Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Historia

Maestría de Investigación en Historia

La Virgen del Panecillo

Feminidad sagrada, construcción monumental y disputas simbólicas del nacionalismo católico ecuatoriano (1892-1976)

Odalis Natasha Sandoval Vega

Tutor: Guillermo Bustos Lozano

Quito, 2018

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Reconocimiento de créditos de la obra
No comercial
Sin obras derivadas

creative commons

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derechos de publicación de tesis

Yo, Odalis Natasha Sandoval Vega, autora de la tesis intitulada “La Virgen del Panecillo: Feminidad sagrada, construcción monumental y disputas simbólicas del nacionalismo católico ecuatoriano (1892-1976)”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico.
2. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
3. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
4. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: ……

Firma: …….....

Resumen

Este trabajo examina, desde una historia cultural con perspectiva de género, la construcción del monumento a la Virgen del Panecillo en Quito como una expresión material y simbólica del nacionalismo católico ecuatoriano en la mediana duración, a fin de contribuir al estudio de las representaciones sobre la nación ecuatoriana y sus imbricaciones "estructurales" al plano religioso.

Dado que el proyecto tardó 84 años en ejecutarse, su versión final terminó asimilando nuevos roles, discursos y representaciones en el escenario de una interacción simbólica contenciosa, factores económicos y tensiones políticas particulares que coparon la opinión pública en el marco de la modernización capitalista, la presencia de actores políticos emergentes (movimientos de mujeres, estudiantes, campesinos, grupos de izquierda), el surgimiento de vertientes críticas dentro de la Iglesia Católica, dictaduras militares en América Latina, la Guerra Fría, entre otras.

Sin embargo, más allá de esbozar una genealogía del monumento, me detengo a examinar los debates intelectuales, religiosos y políticos que definieron su concepto, los actores que intervinieron en su gestación, las implicaciones socio-espaciales de la escultura en los procesos de modernización urbana de la ciudad, los imaginarios que le dieron legitimidad histórica, el carácter anticomunista del ritual sagrado, los modelos de feminidad que, a propósito del monumento, construyó el discurso religioso autorizado, los modos de interpelar dicha retórica desde la lectura subalterna de las mujeres católicas; y, en definitiva, la naturaleza del monumento a la Virgen como parte de un proceso destinado a legitimar un discurso sobre la nacionalidad católica ecuatoriana que pusiera resistencia a las demandas sociales por la revolución y la justicia.

A Michelle Montenegro Campos,
desaparecida el 5 de junio de 2018.
A ella,
y a todas las que no están.

Agradecimientos

A mis maestros y colegas del Área de Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar, por su sensibilidad, entrega y solidaridad para formar un espacio de resistencia que inspira críticamente al ejercicio de estudiar el pasado. Por haber dispuesto su corazón en la difícil tarea de enseñar y haber convertido este trayecto en una experiencia tan satisfactoria.

En particular, a Guillermo Bustos Lozano, por el talento y esmero que dedicó a la orientación de este trabajo, y al inmenso caudal de aprendizajes que brindó a mi formación como historiadora.

De manera especial, agradezco a Trinidad Pérez y Santiago Cabrera por nutrir con generosidad este trabajo, estimulando valiosos aprendizajes a partir de su lectura.

Agradezco también al padre Bernardino Briseño, párroco de la Basílica, por el interés que mostró desde el principio para apoyar esta investigación desde sus valiosas búsquedas personales.

A Diego Chiriboga, querido colega y amigo, por el aporte que me brindó desde el sensible y esmerado trabajo que realiza en el Archivo Metropolitano de Historia.

A los amigos que me regaló la Historia; en especial, a Stephanie Altamirano por haber inspirado, desde la sensibilidad de su militancia, el valor para convertir el conocimiento en una lucha por todas.

Al Bloque Proletario, mi bando de combate, por la convicción y conciencia revolucionaria con que me impulsaron a cumplir el reto de aprender para transformar.

A Claudia Ramón, Cristian Luna y Ronny Moreno, amigos incondicionales que supieron extenderme su mano para enriquecer este trabajo con cariño y solidaridad.

A mis pilares fundamentales: Nelly, Galo, Alba y Adrián, por sostenerme y aceptarme con cariño; por dar el corazón en lo que hacen, por enseñarme a ser inconforme; por creer en mí, por ser como son.

A David Jara Cobo, por haber inspirado artísticamente este trabajo y cada parte de mi vida.

A Joaquín, que conoce de primera pata los pormenores de mi esfuerzo. Por acompañar mis desvelos y quedarse a mi lado mientras escribo, leo y descubro el mundo.

Sin ellas y ellos, nada de esto habría sido posible.

Tabla de Contenido

Introducción 13

Capítulo primero 21

Una Virgen para El Panecillo: los 84 años del disputado proyecto 21

1. De Matovelle al gremio de albañiles: ¿La Inmaculada o Atahualpa? 22
2. Vigencia del proyecto decimonónico: civiles y religiosos retoman la obra de Matovelle décadas después 29
3. Concurso para el anteproyecto: gana la "réplica" de la Virgen legardiana 32
4. El Panecillo y los conflictos sociales sobre la planificación urbana 37
5. El monumento polémico: debates de orden artístico, urbanístico, social y religioso 40

Capítulo segundo 51

El monumento reaccionario: legitimación política, inauguración y usos 51

1. Renovación litúrgica nacional en los años setenta: El Sagrado Corazón de Jesús frente una oleada marxista, feminista y atea 54
2. La Virgen María: Renovación litúrgica y perspectivas de un culto adaptado a los tiempos 64
3. El Año de la Mujer: La virgen como prototipo femenino de comportamiento 66
4. Identidades femeninas católicas frente al discurso religioso dominante 73
5. Congreso Nacional Mariano: legitimación cultural, política y litúrgica de la Virgen de Quito 79
6. Misa campal de inauguración y bendición de la Virgen quiteña 86

Conclusiones 91

Bibliografía 95

Fuentes primarias 95

Fuentes secundarias 96

Introducción

En concordancia con los estudios sobre la construcción simbólica de la nación y su legitimación discursiva a través de dispositivos culturales,[1] desarrollo a continuación un estudio del monumento a la Virgen del Panecillo en Quito a partir de los debates intelectuales, religiosos y políticos que definieron su concepto, los actores que intervinieron en su gestación, las implicaciones socio-espaciales de la escultura en los procesos de modernización urbana de la ciudad, y los imaginarios culturales que le dieron legitimidad histórica.

Dichos elementos son evocados en este trabajo a propósito de la tradición religiosa que coexiste y es resignificada por el quehacer político ecuatoriano a lo largo del siglo XX. Sin embargo, para analizar el sentido de la obra desde su soporte conceptual, debo referirme inicialmente a la escatología milenarista propagada entre los intelectuales católicos que impulsaron la construcción de la Virgen en la cima del Panecillo a fines del siglo XIX, para luego esbozar las distintas fases que fueron delineando la construcción del objeto religioso hasta su inauguración en 1976.

Aunque mi propósito inicial consistía en examinar únicamente los años en que se construye e inaugura el monumento, la evidencia documental me exigió retroceder hasta 1892, año en que fue esbozado el proyecto, pues esos antecedentes jurídicos, logísticos y político-ideológicos resultaron esenciales para interpretar lo que sucedió finalmente con la obra. Para efectos de este trabajo, sin embargo, dicha trayectoria no podrá ser exhaustiva en razón del espacio disponible; por lo que, luego de identificar los momentos relevantes del proyecto y hacer un análisis transversal en función de las representaciones y discursos que lo atravesaron, me detengo a reflexionar sobre el momento inaugural de la obra.

[1] La vastedad de abordajes teórico-conceptuales sobre los nacionalismos, me conduce a definir como vía de interpretación una propuesta metodológica que involucre además al "género" como categoría de análisis para entender el fenómeno nacional en el marco de la figura mariana que me convoca. Natividad Gutiérrez Chong desarrolla en este sentido, una tipología de los nacionalismos y lo integra al estudio pionero de Floya Anthias y Nira Yuval-Davis (1989) que desarrollan cinco modalidades de roles de mujeres que son susceptibles de combinarse de acuerdo a cada tipo de nacionalismo. Ver: Natividad Gutiérrez Chong, coord., *Mujeres y nacionalismos en América Latina: de la Independencia a la nación del nuevo milenio* (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 2004), 1-368; Niray Yuval-Davis y Floya Anthias, *Woman-Nation-State* (Nueva York: Macmillan, 1989), 1-185.

Este trabajo pretende contribuir al estudio de la construcción de imaginarios religiosos sobre la nación ecuatoriana desde una Historia Cultural con perspectiva de género, en que el patrimonio material y la estética urbana adquieren relevancia simbólica a partir del repertorio visual, las prácticas y discursos en que la representación femenina se ubica, dentro de las tensiones que, a su vez, desatan los ideales de nación vigentes.

En este sentido, intento examinar cómo el discurso religioso fue continuamente resignificado por los distintos actores políticos en su interés de construir una representación genérica de la identidad quiteña y ecuatoriana que fuese compatible con los valores católicos y sus proyectos modernizantes de la república.[2]

Esta aproximación al monumento toma en cuenta las estrategias simbólicas del poder en su intento de construir un ícono feminizado de la estabilidad y el orden que, enfrentado a la evolución del tiempo, fue continuamente resignificando en el escenario de una interacción simbólica disputada y fluctuante. La versión final del proyecto distó mucho de lo que se propuso ser originalmente, pues ya para los años setenta su significado terminó asimilando nuevos discursos, representaciones y funciones, entre otras cosas, porque la coyuntura misma del evento inaugural estuvo mediada por factores económicos y tensiones políticas particulares que coparon la opinión pública en el marco del auge petrolero, la presencia de actores políticos emergentes (movimientos de mujeres, estudiantes, campesinos, grupos de izquierda), nuevas concepciones patrimonialistas y conservacionistas de la ciudad en el escenario de la modernización urbana, el surgimiento de vertientes críticas dentro de la Iglesia Católica, dictaduras militares en América Latina, la Guerra Fría, entre otros.

Por otro lado, la significativa atención que está prestando la historiografía contemporánea al estudio de los rituales de construcción de la nación latinoamericana da cuenta de un interés por teorizar los aspectos simbólicos de la cultura cívica y los relatos del pasado que en ella se asientan, mismos que derivan de tensiones, negociaciones,

[2] Para interpretar la vigencia del fenómeno conservador y el modo en que logra articular una síntesis moderna de los valores religiosos para la configuración del Estado, acudo a la aproximación que desarrolla Fernando Hidalgo Nistri al afirmar que el fenómeno conservador no es una mera manifestación política o un emblema intelectual, sino una cosmovisión, un modo de entender el mundo que adquiere distintas formas de expresión a lo largo de la historia. Esta elaboración analítica del pensamiento conservador desde la segunda mitad del siglo XIX se orienta a explicar su vigencia en la tradición política ecuatoriana y en cada ámbito de la vida social. Ver: Fernando Hidalgo Nistri, *La República del Sagrado Corazón: Religión, escatología y ethos conservador en Ecuador* (Quito: Corporación Editorial Nacional, 2013), 13-304.

debates, rechazos y apropiaciones que se hallan en disputa al construir la memoria nacional.[3]

De la combinación heurística de las categorías *género y nación*,[4] adopto una propuesta metodológica para el estudio de la cultura nacional de los rituales, mitos e imágenes que idealizan y glorifican la figura femenina en la construcción de la nación por su facultad para ser portadora de tradición y costumbre.[5]

El abordaje de género permite analizar la función política del monumento en un marco social en que irrumpe la figura femenina subalterna, organizada y rebelde por demandas de reconocimiento. Pues, mientras las mujeres del mundo apelaban a sus identidades transformadoras frente a la explotación que les imponía el modelo capitalista, la Iglesia católica apelaba al simbolismo de la Virgen para recordarles cuál debía ser su rol, su moral y sus valores en la sociedad.

