamente en una corporación civil-religiosa hecha a su imagen y semejanza. El ritual de la eucaristía, elevado a la condición de hecho público, daba al Ecuador *una forma divina, cristomorfa*. La consagración al SCJ y la celebración del Congreso Eucarístico estaban provocando la transfiguración del Ecuador en un Cristo social. Nadie mejor que Julio Matovelle para explicar este fenómeno: “Resulta de aquí 1º que la vida de las naciones católicas es verdaderamente una vida divina; ‘porque, dice Santo Tomás, el que participa dignamente de este Sacramento se hace deiforme, esto es, se hace en alguna manera semejante a Dios, ya por gracia de la virtud, ya por cierto género de imitación’.”¹⁸⁷ La idea de Encarnación referida a la esfera pública es la que autorizará que conceptos de orden teológico y litúrgico se transformen en conceptos políticos. Es por eso que política y religión lograban fundirse y formar una unidad de poder. La consagración del Ecuador al SCJ hay que definirla como el evento que hizo posible la encarnación política del verbo divino en el cuerpo de la república. La ecuación podía representarse del siguiente modo:

DIOS (COSMOS) → VERBO → CUERPO MÍSTICO DE CRISTO → IGLESIA → RSCJ DEL ECUADOR
--

Tanto el mandato de hacer el Reino como la fundación de la República del SCJ hay que verlos como parte de una trama de corte escatológico. El hecho de que la historia fuese pensada en estos términos tenía el efecto de volver superflua la política moderna. Si la historia se reducía a repetición de los arquetipos narrados por el texto bíblico, entonces la religión adquiriría la categoría de verdad social. De ahí provenía su condición de centro de gravedad de la vida política, de mediadora y garante de todo el acontecer público. Dado el carácter que acusaba la historia, los ecuatorianos no estaban haciendo propiamente política sino religión. Como manifestaba Honorato Vázquez a fines del siglo XIX, “no en los gabinetes de los Príncipes ni en los campos de batalla, al pie del tabernáculo es donde se resolvían los destinos de la humanidad”.¹⁸⁸ La misma idea es la que a su vez le movió a sentenciar que el Ecuador sería “juizado en la historia moral” antes que en la “historia política”.¹⁸⁹ Entendidas las cosas de esa manera, la teología se tuvo como un saber sobre la

187. Julio Matovelle, “La verdadera fuente de vida de las naciones”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, pp. 36-37.

188. Honorato Vázquez, *Arte y moral, discursos y lecciones*, p. 46.

189. *Ibíd.*, p. 46.

organización y gestión de la sociedad. Sus combates se dirigieron a lograr que la política moderna saliera de circulación y que su vacío fuera ocupado por la teología. Los estadistas de corte liberal se equivocaban cuando se empeñaban en enfrentar dos realidades que estaban hechas para ser una misma: la religiosa y la político-social. La moderna política podía ser definida como la “guerra a muerte declarada por los poderosos del siglo contra todo influjo del orden sobrenatural en la vida de las naciones”.¹⁹⁰ Sus conquistas ralentizaban los progresos de la Encarnación en la tierra, esto es, retrasaban la llegada del Reino. La política era fiel reflejo de unos tiempos confusos en los que Dios había sido removido de su condición de motor de la historia. Lo mejor que podían hacer los pueblos era mantenerse fieles al báculo de la fe. En lugar de apelar a las fuerzas puramente humanas, más valía recurrir a las potencias que encarnaba la divinidad. Así, por ejemplo, si se invocaba el amor o la caridad, la sociedad podía autorregular su funcionamiento y de ese modo volver superfluo el gobierno de la cultura política moderna. Un plus en cuanto a vínculo religioso implicaba un *minus* en cuanto a coacción política.

Pero también había que ser conscientes y reconocer que se había llegado a un punto tal que las cosas ya solo se podían arreglar a fuerza de milagros y de intervenciones divinas. Lo más adecuado era rescatar y aprovechar el potencial intocado de recursos que albergaba la religión. Ahí se hallaba escondido el secreto de la felicidad pública. Lo que necesitaba el Ecuador eran héroes y santos más que políticos; milagros más que decretos y palabrería parlamentaria. Solo la clarividencia y el buen obrar de los espíritus religiosos eran capaces de redimir a la nación. Resultados más óptimos se podían obtener si se daba rienda suelta a la pasión amorosa o a impulsos pasionales tales como la acción heroica, la abnegación o la caridad. Una oración intensa y bien llevada a cabo por una muchedumbre de fieles podía conseguir más beneficios que un equipo de hábiles y experimentados estadistas.¹⁹¹ Las plegarias eran más poderosas que las balas y la penitencia más eficaz que los cañones. Los políticos dominados por el amor propio, por el espíritu de abstracción y por la pasión del dinero, no tenían nada que hacer. El ardor de la fe y no otra cosa podía extirpar las miserias del oscuro mundo de la democracia moderna. Era una torpeza confiar el gobierno de la nación a burócratas descreídos, desalmados y de miras cortas. Como bien decía el conservador Tomás Vega Toral, en cien años de historia la política no había resuelto nada en el Ecuador. Ese tipo de consideraciones permitieron argumentar que la fundación de la República del SCJ representaba una victoria definitiva de la religión sobre la política. Dentro de este contexto es donde va a cobrar pleno sentido la sentencia atribuida a Mariana de Jesús sobre que el Ecuador sería destruido por los políticos y no por los terremotos.

190. Julio Matovelle, “El Reinado del Sagrado Corazón de Jesús”, p. 187.

191. En estas palabras se expresaba el clero ecuatoriano sobre este punto. “El que en definitiva llevará a su salvación a la presente sociedad, no será un diplomático, no un sabio, no un héroe, sino un santo o más bien, una sociedad de santos”. “El Clero y la cuestión social”, en *Dios y Patria*, vol. V, No. 20, Quito, octubre de 1928, p. 276.

Desde un punto de vista diferente, el estatuto que sancionó el Congreso Eucarístico también era la contrarréplica de la utopía del constitucionalismo. Si los liberales y círculos afines declaraban que el origen de toda autoridad era el libre concurso de voluntades, los católico-conservadores afirmaban que era Dios. En la República del SCJ la soberanía no procedía del pueblo moderno sino de esa autoridad suprema que era Cristo Rey: “El Génesis de las naciones es semejante al del hombre. Así como Adán fue hechura de Dios y el alma de cada hombre es obra inmediata de la Omnipotencia Divina; así también las sociedades civiles son obra de Dios y no provienen del pacto social y la autoridad pública de los gobernantes que es como el alma de los pueblos, sale de las manos del Padre Omnipotente, de quien se deriva toda paternidad”.¹⁹² Pensar de esta manera tenía su lógica toda vez que Dios había sido el autor y creador de las naciones. Asumida esta premisa era francamente estrambótico sostener que un día perdido en la noche de los tiempos, una parte de la humanidad había decidido celebrar un acuerdo a efectos de organizarse políticamente. Por un lado estaba el pacto que instituía al pueblo rey y que terminaba por declarar la apoteosis del hombre y, por otro, el pacto que instituía a Cristo como soberano absoluto de la humanidad. El primero, como venimos diciendo, era una expresión satánica, puesto que repetía la desobediencia de Adán en el Paraíso, mientras que el segundo, debía ser tenido como una convención divina hecha *ex profeso* para instituir la ciudad de Dios. Por si esto fuera poco, entre ambos contratos había otra antinomia manifiestamente irresoluble. El hecho de que el Pacto de Quito hubiese sido aprobado por el pueblo en pleno y con las solemnidades de un acto *público, visible y espontáneo*, remitía expresamente al pueblo concreto que reconoce el mundo conservador. Para los militantes del SCJ, esta particularidad era la que confería autenticidad y verdad a la democracia. Era falso pensar que el parlamentarismo moderno representaba la voluntad y el sentir popular. Los políticos estaban incapacitados para interpretar y dar curso a las pulsiones que brotaban de lo más hondo del alma nacional. Al fin y al cabo eran descreídos, desdeñaban la experiencia del pueblo y obstaculizaban la labor de edificar el Reino. Esto ya de por sí deslegitimaba su condición de voceros de la comunidad a la cual decían representar. La democracia del liberalismo introducía elementos distorsionadores de la voluntad colectiva y, por lo tanto, instituía una gran mentira. Entre el pueblo y el gobierno había una fractura que era preciso soldar cuanto antes. El modelo liberal, al no ser representativo, era un generador nato de ilegitimidad. Si la casi totalidad de la población se declaraba como eminentemente católica: ¿cómo explicar la existencia de regímenes impíos?¹⁹³ Aquí había una incongruencia que urgía resolver. Sin ese factor de autenticidad, las posibilidades de construir la nación quedaban reducidas

192. José María Aguirre, “Discurso”, en *Celebración en Quito del cuarto centenario del descubrimiento de América*, p. 12. Véase también en Rafael Valencia Alemán, “Discurso pronunciado por el canónigo Rafael Valencia Alemán”, en *El clero imbabureño y el primer centenario de la independencia nacional*, p. 8.

193. Julio Matovelle, “Las flores del SCJ”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 617.

a cero. Entre gobierno y sociedad debía haber identidad, de lo contrario el principio de representatividad quedaba reducido a una simple ficción. De lo que se trataba de hacer con la República del Sagrado Corazón de Jesús era fijar e institucionalizar la verdad empírica de las creencias del viejo *populus christianus*. Tobar Donoso expresaba muy bien esas aspiraciones cuando decía que lo justo y conveniente era sancionar una constitución “real y vivida por el pueblo ecuatoriano”.¹⁹⁴

Los acontecimientos religiosos que estaban ocurriendo en el Ecuador tenían alcances planetarios. “Quiera Dios que este acto de fe social venga a ser realmente, como se predice, precursor de una regeneración completa de nuestra patria y de todo el universo”.¹⁹⁵ Al Pacto de Quito había que verlo como la primera fase de una progresiva expansión de la fe y cuyo epílogo sería la salvación de la humanidad entera. El Ecuador estaba haciendo una revolución religiosa que tarde o temprano iba a experimentar el mundo entero. Matovelle tropicalizó la conocida profecía de Isaías que vaticinaba la llegada del Reino y la trasladó a la geografía andina. Quito se convertía en el foco difusor de una fe fresca, renovada y potente. “En aquellos últimos días, dice Isaías, el monte en que se erigirá la casa del Señor, tendrá sus cimientos sobre la cumbre de todas los montes y se elevará sobre los collados y todas las naciones acudirán a él”.¹⁹⁶ El Ecuador estaba señalado como el *locus* donde se produciría la victoria que clausuraría los combates contra la impiedad. Como salta a la vista, detrás del guión de esta trama operaba con fuerza ese combinado de mentalidades mesiánico-escatológicas ya reseñado. La apoteosis de la Iglesia era un acontecimiento que estaba previsto ocurriría, primero en las altas cumbres de los Andes ecuatorianos y luego en el resto de naciones: “Este espléndido triunfo de Cristo Rey sobre todas las naciones –decía Matovelle– no solo es una esperanza, sino también un hecho que principia a realizarse. El grano de mostaza que luego se ha de convertir en el frondoso árbol del reinado social de Cristo está sembrado ya: la tierra feliz que lo abriga en su seno es la República del Ecuador”.¹⁹⁷ De aquí era posible deducir que al país le estaba reservada la gloria de ser el abanderado de la salvación del mundo.¹⁹⁸ El particularismo ecuatoriano se tornó así en un universalismo y su condición de excepcionalidad se absolutizó. La centralidad de esta pequeña república andina era un hecho incontrovertible. En esto radicaba su grandeza, el

194. Julio Tobar Donoso, *García Moreno y la instrucción pública*, p. 120.

195. Manuel María Pólit, “Revista de los intereses católicos”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 665.

196. Julio Matovelle, *Meditaciones sobre el Apocalipsis*, p. 263.

197. Julio Matovelle, “El Pacto de Quito”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 309.

198. “Entonces, atraídas las naciones americanas por el reclamo amoroso de ese Corazón, llegarían a imitar el ejemplo del Ecuador constituyéndose oficialmente en vasallos de Jesucristo Rey y comenzarían a ser un hecho glorioso en este vasto continente la palabra del Evangelio: un solo rebaño y un solo pastor. Entonces las naciones americanas estarían unidas por vínculos más estrechos que los de la sangre y del idioma, por los vínculos de un mismo y santo amor al Corazón de Jesús y de un mismo vasallaje al príncipe de la paz y Rey inmortal de los siglos”. José Félix Heredia, *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, p. 317.

Ecuador estaba empezando a ser un referente de primerísimo orden de la conciencia americana y mundial.

UNANIMIDAD, IDENTIDAD Y RELIGIÓN

La teología del SCJ y sus derivados políticos instituyeron una metafísica de la unión y de la reconciliación. El Ecuador integrista fue pensado como un monumento a la unanimidad, como la abolición del estado de caos y dispersión que reinaba en el país. Era un modo de poner un punto y final a un liberalismo cuyas conquistas estaban poniendo al mundo al borde de la catástrofe. La empresa suponía reconstruir esa mítica y primitiva unidad que la ética individualista había hecho volar por los aires. De ese modo la praxis de la devoción nos remitía a un estado *quasi* paradisiaco y totalmente extraído del mundo de la duda y de la contradicción. La *virtus unitiva* era un valor que expresaba perfección y el logro de un bien sumo.¹⁹⁹ Los fundamentos que autorizaban la pasión por la unanimidad se encontraban en una vieja tradición teológica que entendía a Dios como una unidad plural. Bajo el principio de las analogías y correspondencias, todas las cosas estaban en todas las cosas; una cualquiera en otra cualquiera (*quodlibet in quodlibet, unum in pluribus-pluribus in unum*). Entre lo vario y lo uno existía un factor de identidad. El Dios trino llevaba en su seno al universo de criaturas y ellas a su vez lo llevaban a él dando cuenta de sus propiedades y de su estructura. Los diferentes componentes se hallaban integrados y en situación de participar del Uno y de contenerlo. Lo creado, las repúblicas inclusive, llevaba impreso una *imago* de la unidad y de la trinidad creadora. Las divisiones no eran absolutas. Más bien había que verlas como un *continuum* unitariamente estructurado. La *symphateia* era el principio que mantenía estable, armónico y cohesionado al universo. Sin ese factor holístico-sinérgico el cosmos se vería abocado a desintegrarse, a disolverse en un atomismo desestructurado y carente de forma. Siguiendo unos criterios que remiten al monismo de Plotino y al pensamiento agustiniano, se podía decir que, a más división, más se enrarecía la presencia divina. A la acción de dividir se le dio el significado de repetir el acontecimiento de la caída. El deseo extralimitado de libertad individual operaba como fuerza *omnidivisora*, como un detonador de procesos entrópicos. La rebelión de la primera pareja había supuesto dos fracturas: las separaciones cielo-tierra y dios-hombre. El estado actual de confusión del mundo mostraba cómo los ecos de la “prevaricación primera” seguían retumbando por todas partes. Para la teología

199. Para muestra veamos lo que se escribía en 1898: “La unidad es perfección del Ser. Dios no sería la perfección infinita si no fuera uno y todos los seres finitos son tanto más perfectos mientras más se acercan a esa unidad”. “Unidad religiosa”, en *El Industrial*, No. 181, Quito, 1896, p. 1. Véase también Elías Laso, “Apuntes para las lecciones orales de legislación”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, p. 335.

ultramontana, por lo tanto, lo que inducía a separar y fragmentar era obra de los operarios del maligno. Para acentuar el carácter diabólico del espíritu *omnidivisor*, el Apocalipsis llegó a ser definido como el estado de máxima dispersión al que podía llegar la humanidad. Más aún, un proceso de atomización en estado avanzado, bien podía ser tenido como un signo inequívoco de la cercanía del fin del mundo.

Con estos criterios como telón de fondo, la política moderna fue denunciada como una amenaza para ese gran patrimonio del país: la unanimidad. Las conquistas del radicalismo avocaban a la desintegración y a vivir en situación de permanente conflicto y enfrentamiento. El liberalismo, en calidad de expresión del pecado, estaba obrando la pérdida de cohesión del mundo moral. La libertad sin límites que proclamaba, estaba fragmentando a una comunidad, otrora ejemplo de unidad doctrinal y de sentimientos. El *laissez-faire* había demostrado ser una modalidad de convivencia donde los hombres eran seres parciales y en estado de mutua separación. La actividad fragmentadora del liberalismo y del socialismo estaba llevando a la humanidad al borde de la catástrofe final. Su irrupción en la historia se manifestaba como conflicto, anarquía y enfrentamiento. La *hybris* individualista desgarraba el alma religiosa del pueblo y dificultaba la *communio* de sus miembros. Bajo su sistema, el cálculo egoísta y la defensa de los intereses privados, era el único nexo que unía a los hombres. Frente a esa situación, la República del SCJ se definió como expresión de unidad, como un gran esfuerzo de síntesis en orden a restituir el cosmos social a su estado primitivo. El nuevo régimen integrista que se pretendía fundar tenía como uno de sus cometidos conjurar el estado de división y de fragmentación al que había conducido la modernidad.