Particularmente, la historiografía dedicada al estudio de figuras marianas tiene una amplia trayectoria a ambos lados del Atlántico por la dimensión política que adquirió su imaginería en contextos bélicos o de amplia conflictividad ideológica:[6]

> Esta dimensión política vendría explicada entre otras cosas por el miedo producido por la guerra, la persecución de los católicos (real o percibida) o la aparición de otros símbolos construidos que desafían la autoridad de la Iglesia. De esta manera, aunque los medios

[3] Adopto la propuesta historiográfica de Guillermo Bustos sobre los rituales de la memoria en Ecuador, que desarrolla un análisis de los debates historiográficos en que se asentaron los relatos de la nación y cobraron sentido sus rituales de culto desde el último tercio del siglo XIX. El autor describe el papel de los distintos actores en el terreno político y la esfera pública como auténticas disputas por la representación de una memoria nacional, en la que se negociaron los símbolos a ser materializados de acuerdo a los intereses, imaginarios y prácticas de construcción de sentido que generó cada grupo. Ver: Guillermo Bustos, *El culto a la nación: Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950* (Quito: Fondo de Cultura Económica, 2017), 17-408.

[4] Esta propuesta de Natividad Gutiérrez fue adoptada ya en otras ocasiones por Yuval Davis, Donna Guy y Kim Clark. Ver: Yuval-Davis y Anthias, *Woman-Nation-State*.

[5] Tiene especial relevancia para esta investigación el estudio comparativo que plantea Ishita Banerjee entre el nacionalismo mexicano asentado en la Virgen de Guadalupe y el nacionalismo hindú apoyado en la diosa Lakshmi; pues, a diferencia de los nacionalismos inspirados en figuras femeninas heroicas como Juana de Arco, Cleopatra o Eva Perón, estas figuras religiosas aluden a identidades maternas y son "depositarias de tradición y costumbre", en un sentido cercano a la Inmaculada Concepción. Ver: Ishita Banerjee, "Continentes y colonialismos: Perspectivas sobre género y nación", *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*, No. 30 (II sem. 2009): 125-139.

[6] Anotamos como central todo el repertorio investigativo de Claude Langlois sobre la Inmaculada Concepción en Francia y la obra de Javier Ramón Solans sobre la Virgen del Pilar en España. Ambos autores, a su vez, refieren a una amplia red de referencias bibliográficas sobre cultos marianos en otros países europeos. Ver: Claude Langlois, "Mariophanies et mariologies au XIX siècles. Méthode et histoire". En *Théologie, histoire et piété mariale*, dir. por Jean Comby (Lyon: Actes du colloque de la Faculté de Théologie, 1997): 22; y Javier Ramón Solans, "Movilización, política y nación. Una aproximación historiográfica a los cultos marianos en época contemporánea", *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, No. 11, (2012).

> católicos hicieran un gran esfuerzo por presentarlos como algo apolítico, estos cultos milagrosos «contribuyeron al desarrollo de un movimiento de masas nacionalista, conservador y religioso».[7]

La función política del monumento a la Virgen del Panecillo acumula significados que se oponen explícitamente a los peligros del socialismo militante que hallaron su apogeo en los años setenta del siglo XX. La cuestión de género atraviesa necesariamente al nacionalismo católico, pues la Virgen del Panecillo es construida para cumplir una doble función semántica: por un lado, se orienta a aleccionar moralmente a las mujeres que irrumpen en el escenario político de movilizaciones por derechos, y, por otro, al ser un objeto patriótico y devocionario, se vuelve una figura de reconciliación nacional, llamada a restaurar el orden y a legitimar los valores católicos de la nación contra las manifestaciones comunistas, feministas y ateas que en esos años "vulneraron" la estabilidad nacional.

Por otra parte, aunque la Virgen del Panecillo cuenta con numerosas alusiones en el arte, la literatura y el saber popular, no ha convocado de forma precedente la atención del análisis histórico. Sin embargo, cabe anotar que alrededor de la línea historiográfica de cultos marianos en clave moderna existen para el caso ecuatoriano dos estudios situados temporalmente en los albores del siglo XX que incluyen un abordaje de género, y analizan el simbolismo nacional de figuras religiosas femeninas.

Por un lado, Gioconda Herrera desarrolla una síntesis del impulso que cobra la devoción a La Dolorosa en 1906 en el contexto de las reformas liberales, como un medio de adaptar la socialización del culto religioso a los tiempos modernos, a partir de devociones universales que tomaran impulso desde el culto popular. El discurso de "género y nación" es abordado por la autora a partir de las evocaciones que hacen intelectuales católicos como González Suárez, sobre los valores en torno a la "virilidad" que posibilita la educación religiosa en la juventud, frente a la fragmentaria, débil y "feminizada" instrucción laica que es "incapaz" de fomentar valores.[8]

Por otro, se encuentra el estudio de Natividad Gutiérrez sobre "la construcción del heroísmo de Mariana de Jesús" como un acto de repensar la figura de la mística quiteña

---

[7] En algunos casos, la función política de las imágenes marianas se evidencia en el marco de enfrentamientos militares, en otras, el carácter contrarrevolucionario se manifiesta en situaciones de polarización ideológica a nivel discursivo. Ver: Ramón Solans, "Movilización, política y nación…".

[8] Gioconda Herrera. "La Virgen de La Dolorosa y la lucha por el control de la socialización de las nuevas generaciones en el Ecuador del 1900", *Bulletin de l'Institut français d'études andines* No. 28 (3), (1999).

en función de los nuevos retos que planteaba la república del siglo XX, empleando el "sufrimiento como medio para evocar y cohesionar sentimientos colectivos en un contexto de desastres naturales", aduciendo que aquella representación debía ser un ejemplo a emular por todas las mujeres virtuosas de la nación.[9]

Sostengo que, en un sentido similar, la imaginería colonial franciscana, apoyada en la figura de la Inmaculada Concepción, sería retomada a fines del siglo XIX como un ícono esencializado de la mujer custodia de la nación, cuyo potencial para encarnar valores afines al proyecto de república que se estaba gestando, la convertía en un dispositivo estable para la reproducción cultural, tomando en cuenta los "tiempos apocalípticos" que pronosticaban los religiosos antes del fin de siglo.[10]

A propósito de ello, la "Virgen del Apocalipsis" se volvió depositaria de una misión redentora que "daría a luz a un nuevo orden", pues fue elegida como "soporte de la tradición y trasmisora de la cultura nacional" sobre el eje de su identidad materna.[11]

Sin embargo, aquella escatología milenarista fue mutando conceptualmente mientras el proyecto evolucionaba en manos de distintos agentes políticos, hasta que en el contexto de su inauguración, la figura religiosa fue adoptando matices más aleccionadores de la moral femenina en base a discursos heteronormativos de comportamiento que se oponían a la movilización feminista y las revoluciones del mundo moderno. Todo ello en el marco de un proyecto anticomunista y reaccionario que llevaba adelante la jerarquía católica ecuatoriana.

En cuanto al monumento como dispositivo visual, intentaré describir la función política de la imagen religiosa en la difusión de los valores cívicos de la nación católica, a través de pensar el objeto religioso desde su doble dimensión significante (como dispositivo cultural contenedor de discursos, y como producto visual susceptible de

---

[9] Natividad Gutiérrez Chong, "La construcción del heroísmo de Mariana de Jesús: Identidad nacional y sufrimiento colectivo", *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, No. 37 (mayo 2010): 149-161.

[10] Aquella idea era compartida entre los intelectuales católicos de la época que, alarmados por "las revueltas de 1848, la Comuna de París o los frecuentes brotes de anarquismo" presagiaban la decadencia de las sociedades. En este contexto era pronunciada la exégesis del Apocalipsis para justificar el protagonismo de la república "cordícola" en la llegada de un nuevo orden social al mundo, pero bajo una interpretación que además de religiosa, delineaba un claro proyecto político. Así, "[l]a *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". Ver: Fernando Hidalgo Nistri, *La República del Sagrado Corazón*, 234.

[11] Retomo el planteamiento de Natividad Gutiérrez Chong para referir al rol materno de la iconografía religiosa femenina en los nacionalismos. Ver: Gutiérrez Chong, coord., *Mujeres y nacionalismos…*

interpretaciones diversas en los procesos de apropiación social),[12] para ponderar las tensiones que genera aquella lucha por las representaciones y por el poder interpretativo.[13]

Hans-Joachim König, en este sentido, identifica las imágenes que son construidas conceptualmente como metáforas y "expresan términos figurativos que sirven para la descripción gráfica y suministran ciertas significaciones e interpretaciones".[14] El arte estatuario, bajo este criterio, es capaz de evocar un tipo específico de representaciones, pues su formato le permite contener significados complejos a partir de simbologías que, a pesar de ser sujetas a múltiples lecturas, manejan en conjunto un concepto delimitado que logra transmitirse por ciertas convenciones simbólicas hacia los espectadores.[15]

Todo lo anterior emerge de una base empírica que comprende tres tipos de fuentes documentales: por un lado, las actas del Concejo Municipal de Quito, cuyas sesiones ponen de manifiesto los conflictos, tensiones y disputas de poder que se generaron a lo largo del proceso que siguió la obra; por otro lado, las memorias, relatos religiosos, sermones y publicaciones eclesiásticas, que dan cuenta del discurso católico en su permanente apología de la figura mariana para hacer frente a los problemas del mundo contemporáneo; y finalmente, la prensa quiteña, que permite rastrear los debates que se gestaban en la opinión pública alrededor de la obra.[16]

Sin embargo, mi búsqueda archivística se vio enfrentada a dos dificultades importantes: la primera fue la imposibilidad de indagar en el Archivo de la Casa General de Oblatos ubicado en el templo de la Basílica, en el marco de una ausencia de políticas de orden técnico que afectan al repositorio de esta y otras instituciones; y la segunda, fue el haber constatado un aparente desgajamiento de información de los libros de Comisiones que están en el Archivo Metropolitano de Historia.[17]

Para tejer la trayectoria del proyecto, he dividido el trabajo en dos capítulos. El primero contempla, de un lado, el origen del proyecto y su ejecución, aludiendo al proceso que siguió el Padre Julio María Matovelle a fines del siglo XIX para erigir un símbolo

---

[12] Sven Schuster, *La nación expuesta. Cultura visual y procesos de formación de la nación en América Latina.* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas, 2014), p. x (prólogo).
[13] Hans-Joachim König, "La función de las imágenes en el proceso de construcción de las naciones latinoamericanas". En *La nación expuesta: Cultura visual y procesos de formación de la nación en América Latina*, edit. por Sven Schuster (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014): 4.
[14] Ibíd., 5.
[15] Ibíd., 6.
[16] Sin embargo, la omnipresencia masculina en las fuentes escritas me conduce a buscar los modos de participación femenina a partir de fuentes orales que puedan contribuir al análisis discursivo del proceso.
[17] Al finalizar el primer capítulo volveré sobre este punto.

religioso nacional, las limitaciones circunstanciales que el proceso atravesó posteriormente, el reclamo de la colina del Panecillo por otros actores sociales, los entornos adversos y favorables al proyecto, y el modo en que este fue retomado por los delegados religiosos de Matovelle a mediados del siglo XX. De otro lado, abordo los problemas de tipo técnico, político e ideológico que el proyecto experimentó durante su construcción, las formas de interpelar el anacronismo desde la opinión pública, y los modos de posicionamiento (a favor o en contra) que los distintos sectores involucrados adoptaron durante el proceso.

El segundo capítulo, por su parte, contempla a su vez dos procesos: la renovación litúrgica del culto a la Virgen María en el marco del "Año Internacional de la Mujer", la elaboración de discursos sobre identidades y roles femeninos que se impartieron desde la jerarquía eclesiástica masculina, y el soporte doctrinal que adquirió, alrededor de este proceso, la inauguración del monumento a la Virgen de Quito en el evento de clausura del Congreso Nacional Mariano del año 1976.

Todo ello para hilvanar un estudio del monumento a la Virgen de Quito, articulando el análisis semántico de la obra, sus particularidades estéticas y simbolismos desde una perspectiva de género, con una serie de prácticas culturales que definieron su contexto de producción, los imaginarios sociales de la época, la opinión pública y el rol de los aparatos institucionales frente a las dinámicas ciudadanas de apropiación o resistencia en este proceso.

Capítulo primero

Una Virgen para El Panecillo:
los 84 años del disputado proyecto

Este capítulo explora la trayectoria que siguió la construcción del monumento a la Virgen del Panecillo en la mediana y larga duración, a través de las acciones discontinuas de los ideólogos políticos que, mientras intentaban adherirse al proyecto original, paralelamente, lo modificaban. A partir del decreto legislativo para erigir la Virgen, se va hilvanando un proceso heterogéneo donde convergen varios sectores civiles, políticos y religiosos que se disputan la construcción de un símbolo a la identidad en la cima del Panecillo.

Para abordar este hecho, he logrado identificar varios momentos que delinean el proceso iniciado a fines del siglo XIX, con el protagonismo que cobran a nivel legislativo figuras políticas como el Padre Matovelle, que elabora y defiende el proyecto para construir un monumento a la Virgen María en la colina quiteña. Más adelante, me aproximo a los años 30 del siglo XX en que el gremio de albañiles de Quito demanda la creación de otro monumento en ese mismo sitio para interpelar el discurso hegemónico de la época. En tercer lugar, estudio la década de los cuarenta en que se elabora el Plan Regulador de la ciudad y la Curia Metropolitana asume la dirección del proyecto. En cuarto lugar, abordo la segunda mitad del siglo XX en que los misioneros oblatos retoman formalmente la obra de Matovelle, eligiendo el diseño y firmando el contrato definitivo; y, finalmente, la década de 1970 en que se construye e inaugura el monumento.

Vale anotar, sin embargo, que los cambios en el tiempo que va sufriendo la idea de erigir la Virgen, se insertan en los distintos proyectos nacionales que abanderan múltiples agentes políticos en momentos históricos específicos; pues, en esta dinámica van mutando tanto los discursos sobre “la nación”, como las representaciones que sobre

ella se asientan, y como veremos, aunque estos intenten cobijar al mismo proyecto religioso, resultan ser muy disímiles y por ello entran en disputa.[18]

1. De Matovelle al gremio de albañiles: ¿La Inmaculada o Atahualpa?

Los primeros registros donde identifico la idea manifiesta de erigir en la cima del Panecillo un símbolo aglutinador de valores patrios se remonta a fines del siglo XIX. El Quito de entonces enarbolaba un paisaje que hacía posible divisar dicha elevación desde cualquier ángulo de la ciudad, y fue así como el Padre Julio María Matovelle, recién llegado a la capital, se dejó maravillar por la colina que decoraba el paisaje quiteño, e inspirado en sus propios anhelos religiosos, deseó que la Virgen bendijera la ciudad desde aquél punto. En sus memorias personales narra los sueños que tuvo alrededor de este hecho.[19]

Sin embargo, aquél deseo, más allá de reflejar la apasionada devoción personal de Matovelle, emana de su necesidad de defender los intereses de una nación vulnerable en momentos de amplia conflictividad política, por lo que la Virgen se vuelve para él, una depositaria de la integración que requería el Ecuador posgarciano ideológicamente disociado.[20]

Anotamos que el vínculo entre el culto mariano y la colina del Panecillo no emergió a raíz de una *mariofanía*,[21] es decir, no partió de una aparición milagrosa o un

---

[18] Este es uno de los principales retos que se plantea esta investigación, pues, al abordar distintos momentos históricos que no manifiestan una nítida continuidad, se vuelve necesario identificar la naturaleza de la movilización política en cada etapa del proceso y las motivaciones que tuvo cada agente o grupo para retomar la obra en circunstancias históricas específicas. En este ámbito situamos la cultura como el "recurso dinámico disputado" dentro de un espacio público colonizado por hombres al que alude Nira Yuval-Davis en *Género y nación.* (Lima: Flora Tristán, 2004), 217.

[19] Julio María Matovelle, *Memorias íntimas o vida espiritual del Rmo. padre Julio María Matovelle* (Quito: Imprenta El Sagrado Corazón, 1939): 1-166.

[20] Según su biógrafo, Wilfrido Loor, Matovelle no fue siempre partidario del régimen garciano y se orientó más hacia los principios del liberalismo católico borrerista; sin embargo, luego de la dictadura de Ignacio de Veintemilla, constató los peligros que podía generar la "catástrofe liberal" en el país, por lo que, a fin de precautelar la seguridad nacional, decide retomar varios proyectos conservadores que dieran soporte a la "República del Sagrado Corazón de Jesús". Ver: Wilfrido Loor, *Biografía del Rmo. Padre Julio María Matovelle* (Quito: Litografía e Imprenta Romero, 1943): 60.

[21] Una "mariofanía" remite a la consecución de un milagro, aparición o hecho sobrenatural registrado en un lugar; en cambio, una "mariología" recoge solamente los discursos que se han elaborado alrededor de una advocación mariana. Como indica la distinción hecha por Claude Langlois, una mariología no necesariamente se construye a partir de una mariofanía, tal como ocurre en este caso. Al respecto ver: Claude Langlois, citado por Ramón Solans, "Movilización, política y nación. Una aproximación historiográfica a los cultos marianos en época contemporánea", *Amnis* [En línea], 11 | 2012, publicado el

hecho sobrenatural registrado en ese lugar (como sucedería más tarde con el culto a la Dolorosa del Colegio).[22] En realidad, partió de la concepción particular de Matovelle, como un agente político que consideraba urgente invocar dicha imagen religiosa para dar fundamento a los valores de la República Católica que, tras la muerte de García Moreno, carecía del suficiente soporte instrumental.[23]

El Padre Matovelle, para lograr cumplir la voluntad que se le mostraba como divina, contaba con todo el bastimento jurídico obtenido a lo largo de su educación jesuita, primero en el Seminario de Cuenca, y luego en la carrera de Derecho.[24] Sin embargo, el proceso de trasladar al terreno práctico su adoración a la Virgen en sus diversas advocaciones, fue sistemático y encontró un entorno favorable una vez que el dictador Ignacio de Veintemilla fuera depuesto del poder en 1883, en medio de las azotadas bélicas que encabezaron conservadores y liberales moderados en la llamada *Restauración*, germen a su vez del régimen progresista.[25]

En la Asamblea Nacional Constituyente que se llevó a cabo para enfrentar aquella etapa de inestabilidad política, el congresista Matovelle elaboró una defensa para que la "República del Sagrado Corazón de Jesús" hiciera frente a la impiedad y el

---

10 septiembre 2012, consultado el 26 septiembre de 2018. URL: http://journals.openedition.org/amnis/1633; doi: 10.4000/amnis.1633

[22] Gioconda Herrera analiza cómo se desarrolló el milagroso parpadeo de la Virgen Dolorosa en el Colegio San Gabriel de Quito en 1906, donde un público presenció el hecho que dio soporte discursivo a la renovación institucional de la Iglesia y su proyecto educativo en el contexto liberal. Ver: Herrera, "La Virgen de La Dolorosa…"

[23] Cabe anotar que este fenómeno ocurría también en otros lugares del mundo. Las revoluciones de fines del siglo XVIII e inicios del XIX, fueron escenario de varias apariciones marianas a ambos lados del Atlántico que, "junto con otras devociones como la del Sagrado Corazón, [fueron] redimensionados políticamente en clave contrarrevolucionaria". Francisco Ramón Solans hace un recuento de los cultos marianos en Alemania, Francia e Italia entre guerras, invasiones y conflictos ideológicos como fenómenos que ilustran la dimensión política de la Virgen como integradora nacional. Ramón Solans, "Movilización, política y nación…", 5.

[24] A punto de que Matovelle concluyera sus estudios como bachiller en 1871, el padre Franco, su maestro y principal guía en el Seminario de Cuenca, le convence para que, en lugar de tener una vida dedicada al sacerdocio al que el joven aspiraba, se dedique a la política a través de una carrera en Derecho. La visión del padre Franco nacía de su preocupación por los escasos líderes políticos con vocación religiosa que gobernaron el país hasta entonces, pues García Moreno había sido una excepcionalidad histórica y, por ende, resultaba peligroso dejar que liberales como Urvina se hicieran del poder nuevamente. Matovelle se sintió atraído por la idea, pero la decisión final no corrió por su cuenta, sino que decidió encomendar su dilema a Dios, por intercesión de la Virgen Santísima y de todos los santos, en especial de la beata Mariana de Jesús. Así, inspirado en el mismo dilema que afrontó la santa por elegir entre el claustro o la vida seglar, Matovelle elige el camino que, según Dios, podría servir mejor a su pueblo, y emprende entonces la carrera de Jurisprudencia para defender primero a los presos pobres que eran perseguidos por causas injustas, y luego, incursionar en la política del país. Loor, *Biografía del Rmo*…, 96-98.

[25] Carlos Espinosa Fernández, y Cristóbal Aljovín. "Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 42 (1): 184-185.

derramamiento de sangre que sacudió al país en esos años, por lo que impela legislativamente a erigir un templo que ratifique la fidelidad católica del pueblo y proteja al país de cualquier revolución y manifestación de anarquía. En dicha Asamblea exclama:

> Sí, señor Presidente, esto deseamos, esto pretendemos los que hemos firmado el proyecto que se discute: que la Convención de 1884 doble sus rodillas ante el Divino y Supremo Monarca de todas las Naciones, renueve el acto del solemne vasallaje y consagración que le debe, y erija un monumento estable que recuerde a las generaciones venideras que el Ecuador es la República del Corazón Santísimo de Jesús.[26]

A pesar de enfrentar una pequeña oposición en el Congreso, manifestada en la postura de liberales como Alejandro Cárdenas, senador por la provincia de Tungurahua, y Manuel Antonio Franco, senador por Esmeraldas, se oficializa a nivel legislativo la construcción de la Basílica del Voto Nacional con fondos estatales, que precisó más de un siglo para su inauguración formal.[27]

En 1892, asumía la presidencia de la República Luis Cordero Crespo, miembro del partido "Unión Republicana", que gobernaba bajo los principios del "liberalismo católico", y cuyo régimen al igual que el de sus dos antecesores, intentó llevar a cabo una secularización parcial del Estado a partir de varias negociaciones con el clero.[28]

En este contexto se genera un clima favorable para que el 9 de julio del mismo año, en la Junta de Prelados de Quito que convocó a las siete diócesis ecuatorianas, Matovelle oficialice la Consagración de la República al Inmaculado Corazón de María,[29] exclamando:

> En esta virtud, como Pastores que somos de esta Iglesia, consagramos solemne e irrevocablemente la República del Ecuador al Corazón Purísimo e Inmaculado de María, obligándonos a reconocer desde hoy a la Madre divina del Redentor por Patrona,

---

[26] Julio Matovelle, "Basílica del Sagrado Corazón" en *Obras Completas III. Oratoria, Oratoria Sagrada, Discursos Parlamentarios*. (Cuenca: Imprenta LNS de Editorial Don Bosco, 1980): 454-464.
[27] Ibíd.
[28] Espinosa, y Aljovín, "Conceptos clave…", 185.
[29] La proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854, bajo el papado de Pío IX, se convirtió en un impulso para la romanización en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX, sumado a la encíclica papal Quanta Cura, y el desarrollo del Concilio Vaticano I celebrado entre 1869 y 1870. En este contexto, varios países decidieron gestionar su consagración a la Virgen María en sus distintas advocaciones. Ver: William Plata Quezada, "El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica. 1850-1880", (tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia Bogotá, 2001), 235. Citado por Sergio Cáceres, "La Acción Católica en la organización y puesta en marcha del Segundo Congreso Nacional Mariano de Colombia (1939-1946)", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 22 No. 2, 221. Doi: 10.18273/revanu.v22n2-2017009

> Protectora y Abogada especial de nuestro Pueblo, y nuestra Intercesora eficaz para ante el trono de las misericordias.[30]

Mientras se esperaba la validación formal desde Roma para que la mencionada consagración cobrara legalidad, la voluntad de los sacerdotes adquirió el respaldo jurídico de la autoridad civil manifestada en el Congreso ecuatoriano, que el 5 de agosto del mismo año, luego de reconocer la consagración hecha por los prelados, decreta que:

> Para recuerdo y testimonio perpetuos de la consagración antedicha, se erigirá en esta Capital, en la cima del Panecillo, y con fondos de la Nación, una estatua de bronce de la Santísima Virgen, con esta inscripción en el pedestal: El Ecuador a la Inmaculada Madre de Dios, Augusta Reina, Amabilísima Madre y Soberana Protectora de esta República.[31]

Para aquél propósito se fija la suma de diez mil sucres del presupuesto nacional en una resolución que fue sancionada por el Ejecutivo el 6 de agosto del mismo año.[32]

Pero pronto se produciría la primera gran interrupción: en 1895, la Revolución Liberal comandada por Alfaro, en primera instancia, rompe relaciones con la Santa Sede, y seguidamente pone limitaciones a una serie de proyectos, actas y resoluciones anteriormente aprobados. Así, el Congreso del año 1900 expide el siguiente decreto:

> Art. Único. – Deróganse los Decretos Legislativos de 22 de Abril de 1.861, 18 de Octubre de 1.873 y 4 de agosto de 1.892; el 1º que declara Patrona de la República a la Virgen María, en su advocación de Mercedes; el 2º que consagra la misma al Sacratísimo Corazón de Jesús; y el 3º que acuerda la erección de una estatua de bronce a la Santísima Virgen en el Panecillo de Quito.[33]*

Aparentemente anulados los anhelos del Padre Matovelle, éste fallece en 1929 sin poder ser partícipe de la realización de su proyecto, y mientras las relaciones entre el

---

[30] Julio Matovelle, "Al Purísimo Corazón de María, el Ecuador". En *Novena y otras prácticas piadosas en honor del Corazón Purísimo de María con licencia de la Autoridad Eclesiástica* (Quito: reimpreso por Julio Sáenz R., 1906): 1-5.

[31] Ecuador, Congreso del Ecuador, Registro Oficial, 29 de agosto de 1892 (Quito: Imprenta nacional).

[32] Ibíd.

[33] Ecuador, Congreso del Ecuador, Registro Oficial, 30 de octubre de 1900 (Quito: Imprenta nacional). *Según la Constitución Liberal, para que un decreto fuese anulado debía ser, imprescindiblemente, firmado por el Ejecutivo. Más adelante explicaremos cómo setenta y cinco años después se alega judicialmente que este decreto jamás entró en vigencia pues no fue sancionado con la firma del General Eloy Alfaro, presidente de la República, sino que fue devuelto al Congreso por el doctor José Peralta, ministro de Relaciones Exteriores y Culto. Carlos Jiménez Salazar, "Informe del Procurador Síndico del I. Municipio de Quito, Dr. Carlos Jiménez Salazar sobre la elección del monumento a la Virgen María en el Panecillo", 5 de noviembre de 1975, Informe No. 1265. Quito: Archivo Metropolitano de Historia.

Ecuador y la Santa Sede se mantienen en crisis, otros actores demandan erigir un símbolo a la identidad en la cima del Panecillo.[34]

Los procesos de urbanización de la ciudad en la primera mitad del siglo XX, a causa de la incipiente modernización que trajo consigo la llegada del ferrocarril,[35] puso en relieve a grupos sociales que mucho antes de la conquista española habían poblado progresivamente espacios que se fueron nutriendo de una amplia tradición indígena como San Roque, La Libertad, La Magdalena, y El Panecillo.[36]

Con la modernización urbana, estos poblados se constituyen en barrios populares y sus habitantes, que mantenían de forma generacional oficios ligados a la artesanía, venta ambulante de productos, sastrería, peluquería, carpintería, albañilería, entre otros, se organizan formando gremios.[37] Vinculado a la creciente demanda de obras de construcción, en El Panecillo se conforma el gremio de albañiles, que en la primera mitad del siglo XX se articula a la clase trabajadora y el movimiento obrero católico, cuyas demandas organizativas "eran más de tipo cultural que políticas y con una orientación más conservadora".[38]

Sin embargo, fue precisamente este gremio, cuya organización estaba regida por los principios de la doctrina social de la Iglesia el que, en lugar de potenciar la construcción de una Inmaculada en El Panecillo, se dedicó a planificar una nueva propuesta para levantar en dicha colina un monumento al inca Atahualpa, al cumplirse el cuarto centenario de su ejecución.

No podemos precisar si los albañiles conocían sobre el proyecto inconcluso del Padre Matovelle y plantearon su monumento a modo de resistencia, o si su idea floreció

---

[34] Mientras tanto en Colombia, en 1919, el Arzobispo de Bogotá anunciaba la construcción de un monumento a la Inmaculada Concepción en el cerro de Guadalupe, como recuerdo del Primer Congreso Mariano efectuado en ese país.

[35] El éxodo rural de inicios del siglo XX, fue un fenómeno desplegado por una incipiente expansión industrial, modernización de transportes, vías de comunicación, mejores condiciones sanitarias, redes comerciales e infraestructura que surgían de la transformación de las relaciones de producción desde las zonas centrales del país.

[36] Patricia Bonilla, "Reconstrucción de la memoria sobre los procesos de constitución de los sectores populares en Quito: los maestros albañiles de El Panecillo" (tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2011), 44-45.

[37] Ibíd.

[38] Sobre la naturaleza del gremio de albañiles vinculado al centro católico de obreros, su constitución, características étnicas, culturales y simbólicas, ver: Eduardo Kingman, "Apuntes para una historia del gremio de albañiles de Quito. Ciudad y cultura popular"**,** *PROCESOS. Revista ecuatoriana de historia*, no. 24. (II semestre 2006), 222. Sobre los gremios de obreros y artesanos organizados en el Centro de Obreros Católicos, ver: Milton Luna, "El origen de la clase obrera de la Sierra ecuatoriana: el Centro Católico de Obreros", *Revista Cultura del Banco Central*, no. 26. (1988), 25.

de manera aislada, pero lo que sí resulta evidente es que las motivaciones de ambos actores contrastaban radicalmente en la concepción, utilidad y significado que otorgaron al símbolo nacional a erigirse, sobre todo, por la distancia coyuntural que ambos procesos atravesaron, la diferencia de los sectores que impulsaron la obra y el modo de efectuar sus demandas. Los albañiles, en un contexto de amplia movilización política que proliferaba entre los sectores populares, obreros, intelectuales y artistas, se propusieron reivindicar la figura de Atahualpa para hacer frente al silenciamiento oficial que encubrió el recuerdo de su asesinato, con el afán de conmemorar, en cambio, el cuarto centenario de la fundación española de Quito en 1934.[39]

La "cuestión social" que cobra relevancia en los años treinta con el surgimiento de una amplia movilización política "desde abajo", elabora una fuerza cuestionadora del orden que, asentada en la organización política popular y la proliferación de ideas socialistas y comunistas en el medio intelectual, da un soporte ideológico a las demandas políticas de las masas. Esta fuerza abona el terreno para consolidar socialmente los planteamientos indigenistas que surgían entre los sectores de izquierda para hacer frente al paradigma hispanista imperante en el discurso nacionalista oficial, la historiografía patria y los sectores políticos conservadores.[40]

Así, el 29 de agosto de 1933 (fecha en que, según los cálculos del Padre Juan de Velasco habría sido la muerte de Atahualpa), se realizaron varios actos en memoria del líder indígena, y luego de recibir el consentimiento del Concejo Municipal para realizar la obra en El Panecillo, llevar a cabo una gran ceremonia festiva, e incluso colocar la primera piedra de la estatua, el gremio de albañiles vio cómo su demanda de reconocimiento étnico depositado en la figura del inca, se diluía entre la desatención municipal y el olvido oficial.[41]

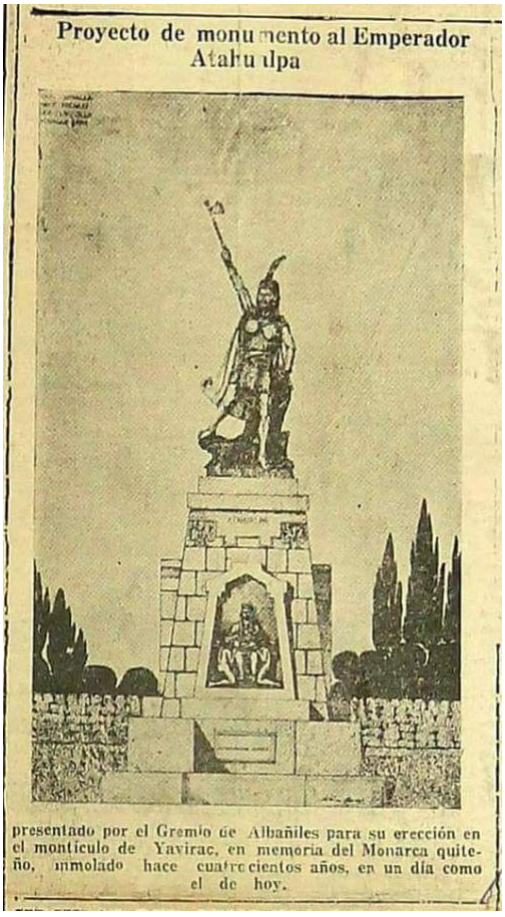
---

[39] Para un estudio amplio sobre la situación política y social del Ecuador en esos años, articulada a los procesos de imaginar la nación, escribir la historia y construir discursos para sostener los rituales patrios, como la aludida conmemoración de la fundación española de Quito con la participación de los albañiles, ver: Guillermo Bustos. "La conmemoración de la nación en clave hispanista", 345-359. En Guillermo Bustos. *El culto….*

[40] Ibíd.

[41] Sobre las posiciones críticas desatadas en medios impresos de varias ciudades alrededor del silenciamiento de la conmemoración del inca Atahualpa, las posiciones a favor y en contra de erigir el monumento, los pormenores de la conmemoración del gremio de Albañiles y los discursos emitidos por los actores en este evento, ver: Guillermo Bustos, *El culto…*

Gráfico 1
Anuncio de prensa sobre el proyecto del monumento a Atahualpa


Proyecto de monumento al Emperador Atahualpa

presentado por el Gremio de Albañiles para su erección en el montículo de Yavirac, en memoria del Monarca quiteño, inmolado hace cuatrocientos años, en un día como el de hoy.

Fuente: El Comercio, 28 de agosto de 1933, 3.

De todas formas, hacia 1936 se emprenden diálogos para lograr un acercamiento entre el Ecuador y la Santa Sede a fin de retomar sus relaciones diplomáticas, y se observa la conveniencia de suscribir un *Modus Vivendi* entre ambos Estados bajo una serie de resoluciones para mutuo beneficio. Así, el 24 de julio de 1937 se firma el documento entre el canciller ecuatoriano, Carlos Manuel Larrea, y el nuncio apostólico del Papa Pío XI, Monseñor Fernando Cento.[42]

Este acuerdo, entre otras cosas, devuelve a la Iglesia su estatuto legal de autonomía para "el libre ejercicio de las actividades que, dentro de sus esferas propias le corresponde";[43] y anuncia además que la Iglesia y sus instituciones, en calidad de

[42] Alberto Lucero Avilés, "El Modus Vivendi y las relaciones entre el Ecuador y la Santa Sede", *Revista Jurídica Online* (Guayaquil: Escuela de Derecho de la Universidad Católica), 174.
[43] *Modus Vivendi*, Artículo Primero, 24 de julio de 1937.

personas jurídicas "gozarán de todos los derechos civiles sobre los bienes que poseen",[44] posibilitando, a su vez, que puedan "adquirir derechos y contraer obligaciones en forma libre con cualquier otra persona natural o jurídica".[45]

De este modo se abre una vía para que aquellos compromisos adquiridos a fines del siglo XIX por el Padre Matovelle sean retomados varias décadas después por sus delegados a nombre de la "nación ecuatoriana".