A la edificación de la Nueva Jerusalén Celeste había que verla como un esfuerzo dirigido a restituir el orden cósmico. La acción de llevar a cabo semejante proeza tenía el significado del logro de un bien sumo. El proceso de reunificación de las partes, esto es la *communio* a través de la formalidad de un *Pacto*, prometía la reconciliación del pueblo con Dios. Gracias a esto es que se disolvían las antinomias modernas. Es por la fe que el hombre lograba instituir una autoridad verdadera, única e indiscutible. El Ecuador, consagrado al SCJ, estaba invirtiendo la dinámica del proceso entrópico desatado por el liberalismo. La religión resolvía la aporía de la *coincidentia oppositorum*, en tanto que permitía que la *varietas rerum* y las contradicciones del cuerpo político encontraran un equilibrio. A partir de reflexiones teológicas que se inspiraban en el misterio de la Santísima Trinidad, explicaron que la fe podía hacer el milagro de hacer surgir la armonía de la diferencia. Dado que las creencias infundían al individuo y a la colectividad sentido e identidad, sentaban las bases de ese bien moral que era la unanimidad. Tanto la Iglesia como el mundo conservador coincidían en que la religión era una fuerza aglutinadora que hacía posible configurar una comunidad de sentimientos y de valores. La fe era una instancia que se hallaba por encima de los partidos políticos y de las facciones. Lo mejor era definirla como esa autoridad superior e indiscutible que reclamaba el país una vez

constatada su ingobernabilidad. Ella era la llamada a imponer ese justo equilibrio que armonizaba y conciliaba los intereses de todos. El cardenal Carlos María de la Torre explica bien estas propiedades:

Unidad nacional: ¿Quién puede negar que esta unidad nacional es medio indispensable para la regeneración del país? La unidad es la vida. Un cuerpo en el cual se descoyuntan los miembros, se disgregan los órganos, se disuelven en una palabra la unidad vital, no puede vivir sino está muerto. Pero, ¿en dónde encontraremos la base firme, robusta, inmovible de esta unidad? Lo digo sin temor a equivocarme: en la unidad religiosa.²⁰⁰

Provistos de ese material conceptual, los campeones del SCJ prometían cambiar el rumbo del país a fuerza de hacer de la función holístico-sinérgica la gran pasión de la vida política ecuatoriana. Ellos se pensaban a sí mismos como unos demiurgos capaces de hacer el prodigio de restaurar la comunidad. Albergaban la confianza de que, a través de la fe, los ecuatorianos se volverían conscientes de lo que los unía y los identificaba. No en vano uno de los mitos que nutrieron la república del SCJ fue el de la unidad del pueblo. La religión reforzaba la autoconciencia en la medida en que contrarrestaba las fuerzas disolventes de la modernidad. García Moreno lo destacó en el mensaje a la nación del año de 1869: “La unidad de creencias era el único vínculo que quedaba en un país dividido por los intereses y pasiones de partido, de localidad y de raza”.²⁰¹ Los poderes de la religión, en definitiva, eran capaces de hacer el milagro de alumbrar una comunidad exenta de contradicciones y de disonancias.

Un ejemplo fidedigno de cómo, imaginariamente, la religión logró hacer la unanimidad fueron las celebraciones del Congreso Eucarístico del año 1886. En esas jornadas estelares las procesiones, las fiestas, las misas y demás manifestaciones llevadas a cabo tuvieron el efecto de reinventar individual y colectivamente a la nación. Ahí se produjeron esos instantes mágicos en los que la comunidad logró identificarse consigo misma. La fiesta obró el prodigio de reforzar la identidad del grupo, de cohesionarlo y, en definitiva, de volver real la utopía de la *communio* nacional. Las celebraciones provocaron una catarsis colectiva que permitió que el hombre saliera de su ensimismamiento egocéntrico y se reconociera como miembro del grupo. Al menos momentáneamente, el corazón de los ciudadanos formó un coro que latía al unísono. Las procesiones hacían evidente lo que unía al pueblo y mostraban las claves de la concordia social. Estos eventos eran capaces de actualizar el principio evangélico que tanto estimaban y que tanto se esforzaron por reproducir en el ámbito civil: *erat cor unum et anima una*. La unanimidad lograda servía para probar que la fe era un medio eficazísimo para mantener bajo control a la Hidra de mil cabezas de las facciones y

200. Carlos María de la Torre, “Mariana de Jesús, modelo de patriotismo”, en *Catolicismo y ecuatorianidad*, Quito, 1953, pp. 149-150.

201. Remigio Crespo Toral, *García Moreno y la instrucción pública*, p. 418.

del partidismo.²⁰² Esas convocatorias no eran ficciones intelectuales o construcciones mentales al estilo roussoniano. Se trataba más bien de hechos reales y concretos que institúan la verdadera democracia. El Congreso Eucarístico llevó a cabo dos proezas: congregar al pueblo concreto y hacer que se expresara el cúmulo de autenticidades y de sentimientos que albergaba.²⁰³ De hecho, esas manifestaciones son las que impulsaron a José F. Heredia y a sus pares a declarar que el Ecuador del *Pacto* había alcanzado el rango de “modelo de democracia cristiana”.²⁰⁴

Dediquémonos ahora a profundizar en la metafísica de la unión y de la reconciliación que consagró el régimen devocional del SCJ. La propiedad de unir y de conciliar que tenía la religión provenía de su vocación amorosa. El orden cósmico-religioso al cual el Ecuador estaba empezando a adecuarse, era un *ordo amoris*. Teniendo presente el esquema de una visión escatológica de la historia, parecía que los tiempos eran propicios para que ocurriera.²⁰⁵ Un profético Matovelle sostuvo que el astro de un corazón amoroso marcaría el destino próximo de la humanidad.²⁰⁶

202. Tobar Donoso reconoció en los insurgentes quiteños que tomaron el poder en agosto de 1809 un buen ejemplo de la unión sin fisuras entre la aristocracia natural y el *populus*: “Se equivoca, pues, el que reputa a la aristocracia criolla como un organismo extraño a la libertad de la República. Intensamente hermanada con el pueblo, fundióse más aún en la aspiración suprema de la Independencia. No fueron dos elementos discordes, que en momento apremiante se juntasen en un haz de ideales. Tuvieron una sola alma. Para demostrarlo se valió del siguiente texto del presidente Molina enviado a la Regencia el 28 de abril de 1811: “Han venido siempre muy enlazadas las operaciones del pueblo alto y bajo de Quito, han sido tan comunes a uno y otro, que jamás se ha movido este sin el influjo de aquel, ni jamás el bajo se ha negado a condescender con el alto. Por esto es que entre uno y otro hay tal liga, que no se observa cuasi distinción de persona ni de grados”. Julio Tobar Donoso, *Las instituciones del período hispánico*, p. 429.

203. Vale la pena destacar cómo Vicente Rocafuerte también llegó a intuir el potencial que tenía la fiesta para que cesaran las desconcordias y la lucha de facciones. El siguiente comentario, aunque hecho en tono un tanto jocoso, revela esas cualidades: “Hemos tenido en celebración de la Independencia unas fiestas muy alegres, todos se han divertido, se han disfrazado, los partidos se han mezclado y confundido unos con otros, juntos han bailado, cantado, bebido, sin que se haya suscitado la menor disputa, ni se haya pronunciado una palabra descomedida [...] Empiezo a percibir que no es tan imposible, como hasta ahora lo he creído, llegar a la fusión de partidos continuando la paz, dando seguridad a las personas y protección a las propiedades”. Vicente Rocafuerte, *Epistolario*, vol. I, p. 317.

204. José Félix Heredia, *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, p. 311.

205. El amor como medio para construir la nacionalidad no solo fue una propuesta del mundo católico-conservador, los positivistas también le confirieron esa virtud. La noción de patriotismo que desarrollaron los primeros militares *reformados*, a comienzos del siglo XX, será un sinónimo de pasión amorosa. Esto es lo que decía el general Ángel Isaac Chiriboga: “El amor en su acepción más amplia y generosa, es pues la esencia del patriotismo, esencia que la razón debe buscar en los corazones y esta nos lleva al siguiente paralogismo que solo en apariencia lo es: la patria es una resultante del patriotismo que viene a ser en un pueblo, amor e ideales comunes”. Ángel Isaac Chiriboga, *Moral e higiene militar*, Quito, 1910, p. 15.

206. Julio Matovelle, “El Reinado del Sagrado Corazón de Jesús”, p. 191. El oblató cuencano llegó incluso a precisar la fecha de inicio de esa nueva era: su debut en la historia habría sido el momento

El reinado de este órgano haría el milagro de cortar en seco los procesos entrópicos que afectaban a la república. Si el liberalismo separaba y fomentaba la confusión de ideas, la Iglesia los cerraba a fuerza de imprimir amor.²⁰⁷ El corazón, al ser una fuerza propulsiva del instinto de unión, hacía posible la comunidad. En tanto encarnaba la *virtus unitiva* lograba dar de baja dos poderosas fuerzas disociadoras: el “amor propio” y a su correlato, la moderna *conversio ad se*. El amor tenía la propiedad de erotizar a la razón vaciándola de su *libido dominandi* y de su voluntad de independencia. La caridad, esa otra forma de manifestarse que tenía el amor, cobraba una preeminencia mayúscula. No en vano impulsaba la abnegación y contribuía a mantener bajo mínimos el impulso individualista. De aquí había como sacar una conclusión: hacer la nación, más que una empresa de corte político, era una tarea que correspondía a las poderosas y misteriosas fuerzas del amor. La política moderna era una herramienta no cualificada para llevar a cabo semejantes menesteres. Es más, su *modus operandi* obraba en dirección contraria. Por su condición de expresión de la razón analítica estaba programada para fragmentar e, incluso, para confundir. Si el corazón unía, la razón separaba. Por ello, el parlamentarismo y el constitucionalismo fueron la esencia misma de la división, de la confrontación y de la disolución de la comunidad. Una cultura política que se proponía el triunfo del individuo y del hombre de la soledad era incompatible con una religión que procuraba volver real el mandato evangélico *fiet unum ovile et unus pastor*. El parlamentarismo moderno, a nombre de la razón de la libertad de conciencia y de la autonomía del sujeto, no hacía otra cosa que dividir a un pueblo que en realidad era un todo compacto. Los estadistas de nuevo cuño vivían de la discordia y de la división. Ellos consagraban la idea completamente falsa de que la sociedad era fruto de un contrato entre egoístas hecho sobre la base de un cálculo de pérdidas y ganancias. De ahí que lo que caracterizaba al mundo moderno era la proliferación de entes parciales mutuamente enfrentados entre sí. Los políticos no hacían otra cosa que mantener a los pueblos en un estado de desasosiego y de anarquía permanente. Sin el vínculo del Dios-Amor la vida en sociedad se transformaba en una permanente relación de fuerza. Bajo su sistema, los asociados se concedían garantías recíprocas a efectos de impedir los derramamientos de sangre y una lucha sin cuartel. El ejemplo por antonomasia era el *timor hominis* de Hobbes. De ahí surgió la aversión y la desconfianza del colectivo conservador hacia la cultura política moderna.

Un aspecto que no puede pasar desapercibido. La pasión por la unanimidad del confesionalismo ecuatoriano también recibió la influencia del socialismo utópico y del positivismo. Ambas corrientes contribuyeron notablemente a efectuar la

en que se declaró el dogma de la infalibilidad pontificia Ahí terminaban “los combates de la fe y principiaban las luchas del amor”. *Ibid.*, p. 192.

207. “La revolución forma abismos socavando las bases más fundamentales de la sociedad; y la Iglesia católica por su lado reconstruye a esta misma sociedad asentando en esos abismos los cimientos de la fe y del amor”. *Ibid.*, p. 192.

apología de la idea de síntesis. En uno y en otro caso coincidían con la tradición católico-romántica que instaba a rehabilitar la metafísica de la unión y de la reconciliación que había dominado en la Edad Media. Profetizaban que el advenimiento de la tercera edad de la humanidad se caracterizaría por la fundación de una sociedad orgánica, unitaria y articulada por lazos amorosos. Estaba previsto que los nuevos tiempos obrarían el paso de un modo de ser antisocial a otro dominado por la sinergia y el cooperativismo. Utópicos, positivistas y teólogos católicos entendían la dispersión y la división como sinónimos de anarquía revolucionaria. Por el contrario, lo que significaba reunificar, conciliar y completar, fue tenido como una actitud ética moralmente recomendable. Las épocas históricas que gozaban de más salud eran aquellas en donde había unidad orgánica y donde la religión era respetada de manera generalizada. En tales períodos reinaba la unanimidad, la armonía y las diferentes partes del cuerpo político funcionaban al unísono y con un objetivo común. Los ideales sociales eran plenamente compartidos por todos y, al estar fuera de toda duda, no se discutían. Para que el progreso y la civilización fueran algo efectivo se requería una forma de ser común, abnegación y unanimidad.

UNIÓN IGLESIA-ESTADO

Indudablemente una de las columnas vertebradoras de la República del SCJ fue el concepto de unión Iglesia-Estado. El *Pacto* celebrado por el pueblo del Ecuador con Dios fue el primer paso en firme en orden a lograr que la ley civil fuera una prolongación de la ley divina. Sus resoluciones sellaron la unidad indisoluble de ambas jurisdicciones. A través de ellas lo público alcanzó una cota más de perfección y un mayor grado de semejanza con el orden divino. Si bien el poder temporal y el espiritual eran distintos e independientes, ambos actuaban con armonía y al unísono.²⁰⁸ Con el *Pacto* se estaba logrando que la dimensión religiosa como la cívica fuera un *continuum* ininterrumpido. En términos del influyente P. Rafael Valencia: “Perpetrar una traición contra la Patria, es cometer un crimen contra la Iglesia; y cometer un crimen contra la Religión, es hacer una verdadera traición a la Patria. De manera que, así como no se puede ser buen patriota sin ser cristiano; así tampoco se puede ser buen cristiano sin ser patriota”.²⁰⁹ Si en este vínculo residía el secreto de la dicha y de la felicidad de los pueblos, resultaba absurdo sostener la independencia de ambas soberanías. Lejos de ser polos opuestos, estaban hechos para auxiliarse mutuamente y

208. Federico González Suárez, “Instrucción popular sobre el Concordato”, en *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico*, Quito, 1980, p. 91. Véase también Elías Laso, “Apuntes para las lecciones orales de legislación”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, p. 222.

209. Rafael Valencia Alemán, “Discurso pronunciado por el canónigo Rafael Valencia Alemán”, en *El clero imbabureño y el primer centenario de la independencia nacional*, pp. 29-30.

lograr sus propios fines.²¹⁰ Las interrelaciones que se establecían entre Iglesia y patria eran las que en definitiva permitían el desfile victorioso de la religión por la eclíptica del firmamento público. La asunción de ese principio convertía al Ecuador en una monarquía presidida por un hábil y experimentado timonel.

Ahora bien, el dualismo que envuelve la unión Iglesia-Estado no quería significar igualdad de rangos. Al revés, esa unidad presuponía una relación piramidal, jerárquica y ordenada en categorías de preeminencia moral. Semejante disposición del cuerpo político obedecía a que la Iglesia, al ser el alma de las repúblicas poseía una superioridad ontológica sobre el cuerpo político. La institución guiaba y decidía, mientras que el otro la obedecía y la asistía en todas sus necesidades. Veamos esto desde una perspectiva distinta. Como en otros casos, una forma de entender la unión de la Iglesia y los poderes públicos es a través de los conceptos de macro y de microcosmos. Ya lo vimos, las repúblicas, en su condición de hombres extensos, acusaban la dualidad cuerpo-alma.²¹¹ Para el obispo Pedro Schumacher eso era una verdad axiomática: “¿Cómo explica el Romano Pontífice aquella unión que debe existir entre la Iglesia y el Estado? La explica con la unión que existe en el hombre entre el alma y el cuerpo; pues así como el alma da vida al cuerpo y lo dirige con la razón, del mismo modo la Iglesia comunica a los pueblos la verdadera luz de la civilización”.²¹² La cita precedente muestra que para la imaginación católico-conservadora las naciones estaban integradas por un sustrato material que era el territorio y por un alma que era la dimensión religiosa. Aplicando criterios pneumatológicos era posible decir que un soplo vital de Dios había vivificado a las distintas

210. Tal como afirmaba un publicista de fines del siglo XIX, las relaciones Iglesia-Estado eran “dos potencias que debían obrar de consuno para endulzar nuestra existencia. Dos escalones hacia la elevada región de la dicha. Dos luminarias en la escabrosa senda de la vida. Dos astros colocados en el firmamento de la sociedad, como el sol y la luna en el firmamento físico: el uno, la Iglesia para aclarar el día del espíritu; el otro, el Estado, para hacer menos oscura la noche de las pasiones humanas. Dos motores que arrastran e impulsan la gran maquinaria de la familia humana. Dos sustancias diferentes que como el cuerpo y el alma en el hombre están destinadas a formar un todo muy excelente [...]”. “La Iglesia y el Estado”, en *El Industrial*, No. 153, Quito, diciembre de 1895, s. p.
211. “Las dos sociedades –dice Enrique Ramiere– la sociedad religiosa y la sociedad civil, parecen ser la extensión, en la humanidad de esta dualidad que cada hombre lleva consigo. Esta tiene, como el cuerpo, una existencia puramente temporal; y aunque los elementos de que se compone no pertenecen puramente al orden material, toma de este orden la sanción de sus leyes y casi todos sus medios de acción. La sociedad religiosa, por el contrario, inmortal como el alma, sin excluir de su jurisdicción el mundo de los cuerpos, recibe no obstante sus principales recursos y sus más poderosos medios del orden espiritual. Romper todos los lazos entre estas dos sociedades, será destruir, en el coronamiento del edificio divino, la unidad que forma su base y cuyo plan ha inspirado; sería querer obligar a la sabiduría divina a contradecirse en la más bella de sus obras, e introducir en el orden social un inconsecuente maniqueísmo”. Enrique Ramiere, “La soberanía social de Jesucristo”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, pp. 57-58.
212. Pedro Schumacher, *La sociedad civil cristiana según la doctrina de la Iglesia romana*, Quito, 1890, pp. 23-24. Véase también Francisco Comte, *Reflexiones sacrocanónicas sobre los diezmos*, Quito, 1885, p. VI.

repúblicas. Jijón y Caamaño, por ejemplo, las definía como seres vivos animados por un “alma religiosa”.²¹³ Una república no vivificada por el soplo (*pneuma*) de una Iglesia era un organismo inerte, un cadáver sin más destino que la putrefacción. Gracias a eso tenía oportunidad de volverse actual ese viejo principio de la metafísica tomista que establecía la perfecta imbricación de los órdenes espiritual y terrenal y la interacción de lo divino y lo humano en el Estado. Sin embargo, de esto no había que deducir que la Iglesia pretendiera sustituir a las autoridades seculares. Lo que planteaban era que los laicos hicieran religión antes que política, que optaran por el patriotismo de la religión.²¹⁴

Es interesante destacar cómo el Pacto de Quito fue entendido como repetición de viejos arquetipos ejemplares. Asumiendo un esquema historiográfico que consagraba las analogías, el Concilio reeditaba una serie de acontecimientos anteriormente protagonizados por personajes bíblicos tales como Noé, Moisés, Abraham o el propio Jesús. Esas figuras habían suscrito sendos contratos que comprometían a sus respectivos pueblos con Dios. En palabras de Matovelle, pactos como el de Quito llevaban “en sí todos los caracteres de los antiguos pactos bíblicos”.²¹⁵ Para el caso concreto del Ecuador, el Congreso Eucarístico de 1886 reproducía la huida de Egipto. El evento, por lo tanto, debía ser tenido como un convite de despedida, como una nueva Pascua que celebraba el país entre la larga noche de Egipto y los esplendores de un nuevo Sinaí.²¹⁶ Representaba la recuperación de los derechos del pueblo ecuatoriano que habían sido confiscados por el faraón del liberalismo. Más aún, siguiendo una vieja línea de pensamiento, que el Romanticismo asumió de buen grado, la epopeya de Moisés tuvo el significado de un nuevo comienzo, de un retorno al punto de partida en el que cielo y tierra estaban unidos. Los paralelismos que se establecen con la historia de Israel eran un ejemplo fidedigno de orden político donde la unión Iglesia-Estado era algo real y en donde lo secular estaba referido a lo religioso. Se estaba cumpliendo, pues, con la máxima del ultramontano De Bonald que aconsejaba tratar la política en términos teológicos y la religión en términos políticos. Bajo esos criterios, la consagración al SCJ venía a ser el punto de partida de la verdadera vida político-religiosa

213. Jacinto Jijón y Caamaño, *Política conservadora*, vol. I, p. 125.

214. De forma residual, los ecos de esa forma de pensar la política todavía resonaban en la década de 1950. Prueba de ello es que el cardenal De la Torre sostenía enfáticamente que si la “patria podía compararse con un alcázar, la religión eran sus cimientos”. Cardenal Carlos María de la Torre, “Mariana de Jesús, modelo de patriotismo”, en *Catolicismo y ecuatorianidad*, Quito, 1953, p. 148.

215. Julio Matovelle, “El pacto de Quito”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 311.

216. A raíz del Pacto de Quito, Matovelle decía: “nos hallábamos en vísperas de una nueva pascua, esto es, del tránsito del Egipto de la servidumbre a la tierra prometida de la santa libertad, de la noche de opresión y de pobreza a un nuevo día de espléndido triunfo. Unos momentos más y veréis a la tributaria de las provincias, entronizada reina de las naciones”. Julio Matovelle, “El Reinado del Sagrado Corazón de Jesús”, pp. 189-190. Los franciscanos que iniciaron el proceso de evangelización en México evocando el Éxodo para explicar el paso de la religión natural a la fe verdadera.

del Ecuador.²¹⁷ Para las mentes más comprometidas de la época, la existencia de una nación estaba condicionada a la celebración de un pacto previo entre el *populus* y Dios. Al margen de dicho acuerdo, las posibilidades de ser tal quedaban reducidas a cero. El Pacto hacía las veces de un contrato y de una partida de nacimiento. Sus cláusulas vinculantes obligaban al pueblo y a Dios a efectuar un intercambio “mutuo de sacrificios y recompensas” a fin de establecer una alianza cielo-tierra.

Para el caso concreto del Ecuador, el *voto* venía a ser la confirmación de un contrato rubricado por Mariana de Jesús un día memorable del mes de mayo de 1645. La santa había capitulado para que el país fuera salvado de las catástrofes naturales que lo assolaban a causa de sus pecados colectivos: “Muy enojado le tenemos a Dios por nuestros pecados y solo yo lo debía pagar por la República.”²¹⁸ La mártir quiteña “por una ley inexorable” fue en su día el instrumento a través del cual un Ecuador todavía en ciernes logró establecer un primer vínculo contractual con el cielo. De esta manera, entre los hechos de Mariana y los del Congreso Eucarístico del año de 1886 mediaba un nexo providencial y directo. De aquí el título de “verdadera fundadora” de la nacionalidad ecuatoriana que se le confirió a la joven quiteña. La Iglesia convirtió las hazañas de esta Juana de Arco andina en un auténtico mito fundacional. A tal punto esto parecía obvio que Tobar Donoso se refirió a ella como “la patria misma”.²¹⁹ La Azucena de Quito se comportaba como un poderoso agente cohesionador de lo nacional: “Tan evidente ha sido el influjo de las cenizas de Marina de Jesús –decía el cardenal De la Torre– que no hay quien no salude en ella el símbolo de la unidad nacional”.²²⁰ Su holocausto venía a ser el antecedente directo que explicaba la existencia política del Ecuador actual.²²¹ Sus hazañas habían hecho de ella la defensora, garante y abogada del país ante un Dios justiciero que exigía víctimas para expiar pecados sociales. Los méritos de Mariana le autorizaban ostentar con toda legitimidad el

217. “La Pascua –dice José María Aguirre– era la fiesta más grande del pueblo de Dios. ¿Y qué acontecimiento se recordaba en ella? ¡Ah! Se celebraba el principio de la vida política de Israel. Dios mandó rigurosamente y bajo severas penas, que cada uno de los hebreos solemnizase con gran pompa el aniversario de independencia y libertad de su pueblo. Ordenó que ese día, cada casa se convirtiese en un templo y cada padre de familia en un sacerdote que debía ofrecer en la mesa de su cenáculo [...] el sacrificio del cordero pascual, agradeciendo a Dios por haber independizado a Israel [...]”. José María Aguirre, “Discurso”, en *Celebración en Quito del cuarto centenario del descubrimiento de América*, p. 2.

218. Aurelio Espinosa Pólit, *Santa Mariana de Jesús hija de la Compañía de Jesús*, Quito, 1956, p. 313.

219. Julio Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, p. 151. En plena década de 1950, el cardenal Carlos María de la Torre tenía a Mariana de Jesús como un “modelo de patriotismo”. Más aún, la santa seguía desde el cielo, ejerciendo sin pausa alguna su “labor patriótica”. Carlos María de la Torre, “Mariana de Jesús, modelo de patriotismo”, en *Catolicismo y ecuatorianidad*, Quito, 1953, pp. 145 y ss.

220. Carlos María de la Torre, *ibíd.*, p.149.

221. Julio Matovelle, “El pacto de Quito”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 310. Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, pp. 150 y ss.

título de heroína nacional.²²² Pero las cualidades del martirio y las facultades fundadoras también se endilgaron a otros personajes: García Moreno, los obispos José María Yero y José Ignacio Checa fueron igualmente tenidos como víctimas propiciatorias que habían hecho posible el milagro de la República del SCJ. El pueblo ecuatoriano debía seguir ambos ejemplos. Muy determinados por una economía de la salvación, el reinado de Cristo Rey exigía un holocausto colectivo, un Ecuador crucificado: “Este es el martirio que va acendrando a la Iglesia y cuando estos mártires incógnitos se hayan multiplicado por millones, entonces se habrá salvado la sociedad moderna”.²²³ Un aspecto muy importante a destacar es la relación entre los pecados sociales del país y la construcción de la Basílica. El templo fue pensado como un monumento expiatorio, como una ofrenda que se hacía a Dios a efectos de que el Ecuador quedara liberado de sus pecados. La Basílica era, pues, un capital con el que se descontaba y se liquidaban las deudas contraídas por los ecuatorianos con Dios.

La unión Iglesia-Estado exigía que los símbolos de la patria reflejaran esta realidad. Ello les llevaba a abogar por que la bandera, el escudo nacional y otros soportes de lo patrio se recodificaran conforme los contenidos del Pacto. En determinados casos, el escudo de armas se metamorfoseó para ostentar la insignia cordial. Un nuevo acervo de signos y metáforas eclipsaron al sol pagano de los incas que había sido resucitado por los deístas formados en la disciplina de las primeras logias americanas. Sumamente ilustrativas son las escenas que contempló el Barón de Maricourt con motivo de las celebraciones del primer Congreso Eucarístico: “En las calles y plazas de Quito flotan miles de banderas nacionales, solo que hoy la piedad popular había reemplazado espontáneamente el sol de los incas por el sol de las almas, el Corazón santísimo de Jesús”.²²⁴ Del mismo modo, los contingentes católicos que participaron en la batalla de Guangoloma contra los liberales, llevaban bordada la divisa en sus banderas.²²⁵ No puede olvidarse el conocido lema “Dios, patria y libertad” cuya inclusión en los documentos oficiales fue preceptiva hasta ayer no más. Su trayectoria va a ser larga en la historia ecuatoriana. El Partido Conservador lo hizo suyo por lo menos desde la década de 1900, pero no lo oficializó sino en los años veinte. También está el caso de la cono-

222. Este título le fue concedido por decisión de la Asamblea Nacional de 1946.

223. Julio Matovelle, “Las flores del SCJ”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, p. 56.

224. Barón de Maricourt, “El Reino de Nuestro Señor Jesucristo y la República del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XXXVI, Quito, 1887, p. 560. Los soldados conservadores que en noviembre de 1877 se levantaron junto con el general Santiago Yépez contra el presidente Veintimilla, llevaban escapularios y proferían vivas al Sagrado Corazón de Jesús. Luis Robalino Dávila, *Orígenes. Borrero y Veintimilla*, vol. V, t. 1, pp. 266-267. Hacia el año de 1890, Cornelio Crespo Toral hacía votos porque en el futuro la bandera del Ecuador ostentara “la sagrada imagen del Corazón de Jesucristo, para manifestar al mundo entero que en el Ecuador el amor a Dios y a la Patria se sumaban y robustecían diariamente”. Cornelio Crespo Toral, “El voto nacional del Ecuador”, en *El Sagrado Corazón (ESC)*, No. 2, Quito, junio de 1890, pp. 41-42.

225. Arcesio Vela, “Campaña de 1898. Combate librado en Guangoloma”, en *Dios y patria*, No. 20, Quito, octubre de 1928, p. 307.

cida e influyente revista *Dios y Patria* que, a lo largo de varias décadas, fue el órgano oficial de expresión de la Acción Católica.

La unión Iglesia-Estado también quedó muy bien reflejada en la iconografía del SCJ y de Cristo Rey. Para orientarnos mejor, proponemos tener como punto de referencia el célebre cuadro del SCJ, mejor conocido como de *García Moreno*, pintado por Rafael Salas. A nuestro modo de ver, el lienzo resume la concepción teológica del poder político que la Iglesia decimonónica puso en circulación. La imagen muestra la visión *Cristocéntrica* de la historia y del orden político que se pretendió implementar en el Ecuador. Desde luego, expresó de manera cabal esa concepción teológica que entendía a la sociedad como Iglesia, como un *corpus mysticum* cuya cabeza era Cristo y el pueblo sus miembros. La idea que subyacía detrás de esa metáfora era la encarnación del verbo en el cuerpo de la república, esto es, el milagro de la presencia eucarística en las carnes de la nación. Un análisis de los íconos muestra la serie de elementos que parecen recordar la conocida temática de los dos cuerpos del rey.²²⁶ Esa ficción es una representación gráfica del transvase al ámbito político del principio de la doble naturaleza divina y humana de Cristo. Los teólogos definían el fenómeno describiendo a Cristo como una persona, *duae naturae*. A semejanza del mitológico dios Juno tenía dos caras, solo que en este caso, la una miraba a la eternidad, mientras la otra lo hacía al *saeculum*, a la *civitas*. Una exploración detallada del lienzo muestra cómo el conjunto iconográfico fue concebido para exponer gráficamente dicho dualismo y, más exactamente, para destacar cómo el misterio de la Encarnación estaba referido a la política. A nadie se le escapan las propiedades retóricas del ícono. Todo en él se organizó para poner de relieve la unión eucarística entre la religión y la política. El solapamiento entre Iglesia y sociedad correspondía a las duplas terrenal-celestial y civil-confesional. La intención no era otra que hacernos partícipes de la ficción de que la cabeza del cuerpo político (Cristo Rey) albergaba un poder y una *maiestas* que procedía del más allá, pero que ejercía jurisdicción en el más acá. Se trataba de un príncipe del otro mundo, pero que para perfeccionar y positivizar su soberanía en el *saeculum*, había hecho el milagro de tornarse visible. Precisamente esto es lo que motivaba la ficción de sus dos cuerpos. Con este ícono se quiso poner de manifiesto que Dios se hacía presente en la historia moral. Era una divinidad, pero en el momento en que se insertaba en el tiempo, aparecía encarnada en un cuerpo real de carne y hueso. Su figura, en tanto que era escatología e historia realizaba el prodigio de unir religión y política. Los potentes rayos que emanan del Corazón de Jesús y que son proyectados al globo terrestre indicaban que el poder del más allá se ejercía sobre el más acá. Los destellos ponían de manifiesto cómo Jesús intensificaba y mantenía siempre actuales las comunicaciones entre cielo y tierra. Con sus dos cuerpos fundidos en

226. Muchos conceptos de este análisis los hemos tomado de Ernst Kantorovicz, *The King's Two Bodies. A Study on medieval political theology*, Princeton, 1957.

uno solo, Cristo Rey conjugaba la dualidad existente entre este y el otro mundo, las cosas temporales con las eternas, las seculares con las espirituales.

Aunque la República del SCJ efectivamente llegó a fundarse y a adquirir oficialidad, en la práctica fue un hecho circunscrito a lo meramente simbólico. La unión Iglesia-Estado no pasó de ser una ensoñación. No obstante y pese a todo es posible destacar un caso de una colaboración estrecha y efectiva entre ambos poderes. Aunque no vamos a ser tan incautos de sostener que esa alianza se inscribió en los términos que prescribía el Pacto de Quito, si hay elementos de juicio que permiten hablar de una unión entre las dos esferas. La excepción a que hacemos referencia fue el impulso colonizador de la región Oriental y que tuvo lugar entre el último cuarto del siglo XIX y la década de 1930. Como en ningún otro momento descolló la máxima que confería al patriotismo los atributos de una virtud cristiana. Iglesia y Estado, al unísono, emprendieron dos tareas a las cuales se les reservó el apelativo de patrióticas: la defensa de la integridad territorial y la evangelización de los indígenas amazónicos. Ya en 1869, el Segundo Concilio Provincial Quitense había dictado el decreto *Orientalibus missionibus* que encargaba a los jesuitas la reorganización de actividades misioneras en la región de Quijos.²²⁷ Más tarde vinieron los salesianos, a quienes se les encomendó la evangelización de las etnias Shuar y Achuar, habitantes de las provincias de Morona Santiago. Los últimos en sumarse a la empresa oriental fueron los franciscanos y dominicos, a los que se les asignó Zamora Chinchipe y la zona de Canelos (provincia de Pastaza), respectivamente. No deja de ser sintomático que nuestro inquieto y activo Julio Matovelle también se diera tiempo para ocuparse de estos menesteres. Siguiendo el espíritu de los tiempos, se destacó como un campeón del orientalismo ecuatoriano. Mostrar interés por las obras públicas, la colonización y la afirmación de los derechos del Ecuador sobre los territorios amazónicos era perfectamente compatible con su ministerio eclesiástico. Más aún, perfeccionaba tal condición. El patriotismo tenía un componente religioso y netamente cristiano. Su entusiasmo le llevó a fundar y a ser presidente ocasional de la Junta Colonizadora del Oriente. En uno de sus comunicados manifestaba la urgencia de abrir caminos a la región para “preservar” intactas las fronteras.²²⁸ Vacas Galindo, ese otro grande del orientalismo ecuatoriano, no le iba a la zaga. El dominico brilló igualmente como uno de los más insignes defensores de los títulos ecuatorianos sobre la Amazonía. De hecho, una parte significativa de su producción intelectual está constituida por un

227. Esa empresa se inscribe dentro de un nuevo impulso evangelizador que propició, a nivel universal, la Iglesia. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX se establecieron misiones en todos los continentes; países tan lejanos como Camboya o Madagascar contaron con activos centros difusores de la fe. Esta reedición de la aventura evangelizadora estuvo estrechamente relacionada con el movimiento del SCJ. Su motivo de inspiración, la conversión de la humanidad al cristianismo, con su carga de mesianismo a cuestas, estaban preparando a todos los pueblos del planeta para el día en que se confirmaría el reinado social de Jesucristo.

228. Julio Matovelle, “Un camino al Oriente”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, vol. IX, Quito, 1912, pp. 106-109.

sólido y erudito alegato a favor de los derechos del Ecuador sobre los territorios en disputa. Tampoco hay que pasar por alto la pasión con la que defendió la construcción del ferrocarril al Curaray. La iniciativa fue tenida en la época como el *summum* del patriotismo; como el instrumento imprescindible para que el país reafirmara su soberanía sobre unos territorios todavía no bien delimitados. El contenido de las revistas y documentos que publicaron las órdenes religiosas que participaron en esta aventura colonizadora son un buen termómetro para dimensionar lo que estamos diciendo. La revista *Oriente Dominicano* fue en sí misma una colección de discursos que rezumaban sentimientos patrióticos en estado puro. Para los misioneros, la afirmación de los derechos nacionales iba de la mano de una expansión religiosa. Salvar almas y defender el territorio nacional eran dos proyectos complementarios.²²⁹ En la empresa oriental pueden distinguirse componentes que la asimilan a una cruzada. Matovelle veía a los misioneros salesianos como “caballeros armados de la cruz” destinados a culminar lo iniciado por los jesuitas de Mainas.²³⁰ Por un lado se luchaba contra la infidelidad y por otro se afianzaba la jurisdicción sobre unas comarcas en disputa. Patria, religión y civilización se confundían en una sola pasión.²³¹ De esa manera, una misión que se fundaba equivalía a un acto más de afirmación de la soberanía nacional y un triunfo de la religión. Alfonso María Jerves expresaba estos sentimientos cuando declaraba que la conservación de la Amazonía ecuatoriana solo podía correr a “cargo del único patriotismo legítimo”, esto es del cristianismo.²³² Los partidos políticos tradicionales y en definitiva la política y la diplomacia se manifestaban impotentes para llevar a cabo la tarea. Todo eso, desde luego, hay que ponderarlo dentro del clima mental propio de la época. Aunque la disputa territorial y la cuestión de las fronteras tienen una larga trayectoria, solo fue a comienzos del siglo XX cuando empezó a tener un peso específico en la vida política. La urgencia por mantener estables los linderos

229. En los años veinte del siglo pasado los dominicos fundaron en Latacunga y Ambato comités ciudadanos para apoyar el proceso de colonización y evangelización de la región amazónica ecuatoriana. En esos círculos era central la idea de que los “derechos de la patria” y de la “civilización de los indios” eran labores que no podían hacerse al margen de la Iglesia. *Oriente Dominicano (OD)*, Nos. 6-7, Canelos, 1928, p. 162.

230. Julio Matovelle, “Salvemos nuestro Oriente”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. IX, Quito, 1952, p. 232.