2. Vigencia del proyecto decimonónico: civiles y religiosos retoman la obra de Matovelle décadas después

Resultaría heterogénea una clasificación de los actores que estuvieron implicados en la construcción del monumento dada la diversidad de momentos históricos que el proyecto atravesó, las distintas administraciones públicas que emitieron dictámenes alrededor de la obra, las ordenanzas expedidas, los contratos, y las respectivas leyes vigentes en cada época.

Sin embargo, es necesario anotar que las únicas figuras que estuvieron permanentemente al frente del proceso como gestores, organizadores, financistas y ejecutores de la obra, fueron los misioneros oblatos, mientras las autoridades políticas de turno resultaron ser agentes auxiliares que intervinieron dando seguimiento, apoyo u oposición al proceso.

Subrayamos también, que el ideólogo de la figura mariana en cuestión (Matovelle) fue un agente religioso que tuvo una visión particular de la función mesiánica de la Virgen María en un momento de crisis, y supo impulsar su idea desde el "espacio público" de la política al que su condición de hombre blanco mestizo ilustrado le daba acceso. Como veremos en las páginas siguientes, todos los agentes que estuvieron implicados en la obra, comparten la condición de "voces masculinas autorizadas" al igual que Matovelle, mientras las voces femeninas son encriptadas en el "espacio privado" del hogar, quedando ausentes, e intentando ser moldeadas como destinatarias del mensaje.[46]

---

[44] Lucero Avilés, "El Modus Vivendi…", 174.
[45] Ibíd.
[46] Recogemos la respuesta que Nira Yuval-Davis propone a las teorías que "dividen la esfera de la sociedad civil en los dominios privado y público", y refieren "lo privado como el espacio de la familia y de las mujeres, y lo público como el espacio de la política y de los hombres", pues considera imperativo destacar

La Virgen del Panecillo cobra relevancia nuevamente a partir de la formulación del Primer Plan Regulador de Quito (1942-1944) diseñado por el arquitecto Guillermo Jones Odriozola, que dictamina una lógica de organización territorial distributiva de espacios, segmentos y centralidades a partir de los que se articulará la dinámica social en función del interés de los sectores dominantes de la ciudad.[47]

Una de las nueve centralidades funcionales que estipulaba el plan era el denominado "Centro Religioso", cuyo sitio de emplazamiento sería la cima del Panecillo. Así, respaldados en el interés de acatar la normativa urbana, y tras un pedido del arzobispo de Quito, los agentes municipales bajo la alcaldía de Jacinto Jijón y Caamaño, donan por escritura pública el 22 de noviembre de 1946, un lote de terreno a favor de la Curia Metropolitana, para que esta se comprometiera a construir un monumento a la Virgen María en dicho espacio. Para ello, la donataria contaba con el plazo de treinta años desde la fecha de suscripción de la referida escritura y debía iniciar los trabajos, a más tardar dentro de diez años, a contarse desde la misma fecha.[48]

Como única condición, el municipio dispuso que la Curia presentara los planos respectivos para que fueran aprobados por la Dirección de Obras Públicas Municipales; y estipularon en el contrato, que "si la donataria no cumplía con las obligaciones indicadas, dentro de los plazos previstos, la donación quedaría sin ningún efecto y el terreno volvería a poder de la Municipalidad."[49]

Para el año siguiente, la Comisión de Obras Públicas Municipales elaboró un informe presentando el plano donde sería pertinente erigir el monumento al Inmaculado Corazón de María, considerando las particularidades del proyecto de Jones Odriozola. El alcalde Jijón y Caamaño, luego de revisar dicho informe aclara que el Concejo es, en

---

la relación de interdependencia que necesariamente incide en la conformación de ambos espacios. Yuval-Davis, *Género y nación*, 15.

[47] El Plan, que tuvo una lógica segregativa, definió formalmente la segmentación de la ciudad de acuerdo a la clasificación social. Ver: Guillermo Bustos, "Quito en la transición: actores colectivos e identidades culturales urbanas (1920-1950)". En *Enfoques y estudios: Quito a través de la Historia*, varios (ed.) (Quito: Municipio de Quito, Embajada de España & Junta de Andalucía, 1992), 163-188.

[48] Jiménez Salazar, Informe del Procurador Síndico… Informe Nº 1265, 5 de noviembre de 1975.

[49] En aquella época estaba vigente la ley de Régimen Municipal promulgada en el Registro Oficial del 9 de noviembre de 1945, que en uno de sus artículos establecía textualmente que: "Es prohibido al Concejo ordenar la erección de estatuas, bustos u otros monumentos conmemorativos, sin aprobación previa del Congreso, cuando esté reunido, o del Consejo de Estado"; por lo que, tratando de cumplir con este requisito legal, el municipio refirió en la cláusula "Antecedentes" al decreto promulgado por el Congreso Nacional en 1892, que ordenó "erigir en la cima del Panecillo una estatua de bronce a la Santísima Virgen María. Jiménez Salazar, Informe del Procurador Síndico…

última instancia, quien debe dar permiso para que se coloque el monumento, previa la aprobación del plano y señalamiento del sitio preciso.[50]

En el Concejo de aquella época hubo opiniones críticas a la construcción del monumento a pesar de haber sido conformado por mayoría conservadora. En una sesión del organismo municipal de 1947, el concejal Primitivo Barreto pide salvar su voto en dicho asunto "por motivos ideológicos",[51] pero demanda que "por lo menos, se pida a la Curia alguna compensación por el sitio y por el monumento que piensan eregir [sic]" pues en ese lugar van "a celebrar misas campales y otras ceremonias religiosas en las que cobran limosnas" [con lo que podrían] hacer un jardín o un parque infantil para los niños, o algo en beneficio de la ciudadanía".[52]

Un par de miembros del Concejo, a pesar de estar inconformes con el dictamen del alcalde, asumen con resignación la donación de terreno que hará el Municipio. En esta línea, el concejal Hugo Carrera Andrade opinaba:

> creo que todo buen católico debe tener su monumento dentro de su corazón, inspirado en su fe pura, y por tanto no hace falta más monumentos. Por otros lados, ya tenemos suficientes monumentos y obras arquitectónicas cristianas y por mas [que] sean bien construidos los actuales monumentos, no van a ser iguales a los muchos que ya tiene la capital de la República.[53]

Sin embargo, para el alcalde aquello no era un asunto que entrara en cuestionamiento, por lo que en aquella sesión se aprueba el antedicho informe de la Comisión de Obras Públicas, donde constaba un plano del Panecillo en que la Oficina del Plan Regulador había trazado con líneas rojas el sitio donde debía erigirse el monumento; y se ordena enviar dicho plano al arzobispo de Quito "con el objeto de que señale en él y dentro de la zona determinada, el lugar *donde desea que erija el monumento*" (énfasis mío).[54] Sin embargo, fue apenas el 4 de noviembre de 1955, cuando el Municipio de Quito, mediante un oficio suscrito por el Ingeniero José Benítez, Director de Obras

[50] Concejo Municipal, Acta No. 5. "Sesión Pública del Ilustre Concejo de Quito, verificado el día 24 de enero de mil novecientos cuarenta y siete".
[51] Primitivo Barreto fue militante comunista y dirigente de la Uni6n Sindical de Trabajadores de Pichincha, organismo que, a pesar de haber tenido bases conservadoras en su fundación, para la década de los cuarenta adquiere fundamentos izquierdistas, y fue por ese medio que Barreto llegó a ser concejal.
[52] Concejo Municipal, Acta No. 5. "Sesión Pública del Ilustre…".
[53] Ibíd.
[54] Ibíd.

Públicas Municipales, autorizó la iniciación de los trabajos del Monumento a la Virgen María.[55]

Como queda expuesto, en aquella época los criterios para intervenir el espacio urbano, respondían más a opiniones ideológicas que técnicas, y por ello resultaba imperioso para las autoridades locales contar con el dictamen de los sectores religiosos interesados en instalar el monumento. Por supuesto, estas apreciaciones para dar un veredicto oficial al proyecto no tomaron en cuenta aspectos de tipo técnico, como las características geográficas del lugar, las afectaciones al suelo, los impactos ambientales o sociales que la obra generaría entre los habitantes del sector, pues los principios de la llamada "Arquitectura Moderna" apenas estaban germinando en el país.[56]

3. Concurso para el anteproyecto: gana la "réplica" de la Virgen legardiana

El 17 de marzo de 1951 se cumplían cien años del Decreto Legislativo que reconocía a la Inmaculada Concepción como "Patrona y especial Protectora de la República del Ecuador", promulgado bajo la presidencia de Diego Noboa. Sin embargo, en 1954, en el marco del Primer Congreso Nacional Mariano, las principales autoridades religiosas de Guayaquil denunciaban que "aquella página de gloria en el historial de la Patria […] ha pasado desapercibida".[57]

Llenaba de especial orgullo a los manifestantes recordar que el Ecuador llevó adelante dicha gestión tres años antes de la definición dogmática del misterio de la Inmaculada Concepción decretada por el Papa Pio IX en la bula *Innefabilis Deus*. Por tanto, La Congregación de las Hijas de María del Templo San José, respaldada en varias autoridades del Congreso Mariano, hizo una petición al Arzobispo de Quito, Carlos María de la Torre, para renovar la "Consagración Oficial de la República a la Purísima e Inmaculada Concepción" al cumplirse el primer centenario de aquél hecho.[58]

---

[55] Concejo Municipal, Acta No. 5. "Sesión Pública del Ilustre…".

[56] Este aspecto provocaría diversidad de críticas especializadas apenas veinte años después, en que el monumento finalmente se construye, y como veremos más adelante, se dieron sitio en la polémica miembros de la Facultad de Arquitectura en Quito y del Colegio de Arquitectos de Pichincha, que se mostraban inconformes con los aspectos técnicos de la obra.

[57] Luis Mancero Villagómez, S. J. et al., "Por la Renovación Solemne de la Consagración Oficial de la República a la Purísima e Inmaculada Concepción de María Santísima", *Boletín Eclesiástico: Órgano Informativo de la Arquidiócesis de Quito*, septiembre de 1954, 368.

[58] Mancero S. J. et al., "Por la Renovación Solemne…", *Boletín Eclesiástico* (Quito), 368.

En la petición, donde constan los motivos para llevar adelante la antedicha renovación, se halla una apología religiosa al legado hispánico que, a mediados del siglo XX, continuaba vigente entre la jerarquía eclesiástica. Pues, como afirman, a partir de la conquista española se desarrolló la "expresión más fiel de la devoción secular y profunda del pueblo ecuatoriano a la Madre de Dios".[59]

> La fe en la pura y limpia concepción de María la bebimos con la sangre castellana desde los comienzos de la Colonia. Los reyes nos la dieron por Patrona. Nuestros Ayuntamientos, Presidentes de Audiencia, Oidores, Regidores, Caballeros de Alcántara, Doctores y Maestros juraban defender y luchar por la Concepción Inmaculada de María.[60]

Por otra parte, apelaron al rescate mariano de la juventud, en un ambiente que consideraban hostil, tanto a nivel político como en términos morales. Pues, frente al panorama electoral en que proliferaban los "candidatos indignos para los católicos", se volvía necesario buscar la defensa renovada de María.[61]

Quienes estaban en la mira del sermón religioso eran, principalmente, los comunistas que, inspirados en el legado de Marx (definido peyorativamente como "judío masón"), eran adheridos a una serie de fundamentos que la lectura católica tendenciosamente denunciaba: "a) el Materialismo Histórico (negación de Dios, del alma, de la Religión, de la Iglesia, etc.); b) La Supresión de Clases (el odio a muerte para todos los que tienen bienes); c) la Plus Valía (necia teoría con la que Marx pretende comprobar que los ricos son ladrones)".[62]

Pero el comunismo para ellos era, ante todo, "la guerra a Dios, a la Religión, al Papa, a los Obispos, Sacerdotes y Católicos". Por lo que cualquier católico digno tenía la obligación de no dar su voto a quienes se enmarcaban en esta línea ideológica. Alegaban que los marxistas son además "enemigos de la Patria", puesto que "Marx ha declarado: «Los Obreros no tienen Patria»."[63]

De este modo, la principal destinataria del acto litúrgico en cuestión era la juventud, que "asediada y ahogada por el ambiente de frivolidad y materialismo, [podría buscar] en la plácida blancura de María Inmaculada su defensa y el ideal de su vida para

---

[59] Mancero S. J. et al., "Por la Renovación Solemne…", *Boletín Eclesiástico*, 368.
[60] "La obligación de los Católicos para dar el voto por buenos candidatos Municipales es grave", *Boletín Eclesiástico: Órgano Informativo de la Arquidiócesis de Quito*, septiembre de 1954: 365.
[61] Ibíd.
[62] Ibíd., 363.
[63] Ibíd.

luchar contra las concupiscencias de la carne". Siguiendo en su argumento, concluyen que la consagración renovada podría salvar "el porvenir de los hogares y de la Patria".[64]

En ese marco, el arzobispo de Quito, cardenal Carlos María de La Torre, encargó oficialmente a la Congregación de Misioneros Oblatos de los "Sagrados Corazones de Jesús y María" promover la construcción del monumento a la Virgen del Panecillo. El Concejo General de Oblatos, a su vez, resolvió en una de sus sesiones encargar al Padre Jesús Rigoberto Correa, superior general, todo lo relativo a la obra a fin de "dar cumplimiento a un voto emitido por el Padre Julio María Matovelle y saldar la deuda nacional, contraída por el primer poder del país".[65]

El 17 de mayo de 1954, durante la alcaldía de Rafael León Larrea, se conformó el Comité Pro-monumento con sede en la Basílica, cuyos principales miembros fueron: el referido alcalde, que fungió como presidente del Comité; el Padre General de Oblatos, Jesús Rigoberto Correa, que se desempeñó como secretario; el monseñor Carlos María de la Torre, arzobispo de Quito; el vicepresidente de la república, Alfredo Chiriboga Chiriboga; el ministro de Obras Públicas, Luis R. Núñez, y Pío Jaramillo Alvarado, que en aquella época trabajaba como presidente de la Casa de la Cultura Ecuatoriana.[66]

El 11 de junio de 1954, el Comité convoca a través de la prensa, a un concurso para elegir el anteproyecto del monumento dirigido a "arquitectos, ingenieros y artistas nacionales y extranjeros", y entre las bases del concurso detalla: "El monumento consistirá en un pedestal con una estatua grandiosa del Corazón Inmaculado de María de estilo clásico, que sea la expresión del gusto artístico y religioso de Quito, y que pueda ser observado desde los puntos más distantes de la ciudad".[67]

Además, queda establecido que el costo del monumento rondaría de setecientos mil y un millón de sucres, debiendo los concursantes presentar, junto a los planos, los presupuestos de materiales y construcción.[68] En varias alocuciones, el cabildo, la prensa y la ciudadanía manifiestan la idea de que aquél presupuesto dependió exclusivamente de los organizadores de la obra, y que el monumento no le constó ni un centavo a la ciudad

[64] Mancero S. J. et al., "Por la Renovación Solemne…", *Boletín Eclesiástico*, 368.
[65] "Hoy inauguran el monumento a la Virgen María", *El Comercio* (Quito), 28 de marzo de 1976.
[66] Ibíd.
[67] "Concurso para el Anteproyecto del Monumento en el Panecillo dedicado al Corazón Inmaculado de María por Decreto Legislativo de 1892", *El Comercio* (Quito), 11 de junio de 1954: 11.
[68] Ibíd. No hemos podido determinar si el Municipio donó dinero para la construcción

ni al municipio.[69] Sin embargo, los premios para los ganadores del concurso sí corrieron a cargo del I. Concejo de Quito que donó "gentilmente" veinte mil sucres para el primer lugar, y del Comité Pro-monumento, que donó diez mil sucres para el segundo.[70]

Entre las bases del concurso se indica que el jurado calificador estaría compuesto por el alcalde de la ciudad o su delegado, un representante del arzobispo, un representante del Comité Pro-Monumento y otro de la Junta de Defensa Artística, el Director de Obras Públicas Municipales, un representante de la Universidad ante la Junta de Defensa Artística y un representante de los concursantes.[71]

Así, la propuesta seleccionada fue la del escultor y abogado vizcaíno Agustín de la Herrán Matorras, residente en Madrid, en cuyo diseño decidió contemplar una "réplica" de la Inmaculada Concepción que trabajó Bernardo de Legarda bajo encargo de los padres franciscanos en diciembre de 1734, a fin de que ocupara uno de los retablos del altar mayor de la Iglesia de San Francisco en vísperas de la fiesta de la Inmaculada Concepción.[72]

Como se sabe, la escultura representa a la Virgen María según es descrita en el Apocalipsis de San Juan:

> Apareció en el cielo una señal grandiosa: una Mujer, vestida de Sol, con la luna bajo los pies y en su cabeza una corona de doce estrellas […] Apareció también otra señal: un enorme Monstruo rojo como el fuego, con siete cabezas y diez cuernos […] Y la Mujer dio a luz un hijo varón, que debe gobernar a todas las naciones con vara de hierro [...] El Monstruo se lanzó en persecución de la Mujer. Pero a la Mujer le dieron dos alas del águila grande para que volara lejos de la serpiente.[73]

La obra original de Legarda tuvo antecedentes en el arte español, que hacia fines del siglo XVI ya había desarrollado una iconografía sobre la Inmaculada que incorporaba "símbolos apocalípticos como la luna, los rayos solares y las estrellas". Sin embargo, el pintor y tratadista de arte español, Francisco Pacheco, creó en Sevilla "el prototipo más

---

[69] No tenemos constancia del modo en que fue financiado el proyecto, pero el argumento de que el municipio no intervino con fondos de ningún tipo, finalmente se utilizó para que las autoridades no interfieran en la construcción del monumento, ni intentaran llevar adelante cualquier otra propuesta en la cima del Panecillo. E. L. Morales. "Cartas al Director**.** El monumento a la Virgen en El Panecillo". *El Comercio* (Quito), 30 de octubre de 1975.
[70] "Concurso para el Anteproyecto…", *El Comercio* (Quito), 11 de junio de 1954: 11.
[71] Ibíd.
[72] Adriana Pacheco Bustillos, "La Virgen Apocalíptica en la Real Audiencia de Quito: aproximación a un estudio iconográfico" (Granada: Universidad de Granada), 504-520.
[73] Apocalipsis XII, 1-14.

representativo", y este fue difundido de forma notable en el arte español a partir de 1610.[74] Pacheco registró en su libro *El Arte de la Pintura*, la manera en que debía ilustrarse el tema:

> la Virgen con faz adolescente, delicadas facciones y cabello rubio, debía estar de pie sobre la luna. Rodeada de un halo de luz dorada, llevaría la túnica blanca y el manto azul -conforme a la aparición que tuvo Beatriz de Silva, la fundadora del primer convento de monjas concepcionistas en Toledo- y en la cabeza portaría una corona imperial y doce estrellas. Por último, resaltaba como preferible la omisión de la serpiente por resultar ofensiva.[75]

Numerosos pintores y escultores españoles como "Velázquez, Ribera, Zurbarán, Murillo […] Gregorio Fernández, Cano, Martínez Montañés [y] Mena", se vieron influidos por el prototipo iconográfico de Pacheco, y sus obras sirvieron "de referente para los americanos"; de este modo, las vírgenes Inmaculadas fueron gozando de amplia difusión en Europa y América entre los siglos XVII y XVIII.[76]

Sin embargo, la Virgen de Legarda adquirió características propias, muy disímiles a las del prototipo español, pues el artista decidió incluir en ella un par de alas (detalle que se considera un invento de la Escuela Quiteña),[77] colores más vivos y una túnica que flotaba dando movimiento al conjunto. La Virgen bailarina casi parecía moverse con gracia, algo que varios siglos después, sin proponérselo, la volvería susceptible de ser un objeto erotizado de contemplación: "Legarda es un gran escultor de bellas mujeres bajo el pretexto de patentizar el dogma de la Concepción: mujeres llenas de gracia, de sonrisas y vuelos. Y hasta las alas con que adorna las figuras contribuyen a darles una levedad ideal".[78]

De todos modos, es apenas cuando se evoca la imaginería colonial legardina en el concurso para elegir el diseño para El Panecillo, que el proyecto imaginado por el Padre Matovelle como símbolo nacional, adquiere rasgos quiteños y deviene en un objeto de apropiación local, convirtiéndose en "La Virgen de Quito".

---

[74] Para una descripción de la escultura de Legarda, sus antecedentes, características y simbolismo ver: Adriana Pacheco Bustillos. "La Virgen Apocalíptica…", 504-520.
[75] Ibíd.
[76] Ibíd.
[77] Sin embargo, existe un grabado sobre el Apocalipsis hecho en 1498 por Alberto Durero, un artista del Renacimiento Alemán, que más de dos siglos antes retrató su lectura del Apocalipsis de San Juan incluyendo un par de alas a la Virgen. Resulta curioso que aquella representación, a primera vista, pueda tener mayor similitud con la estatua del Panecillo, que la Virgen original de Legarda.
[78] Leopoldo Benites Vinueza, *Ecuador: Drama y Paradoja* (Quito: Presidencia de la República, Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas, 2005), 177.

El arquitecto Agustín de la Herrán firmó ante el obispo auxiliar de Quito, monseñor Juan Larrea Holguín, el precontrato de la obra el 6 de mayo de 1972.[79] Desde ese momento, la Congregación de Misioneros Oblatos asumió definitivamente "por su cuenta, la obligación de realizar el referido monumento", y envió un representante para firmar el contrato definitivo en Madrid el 11 de abril de 1973".[80]

En el taller del autor, en la misma ciudad, un equipo de ocho hombres efectuó por cuatro años las tareas de modelar, fundir y montar las partes de la estatua, cuyo metal fundido alcanzó un peso de setenta toneladas.[81]

El material elegido para dicha operación fue una aleación inoxidable de aluminio con magnesio "que daría a la figura, además de una gran novedad, un aspecto luminoso, casi celestial".[82] Su altura total es de 45 metros, de los cuales 12 ocupa el pedestal, y 33 la estatua reforzada con una resistente estructura de acero en su interior.

Por la complejidad de tal empresa, se requirió la colaboración de un arquitecto y dos ingenieros del Centro de Investigaciones Metalúrgicas de la Universidad Complutense de Madrid para "ensayar la resistencia de los pernos que lleva por dentro el aluminio y obtener los coeficientes de dilatación del metal a la comprensión y de rotura de corte de cizalla, para calcular la estructura interna del hierro".[83]

El escultor que, entre toda su obra, había realizado dos monumentos a la Inmaculada y uno al Sagrado Corazón en distintas ciudades españolas, fue también encargado para construir las puertas de la Basílica del Voto Nacional en Quito, más otras veinte estatuas que yacen en los exteriores del templo y catorce al interior.[84]

4. El Panecillo y los conflictos sociales sobre la planificación urbana

La década de los sesenta se vio sujeta, entre otras cosas, al nuevo carácter "global" que adquirían las ciudades como expresiones materiales de valor histórico y cultural para la humanidad entera; así los llamados "monumentos históricos" fueron depositarios de

[79] Juan Larrea Holguín se convirtió en 1952 en el primer miembro del Opus Dei en Ecuador. Como abogado, ejerció una carrera activa en la política nacional ocupando cargos en la Presidencia de la República durante varios gobiernos, y, como veremos, ejerció una importante influencia en los años de construcción e inauguración del monumento.
[80] "Hoy inauguran el monumento a la Virgen María", *El Comercio* (Quito), 28 de marzo de 1976: 1, 8.
[81] Agustín de la Herrán, Portafolio del escultor en versión digital. Disponible en: www.adelaherran.com
[82] Ibíd.
[83] Ibíd.
[84] Ibíd.

valores patrimonialistas y conservacionistas que se expresaron en políticas gubernamentales para su preservación frente a una posible destrucción de estos bienes en el tiempo.