231. Más que pertinente resulta la reflexión de González Suárez. Nótese lo bien que conjuga la empresa misionera con la empresa civilizadora de corte moderno: “Ahora, ¿cuál será el porvenir reservado en lo futuro a esas dilatadísimas y fértiles regiones? ¿Estarán condenadas, acaso, para siempre a ser ancha morada solamente de tribus errantes y vagabundas? ¡Ah! No... La Providencia ha dotado a la civilización moderna de una fuerza de expansión portentosa en los asombrosos inventos del buque de vapor y del ferrocarril; y esos inventos allanarán los caminos para el Evangelio en las inmensas comarcas bañadas por los caudalosos afluentes del Amazonas, y día llegará cuando la activa industria humana, dando impulso al progreso material de las naciones americanas, habrá cooperado, sin saberlo, a la obra de Dios, entregando a la civilizada raza blanca las regiones donde se alberga ahora la raza roja, bárbara y salvaje”. Federico González Suárez, *Historia general de la República del Ecuador*, vol. III, Quito, 1969-1970, p. 256.

232. Alfonso María Jerves, *Oriente Dominicano (OD)*, No. 2, Canelos, 1927, p. 54.

nacionales facilitó una alianza puntual entre Iglesia y Estado. Pese a que la oficialidad era francamente laica y totalmente proclive a la secularización, no dudó en apoyar a los misioneros. Dos ejércitos, uno provisto de armas y otro provisto de la voz del Evangelio, se aprestaban a configurar la *ecuatorianidad* en el Oriente. Las publicaciones de la época muestran esa entente donde aparecen unas FF. AA. plenamente comprometidas con las misiones, y viceversa. Rara es la fotografía en donde militares y sacerdotes no aparezcan confundidos. En los años veinte y treinta e, incluso, después, se podía decir que los soldados hacían de misioneros y estos de soldados. Situadas las cosas en este contexto, en el ejército se aprecian ciertos rasgos que lo asimilaban a una suerte de *militia Christi*. Desde luego, no deja de ser curioso e irónico que en la época operaban dos criterios políticos distintos y antitéticos. Mientras en la región oriental había una alianza tácita entre Iglesia y Estado, en el resto del país los gobiernos de turno y los intelectuales liberales y socialistas defendían un país laico a ultranza. De ese modo, en una parte del Ecuador se negaba aquello que en la otra se fomentaba de manera entusiasta.

SEMÁNTICA DE LA BASÍLICA DEL VOTO NACIONAL

La Basílica quiteña es, sin lugar a dudas, el monumento más importante y representativo del grado de prestigio que llegó a tener la devoción al SCJ. Su densidad semántica es incuestionable. El templo fue concebido con la intención de ejercer funciones epistemológicas, pedagógicas y retóricas de primer orden. La Basílica formó parte de un ambicioso proyecto empeñado en recodificar el espacio simbólico de la ciudad. El edificio pretendía poner de manifiesto cómo el hecho religioso se había convertido en el centro neurálgico de la vida nacional. El integrismo católico aspiraba a que la ciudad de Quito adquiriera el aspecto de una Nueva Jerusalén Celeste. Sus edificios y monumentos debían mostrar la subordinación y la obediencia del pueblo ecuatoriano a Dios. Valiéndose de técnicas ya experimentadas, el complejo arquitectónico fue concebido para ser un potente movilizador de los sentimientos. La Basílica, hecha al estilo gótico, se diseñó para mostrar realidades tangibles, certezas y los más auténticos valores del alma religiosa ecuatoriana. Nada de abstracciones ni de las extravagantes elucubraciones mentales de los filósofos modernos. En sus instalaciones había que contemplar cosas concretas de “carne y hueso”. Como puntualizaba uno de sus más entusiastas impulsores, “allí veréis los rayos del sol del Ecuador” ofreciendo “a los ojos extasiados, no visiones fantásticas, sino eternas realidades de los grandes misterios del cristianismo”.²³³ Así como una

233. Manuel Proaño, “Ageo”, en *El Voto nacional*, número extraordinario dedicado a los héroes de la independencia en el primer centenario de la emancipación política del Ecuador, Quito, 1909, p. 15.

imagen del Corazón de Jesús era para el individuo particular el medio para *visualizar grandes secretos* y tener vivencias místicas, la Basílica cumplía idéntica función a escala social. Aquí, una vez más fue operativo el concepto de macro y microcosmos. Sus constructores querían que el pueblo tuviera la posibilidad de experimentar las “más altas y místicas comunicaciones con el cielo” y provocar la teofanía en el escenario de la ciudad. Las derivaciones en torno a la disputa religiosa y en general, al fenómeno de la modernidad se vieron reflejadas en el programa iconográfico. El templo quería ser un monumento conmemorativo de las victorias de la Iglesia, una prueba de que el sol esplendoroso del SCJ había eclipsado a los pecados modernos. La Basílica era, en consecuencia, la expresión visible y remate de una larga serie de luchas contra el descreimiento, el laicismo y la secularización. Más aún, el templo podía ser tenido como el contrapeso de una modernidad atea y descreída.²³⁴ Cada piedra que se colocaba era una parcela que se reconquistaba al vasto imperio del maligno. El mundo entero debía ver en ella la renuncia al *saeculum* y el reencuentro del Ecuador con la historia hecha de pura sustancia escatológica y que volvía inteligible al país. La solidez de sus muros y de sus cimientos evocaba dos valores tan propios del conservadurismo católico como eran lo fijo y lo duradero. Dicho de otra forma, conjuraba la movilidad, la inestabilidad y el cambio continuo propio de la cultura del liberalismo. La monumentalidad de la Basílica, por otro lado, cumplía una función retórica de reflejar el gran porte espiritual que ostentaba el humilde pueblo ecuatoriano. Su solidez contrastaba con la insignificancia, con la pobreza y con el estado de permanente bancarrota del país. El Ecuador era un territorio minúsculo, pero su fe era de proporciones descomunales. Esto demostraba que lo insignificante de una nación no era óbice para que fuera una potencia religiosa. ¡*Infima mundi elegit Deus!* Sus dimensiones ponían al descubierto la miseria espiritual de las naciones poderosas y opulentas que imponían su ley al mundo.²³⁵ La Basílica podía ser definida como un esfuerzo hecho por el Ecuador a efectos de enmendar los extravíos de una Europa desde hace mucho tiempo desnortada.²³⁶ En la econo-

234. En el mundo católico-conservador esto no fue una novedad. Los católicos franceses construyeron el *Sacre-Cœur* de París con la intención de contrarrestar los efectos de esa obra del diablo del liberalismo que era la Torre Eiffel. Aquí el concepto de economía de la fe era plenamente operativo. La sabia Providencia pretendía que el libro de cuentas de toda una nación arrojara un saldo positivo con vistas a su salvación.

235. Este tipo de fórmulas no solo fueron patrimonio propio y exclusivo de los intelectuales identificados como católico-conservadores; la izquierda ecuatoriana también hizo buen uso de ellas. Concretamente, nos referimos a la polémica propuesta de Benjamín Carrión de convertir al Ecuador en una potencia cultural de primer orden. Detrás de eso operaba la idea de que la grandeza del país no provendría de sus conquistas bélicas, vigor de su industria o la eficacia de sus diplomáticos sino del arte y de su capacidad para producir cultura. El ejercicio de transvalorización de Carrión no hace sino secularizar los términos y los contenidos de fórmulas inequívocamente reaccionarias y ultramontanas.

236. La grandeza de la fe del pueblo ecuatoriano nos remite a su vez al tema de la locura que desarrollaron los barrocos. Si la religión era una cuestión que involucraba más los sentimientos y las pasiones que otra cosa, era lógico considerar que la locura avalaba la intensidad del amor a Dios.

mía de la Iglesia, el templo contrabalanceaba la pobreza espiritual de unas naciones decrepitas y al borde de la extinción.

El Santo Cenáculo de Cuenca ofrecía una lectura más o menos parecida. El edificio fue concebido como un recordatorio de la caída del radicalismo y de su séquito de impiedades. Quienes promovían su construcción veían en él un símbolo de la victoria de las naciones religiosas sobre las grandes potencias que se habían declarado apóstatas. Es sumamente ilustrativo descifrar la retórica y las metáforas que se utilizaron con motivo del acto de colocación de la primera piedra del templo azuayo. El relato del sueño de Nabucodonosor del libro de Daniel sirvió para demostrar cómo lo ínfimo podía, en un momento dado, derribar “los imperios más famosos y potentes”.²³⁷ Por último, la Basílica fue pensada como una alegoría del Arca de Noé. Tal como ya lo señalamos, el templo debía hacer las veces de una nave hecha *ad hoc* para albergar en su interior a todo un pueblo de creyentes destinado a escribir un nuevo capítulo a la historia. Las altas jerarquías del clero y otros personajes fueron grandes publicistas de la metáfora. Ante la próxima llegada de un final de los tiempos instaban a la grey a que se apresurara a construir un arca para salvarse del diluvio de las modernas impiedades.²³⁸ La historia se estaba repitiendo, pero ahora los elegidos eran los ecuatorianos. Sus amplias galerías, que eran el Ecuador en sí mismo, estaban dispuestas para acoger y preservar a este pueblo, a título de reserva espiritual de la humanidad.

La Basílica también quiso ser una imagen del Ecuador creyente que había logrado unir la esfera civil y la esfera religiosa. Sus constructores la diseñaron para poner de manifiesto esa reunión mítica Iglesia-Estado que había logrado consumarse a raíz del Pacto de Quito. Este giro constituyó una gran novedad en la iconografía religiosa del Ecuador. Los anales de la historia eclesiástica del país no habían registrado hasta ese momento un solo caso en donde se hubiese hecho conjugar religión y patriotismo. A la Basílica se la concibió desde un principio como una representación viva y condensada de la nacionalidad ecuatoriana.²³⁹ No en vano para Matovelle “la primera piedra de toda sociedad era

Esto es lo que quería decir el P. Manuel Proaño cuando animaba a construir un templo que por sus dimensiones indujera a pensar “a las futuras generaciones” que los ecuatorianos de la época eran unos locos. La frase, como se sabe, fue acuñada por el Cabildo catedralicio de Sevilla cuando se decidió la construcción de la Catedral hispalense.

237. Para ilustrarlo mejor transcribiremos el texto completo. “En aquel sueño prodigioso de Nabucodonosor los imperios más famosos y potentes del antiguo mundo se levantaron bajo la figura de una rica y levantada estatua, pero he aquí que de una colina próxima se desprendió una piedrezuela, la cual rodando hirió al coloso y lo derribó por tierra, y luego la piedrezuela se convirtió en una gran montaña que llenó la extensión del globo”. “Colocación de la primera piedra”, en *Boletín del Santo Cenáculo (BSC)*, No. 2, Cuenca, 1895, p. 12.
238. Federico González Suárez, “El voto nacional”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XVIII, Quito, 1886, p. 663. No cabe duda, la Basílica también era una réplica de esa nave, frecuentemente representada por la iconografía de la época y que navegaba hacia el puerto de la salvación, en un océano hostil de pecado y plagado de supersticiones modernas.
239. El Congreso eucarístico nacional del año 1886 fue definido como “nacional y popular en el más

un altar”.²⁴⁰ Hablar de la Basílica era tanto como hablar de la patria misma. Sus constructores quisieron hacer de ella una *imago* del Ecuador o, como ellos mismos decían, un “bello y elocuentísimo monumento religioso nacional”. Para los devotos del SCJ la analogía nación y templo era incuestionable. Sus promotores imaginaron a la Basílica como un monumento capaz de simbolizar la unión y la identidad político-religiosa que el liberalismo radical estaba poniendo en entredicho. El monumento era una declaración afirmativa de la voluntad de convertir a Cristo en el rey del Ecuador y dejar patente la alianza celebrada entre cielo y tierra. El templo era la representación de un orden en el cual lo religioso y lo político se confundían. Se daba entonces la circunstancia de que en el interior de sus naves era posible rendir culto tanto a Jesús como al propio Ecuador. Allí interactuaban dos patriotismos, el celeste y el terrestre.

Nuevamente, en términos que ya nos son familiares, la Basílica fue tenida como una expresión a escala microcósmica del país, una síntesis de lo que eran las esencias del Ser ecuatoriano. A fuerza de un juego de ficciones, la ilusión de lo nacional debía cobrar cuerpo a lo largo y ancho de sus naves. Por esto el ultraconservador Camilo Ponce Ortiz la definía como “símbolo tangible e imagen material de la Patria ecuatoriana”.²⁴¹ En la Basílica todo estaba concebido para evocar los signos identitarios de la patria. De ahí que sus constructores recurrieran a la flora y a la fauna ecuatorianas como motivos de inspiración para su decorado. Los vitrales del rosetón, por ejemplo, exponen la gran variedad de orquídeas ecuatorianas. El programa iconográfico cumplía con dos cometidos: su planta y su estilo gótico tenía la propiedad de introducir al pueblo en las certezas espirituales medievales y tridentinas, en tanto que el tropicalismo de la iconografía remitía a lo más auténtico de la nación. Son muy sugestivas las palabras que empleó fray Vicente Vaca, O. P. El dominico comparaba la Basílica con el templo de Salomón y decía que “nadie podía entrar en el lugar santo sin conocer de una ojeada al pueblo, a la nación, al rey que lo había edificado”.²⁴² Para estos efectos, la literatura religiosa también rehabilitó la ya referida metáfora agustiniana del viaje interior. Entrar en la Basílica era emprender un viaje que permitía al *viajero* dos cosas: reconocerse a sí mismo como parte del Todo nacional y entrar en contacto con el alma misma de la religiosidad ecuatoriana. Para dar más firmeza a estas ideas sus promotores se valieron, una vez más, del recurso de establecer analogías con la

elevado sentido de estas expresiones”. José Félix Heredia, *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, p. 296.

240. Julio Matovelle, “Discurso del 9 de julio de 1884”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, p. 35.

241. Camilo Ponce Ortiz, “Discurso del Sr. Dr. Dn. Camilo Ponce Ortiz”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 24, Quito, 1886, p. 323.

242. Vicente Vaca, O. P., “El monumento religioso nacional”, en *El Sagrado Corazón de Jesús (ESCJ)*, Quito, octubre de 1890, No. 6, p. 188. Solo a título de curiosidad, las catedrales medievales fueron construidas siguiendo las medidas que el texto bíblico asignaba al templo de Salomón.

historia sagrada. Si el Ecuador, como vimos, es comparado con Israel, la Basílica representa al templo de Salomón. Si la nación hebrea había crecido y prosperado bajo el patrocinio de un templo, la nación andina estaba haciendo lo propio. Como decía Matovelle: “la suerte de los pueblos está unida a la de sus templos”. Los ecuatorianos debían entender que, al igual que el pueblo del *Éxodo* era ininteligible sin este monumento, el Ecuador también lo era sin el suyo: “Así como la nacionalidad hebrea se consolidó para siempre con el templo de Jerusalén, esperamos también nosotros que el Ecuador entrará de lleno en la senda firme de la paz, a la sombra de la Basílica del Sagrado Corazón de Jesús”.²⁴³ La Basílica venía a ser el referente simbólico que explicaba la existencia del Ecuador, los secretos de su dicha y de su felicidad futuras. Al templo había que verlo como la piedra angular sobre la cual iba a descansar el gran edificio de la república y sus instituciones, como un monumento que instituía un mito fundacional.²⁴⁴ “Hasta ahora –decía Matovelle– nuestros políticos han edificado en el vacío, ahora vamos a edificar sobre la piedra de un templo que es siempre la primera piedra de una civilización”.²⁴⁵ La construcción del templo y de la nación ecuatoriana, por lo tanto, eran dos empresas que iban en paralelo. Cada sillar que se colocaba era un paso más que permitía que el edificio patrio fuera un hecho real y efectivo. Siguiendo el mismo razonamiento, se podía deducir que una iglesia que caía era una piedra que se arrancaba del “muro de la civilización de las naciones”.²⁴⁶ Los patrones iconográficos de la dualidad patria-religión se reprodujeron en otras iglesias del país. Dice mucho cómo la bandera, el escudo y otros símbolos nacionales se convirtieron en objetos omnipresentes en los retablos, fachadas, puertas, etc. Hay una larga lista de ejemplos al respecto. Las iglesias de Baños de Tungurahua,

243. *Carta pastoral que con motivo de la colocación de la primera piedra de la Basílica del Voto Nacional*, Quito, 1892, p. 5. Este otro testimonio es aún más explícito: “Los hombres de la conquista levantaban un templo, porque querían levantar una ciudad. Nuestros gobernantes ponen los cimientos del santuario, porque quieren crear una nación. Y la nación será creada; y las generaciones futuras se agruparán alrededor del altar que un pueblo entero hubo levantado en medio de la apostasía universal. Todos los católicos, todos los republicanos, todos los hombres de buena voluntad pondrán en el ara santa, sacrificios, unión, caridad, y seremos en el porvenir el pueblo del templo, como lo fue Israel, la predilecta del Altísimo: y pondremos en nuestras banderas el corazón de Dios y exclamaremos, como el Estado cristiano de otros tiempos”. “Nueva era”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 1, Quito, 1884, p. 61.

244. “Los arquitectos han desechado la piedra angular del edificio y la piedra es Cristo, la Iglesia el altar en que la Iglesia sacrifica a Cristo: pero dirá alguno: ¿y acaso nuestros gobiernos de América no son católicos? Sí, contesta un publicista europeo, son católicos en religión, pero protestantes en política. Una palabra lo explica todo: si nuestros gobiernos no persiguen a la Iglesia, tienen vergüenza de Dios”. Julio Matovelle, “Sermón sobre la devoción del SCJ”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, vol. VII, p. 39.

245. Julio Matovelle, “Discusión del decreto anterior en la convención nacional”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 1, Quito, 1884, p. 28.

246. Julio Matovelle, “La devoción del Sacratísimo Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. VII, Quito, mayo de 1885, p. 439.

de la Balbanera de Colta y la mismísima Catedral de Cuenca ostentan el escudo nacional. El caso de la Virgen del Quinche, íntegramente ataviada con la bandera nacional y con las condecoraciones oficiales es, asimismo, un ejemplo paradigmático de lo que decimos.

La Basílica también quería ser una expresión y una apología clarísima de lo que significaba unidad y valores compartidos. Su programa iconográfico buscaba consagrar y poner de manifiesto la ficción de la unanimidad que el Congreso Eucarístico de 1886, teóricamente, había logrado realizar. Su condición de templo máximo indicaba la consolidación y el triunfo de un nuevo poder o instancia unificadora. La Basílica se convirtió de ese modo en el lugar donde se escenificaba el encuentro mágico y fraterno del pueblo ecuatoriano:

Patria, patria yo te quiero noble y grande [...] Alza ya del polvo la frente abatida, mueve ya tus brazos, encárate con la naturaleza, desafíala y levanta osada al Corazón de Cristo el glorioso monumento de la fe. En él, en su construcción aprenderán prácticamente tus dóciles hijos sobriedad y templanza, austeridad y disciplina, subordinación y obediencia. En él se encontrarán todos los entendimientos y se estrecharán todos los corazones y se fundirán todos los intereses y se labrará la ancha base de la unidad social, para que en ella fije eternamente el pie inmaculado la paz coronada de olivas.²⁴⁷

La Basílica representaba la victoria de la patria gracias a que la fe, convertida en un hecho público, había desactivado el espíritu de partido. El edificio era el signo visible de una época que había clausurado un estadio anterior dominado por los conflictos, las discordias y las contradicciones. Era el emblema de la reapropiación o reintegración de ese ser nacional y comunitario. Si el ferrocarril y el telégrafo habían unido físicamente a la nación, la Basílica estaba operando la unión del alma de los ecuatorianos. Es interesante destacar la cantidad de sillares que tienen inscritos los nombres de las familias donantes. Esta particularidad tenía el efecto de volver presente al pueblo ecuatoriano y de materializar una ética comunitaria. El país, después de todo, era la unión armónica y fraterna de todas las familias que habitaban en su territorio. Ahí se producía la *congruentia partium* y la *coincidentia oppositorum*. Dentro del templo estaba previsto que se produjera la *verdadera y auténtica democracia* que barrería todas las diferencias.

¿Qué significa el Voto de nuestra nación? –se pregunta González Suárez–. Significa el deseo sincerísimo de verdadera igualdad: este templo será común, ese altar será único y uno mismo el sacrificio e idéntica la víctima del rico y del pobre, del amo y del criado, del noble y del plebeyo, del que manda y del que obedece: delante de Jesucristo se acaban las razas, desaparecen las desigualdades sociales [...].²⁴⁸

247. Manuel Proaño, *Discurso a favor de la Basílica del Divino Corazón de Jesús*, Quito, 1886, p. 6.

248. Federico González Suárez, “El voto de la República ecuatoriana”, en *República del Sagrado Cora-*

A la Basílica puede vérsela como una suerte de arco triunfal que celebraba los fastos de la gran victoria del pueblo creyente contra el faraón de la impiedad. Como afirmaba José Félix Heredia, era un lugar de memoria donde las futuras generaciones tendrían la oportunidad de contemplar la derrota del inicuo Veintimilla, expresión máxima de la confusión y del estado de división del Ecuador.²⁴⁹ Desde luego, no fue una casualidad que su construcción se hubiera decidido inmediatamente después de la caída del dictador.

Mucho más espectacular fue el significado que se dio a ese conjunto arquitectónico formado por la Basílica del SCJ y el monumento a la Virgen de Quito. Ambos monumentos fueron proyectados a fines del siglo XIX.²⁵⁰ Los cordícolas se empeñaron en convertir a la capital en un gran teatro, en un espacio simbólico sacralizado donde debía escenificarse el simulacro del drama del Apocalipsis. Uno de los objetivos del programa de resemantización del espacio urbano consistía en hacer ostensible el porte mesiánico, escatológico y apocalíptico de Quito. Empleando criterios de interpretación mariológicos y eclesiológicos, la Virgen quiteña no era sino la mujer “vestida de Sol” que se describe en Apocalipsis 12. Su estado de gestación significaba la llegada del tiempo mesiánico y, por lo tanto, el fin de una etapa histórica. A través de ella las cosas se insertaban nuevamente en el ordenamiento cósmico presidido por Dios. Un nuevo orden no podía menos que proceder de una naturaleza pura, no corrompida. Inspirados en un pasaje de la epístola a los Gálatas y en otros de Miqueas (4,95 y 5,1-2) e Isaías (66,7),²⁵¹ los *cordícolas* presentían que el “universo estaba como de

zón de Jesús (RSCJ), t. II, No. XVIII, Quito, abril de 1886, p. 662. Matovelle, a propósito de una procesión quiteña, decía lo siguiente: “Allí se veían confundidos la criada con su ama, el plebeyo con el noble, el pobre menestral con el rico y opulento señor, porque cuando la fe y el amor son lazo que une a las voluntades, son imposibles esas distinciones”. Julio Matovelle, *Imágenes y santuarios célebres de la Virgen Santísima*, p. 427. Una visión semejante también puede verse en Lammenais, *Sobre la indiferencia*, vol. II, p. 55.

249. José Félix Heredia, *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, pp. 344-345.
250. La construcción del monumento a la Virgen de Quito fue autorizada por el poder Legislativo el 6 de agosto de 1892. La fecha de promulgación de ese decreto no es una simple coincidencia. Parece claro que la intención de los legisladores fue hacer que coincidiese con el aniversario del asesinato del presidente García Moreno.
251. Los significados que se atribuyen a la Mujer Apocalíptica (La Inmaculada) tienen sus antecedentes en la mitología pagana anterior al advenimiento del cristianismo. Para los mitólogos, esa mujer recuerda la constelación de Virgo, que dejó este mundo cuando comenzó a proliferar el mal y el pecado. Su futuro retorno sería la vuelta de la edad de oro. Según la mitología greco-romana, el retorno de Virgo era el signo de que el fin estaba cerca. Si se establece esa correspondencia se podría decir que Ap. 12 anuncia que dicha constelación está en el cielo. No menos interesante es el aporte de Virgilio, el poeta del Lacio, en su famosa *Égloga* cuarta, que también hablaba de la vuelta de Virgo y de la instauración triunfal del gobierno de Saturno. Para los primeros cristianos, muy familiarizados con la mitología pagana, resultaba fácil identificar a Virgo con la Virgen María.

parto, hasta que se forme todo el cuerpo místico de Cristo”.²⁵² Este vástago divino no era otro que la Nueva Jerusalén Celeste que desplazaba de la escena a la ciudad secularizada, a la gran prostituta de Babilonia. Su vientre fecundo era una alegoría del adviento del Reino, la segunda venida. La mujer vestida de Sol, vale decir, estaba a punto de dar a luz a un Cristo-social que no era otro que la República del SCJ y cuya imagen microcósmica era la Basílica-Ecuador. Su vientre alberga al nuevo Ecuador que había renunciado al liberalismo y se había reconvertido a la fe verdadera. La escena mesiánica en cuestión establecía una nueva creación que, como el Ave Fénix, resucitaba de las cenizas de la que se había extinguido. Era el anuncio de un orden político-social inédito presidido por Cristo Rey. La *mujer vestida de sol* se hallaba en la tesitura de alumbrar a esa república católica que clausuraría una edad de hierro presidida por la apostasía y el pecado. Ella hacía posible la unión entre el cielo y la tierra. Gracias a su mediación es que la plegaria del Padrenuestro: “hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo” lograba encarnarse y articularse socialmente. Es, pues, a través de esa fémina que las distancias entre lo celeste y lo terrestre quedaban abolidas. De ahí que la reunión del hombre con Dios se volviera un hecho efectivo.

Las lecturas, sin embargo, admiten una interpretación más. A la Virgen de Quito también había que verla como la antítesis de la mujer del Apocalipsis 17. La dama vestida de púrpura era la ciudad secularizada y por lo tanto la “morada de demonios y guarida de todo espíritu impuro”. Esta mujer, expresión del maligno, separaba y ahondaba el abismo entre lo divino y lo humano, la alegoría del caos del liberalismo y de la modernidad. El dragón que yace a los pies de la Virgen representa la impiedad del siglo cuya tremenda actividad se halla por el momento bajo control. Es el liberalismo y la cultura del descreimiento que se encuentran en actitud acechante para malograr ese alumbramiento. La dimensión soteriológica y apocalíptica que estamos viendo también se manifestó en otros templos. Un buen ejemplo es el caso del Santo Cenáculo de Cuenca que, como ya vimos, Matovelle relacionó con el sueño de Nabucodonosor. La escena de la pequeña piedra que es capaz de derribar la estatua también se podría interpretar como la caída del liberalismo y la instauración de un nuevo orden. En la línea de una tradición apocalíptica medieval, el sueño era un anuncio de la inminente llegada de los últimos tiempos. En pleno siglo XVI, Motolinía utilizó este mismo pasaje para advertir que el milenio estaba a punto de acaecer. Para subrayar aún más los significados escatológicos del templo azuayo, Matovelle recurrió a la perícopa de

La primera versión en la cual ambos personajes quedan solapados, data del siglo III y su autor es Hipólito, el obispo de Roma. José García P., *Mariología*, Madrid, 1999, pp. 157 y ss.

252. Julio Matovelle, *Meditaciones sobre el Apocalipsis*, p. 90.

las bodas del Cordero del Apocalipsis (Ap.19:6-7).²⁵³ La metáfora hace referencia a la salvación como a la pronta creación de un nuevo orden político-religioso. Las nupcias son una imagen distintiva de las “últimas cosas” que pregona “una voz como de gran multitud”. La llegada de un “nuevo cielo y una nueva tierra” es representada metafóricamente como el matrimonio entre Cristo y la ciudad celeste que es su novia. Las bodas, según las exégesis del Antiguo Testamento, constituyen una alianza del Señor con Israel y, en este caso con Ecuador (Prov. 2:17: Malq. 2:4-14).

253. “Y miré y vi en medio del solio y de los cuatro animales y en medio de los ancianos, estaba un cordero inmolado” (Ap. 5,6). Julio Matovelle, “Colocación de la primera piedra”, en *Boletín del Santo Cenáculo (BSC)*, No. 2, Cuenca, 1895, p. 27.

Bibliografía

- AA. VV., *Bazar de pobres*, Quito, 25 de agosto de 1881.
- *Inauguración de la estatua de Sucre*, Quito, 1892.
- *Celebración del IV Centenario del descubrimiento de América*, Quito, 1893.
- *El clero imbabureño y el primer centenario de la independencia nacional*, Ibarra, 1909.
- Abrams, Meyer Howard, *Natural supernaturalism*, Nueva York, 1971.
- *El Romanticismo: tradición y revolución*, Madrid, 1992.
- Agoglia, Mario, *Pensamiento romántico ecuatoriano*, Quito, 1980.
- Aguilar, F. C., *El Pichincha. Memoria histórica y científica sobre el volcán Pichincha*, Quito, 1868.
- Aguirre, José María, “Discurso”, en *Celebración en Quito del cuarto centenario del descubrimiento de América*, Quito, 1893.
- Alarcón Menéndez, Julio, “La fe viva”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, Bilbao, 1893.
- “El esplendor del culto divino”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, Bilbao, mayo 1894.
- “La única solución de las cuestiones sociales”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, t. XVIII, Bilbao, 1894.
- “El espíritu de penitencia”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, t. XIX, Bilbao, 1895.
- Alomía, Antonio, “Discurso”, en *Celebración en Quito del cuarto centenario del descubrimiento de América*, Quito, 1892.
- AMDG, *Recuerdo del año jubilar de la Consagración del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, Quito, 1924.
- Andrade, Arsenio, “Carta pastoral”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XVIII, Quito, 1886.
- Andrade Coello, Alejandro, *Vulgata higiénica*, Quito, 1915.
- *Algunas ideas sobre educación*, Quito, 1915.
- “Recuerdos históricos”, en *El Ejército Nacional*, No. 7, Quito, 1922.
- Andrade, Manuel de Jesús, “Apuntes de clase del Seminario Mayor de Quito (1920)”, Biblioteca Carlos Manuel Larrea, Banco Central del Ecuador (documento inédito), 1920.
- *Provincia de El Oro*, Quito, 1923.

- Araujo, Joaquín Miguel de, *Disertación sobre la lectura de la Biblia en lengua vulgar con breves notas sobre la vindicación que ha publicado el Sr. Isaac Wheelwright*, Quito, 1838.
- Arcos, Carlos, “El espíritu de progreso: los hacendados en el Ecuador del 900”, en *Cultura*, No. 19, Quito, 1984.
- Arcos, Gualberto, “El Dr. Francisco X. de Santa Cruz y Espejo”, en *Reflexiones médicas sobre la higiene de Quito*, Quito, 1930.
- Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, 2000.
- *Política*, Barcelona, 2000.
- Arnoldo, J., *De la imitación del Sagrado Corazón de Jesús*, Madrid, s. f.
- Arzobispos alemanes, “Carta colectiva de los arzobispos alemanes”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 33, Quito, 1930.
- Asociación de Señoras de la Caridad, *Informe presentada por la Asociación de Señoras de la Caridad*, Quito, 1922.
- ATBE, *Apuntes respecto del cantón Vinces*, Quito, 1908.
- Ayala Mora, Enrique, *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico*, Quito, 1980.
- *Historia de la Revolución liberal ecuatoriana*, Quito, 1994.
- Barcia, Roque, “América”, en *La América. Crónica hispanoamericana*, No. 8, Madrid, 1857.
- Barrera, Isaac J., “Notas de historia y literatura”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BANH)*, vol. XXIII, No. 81, Quito, 1953.
- “La nacionalidad histórica”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BANH)*, vol. XXXIII, No. 82, Quito, 1953.
- Bennet Stevenson, William, *Narración histórica y descriptiva de veinte años de residencia en Sud América*, Quito, 1994.
- Berlin, Isaiah, *Contra la corriente*, México, 1992.
- *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, 1998.
- *Vico y Herder*, Madrid, 2000.
- Berthe, Agustín, *García Moreno, presidente de la República del Ecuador. Vengador y mártir del derecho cristiano*, París, 1892.
- Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, 2000.
- Bolívar, Simón, y Francisco de Paula Santander, *Cartas Santander-Bolívar. 1823-1825*, Bogotá, 1998.
- Borja, Luis Felipe, *El indio ecuatoriano y la agricultura en la Sierra*, Quito, 1923.
- *El chagra estudiante*, Quito, 1926.
- Boussingault, Jean Baptiste, *Memorias de Boussingault*, 5 vols., Bogotá, 1985.
- Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, 1993.
- Bull, Malcolm, comp., *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, 1998.
- Burbano, José Rafael, *Biografía de Honorato Vázquez*, Cuenca, 1981.
- Buriano, Ana, “Tres momentos del discurso conservador ecuatoriano. 1860-1875”, en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 21, Quito, 2004.
- Bustos Lozano, Guillermo, “La conmemoración del primer centenario de la independencia ecuatoriana: los sentidos divergentes de la memoria nacional”, en *Historia Mexicana*, LX, No. 1, México D. F., 2010.

- Caldas, Francisco José de, "Estado de la geografía", en *Obras Completas*, Bogotá, 1966.
- "Memoria", en *Obras Completas*, Bogotá, 1966.
- "Almanaque de las provincias unidas del nuevo reino del Ecuador para el año bisiesto de 1822, en *Obras Completas*, Bogotá, 1966.
- "Viajes al sur de Quito", en *La economía colonial*, Quito, 1984.
- Calvo, Ramón,
- *Informe del Presidente de la Conferencia San Vicente de Paúl sobre el hospicio y hospital de San Lázaro*, Quito, 1883.
- *Hoja dirigida a los Honorables Señores Diputados por las Conferencias de San Vicente de Paúl (CSVP)*, Quito, 1883.
- Camino al cielo arreglado a todos los pecadores*, Quito, 1884.
- Campusano, José, "Discurso", en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. III, No. 7, Quito, 1888.
- Carvajal, Rafael, *Discurso pronunciado por el Dr. Rafael Carvajal en un acto literario del convictorio de San Fernando*, Quito, 1846.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México, 1984.
- *Antropología filosófica*, México, 1989.
- *El mito del Estado*, México, 1992.
- Castelar, Emilio, "América", en *América. Crónica hispanoamericana*, t. I, Madrid, 1857.
- Castro, Julio, "Páginas de una cartera de viaje", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BANH)*, No. 82, Quito, 1953.
- Cevallos, Pedro Fermín, *Resumen de la historia del Ecuador*, Guayaquil, 1886.
- "Introducción", en *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua (MAE)*, t. I, entrega 1, Quito, 1887.
- Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, Barcelona, 1995.
- Chateaubriand, René, *El genio del Cristianismo*, México, 1990.
- Chávez, Ángel Polibio, *Monografía del cantón San Miguel de Bolívar*, Quito, 1881.
- *Artículos del Dr. Ángel Polibio Chávez*, Quito, 1895.
- Checa y Barba, José I., "Auto", en Matovelle, *Imágenes y santuarios de la Virgen Santísima*, Quito, 1910.
- Chiriboga, Ángel Isaac, *Moral e higiene militar*, Quito, 1910.
- Chiriboga, Francisco, *Relación de un viaje al Antisana*, Quito, 1907.
- Christian, Linda G., *Theatrum mundi. The History of an Idea*, New York, 1987.
- Clark, Kim, *La obra redentora: el ferrocarril y la nación en Ecuador. 1895-1930*, Quito, 2004.
- Claverie, Juan, *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad dado por el R. P., Director Juan Claverie*, Quito, 1886.
- Coba Robalino, José María, "Colocación de la primera piedra del templo del Santo Cenáculo en Cuenca", en *Boletín del Santo Cenáculo*, No. 2, Cuenca, 1895.
- *Monografía del cantón Pillaro*, s. l., 1929.
- Comte, Francisco, *Reflexiones sacro canónicas sobre los diezmos*, Quito, 1885.
- "Congreso Católico de Señoras, Acuerdos del Congreso Católico de Señoras", en *Estatutos de la Liga Nacional de Señoras y de las Cajas de Ahorro y Mutuo*, Quito, 1909.
- *Conclusiones del Primer Congreso Mariano Nacional*, Quito, 1931.