Así, en 1964 se reunió en Venecia el II Congreso Internacional de Arquitectos y de Técnicos de Monumentos Históricos, dando como resultado la redacción de la llamada "Carta de Venecia", cuyos postulados se volvieron un modelo a ser incorporado por las legislaciones de todos los países en materia de cuidado a los bienes históricos.

El propósito de la conservación monumental, más allá de la función social de los espacios, priorizaba el valor material de los objetos como depositarios de valor histórico, definiendo de este modo, unos límites taxativos para la interacción y usos sociales que debían generarse frente a estos espacios. Todo ello, en el marco de una nueva "era conservacionista" que germinaba en Europa y se hacía eco en los países del Sur.

Varios fueron los acuerdos y declaraciones internacionales que insistieron "en la obligación de los Estados de conservar y proteger el patrimonio cultural de los pueblos"; entre ellos, la aludida Carta de Venecia de 1964 -que, a su vez, inspiró "las Normas de Quito" de 1967-, la Convención de la UNESCO de 1970, las Conclusiones de Sao Paulo en 1972, entre otras.

La misma Iglesia Católica se adhirió a esta dinámica patrimonialista y planteó en sus congresos la necesidad de incorporar a los estatutos de la institución, la obligación de conservar y proteger el patrimonio artístico-religioso del mundo. Los parámetros definidos para tal fin fueron elaborados en documentos eclesiásticos como los de Liturgia del Concilio Vaticano II, las Recomendaciones de Bogotá y Medellín de 1968 y la Carta de la Sagrada Congregación para el Clero, del 11 de abril de 1971.

A lo largo y ancho del mundo se crearon legislaciones específicas sobre la conservación y protección del patrimonio cultural, y desde 1964, junto a la mencionada Carta de Venecia, empezaron a cobrar solidez los discursos que buscaban posicionar turísticamente a los países.

La prensa jugaba un rol fundamental en esta dinámica potenciadora del turismo, exponiendo de forma espectacularista el valor recreacional que tenían ciertos "bienes materiales" de la capital de la República, entre ellos, la cima del Panecillo que, a través de varios escritos de prensa, era exaltado como el sitio donde convergía la historia de un

indigenismo nacionalista que iniciaba en la religiosidad prehispánica, desde los shyris hasta los incas.[85]

Ello, sin embargo, matizaba con el despliegue hispanista que, desde la primera mitad de siglo, buscaba rescatar en la ciudad los registros coloniales del pasado que pervivían en el "Centro Histórico" de Quito, creando discursos sobre los valores identitarios de la ciudad a partir de los monumentos en que se expresaba la huella cultural del pasado hispánico.[86]

La prensa dedicó varios espacios a la promoción turística de la ciudad, mientras de forma simultánea, esa misma prensa servía como canal de denuncia para que dirigentes barriales y habitantes de las zonas desatendidas, expresaran sus demandas a la administración pública sobre los deterioros que sufría el Centro Histórico de la ciudad.[87]

Entraban en contradicción, de este modo, el afán burocrático de implementar políticas modernizantes, conservacionistas y turísticas sobre el espacio urbano, con las dinámicas sociales que construían la ciudad desde los barrios, las calles, el trabajo diario, los saberes y la religiosidad popular, expresando la necesidad de habitar con dignidad el espacio que les pertenecía antes de que la ciudad se "patrimonializara".

Para atenuar los signos de abandono en el sector, el Departamento de Planificación del Municipio de Quito preparó un "proyecto de desarrollo integral para El Panecillo" que contemplaba una "rehabilitación" de la colina a fin de convertirla en una zona turística.[88] A la par, los habitantes exigían que la autoridad tomara medidas como: la clausura de guaraperías y cantinas que "infestaban" la zona,[89] el adoquinamiento de la calle principal, una apropiada restauración de las casas existentes, la dotación urgente de servicios como agua potable y alcantarillado, la ornamentación y cuidado de la cima, un adecuado sistema de transporte, y un sistema de vigilancia frente a la delincuencia e inseguridad que reinaban en el sector.[90]

---

[85] "Hagamos turismo interno: Panecillo, monte tutelar", *El Comercio* (Quito), 16 de marzo de 1967: 17.
[86] Santiago Cabrera Hanna, "El Centro Histórico en la planificación urbana (1942-1992): Discursos patrimoniales, cambios espaciales y desplazamientos socioculturales". *Territorios*, No. 36 (2017), 189-215.
[87] "El casco viejo de la ciudad: Quito necesita un plan de renovación urbana", *El Comercio* (Quito), 3 de junio de 1969: 14.
[88] "Proyecto de Desarrollo integral del Panecillo ha preparado Municipio", *El Comercio* (Quito), 4 de mayo de 1973: 2.
[89] "Piden cerrar cantinas en 'Panecillo'", *Últimas Noticias* (Quito), 31 de agosto de 1971: 1, 20.
[90] "El 'Panecillo querido' en el plano del olvido", *Últimas Noticias* (Quito), 20 de marzo de 1971: 3.

Todo ello, en un marco social conflictivo que contraponía el ambiguo ímpetu por la modernización de la ciudad con una fetichización conservacionista del pasado, frente a las sintomáticas necesidades sociales que desentonaban con el propósito de construir una Virgen en una colina que buscaba "desarrollarse", y cuyo significado político-religioso fue elaborado un siglo atrás.

5. El monumento polémico: debates de orden artístico, urbanístico, social y religioso

A mediados de 1971, ya habían empezado los trabajos de montaje del pedestal de 11,5 metros sobre el que se asentaría la estatua de la Virgen. Las fuentes aseveraban que se trataría del monumento de aluminio más grande del mundo, con un peso estimado de 70 mil kilos.

Sin embargo, con el inicio de la obra comenzó también la polémica. Primero fue el Director Nacional de Patrimonio Artístico, Rodrigo Pallarez Z, quien, debido a que el municipio no contaba con los planos respectivos para guiar los trabajos, pidió al alcalde, Sixto Durán Ballén, que estos fuesen suspendidos temporalmente. Por falta de aquella documentación, alegaba que el municipio no había otorgado la respectiva licencia para construir el monumento que, ya para octubre de 1975 contaba con la esfera terrestre sobre la que se asentaría la Virgen.[91]

Todas las partes de la estatua, que ya habían sido trasladadas de Madrid a Quito, empezaban a ser ensambladas de manera individual hasta que se realizó el mencionado pedido de suspender la obra mientras no se conocieran los planos respectivos. El directivo, miembro de la Comisión de Centro Histórico, alegó que era necesario conocer a detalle las particularidades de la obra para que la municipalidad emitiera un dictamen que avalara su ejecución.[92]

Varias instituciones se pronunciaron en contra de la erección del monumento alegando razones de tipo arquitectónico, estético, urbanístico, cultural y social. El Colegio de Arquitectos de Pichincha y la Facultad de Arquitectura de la Universidad Central encabezaban la lista de opositores a la construcción de la estatua, principalmente, por las

[91] "Suspender obras en Panecillo de gigantesco monumento, piden", *Últimas Noticias* (Quito), 27 de octubre de 1975: 1.
[92] Ibíd.

afectaciones al suelo y lo problemático de erigir una estructura de tales dimensiones en una colina como el Panecillo.

La prensa capitalina hacía eco de las demandas de varios sectores que se pronunciaban de manera crítica a la obra, y a partir de preguntas que indagaban sobre la pertinencia de un monumento en la colina del Panecillo en tiempo de "desequilibrios económicos y sociales", o sobre el valor estético de una imagen que suponía el simple traslado de escala de una pieza de arte colonial a otra más grande, recurrían a la opinión de expertos urbanistas, arquitectos y artistas cuya formación había estado inspirada en los principios modernos y racionalistas que cobraron impulso en el Ecuador a mediados del siglo XX.

Las tensiones sociales eran traducidas por el discurso académico de la época con cuestionamientos que revelaban un sólido interés social y político. Lo que cobraba relevancia en la opinión especializada era cuestionar la pertinencia de erigir un monumento tan opulento en un período en que la misma Iglesia se proponía transformar sus principios para servir a los sectores más vulnerables de la sociedad.

La amplia politización del espacio universitario en los años setenta, también tuvo lugar en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Central, en la que se formaron varias generaciones de expertos que formulaban una lectura social al urbanismo. En esta época fue notable la expresión de varias voces críticas que, desde el análisis político, social y cultural, exponían una serie de argumentos que increpaban la finalidad de colocar una escultura de tales características en la ciudad.

"No creo en la validez de un monumento cuando hay marginalidad", decía Cristian Córdova, un joven arquitecto quiteño, y su opinión hacía eco de los principios pregonados por la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II. Córdova añadía que, "siendo pragmáticos y de acuerdo a las ideas nuevas de la misma Iglesia, he de decir que pasó ya la época de construir monumentos. Más bien se los reemplaza con obras más concretas, más humanas, más cercanas a la sociedad".[93] Apelaba a que la misma Iglesia, siendo coherente con las imperiosas necesidades humanas "ha eliminado tanta iconografía inútil de sus templos".[94]

[93] "Un monumento en El Panecillo, según opinan dos arquitectos", *El Comercio* (Quito), 29 de octubre de 1974: 15.
[94] Ibíd.

En la misma línea acotaba Antonio Narváez, otro arquitecto quiteño, que "[e]l monumento no responde a las necesidades del sector ni de la ciudad", pues "partiendo de los estudios realizados […] (estudios avanzados y con propuestas de ordenamiento), el monumento es incompatible con la realidad socio-urbana".[95] Añadía también que era necesario partir de un estudio amplio y serio que respetara la conformación social y económica del sector y sus necesidades.[96]

Por otro lado, el criterio estético de la obra era punto de controversia entre los intelectuales y artistas que increpaban la dimensión, escala, gusto artístico y funcionalidad del diseño seleccionado para la Virgen. En este sentido, el escultor y muralista Jaime Andrade Moscoso, sostenía que "[u]n monumento debe integrarse con la cultura de un pueblo a través de la composición y el diseño. Pero […] el del Panecillo es anticultural, antigeográfico, antihistórico,"[97] y argumentaba:

> Antigeográfico pues la colina es un hito en la ciudad; cualquier volumen debe respetar ese ambiente geográfico. Quito no puede aceptar volúmenes desproporcionados, peor si están sobre una marca importante. Valga recordar por ejemplo, la monstruosidad que es la Basílica del Voto Nacional, pues aplasta la ciudad sin acentuar ningún carácter. En lo histórico, este monumento aunque se diga inspirado en la Virgen de Quito, resulta un plagio pobrísimo de algo que fue decorativo en otra época. La estatua aquella es frívola para adorno. Robar la idea y mal interpretarla no tiene ningún valor. En lo cultural, hay que recordar que Quito vive aspectos diferentes que en la Colonia, época con otras demandas, requerimientos e ideas.[98]

Respecto a la escala, Cristian Córdova criticaba la consideración de tipo publicitario que defendía el tamaño de la estatua por ser "el monumento más alto de América" pues lo consideraba "baladí, infantil, de criterio parroquiano". Criticaba aquella posición apelando a que se estaba viviendo en una época "más racional, más humana, más auténtica."[99]

Siguiendo en su argumentación, los arquitectos hablaban del impacto estético que el monumento traía consigo, pues se trataba de "un elemento extraño a la estructura urbana y a la misma estructura natural y artificial de El Panecillo".[100]

---

[95] "Un monumento en El Panecillo, según opinan dos arquitectos", *El Comercio* (Quito), 29 de octubre de 1974: 15.
[96] Ibíd.
[97] "Un monumento en Panecillo sería antihistórico…", *El Comercio* (Quito), 5 de noviembre de 1974: 18.
[98] Ibíd., 18.
[99] "Un monumento en El Panecillo, según…", *El Comercio* (Quito), 29 de octubre de 1974: 15.
[100] Ibíd., 15.