- Cordero Crespo, Luis, "Discurso", en AA. VV., *Inauguración de la estatua de Sucre*, Quito, 1892.
- "Cordero a Mera", en *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua (MAE)*, entrega 14, Quito, 1932.
- *Defendamos el idioma*, Cuenca, 1944.
- Crespo Toral, Cornelio, "El Voto Nacional del Ecuador", en *El Sagrado Corazón (ESC)*, No. 2, Quito, 1890.
- Crespo Toral, Remigio, *Algo acerca de la enseñanza universitaria*, Cuenca, 1906.
- *Mi poema*, Cuenca, 1908.
- "El americanismo dentro del panamericanismo", en *Anales de la Universidad Central*, No. 268, Quito, 1929.
- *La vialidad en las provincias de Azuay y Cañar*, Cuenca, 1931.
- *Educación para la economía*, Cuenca, 1932.
- "Introducción", en Julio Tobar Donoso, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*, Quito, 1934.
- "Respuestas del Dr. R. C. T. al Dr. Carlos M. Novoa", en *Oriente Dominicano (OD)*, No. 45, Quito, 1936.
- *Selección de ensayos*, Quito, 1936.
- *La armonía social*, Cuenca, 1947.
- "Crítica literaria ecuatoriana", en *Remigio Crespo Toral. Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM)*, Quito, 1960.
- "El patrimonio de Quito y la nacionalidad ecuatoriana", en *Remigio Crespo Toral, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM)*, Quito, 1960.
- "Introducción crítica", en *Remigio Crespo Toral, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM)*, Quito, 1960.
- "La cuestión social", en *Remigio Crespo Toral, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM)*, Quito, 1960.
- "Páginas autobiográficas", en *Remigio Crespo Toral, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM)*, Quito, 1960.
- *Remigio Crespo Toral*, Quito, 1960.
- "Juan Montalvo", en *Remigio Crespo Toral, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM)*, Quito, 1960.
- *Política idealista*, Cuenca, s. f.
- *Cuadros sinópticos de las legiones que componen el ejército de la revolución contra Cristo y su Iglesia*, s. l., s. f.
- De Guzmán, Rafael, *Excursión al Tungurahua*, Quito, 1886.
- De la Flor, Fernando, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, 2002.
- De la Torre, Carlos María, "Mariana de Jesús, modelo de patriotismo", en *Catolicismo y ecuatorianidad*, Quito, 1953.
- De los Reyes, Rafael, "La hermosura del Corazón de Jesús", en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, Bilbao, 1894.
- Deforneaux, Marcelin, "Un ilustrado quiteño: Dn. Miguel Jijón y León, primer conde de Casa Jijón", en *separata del Anuario de Estudios Americanos (AEA)*, Sevilla, 1966.
- Del Hierro, Ricardo, "Un viaje a Maldonado", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BANH)*, vol. VII, No. 20, Quito, 1923.

- *Del instituto agrario*, Quito, 1838.
- Delumeau, Jean, *Historias del paraíso*, 3 vols., Madrid, 2005.
- Demélas, Marie-Danielle, *La invención política*, Lima, 2000.
- Demélas, Marie-Danielle, e Yves Saint-Geours, *La vie quotidienne en Amérique du Sud au temps de Bolívar, 1809-1830*, París, 1987.
- *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador, 1780-1880*, Quito, 1988.
- Devriere, Abel, *Sermón de la caridad*, Quito, 1912.
- *Informe a la Asociación de Señoras de la Caridad*, Quito, 1922.
- *Relación histórica de la Asociación de Señoras de la Caridad*, Quito, 1925.
- Dickey, Laurence, “El industrialismo saint-simoniano como el fin de la historia”, en Malcolm Bull, comp., *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, 1998.
- Directorio regional del Partido Conservador del Azuay, *Manifestación del directorio regional del Partido Conservador del Azuay*, Cuenca, 1911.
- Donoso C., Juan, *Obras Completas de Don Juan Donoso Cortés*, 3 vols., Madrid, 1946.
- Documentos relativos a la Sociedad Filantrópica del Guayas correspondientes al año de 1893*, Guayaquil, 1894.
- El Centenario de Bolívar en Guayaquil*, Guayaquil, 1883.
- “El Clero y la cuestión social”, en *Dios y patria*, año V, No. 20, Quito, 1928.
- “El Corazón de Jesús es el corazón divino de cada cristiano”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, No. I, Barcelona, 1866.
- “El Corazón de Jesús es el símbolo y el órgano del amor del Salvador”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, No. I, Barcelona, 1866.
- “El Corazón de Jesús y la sociedad moderna”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, No. 1, Barcelona, 1866.
- El hospicio como debe ser*, Quito, 1882.
- El primer centenario de la Batalla de Pichincha*, Quito, 1922.
- El pueblo*, Riobamba, 1863.
- “El Reino de N. S. Jesucristo y la República del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XXXVI, Quito, 1887.
- El socio de plebe pauperum*, Quito, 1848.
- “El Tungurahua y la fe en el Ecuador”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XVI, Quito, 1886.
- El 25 de abril de 1907. Recuerdos históricos*, Guayaquil, 1909.
- Endara, Javier, *Las ruinas*, Quito, 1880.
- Espejo, Eugenio, “Discurso del Doctor Eugenio Espejo en la erección de una sociedad patriótica, sobre la necesidad de establecerla luego con el título de Escuela de la Concordia”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, No. 21, Quito, 1889.
- *El Nuevo Luciano*, Quito, 1986.
- Espinel, Marcos, “Discurso”, en *Actas de instalación de la Escuela Democrática Miguel de Santiago*, Quito, 1858.
- Espinosa, Beltrán, *Santiago de Bolívar. Monografía sintética*, Ambato, 1937.
- Espinosa Fernández de Córdova, Carlos, “Simulacra divina. Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca”, en *Nariz del diablo*, II época, No. 20, Quito, 1994.
- “El retorno del inca: los movimientos neoincas en el contexto de la intercultura barroca”, en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 18, Quito, 2002.

- Espinosa Pólit, Aurelio, *Santa Mariana de Jesús, hija de la Compañía de Jesús*, Quito, 1956.
- Espinosa, Ricardo, "El poeta de la independencia americana", en *Revista ecuatoriana*, t. II, No. 17, Quito, 1890.
- Estatutos de la Sociedad Protectora de la Infancia*, Quito, 1914.
- Febres-Cordero, Esteban, *Memoria leída en la Junta General de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, Guayaquil, 1877.
- Fenelón (Francisco Salignac de la Mothe), *Las aventuras de Telémaco*, Barcelona, 1958.
- Freile Donoso, Manuel, *El sistema proteccionista prudente y oportunamente aplicado a la industria ecuatoriana*, Quito, 1887.
- *Proyecto sobre el establecimiento de un banco denominado "El Porvenir" y la construcción del ferrocarril al sur de la República*, Quito, 1896.
- Freud, Segismundo, *Obras Completas de Segismundo Freud*, Madrid, 1973.
- Gangotena, Enrique, *Informe del Sr. Presidente de la Sociedad Nacional de Agricultura*, 1924, Quito, 1924.
- García, Leonidas, *Conferencia: ideología de la transformación del 9 de julio*, Quito, 1925.
- García Ortiz, Humberto, "América y España", en *Fiesta de la raza*, Quito, 1931.
- García Paredes, José, *Mariología*, Madrid, 1999.
- Gassó, Leonardo, y Manuel Guzmán, *Directorio de las doctrinas quichuas en el Ecuador*, Quito, 1895.
- *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica, 1750-1900*, México, 1993.
- Gobierno del Ecuador, "Proclama del Gobierno del Ecuador", en *Gaceta del gobierno*, No. 3, Quito, 1830.
- *Protocolo de las conferencias y notas de las comisiones del Ecuador y Nueva Granada en la cuestión de límites de ambos estados*, Guayaquil, 1832.
- Godines, Miguel, *Práctica de la teología mística*, Quito, 1856.
- Gómez-Heras, José María, *Historia y razón*, Madrid, 1985.
- Gómez-Jurado, Severo, *Cartas de García Moreno*, Quito, 1956.
- González Calisto, Rafael, "El Obispo de Quito al intendente general de policía", en *Libertad Cristiana*, No. 77, Quito, 1894.
- González Suárez, Federico, *Estudio histórico sobre los Cañaris, antiguos pobladores de la provincia del Azuay*, Quito, 1878.
- "El Voto Nacional", en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XVIII, Quito, 1886.
- *Manual del devoto del Santísimo Sacramento*, Friburgo de Brisgovia, 1899.
- *Hermosura de la naturaleza*, Madrid, 1908.
- *Exhortación que Federico González Suárez dirige a todos los católicos*, Quito, 1915.
- "Berruecos", en *Ejército Nacional*, No. 5, Quito, 1922.
- "Discurso", en *Ejército Nacional*, No. 51, Quito, 1930.
- *Historia general de la República del Ecuador*, 3 vols., Quito, 1969-1970.
- "Defensa de mi criterio histórico", en *Historia general de la República del Ecuador*, vol. III, Quito, 1970.
- "Memorias íntimas", en *Historia general de la República del Ecuador*, vol. III, Quito, 1970.
- "Estudios literarios. Chateaubriand", en Mario Agoglia, *Pensamiento romántico ecuatoriano*, Quito, 1980.

- Granada, fray Luis de, *Guía de pecadores*, Madrid, 1777.
- Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias*, Madrid, 1992.
- “Introducción. Epifanías de la nación”, en *Imaginar la nación. Cuadernos de Historia Latinoamericana (CHL)*, No. 2, 1994.
- “Identidades e independencia: la excepción americana”, en *Imaginar la nación. Cuadernos de Historia Latinoamericana (CHL)*, No. 2, 1994.
- Hall, Francis, “Colombia. Su estado actual”, en AA. VV., *Santander y la opinión angloamericana. Visión de viajeros y periódicos. 1821-1840*, Bogotá, 1991.
- Hallo, Wilson, *Imágenes del Ecuador del siglo XIX. Juan Agustín Guerrero*, Madrid, 1981.
- Hassaurek, Federico, *Cuatro años entre los ecuatorianos*, Quito, 1993.
- Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, 1998.
- Heredia, José Félix, “La Acción Católica y los partidos políticos”, en *Dios y Patria*, No. 2, Quito, 1930.
- *La consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, Quito, 1935.
- Hermida, Luis F., *El Santo Cenáculo*, Cuenca, 1968.
- Herrera, Pablo, *Ensayo histórico y biográfico de la República del Ecuador*, s. l., s. f.
- Hidalgo, Daniel, *La Gran Colombia o la federación del Ecuador, Nueva Granada y Venezuela*, Quito, 1910.
- *El militarismo, sus causas y remedios*, Quito, 1913.
- *Explotación y concertaje*, Quito, 1918.
- Hidalgo, Fernando, comp., “Hombres piadosos y ciudadanos filantrópicos”, en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 10, Quito, 1997.
- “La noción de decadencia en la imaginación política ecuatoriana”, en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 16, Quito, 2001.
- *Compendio de la rebelión de la América. Cartas de Pedro Pérez Muñoz*, Quito, 2008.
- Humboldt, Alejandro, *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, 5 vols., Caracas, 1991.
- *Alexander von Humboldt. Diarios de viajes en la Audiencia de Quito*, Quito, 2005.
- Hurtado, Agnelio, *Flor de caridad. Rosario Guerrero Chiriboga, terciaria de la Merced*, Quito, 1950.
- Ibarra, Alexia, *Estrategia del mestizaje. Quito a finales del siglo XVIII*, Quito, 2002.
- Informe de la Junta de embellecimiento de Quito*, Quito, 1926.
- Instrucciones acerca de las reglas que deberían seguirse para la formación de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, París, 1850.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, México, 1971.
- Jecé, “Por entre riscos”, en *La Revista ecuatoriana*, t. I, No. 10, Quito, 1889.
- Jijón de Gangotena, Dolores, *Manifiesto de las señoras de la Caridad. Sus derechos y sus fines*, Quito, 1909.
- Jijón y Caamaño, Jacinto, *Quito y la independencia de América*, Quito, 1922.
- *Política conservadora*, 2 vols., Riobamba, Quito, 1929, 1934.
- *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*, 5 vols., Quito, 1940-1945.
- *La ecuatorianidad*, Quito, 1943.
- *Jacinto Jijón y Caamaño*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM), Quito, 1960.

- Jüngeman, Guillermo, *El milagro de la Dolorosa del Colegio*, Quito, 1907.
- Kantorowicz, Ernst, *The King's two bodies. A Study on Medieval Political Theology*, Princeton, 1957.
- Keeding, Ekkerhart, *Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito. 1725-1812*, Quito, 2005.
- Kolakowski, Leszek, *La filosofía positivista*, Madrid, 1988.
- Kolberg, Joseph, *Hacia el Ecuador. Relatos de viaje*, Quito, 1996.
- Köning, Hans-Joaquim, "Nacionalismo y nación en la historia de Iberoamérica", en *Cuadernos de Historia Latinoamericana (CHL)*, No. 8, 2000.
- Kügelgen, Helga von, "Humboldt y el retorno de Atahualpa", en *El regreso de Humboldt*, Quito, 2001.
- La Alianza eucarística en el Sagrado Corazón de Jesús*, Quito, 1888.
- "La concurrencia del crédito agrícola", en *El Campo*, año I, No. 7, Quito, 1927.
- "La canonización de Margarita", en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, Bilbao, 1890.
- La escuela doméstica*, Quito, 1880.
- "La mano de Dios sobre Cuenca", en *La libertad Cristiana*, No. 66, Quito, 1893.
- "La pequeña propiedad", en *El Campo*, No. 16, Quito, 1925.
- Lafaye, Jacques, *Mesías, cruzadas y utopías*, México, 1979.
- Lammenais, Felicité, *Sobre la indiferencia en materia de religión*, 2 vols., Cádiz, 1820.
- Larrea, Carlos Manuel, *Informe que el Presidente del Centro Católico de obreros presenta a la Junta Directiva*, Quito, 1908.
- "Las Cámaras de Comercio y Agricultura", en *Revista agro-económica*, año V, No. 38, Quito, 1925.
- "Las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús", en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, Bilbao, 1887.
- "Las obras económicas de una parroquia rural", en *El Campo*, Quito, 1927.
- Laso, Elías, "Apuntes para las lecciones orales de legislación", en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. I, II, III, Nos. 1-12, Quito, 1883-1888.
- *Informe del Ministro de negocios eclesiásticos, instrucción pública al Congreso*, Quito, 1890.
- León de Maricourt, Barón de, "El Reino de Nuestro Señor Jesucristo y la República del Sagrado Corazón", en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, t. IV, No. XXXVII, Quito, 1887.
- Levi Castillo, Roberto, "En el centenario de Carlos Montúfar", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BAHN)*, vol. LXIII, No. 135-136, Quito, 1980.
- Llorente Vázquez, Manuel, *Cuadros americanos: Venezuela, Brasil, California, Guatemala, Montevideo y Ecuador*, Madrid, 1891.
- Lombeida, Benjamín, et al., *Informe sobre la misión encargada de explorar el camino de la hoya del Chimbo*, Quito, 1897.
- Lomnê, Georges, "La Revolución francesa y los simbólico en la liturgia política bolivariana", en *Miscelánea histórica ecuatoriana*, No. 2, Quito, 1990.
- Loor, Wilfrido, *Cartas de García Moreno*, Quito, 1897.
- López, Felicísimo, *Atlas geográfico del Ecuador*, en Biblioteca Carlos Manuel Larrea/Banco Central del Ecuador BCE, Fondo Jacinto Jijón y Caamaño, vol. III, Inventario No. 16806, Quito, 1907.

- López Ruiz, Santiago, *Discurso doctrinal sobre la obediencia y lealtad debida al soberano y a sus magistrados*, Lima, 1785.
- *Propuesta político moral*, en *Archivo General de Indias (AGI)*, 251, Quito (documento inédito), 1799.
- López, Alejandro, “Discurso congratulatorio”, en *Boletín Eclesiástico*, año, II, No. 13, Quito, 1895.
- Luna Tamayo, Milton, “La situación de la industria textil ecuatoriana hacia 1949”, en *Revista Ecuatoriana de Historia Económica (REHE)*, No. 6, Quito, 1989.
- Luna Yepes, Jorge, *Explicación del ideario de ARNE*, Quito, 1950.
- Manguashca, Juan, “El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central”, en *Historia y región en el Ecuador. 1830-1930*, Quito, 1994.
- Malo, Benigno, *Escritos y discursos*, Quito, 1940.
- Mancero, Luis, *Federico Ozanam, fundador de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, Quito, 1936.
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, México, 1993.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Barcelona, 1996.
- Martínez, Luis A., *La agricultura del interior. Causas de su atraso*, Quito, 1897.
- Martínez, Nicolás, *Exploraciones y estudios efectuados en el Cotopaxi y en el Pichincha*, Quito, 1932.
- *Exploraciones en los Andes ecuatorianos. Chimborazo, Carihuairazo, Quilindaña, Iliniza*, Quito, 1933.
- *Exploraciones en los Andes ecuatorianos. El Tungurahua*, Quito, 1933.
- Mateus, Alejandro, *Teología pastoral*, Quito, 1879.
- *Lectura de novelas*, Quito, 1891.
- Matovelle, Julio, “Discusión del Decreto”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 1, Quito, 1884.
- “Nuestro propósito”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. I, Quito, 1884.
- “Panegírico con motivo del primer aniversario de la victoria del 9 de julio de 1885”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. VIII, Quito, 1885.
- “El Reinado del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XXII, Quito, 1886.
- “El Tungurahua y la fe en el Ecuador”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XVI, Quito, 1886.
- “La República del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XX, Quito, 1886.
- “Las flores del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XVII, Quito, 1886.
- “El Pacto de Quito”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XXXII-XXXIII, Quito, 1887.
- “El Pontificado y la América”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XXXIX, Quito, 1887.
- “La misión del Ecuador”, en *El Sagrado Corazón*, Quito, 1890.
- *Imágenes y santuarios célebres de la Virgen Santísima*, Quito, 1910.
- *Meditaciones sobre el Apocalipsis*, Roma, 1922.

- “Importancia y sublime misión del idioma castellano”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, vol. I, Quito, 1930.
- “Curso elemental de ciencias políticas (ciencia constitucional), en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. 3, Quito, 1936.
- “Economía política”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. 3, Quito, 1936.
- *Obras Completas de Julio Matovelle*, Quito, 1936-1952.
- “Discurso del 9 de julio de 1884”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, vol. VI, Quito, 1949.
- “El Pacto Eucarístico de Cuenca”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. VII, Quito, 1949.
- “La verdadera fuente de vida de las naciones”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. VII, Quito, 1949.
- “Rex Sum Ego”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. VII, Quito, 1949.
- “La rebelión de los campos”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, vol. IX, Quito, 1952.
- “La Sierra”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, vol., IX, Quito.
- “Salvemos nuestro Oriente”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, t. IX, Quito, 1952.
- Mecum, Kent B., *Vicente Rocafuerte. El prócer andante*, Guayaquil, 1983.
- Mellet, Julián, *Viajes por el interior de la América meridional (1808-1820)*, Santiago de Chile, 1959.
- Mera, Juan León, *Poesías*, Quito, 1858.
- *Nuestra historia*, Ambato, 1870.
- *Cumandá*, Quito, 1879.
- “El diez de agosto y la Academia ecuatoriana”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. II, No. 5, Quito, 1883.
- “Unámonos”, en *El Porvenir*, No. 3, 1885.
- “Ellos y nosotros”, en *Semanario popular*, No. 8, Quito, 1888.
- “Literatura y literatos”, en *Revista ecuatoriana*, t. I, No. 5, Quito, 1889.
- “Cartas al señor don Juan Valera”, en *Revista ecuatoriana*, t. II, No. 15, Quito, 1890.
- *La salvación del mundo por la práctica de las doctrinas de León XIII*, Quito, 1891.
- *Los cantares del pueblo ecuatoriano*, Quito, 1898.
- *La escuela doméstica*, Madrid, 1908.
- “Importancia y sublime misión del idioma castellano”, en *Obras Completas de Julio Matovelle (OCJM)*, vol. I, Quito, 1930.
- *La dictadura y la restauración*, Quito, 1932.
- Milanesio, Joseph, *La Hydra de muchas cabezas es a saber los enemigos y vicios capitales que destruyen la ciudad de Quito*, Quito, 1766.
- Milhou, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscano español*, Valladolid, 1983.
- Mille, Luis, “Una industria que desaparece”, en *Dios y patria*, Quito, 1924.
- Mollien, Gaspard, *Viaje por la República de Colombia en 1823*, Bogotá, 1944.
- Moncayo, Pedro, *El 10 de Agosto de 1809 y el ciudadano Vicente Rocafuerte*, Santiago de Chile, 1868.

- Monge, Elías, *El siglo XX*, Ambato, 1900.
- Monnier, Marcel, *Monografía del Cantón Otavalo*, Quito, 1909.
- “Des Andes au Pará. Equateur, Perú, Amazone”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BANH)*, vol. LIII, No. 116, vol. LIV, No. 117, Quito, 1970-1971.
- Montúfar, Carlos, “Viaje de Quito a Lima con el Barón de Humboldt y don Alejandro Bonpland”, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, vol. XXV, Madrid, 1888.
- Morales y Eloy, Juan, *Ecuador. Atlas histórico-geográfico*, Quito, 1947.
- Morelli, Federica, *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*, Madrid, 2005.
- Mortensen, Gustavo, *El Círculo Ecuador y su actuación*, Quito, 1921.
- Moscoso, Francisco, *Cuadro sinóptico de la provincia del Tungurahua*, Ambato, 1893.
- Muñoz Vernaza, Alberto, *Orígenes de la nacionalidad ecuatoriana*, Quito, 1937.
- Navarro, José Gabriel, “Arquitectura civil en América”, en *Boletín de Obras Públicas (BOOPP)*, Nos. 66-67, Quito, 1948.
- Navas, Juan de Dios, *Discurso gratulatorio pronunciado en la Basílica de la Merced en la fiesta del primer centenario de la batalla de Pichincha por el gremio de hojalateros de Pichincha*, Quito, 1922.
- *Ibarra y sus provincias de 1534 a 1932*, Quito, 1934.
- Nisbet, Robert, *Conservadurismo*, Madrid, 1986.
- Obispo de Ibarra, “Panegírico del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XXII, Quito, 1886.
- Obispo de Trujillo, “Informe del Obispo de Trujillo al Consejo de Regencia”. Trujillo, *Archivo General de Indias (AGI)*, Estado, 70, No. 40 (documento inédito), 1810.
- Ochoa, José H., *Nociones elementales de higiene*, Cuenca, 1920.
- Ochoa, Nancy, “Estudio introductorio”, en *El Arielismo en el Ecuador*, Quito, 1886.
- Olano, Antonio, *De Popayán a Quito. Impresiones de viaje*, Quito, 1915.
- Olmedo, José Joaquín, *La victoria de Junín. Canto a Bolívar*, Londres, 1826.
- Ordóñez, José Ignacio, “Pastoral del obispo José Ignacio Ordóñez sobre los peligros del teatro”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, t. III, No. XXVI, Quito, 1886.
- Ortiz Crespo, Alfonso, edit., *Imágenes de identidad. Acuarelas quiteñas del siglo XIX*, Quito, 2005.
- Osculati, Gaetano, *Exploraciones en las regiones ecuatoriales*, Quito, 2000.
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*, Madrid, 1988.
- Palomeque, Silvia, “La Sierra sur (1825-1900)”, en Juan Manguashca, edit., *Historia y región en el Ecuador (1830-1930)*, Quito, 1994.
- “Partidos políticos sometidos a prueba”, en *Boletín No. 15. Órgano del Directorio provincial del Partido Conservador*, Riobamba, 1939.
- Paz y Miño, Telmo, *La exploración al Reventador*, Quito, 1931.
- Peligotti, Raimundo, *Discurso pronunciado en la festividad de la Virgen de las Mercedes en su advocación del volcán*, Latacunga, 1877.
- Peña, Belisario, “Discurso del Sr. Dr. Belisario Peña”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, t. III, No. XXII, Quito, 1886.
- Pérez Calama, Joseph, *Carta pastoral del Illmo. Sr. Dr. Dn. Joseph Pérez Calama sobre literatura eclesiástica*, Lima, 1791.
- *Edicto pastoral*, Quito, 1791.

- *Edicto sobre la santa visita*, Quito, 1791.
- “Discurso pronunciado por el Illmo. Sr. Dr. Dn. Joseph Pérez Calama, como director de la Sociedad Económica en 30 de noviembre de 1791”, en *El Mercurio peruano*, t. IV, Lima, 1792.
- Pérez Quiñones, Pedro, “Discurso”, en *El Centenario de Bolívar en Guayaquil*, Guayaquil, 1883.
- Pérez, Trinidad, “La apropiación de lo indígena popular en el arte ecuatoriano del primer cuarto de siglo: Camilo Egas (1915-1923)”, en Alexandra Kennedy, edit., *Artes “académicas” y populares del Ecuador*, Quito, 1995.
- “Exotism, Alterity and the Ecuadorean Elite: The work of Camilo Egas”, en *Images of power. Iconography, Culture and the State in Latin America*, New York-Oxford, 2005.
- Pesh, Christian, “El Estado Cristiano”, en *Ciencia cristiana*, vol. XIV, Madrid, 1880.
- Phelan, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, 1981.
- Pickard, Edward T., “Mr. Edward T. Pickard ante la industria textil y el comercio exterior del Ecuador”, en *Revista Ecuatoriana de Historia Económica (REHE)*, No. 9, Quito, 1994.
- Platón, *República*, Madrid, 2000.
- Pólit, Manuel María, “Algo acerca del lugar en donde debe construirse la Basílica del Sagrado Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. II, Quito, 1884.
- “La Consagración del Ecuador al Divino Corazón de Jesús”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. II, 1884.
- *Tercera carta pastoral sobre el cincuentenario de la consagración del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús*, Quito, 1922.
- Ponce Ortiz, Camilo, “Discurso”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 24, Quito, 1886.
- Ponce, Zenón, *Monografía del cantón Montúfar*, Quito, 1955.
- Por la autonomía nacional. Representación al senado*, Quito, 1909.
- Presidente de las Conferencias de San Vicente de Paúl, *Informe leído por el Presidente del Consejo particular de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, Quito, 1867.
- Primer Congreso Obrero Católico*, Quito, 1938.
- Proaño, José Manuel, “Discurso”, en *Celebración del septuagésimo quinto aniversario del inmortal diez de agosto*, Quito, 1884.
- “Discurso por la fiesta del 10 de Agosto”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 11, Quito, 1884.
- *Discurso en favor de la Basílica del Divino Corazón de Jesús*, Quito, 1886.
- “Idolatría de la palabra”, en *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua (MAE)*, t. I, entrega 3, Quito, 1887.
- *Oración fúnebre pronunciada en la iglesia Catedral de Riobamba, en el primer centenario del terremoto de Riobamba*, Riobamba, 1897.
- Quevedo, Belisario, *Ensayos sociológicos, políticos y morales*, Quito, 1981.
- Quijada, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX”, en *Imaginar la nación. Cuadernos de Historia Latinoamericana (CHL)*, No. 2, 1994.

- Ramire, Enrique, “La era del Corazón de Jesús”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, t. I, vol. I, Barcelona, 1866.
- *La bancarrota del liberalismo y el catolicismo liberal*, Barcelona, 1876.
- “La soberanía social de Jesucristo”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, No. 361, t. LXI, Bilbao, 1916.
- *La soberanía social de Jesucristo*, 1919.
- *El Corazón de Jesús y la divinización del Cristianismo*, Bilbao, 1931.
- *La divinización del cristianismo*, Bilbao, 1959.
- Ratzinger, Joseph, “El misterio pascual, raíz y objeto más hondo de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús”, en *Confirmación y desarrollo del culto al Corazón de Cristo. Actas del Congreso internacional de Toulouse de 1981 con motivo del XXV aniversario de la encíclica Haurietis aquas*, Madrid, 1982.
- Rhaner, Hugo, “Los comienzos de la veneración al Corazón de Jesús en la Patrística”, en Joseph Stirling, *Cor Salvatoris*, Barcelona, 1956.
- Recio, Bernardo, *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*, Madrid, 1947.
- Reclus, Elisée, *Viaje a la sierra nevada de Santa Marta*, Barcelona, 1990.
- Reginault, Emilio, “Los amos y los criados”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XXXV, Quito, 1887.
- Rendón, Tomás, “Discurso”, en *Anales de la Universidad de Quito (AUQ)*, t. III, No. 7, Quito, 1888.
- “Revista de los intereses católicos”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. XXXVI, Quito, 1887.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, Madrid, 1987.
- *Ideología y utopía*, 2 vols., Barcelona, 1999.
- Riofrío, Miguel, *Discurso pronunciado por el Dr. Miguel Riofrío en el cuarto aniversario de la Sociedad de Amigos de la Ilustración*, Quito, 1849.
- “Prólogo”, en Juan León Mera, *Poesías de Juan León Mera*, Quito, 1858.
- Robalino Dávila, Luis, *Orígenes del Ecuador de hoy*, García Moreno, Quito, 1948.
- *Orígenes del Ecuador de hoy*, Rocafuerte, Quito, 1964.
- *Orígenes del Ecuador de hoy*, Borrero y Veintemilla, 2 vols., Quito, 1966.
- *Orígenes del Ecuador de hoy*, Eloy Alfaro y su primera época, 2 vols., Quito, 1969.
- Rocafuerte, Vicente, *Exposición del Jefe Supremo del gobierno provisorio del Ecuador a la Convención reunida en Ambato*, Quito, 1835.
- *Alocuciones pronunciadas en la apertura del convictorio de San Fernando*, Quito, 1837.
- *Discurso del Presidente de la República en la apertura de las cámaras legislativas de 1837*, Quito, 1837.
- *Epistolario*, en Carlos Landázuri Camacho, edit., 2 vols., Quito, 1988.
- Rochel, Ricardo, “Los ejercicios de San Ignacio”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, t. X, Bilbao, 1890.
- “El Sagrado Corazón de Jesús en el arte pictórico”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, t. XVIII, Bilbao, 1894.
- Rodó, Enrique, *Ariel*, México, 1991.
- Rodríguez, Simón, *Consejos de amigo dados al Colegio de Latacunga*, Caracas, 1955.
- Rolando, Carlos, *Historia de la Sociedad Filantrópica del Guayas*, Guayaquil, 1949.

- Romero y León, Remigio, "Discurso", en *El centenario de Pedro Fermín Cevallos*, Cuenca, 1912.
- *Memoria del Secretario de la Conferencia San Vicente de Paúl en la Junta General de 27 de abril de 1913*, s. l., s. f.
- Sáenz, Carlos, *Memorándum de higiene*, Quito, 1910.
- Saint-Geours, Yves, "La Sierra centro-norte (1830-1930)", en Juan Manguashca, edit., *Historia y región en el Ecuador (1830-1930)*, Quito, 1994.
- Salazar, Francisco Xavier, "La pronunciación del castellano", en *Revista ecuatoriana*, t. I, No. 6, Quito, 1889.
- Salvador Lara, Jorge, *Biografía del colegio de los Sagrados Corazones*, Quito, 1962.
- "El doctor Eugenio Espejo, la Revolución francesa de 1789 y la Revolución de Quito de 1809", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, No. 43, 1997.
- Samaniego, Filoteo, edit., *Ecuador pintoresco*, Barcelona, 1982.
- San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Madrid, 1956.
- Sánchez Astudillo, Miguel, *Prosistas de la Colonia. Siglos XV-XVIII*, Puebla, 1960.
- Sánchez, Quintiliano, *Prontuario de retórica*, Latacunga, 1876.
- *La hija del Shyri*, Quito, 1882.
- *Discurso de Quintiliano Sánchez en su incorporación a la Academia Ecuatoriana*, Quito, 1889.
- Sanvicente, Lorenzo, "La Dolorosa del colegio", en Julio Matovelle, *Manual de prácticas piadosas*, Friburgo de Brigovia, 1907.
- Sarasti, José María, "Discurso", en *El centenario de Bolívar en Guayaquil*, Guayaquil, 1883.
- Sardá y Salvany, Félix, *Nimiedades católicas*, Barcelona, 1878.
- "Se impone la creación del Ministerio de Agricultura", en *Revista agroeconómica de la Sociedad bancaria del Chimborazo*, año IV, No. 8, Riobamba, 1925.
- Segarra Íñiguez, Guillermo, *Monografía elemental del cantón Sígsig*, Quito, 1967.
- Shaffer, Elinor, "El Apocalipsis secular: profetas y apocalipsisistas a finales del siglo XVIII", en Malcolm Bull, comp., *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, 1998.
- "Sobre desordenes en el Monasterio de Clausura de la Concepción de Cuenca", *Archivo General de Indias (AGI)*, 249, Quito (documento inédito), 1791.
- Sociedad Protectora de la Infancia, *Estatutos de la Sociedad Protectora de la Infancia*, Quito, 1914.
- Sodirol, Luis, *Una excursión botánica*, Quito, 1881.
- *Reflexiones sobre la agricultura ecuatoriana*, Quito, 1883.
- "Ojeada general sobre la vegetación ecuatoriana", en *Anales de la Universidad de Quito*, Quito, 1883.
- Solano, Vicente, "Bosquejo de la Europa y de la América en 1900", en Carlos A. Roig, *La utopía en el Ecuador*, Quito, 1867.
- Stoichita, Víctor I., *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Madrid, 1996.
- Suárez, Pablo Arturo, *Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas*, Quito, 1934.
- Tamayo, José Luis, Teofrasto, "El liberalismo en la lengua", en *Civilización católica*, No. 1, Quito, 1876.

- “Discurso de José Luis Tamayo en la velada organizada por el directorio de la Sociedad Filantrópica del Guayas”, en *Documentos relativos a la Sociedad Filantrópica del Guayas*, Guayaquil, 1898.
- Terán, Temístocles, *Informe anual de 1923*, Quito, 1923.
- Terry, Adrián, *Viaje por las regiones ecuatoriales de América del Sur*, Quito, 1994.
- Tobar, Carlos, “Os lo pide el mendigo”, en *Bazar de los pobres*, Quito, 1881.
- *De todo un poco*, Quito, 1896.
- *Breves consideraciones acerca de educación*, Quito, 1921.
- Tobar Donoso, Julio, “Conferencia”, en *Revista de la Asociación Católica de la Juventud*, No. 1, Quito, 1918.
- *Memoria de la Congregación de caballeros de la Inmaculada*, Quito, 1918.
- “García Moreno y la instrucción pública”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia (BANH)*, vol. VII, No. 18, Quito, 1923.
- “La Congregación de caballeros de la Inmaculada”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, No. 2, Quito, 1927.
- “Introducción”, en Juan León Mera, *La dictadura y la restauración*, Quito, 1932.
- *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*, Quito, 1934.
- *Catolicismo social*, Quito, 1936.
- *García Moreno y la instrucción pública*, Quito, 1940.
- *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, Quito, 1953.
- *El lenguaje rural en la región interandina del Ecuador*, Quito, 1961.
- *Las instituciones del período hispánico*, Quito, 1974.
- Toscano, Humberto, edit., *El Ecuador visto por los extranjeros*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima (BEM), Quito, 1960.
- Tufiño, Luis, y Eudófilo Álvarez, *Informe de la misión científica Tufiño-Álvarez enviada por el gobierno a las regiones de Macas*, Quito, 1912.
- *Servicio geográfico del ejército ecuatoriano*, Quito, 1912.
- Un católico ecuatoriano, *El socio de plebe pauperum*, Quito, 1843.
- Un colegial, *Ensayo poético o mirada a los incas*, Quito, 1839.
- “Un detalle prodigioso”, en *Dios y patria*, No. 424, Quito, 1938.
- Un triunfo de Cristo-Rey en Guayaquil*, Guayaquil, 1927.
- “Una visita a la Alameda”, en *El Porvenir*, No. 47, Quito, 1889.
- “Unidad religiosa”, *El Industrial*, No. 181, Quito, 1896.
- Unos agricultores, *Breves consideraciones de actualidad sobre la agricultura nacional*, Ambato, 1897.
- Unos católicos, *Las dos banderas*, Quito, 1868.
- Vaca, Vicente María, “El monumento religioso nacional del Ecuador”, en *El Sagrado Corazón de Jesús*, año I, No. 6, Quito, 1890.
- Valencia Alemán, Rafael, “Discurso pronunciado por el canónigo Rafael Valencia Alemán”, en *El clero imbabureño y el primer centenario de la independencia nacional*, Ibarra, 1909.
- Vargas, José María, “Las misiones dominicanas en el centenario de la patria”, en *Oriente Dominicano (OD)*, No. 14, Canelos, 1930.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, Buenos Aires, 1948.

- Vázquez, Honorato, *Arte y moral, discursos y lecciones*, Quito, 1887.
- “Sobre el carácter nacional de la poesía”, en *Arte y moral, discursos y lecciones*, Quito, 1887.
- *Defensa de los intereses católicos en el Ecuador*, Cuenca, 1908.
- *La obra poética de Crespo Toral*, Cuenca, 1917.
- “Contribución”, en *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua (MAE)*, Nueva serie, entrega 2a., Quito, 1923.
- *El idioma castellano en el Ecuador*, Quito, 1925.
- *Cristo Rey*, Cuenca, 1933.
- Vela, Arcecio, “Campana de 1898. Combate librado en Guangoloma”, en *Dios y patria*, No. 20, Quito, 1928.
- Vermeesch, A., *Práctica y doctrina de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús*, 2 vols., s. l., s. f.
- Villariño, Remigio, “¿Quién nos hará una buena imagen del Corazón de Jesús?”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, No. 397, Bilbao, 1919.
- “La mortificación cristiana”, en *El Mensajero del Corazón de Jesús (MCJ)*, No. 420, Bilbao, 1920.
- Villavicencio, Manuel, *Geografía del Ecuador*, Nueva York, 1859.
- Viteri Lafronte, Homero, “A la juventud”, en *El Abanderado*, No. 7, Quito, 1925.
- Vivero, Luis Fernando de, *Lecciones de política según los principios del sistema popular representativo*, París, 1827.
- Von Armin, Hans, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1902-1925.
- Ward, Bernardo, *Proyecto económico en que se proponen varias providencias dirigidas a promover los intereses de España*, Madrid, 1799.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 1998.
- Wolf, Teodoro, *Geografía y geología del Ecuador*, Leipzig, 1892.
- Zaldumbide, Gonzalo, *De Ariel*, Quito, 1903.
- Zea, Leopoldo, “Introducción”, en *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas, 1980.
- *Filosofía de la historia americana*, México D. F., 1987.

Diarios, revistas y boletines

- América. Crónica hispanoamericana*, Madrid.
- Boletín de Obras Públicas*, Quito.
- Boletín Orientalista*, Quito.
- Ciencia Cristiana*, Madrid.
- Diario de la tarde*, Quito.
- El Abanderado*, Quito.
- El Campo*, Quito.
- El Conservador*, Quito.
- El Derecho*, Quito.
- El Eco de la Verdad*, Quito.
- El Ejército*, Quito.
- El Mercurio peruano*, Lima.
- El Monitor eclesiástico*, Quito.
- El Nacional*, Quito.

El Orden, Quito.

El Porvenir, Quito.

El Patriota de Guayaquil, Guayaquil.

El Quiteño libre, Quito.

El Joven conservador, Quito.

Excélsior, Quito.

Gaceta del Gobierno, Quito.

Hogar Cristiano, Guayaquil.

La civilización católica, Quito.

La Libertad Cristiana, Quito.

La República del Sagrado Corazón de Jesús, Quito.

La Revista ecuatoriana, Quito.

La Unión.

Oriente Dominicano, Canelos.

Revista Agroeconómica de la Sociedad bancaria del Chimborazo.

Revista de la Asociación Católica de la Juventud, Quito.

Revista Dios y Patria, Quito.

Abreviaturas

AUQ	Anales de la Universidad de Quito, Quito.
AEA	Anuario de Estudios Americanos, Sevilla.
ABFL	Archivo Biblioteca de la Función Legislativa, Quito.
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla.
ANH/Q	Archivo Nacional de Historia, Quito.
BANH	Boletín de la Academia Nacional de Historia, Quito.
BAS	Biblioteca del Arzobispado de Sevilla, Sevilla.
BBN/Q	Boletín de la Biblioteca Nacional, Quito.
BCML/BCE	Biblioteca Carlos Manuel Larrea/Banco Central del Ecuador, Quito.
BEM	Biblioteca Ecuatoriana Mínima.
BNM	Biblioteca Nacional de Madrid.
BOOPP	Boletín de Obras Públicas, Quito.
BSC	Boletín del Santo Cenáculo, Cuenca.
CSVP	Conferencias de San Vicente de Paúl.
CHL	Cuadernos de Historia Latinoamericana (AHILA).
MCJ	El Mensajero del Corazón de Jesús, Barcelona/Bilbao.
ESC	El Sagrado Corazón.
MAE	Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua.
MCJ	Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao.
OCFJC	Obras Completas de Francisco José de Caldas.
OCJM	Obras Completas de Julio Matovelle.
OD	Oriente Dominicano.
RSCJ	República del Sagrado Corazón de Jesús, Quito.
RACJ	Revista de la Asociación Católica de la Juventud, Quito.
REHE	Revista Ecuatoriana de Historia Económica, Quito.
SCJ	Sagrado Corazón de Jesús.
SFG	Sociedad Filantrópica del Guayas.
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta

El autor

Fernando Hidalgo Nistri, nacido en Quito en 1958, licenciado en Jurisprudencia por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (1981). Licenciado en historia por la misma universidad (1986). Su tesis versó sobre el camino a Esmeraldas. Doctor en Historia de América por la Universidad de Sevilla (1996). Investigó quince años en el Archivo General de Indias y en Madrid, y en otras ciudades de Europa y América.

Publicaciones: *Los antiguos paisajes forestales del Ecuador* (Sevilla, 1997); *Descripción y fuentes históricas de los antiguos bosques del Ecuador* (Quito, 2007); editor de: *Compendio de la rebelión de América. Cartas de Pedro Pérez Muñoz sobre los acontecimientos en Quito de 1809 a 1815* (dos ediciones: 1997 y 2008). Tiene además artículos publicados en diferentes revistas especializadas en historia de América.

Actualmente trabaja como investigador y desarrolla varios proyectos relacionados con el pensamiento geográfico en Hispanoamérica.

Correo electrónico: hidalgonistri@hotmail.com

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica de nuevo tipo, creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos.

La Universidad es un centro académico abierto a la cooperación internacional, tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración, y el papel de la Subregión en Sudamérica, América Latina y el mundo.

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución de la Comunidad Andina (CAN). Como tal forma parte del Sistema Andino de Integración. Fue creada en 1985 por el Parlamento Andino. Además de su carácter de institución académica autónoma, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene sedes académicas en Sucre (Bolivia), Quito (Ecuador), sedes locales en La Paz y Santa Cruz (Bolivia), y oficinas en Bogotá (Colombia) y Lima (Perú). La Universidad tiene especial relación con los países de la UNASUR.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. En ese año la Universidad suscribió un convenio de sede con el gobierno del Ecuador, representado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, que ratifica su carácter de organismo académico internacional. En 1997, el Congreso de la República del Ecuador, mediante ley, la incorporó al sistema de educación superior del Ecuador, y la Constitución de 1998 reconoció su estatus jurídico, ratificado posteriormente por la legislación ecuatoriana vigente. Es la primera universidad del Ecuador en recibir un certificado internacional de calidad y excelencia.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional e internacional, dirigidas a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Adolescencia, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Migraciones, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Agrarios, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

Biblioteca de Ciencias Sociales

1. Gustavo Cosse, ESTADO Y AGRO EN EL ECUADOR: 1960-1980
2. Nick D. Mills, CRISIS, CONFLICTO Y CONSENSO: Ecuador, 1979-1984
3. Osvaldo Barsky, LA REFORMA AGRARIA ECUATORIANA
4. Enrique Ayala Mora, LUCHA POLÍTICA Y ORIGEN DE LOS PARTIDOS EN ECUADOR
5. Nelson Argones, EL JUEGO DEL PODER: de Rodríguez Lara a Febres Cordero
6. Louis Lefebvre, edit., LA ECONOMÍA POLÍTICA DEL ECUADOR: campo, región, nación
7. Miguel Murmis, edit., CLASE Y REGIÓN EN EL AGRO ECUATORIANO
8. Santiago Pérez, CRISIS EXTERNA Y PLANIFICACIÓN EN ECUADOR: 1980-1984
9. Amparo Menéndez-Carrión, LA CONQUISTA DEL VOTO: de Velasco a Roldós
10. Lê Châu, edit., INVESTIGACIÓN AGRARIA Y CRISIS: Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia
11. Varios, EL ECUADOR EN LA ENCRUCIJADA: crisis, empleo y desarrollo
12. Varios, LA CRISIS DE LA ECONOMÍA ECUATORIANA: elementos para su interpretación
13. CONADE-UNFPA, POBLACIÓN Y CAMBIOS SOCIALES: diagnóstico socio-demográfico del Ecuador, 1950-1982
14. Rob Vos, INDUSTRIALIZACIÓN, EMPLEO Y NECESIDADES BÁSICAS EN ECUADOR
15. Arnaldo M. Bocco, AUGE PETROLERO, MODERNIZACIÓN Y SUBDESARROLLO: el Ecuador de los años setenta
16. Carlos Larrea, edit., EL BANANO EN EL ECUADOR: transnacionales, modernización y subdesarrollo
17. Gonzalo Ortiz, LA INCORPORACIÓN DEL ECUADOR AL MERCADO MUNDIAL: la coyuntura socioeconómica, 1875-1885
18. Gonzalo Rubio Orbe, LOS INDIOS ECUATORIANOS: evolución histórica y políticas indigenistas
19. Eduardo Santos A., Mariana Mora D., ECUADOR, LA DÉCADA DE LOS OCHENTA: crisis económica y ensayo neoliberal
20. Enrique Ayala Mora, edit., PENSAMIENTO DE PEDRO MONCAYO
21. Marie-Danielle Demélas, Yves Saint-Geours, JERUSALÉN Y BABILONIA: religión y política en el Ecuador, 1780-1880
22. Fausto Jordán B., EL MINIFUNDIO: su evolución en el Ecuador
23. Washington Padilla, LA IGLESIA Y LOS DIOSES MODERNOS: historia del Protestantismo en el Ecuador
24. Fernando Velasco Abad, ECUADOR: SUBDESARROLLO Y DEPENDENCIA

25. Patricia de la Torre, PATRONES Y CONCIERTOS: una hacienda serrana, 1905-1929
26. Alain Dubly, LOS POBLADOS DEL ECUADOR: estudio geográfico
27. Eduardo Santos Alvite, EL ECUADOR AL AÑO 2000: sector agropecuario, forestal y pesquero
28. Jaime Breilh y otros, DETERIORO DE LA VIDA: un instrumento para análisis de prioridades regionales en lo social y la salud
29. Rafael Quintero L., edit., LA CUESTIÓN REGIONAL Y EL PODER
30. Juan Manguashca, edit., HISTORIA Y REGIÓN EN EL ECUADOR: 1830-1930
31. Simón Pachano, LOS DIPUTADOS: una élite política
32. María Cristina Cárdenas, VELASCO IBARRA: ideología, poder y democracia
33. Rosemary Thorp y otros, LAS CRISIS EN EL ECUADOR: los treinta y ochenta
34. Silvia G. Álvarez, LOS COMUNEROS DE SANTA ELENA: tierra, familia y propiedad
35. Julio Pazos, LITERATURA POPULAR: versos y dichos de Tungurahua
36. Enrique Ayala Mora y otros, PUEBLOS INDÍGENAS, ESTADO Y DERECHO
37. Magnus Mörner, ENSAYOS SOBRE HISTORIA LATINOAMERICANA: enfoques, conceptos y métodos
38. Marie S. Bock, GUAYAQUIL: arquitectura, espacio y sociedad, 1900-1940
39. José Moncada Sánchez, ECUADOR: ¿INTEGRACIÓN MUNDIAL O DESINTEGRACIÓN NACIONAL?
40. René Báez, ECUADOR: ¿GENOCIDIO ECONÓMICO O VÍA DEMOCRÁTICA?
41. Genaro Eguiguren, EL GOBIERNO FEDERAL DE LOJA: la crisis de 1858
42. Teodoro Coello y otros, UNIVERSIDAD, ESTADO Y SOCIEDAD
43. Marco Antonio Guzmán, BICENTRALISMO Y POBREZA EN EL ECUADOR
44. Paco Moncayo Gallegos, FUERZAS ARMADAS Y SOCIEDAD
45. Germánico Salgado Peñaherrera, DEL DESARROLLO AL ESPEJISMO: el tránsito de la economía ecuatoriana en los años 60 y 70
46. Bernard Lavallé, comp., BIBLIOGRAFÍA FRANCESA SOBRE EL ECUADOR (1968-1993): ciencias humanas, sociales y de la tierra
47. Wilma Salgado Tamayo, edit., EL SISTEMA MUNDIAL DE COMERCIO: el Ecuador frente al GATT y la OMC
48. Agustín Grijalva, ELECCIONES Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA
49. Germán Creamer, edit., EL ECUADOR EN EL MERCADO MUNDIAL: el regionalismo abierto y la participación del Ecuador en el Grupo Andino, el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica y la cuenca del Pacífico
50. Gonzalo Ortiz Crespo, EN EL ALBA DEL MILENIO: globalización y medios de comunicación en América Latina
51. Marco Antonio Guzmán, MUNICIPIOS, CONSEJOS PROVINCIALES: autonomía y descentralización
52. Flavia Freidenberg, JAMA, CALETA Y CAMELLO: las estrategias de Abdalá Bucaram y del PRE para ganar las elecciones

53. Julio Echeverría y Sergio Fabbrini, eds., GOBERNANCIA GLOBAL Y BLOQUES REGIONALES: una perspectiva comparada –Europa, América, Asia–
54. Ángel María Casas, INTEGRACIÓN REGIONAL Y DESARROLLO EN LOS PAÍSES ANDINOS
55. Pablo Ospina, GALÁPAGOS, NATURALEZA Y SOCIEDAD: actores sociales y conflictos ambientales en las islas Galápagos
56. Marco Romero, LOS DESAFÍOS DE UNA NUEVA INTEGRACIÓN ANDINA: una agenda desde los jóvenes
57. Pablo Ospina y Cecilia Falconí, eds., GALÁPAGOS: migraciones, economía, cultura, conflictos y acuerdos
58. Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, comps., ETNICIDAD Y PODER EN LOS PAÍSES ANDINOS
59. Luis Tapia, CIUDADES, REGIONES Y GLOBALIZACIÓN: un análisis sobre descentralización, autonomías y federalización del territorio ecuatoriano
60. Juan Fernando Terán, LA INFRAESTRUCTURA COMO NECESIDAD Y LOS POBRES COMO PRETEXTO: condicionamientos multilaterales, financiamiento privado y gobiernos locales
61. Liisa L. North y John D. Cameron, eds., DESARROLLO RURAL Y NEOLIBERALISMO: Ecuador desde una perspectiva comparativa
62. Roque Espinosa, edit., LAS FRONTERAS CON COLOMBIA
63. Pierre Calame, HACIA UNA REVOLUCIÓN DE LA GOBERNANZA: reinventar la democracia
64. Pablo Andrade A., DEMOCRACIA Y CAMBIO POLÍTICO EN EL ECUADOR: liberalismo, política de la cultura y reforma institucional
65. Pablo Ospina Peralta, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges, eds., LOS ANDES EN MOVIMIENTO: identidad y poder en el nuevo paisaje político
66. INFA/MIES/UASB, eds., POLÍTICAS SOCIALES E INSTITUCIONALIDAD PÚBLICA
67. Pablo Andrade A., LA ERA NEOLIBERAL Y EL PROYECTO REPUBLICANO. La recreación del Estado en el Ecuador contemporáneo: 1992-2006
68. Pablo Ospina Peralta, coord., EL TERRITORIO DE SENDEROS QUE SE BIFURCAN. Tungurahua: economía, sociedad y desarrollo
69. Claudio Malo González, ¿QUÉ ES EL SER HUMANO?: una mirada desde la Antropología
70. Paco Moncayo Gallegos, CENEP: antecedentes, el conflicto y la paz
71. Catalina León Pesántez, EL COLOR DE LA RAZÓN: pensamiento crítico en las Américas
72. José María Egas, ESCRITOS DESDE LA ACADEMIA
73. Michael T. Harmely y Miguel Díaz Cueva, BIBLIOGRAFÍA DE BIBLIOGRAFÍAS ECUATORIANAS, 1885-2010
74. Stuart Hall, SIN GARANTÍAS: trayectorias y problemáticas en estudios culturales
75. Fernando Hidalgo Nistri, LA REPÚBLICA DEL SAGRADO CORAZÓN: religión, escatología y *ethos* conservador en Ecuador

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL

Proyectos editoriales:

HISTORIA

Biblioteca de Historia • Nueva Historia del Ecuador • Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología • *Procesos*: revista ecuatoriana de historia • Libro del Sesquicentenario • Colección Quitumbe

TESTIMONIOS

Colección “Ecuador” • Colección “Testimonios”

GEOGRAFÍA

Estudios de Geografía • Los peligros volcánicos en Ecuador • Investigaciones en Geociencias • El riesgo sísmico en el Ecuador

CIENCIAS SOCIALES

Biblioteca de Ciencias Sociales • Colección Temas • Colección Popular “15 de Noviembre” • Elecciones y Democracia en el Ecuador • Serie Estudios Internacionales • *Comentario Internacional*: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales • Serie Alternativa

PENSAMIENTO ECUATORIANO

Obras de Hernán Malo González • Pensamiento Fundamental Ecuatoriano • Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano

DERECHO

Estudios Jurídicos • Fortalecimiento de la Justicia Constitucional en el Ecuador • *Foro*: revista de derecho

LENGUA Y LITERATURA

Colección Kashkanchikrakmi • Historia de las literaturas del Ecuador • *Kipus*: revista andina de letras

EDUCACIÓN Y CIENCIAS

Colección Nuevos Caminos • Biblioteca Ecuatoriana de la Familia • Biblioteca General de Cultura • Biblioteca Ecuatoriana de Ciencias • Serie Magíster • Serie “Debate Universitario” • Serie Manuales Educativos

ADMINISTRACIÓN

Serie Gestión

OTRAS COLECCIONES

Libros de bolsillo

Resulta paradójico que la importante e incuestionable presencia del espíritu conservador en la vida pública ecuatoriana no haya tenido como contrapartida un estudio más completo y sistemático que explique lo que realmente fue este fenómeno. Este libro viene a llenar el vacío y se propone ante todo ofrecer una aproximación al *ethos* conservador ecuatoriano, a través de descubrir su entramado conceptual y la cultura política que instituyó o consideró como óptima la lógica de su funcionamiento, sus dinámicas, sus contradicciones e incongruencias. El objetivo es entender al conservadurismo como una cosmovisión, esto es, como una forma de actuar y comportarse en la vida, mediante un inventario y seguimiento de las ideas y de los sentimientos que movieron a los intelectuales y a toda una población identificada con ese modo de ser. También en Ecuador el conservadurismo rebasó los límites de una formación política convencional, y muchos de sus valores fueron compartidos y asumidos por otros movimientos y colectivos sociales.

Fernando Hidalgo Nistri, Quito, 1958, es doctor en Historia de América por la Universidad de Sevilla. Investigó quince años en el Archivo General de Indias, en Madrid, y en otras ciudades de Europa y América. Autor de varios libros y artículos en revistas especializadas; actualmente continúa su trabajo de investigador en torno al pensamiento geográfico en Hispanoamérica.

La presente obra es coeditada por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y la Corporación Editora Nacional.



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



CORPORACIÓN
EDITORA NACIONAL



9789978846728