El arquitecto Narváez, por su parte afirmaba que "la forma de la colina, sus características geográficas y hasta las casitas construidas allí, recibirán influencia negativa. Será una impostación de algo extraño, sin sentido, sin razón". La relación de altura era un punto de importancia, pues una estructura de treinta metros sobre la colina dotaban a esta de "otra imagen y valor."[101]

Ahora bien, respecto al traslado de escala que recibió la Virgen de Legarda, Córdova criticaba la falta de originalidad en el acto de crear aquel monumento, pues afectaba al valor intrínseco que tuvo la Virgen Quiteña en su época de creación, por lo que replicarla multiplicando sus dimensiones carecía de valor estético y artístico, y añadía:[102]

> Considero que es una falsedad utilizar algo artístico que tuvo su valor para remendarlo buscando valorar la nueva obra con el valor de lo ajeno, de la obra famosa. Ya en Quito hemos tenido similares dislates: la Basílica Nacional, la iglesia de Santa Teresita… Son falsedades, repito. Sus valores nacen de otra época, de otros modos de pensar. […] Hoy haremos una virgen, mañana haríamos un Partenón griego, siempre engañándonos acerca del valor de las cosas".[103]

Por otro lado, Jaime Andrade Moscoso añadía que el valor artístico de una obra no reside en su monumentalidad, sino en su intención, sus características materiales y su contenido, pues "cada época debe utilizar los materiales que tiene a mano y con los cuales siente la expresión. Si la obra de Legarda atrae es porque su realización fue honesta en artesanía, lo cual quiere decir que trató el material con intención y con cariño."[104] Su criterio era compartido por Cristian Córdova, que rescataba el valor y trascendencia cultural que tuvo la Virgen de Legarda como obra de arte en su tiempo, pero sostenía que su réplica no respondía ni a las ideas, ni las técnicas, ni los materiales usados en la época contemporánea para confeccionar la estatua.[105]

Los arquitectos, a más de su oposición al monumento por cuestiones técnicas, enfatizaban en lo desafortunado de construir un símbolo cuando "hay marginalidad, pobreza, [y] miseria en el grupo social".[106] Pues además, el monumento como elemento

---

[101] "Un monumento en El Panecillo…", *El Comercio* (Quito), 29 de octubre de 1974: 15.
[102] Ibíd.
[103] Ibíd.
[104] "Un monumento en Panecillo…", *El Comercio* (Quito), 5 de noviembre de 1974: 18.
[105] "Un monumento en El Panecillo…", *El Comercio* (Quito), 29 de octubre de 1974: 15.
[106] Ibíd., 15.

extraño al Panecillo sería un agregado que alteraría las condiciones y valores de la gente que habitaba en la colina.

A más de los criterios expuestos por especialistas en el tema, estuvo presente en la opinión pública la idea de que, en todo caso, debía "situarse en dicho lugar o en sitios apropiados de El Panecillo grandes estructuras monumentales en homenaje a Atahualpa y a Rumiñahui, especialmente, a éste último, heroico defensor de Quito."[107]

La polémica se había dilatado hacia varios sectores de la intelectualidad quiteña que, más allá de oponerse al trasfondo simbólico del monumento, refutaban su ubicación.

El Colegio de Arquitectos de Pichincha, por su parte, dirigió una carta abierta al alcalde Sixto Durán Ballén, señalando los argumentos con que sustentaban su oposición. En la carta pedían a "los organismos públicos competentes, en particular el Municipio y la Casa de la Cultura Ecuatoriana", que realicen estudios apropiados para poder relocalizar el área en la que debía situarse el monumento, "ofreciendo la mejor solución para lo que en el plano urbanístico y funcional interesa a la ciudad y en el religioso de los patrocinadores de la obra".[108]

Luis Oleas, presidente del Colegio de Arquitectos, y José Ordóñez, secretario, señalan en la carta tres argumentos que sostienen su oposición al sitio de construcción de la estatua, enfatizando que ya en otras ocasiones se han referido "al tamaño colosal de la obra; el valor estético de la misma y, el impacto en el paisaje urbano y la afectación del suelo".[109]

Por un lado, y en sintonía con las opiniones vertidas por los arquitectos y urbanistas antes citados, critican el hecho de medir la grandeza del monumento "no en su calidad artística, como sería de desearse, sino, simplemente en sus metros de altura".[110] Además, anulan la calidad estética del monumento por tratarse de una simple réplica del Arte Quiteño ampliada "centenares de veces".

Pero van más allá, al aducir que se trata de una réplica que no contempla las particularidades de la obra original pues "difícilmente puede estar (un autor extranjero

[107] "Suspender obras en Panecillo de gigantesco monumento, piden", *Últimas Noticias* (Quito), 27 de octubre de 1975: 1.
[108] "Colegio de Arquitectos refuta ubicación del monumento en Panecillo", *Últimas Noticias* (Quito), 11 de noviembre de 1975: 16.
[109] Ibíd.
[110] Ibíd.

contemporáneo) imbuido de las raíces culturales, étnicas y otras, de las que provino la creación de Legarda".[111]

A continuación, centran su misiva en analizar el proyecto con relación a los aspectos urbanos de Quito a partir de dos aristas: el efecto que iba a tener sobre el paisaje urbano y su afectación al uso del suelo. "Respecto a la primera, está fuera de duda que El Panecillo con su forma característica, integrante de la imagen de la ciudad, será notablemente perturbado, como denota ya la simple existencia de la base que se ha construido para el monumento;"[112] y continuaban diciendo que "las proporciones de la colina serán modificadas sustancialmente, con la presencia de un elemento de tanto volumen rompiendo todo el equilibrio existente."[113]

Con relación a la segunda alegan que "una característica peculiar de Quito, la de su paisaje, manifestado en su topografía y en los accidentes naturales que la circundan se [verá] modificada por la inserción de algo extraño y de la magnitud del monumento a elevarse."[114]

Luego de otras consideraciones de orden técnico, los directivos del Colegio de Arquitectos hacen una invitación a los organismos competentes a "enmendar los errores" en que han incurrido ciertas decisiones anteriores antes de que cualquier daño esté consumado.

De otro lado, un acta de Sesiones del Concejo Metropolitano de Quito da cuenta de la posición ambigua que el municipio ocupaba en la legitimación del proyecto; pues, como veremos, asumía el rol de mediador burocrático entre la divergente opinión pública y la posición de los "organizadores de la obra", respaldando de forma silenciosa a uno de los sectores en disputa.

En vísperas de las fiestas de Quito del año 1975, los "ilustres miembros del Concejo Metropolitano" se hallaban discutiendo en una sesión extraordinaria sobre los eventos programados para homenajear a la ciudad, hasta que, interrumpiendo el orden del día, un concejal solicita aclaraciones al alcalde sobre los trabajos que se estaban haciendo en El Panecillo sin haber contado con la debida documentación.

---

[111] "Colegio de Arquitectos refuta…", *Últimas Noticias* (Quito), 11 de noviembre de 1975: 16.
[112] Ibíd.
[113] Ibíd.
[114] Ibíd.

El concejal Andrés Vallejo Arcos menciona un informe que debían presentar la Comisión de Centro Histórico y la Dirección de Obras Públicas para aclarar la pertinencia o no de erigir el monumento en la colina. "Sin embargo –increpa- las obras se han incrementado a una velocidad tan fenomenal que probablemente cuando el informe se presente ya la virgen ha de estar terminada". Y pide al señor alcalde que "en la forma más comedida y por un elemental sentido de respeto al Concejo, se solicite a las personas que están construyendo que interrumpan los trabajos, mientras este asunto se resuelve, en el sentido que fuere."[115]

A este pedido, el alcalde responde justificando la demora por una falta inicial de documentos y la imposibilidad de algunos miembros de asistir a las sesiones. Cuando el concejal Vallejo insiste en su pedido de interrumpir las obras, Sixto Durán Ballén le responde que eso es imposible porque podría despertar una reacción que él estima "inconveniente" dada la situación del momento.[116] Vallejo protesta, pues le resulta inaceptable que los concejales tengan que "tragarse la cosa, para que no se calienten los autores del monumento", pues como concejales merecen "un poquito de respeto".[117]

El alcalde se muestra moderado a lo largo de la sesión, diciendo que al tratarse de un "proyecto debidamente aprobado por la ciudad" la alcaldía no podía suspender las obras, por lo que, como alcalde, sólo podría "apelar a un sentido de cooperación, […] pero propiamente ordenar una supresión no pudiera".[118]

En medio de la disyuntiva de criterios suscitada en el seno del Concejo, con varias opiniones a favor de interrumpir los trabajos y varias en contra, algunos miembros apelan a lo desfavorable que resultaría, para la imagen del Concejo, recibir luego algún informe negativo a la construcción de la Virgen, en medio de la polémica desatada en la prensa y la cantidad de pedidos de instituciones como el Colegio de Arquitectos y la Facultad de Arquitectura de la Universidad Central. En este sentido, el concejal Pedro López Torres se preguntaba: "¿en qué situación va a quedar el Concejo?", pues "si esto va a seguir adelante, […] por lo menos que quede muy claramente sentada cuál es la posición de quienes estamos en contra de la construcción de ese monumento".[119]

---

[115] Secretaría Municipal, Acta Pública No. 35, "Sesión Extraordinaria del I. Concejo realizada el día martes 25 de noviembre de 1975", Actas Públicas (octubre, noviembre, diciembre).
[116] Ibíd.
[117] Ibíd.
[118] Ibíd.
[119] Ibíd.

Sin embargo, entre todo aquello, el alcalde insistía en la justificación del problema, anotando que el Concejo y las comisiones municipales involucradas no habían podido hasta entonces "documentarse totalmente para conocer todos los antecedentes sobre todo de orden legal, [pues había sido difícil] poder procurar toda la documentación". Ante esto, reconoce "que hay bastante deficiencia en el archivo municipal" y lo que agrava el asunto es que el proyecto "emana de muchos años anteriores".[120]

De esa manera, entraban en contradicción los aspectos, no sólo de orden cultural y político, sino técnico y legal que acarreó sostener un proyecto concebido con tantos años de antelación y que hasta entonces había pasado por manos de varios dirigentes políticos.

En medio de las inconformidades que varios concejales manifestaban sobre el proyecto frente a la aguda controversia desatada en la opinión pública, se expresaba un temor generalizado de que el asunto se saliera de control. Asdrúbal De la Torre, presidente ocasional del Concejo, advertía con preocupación: "pasan y pasan los días y esa campaña sigue en auge, el momento en que tengamos que conocer, las aguas estarán tan alborotadas, señor Alcalde, que será muy peligroso incluso el llegar a tratar".[121]

En medio de la sesión, la polémica que fue adquiriendo distintos matices, adopta un giro más ideológico con la intervención de Carlos Martínez Acosta, quien asegura que aquello ya pasó del concepto artístico, técnico o científico, y sostiene que "ha pasado a una posición de carácter religioso"; y afirma: "hay un problema religioso en Quito".[122]

Él supone que en caso de que se hiciera un plebiscito en la ciudad para conocer la opinión de los quiteños sobre la colocación del monumento, el 99% del pueblo quisiera que se ponga la virgen en "El Panecillo",[123] y alega:

> El problema actual es un problema religioso […] que no venga aquí el Colegio de Arquitectos a decir que esto está mal; ¿por qué el Colegio de Arquitectos no ha dicho muchas cosas, cuando se han levantado edificios en el centro de la ciudad? [¿]Por qué el Colegio de Arquitectos no ha dicho algo, cuando se han hecho realmente cosas atroces frente al casco colonial de la ciudad? [¿]Por qué los historiadores no dijeron algo, cuando realmente se debía haber expuesto? [¿]Por qué los Legisladores Liberales o Socialistas

[120] Secretaría Municipal, Acta Pública No. 35, "Sesión Extraordinaria del I. Concejo realizada el día martes 25 de noviembre de 1975", Actas Públicas (octubre, noviembre, diciembre).
[121] Ibíd.
[122] Ibíd.
[123] Ibíd.

> no se opusieron en los Congresos? Entonces, seamos más sensatos, el problema actual es un problema de tipo religioso y a eso lo han llevado; y, el problema es que el Municipio no podrá sostener esto; pudo haberlo detenido hace unos cincuenta años tal vez, pero ahora no. […] A mí me llegó una documentación en que el mismo Municipio ha apoyado para que se haga ese monumento. Este momento donde el Municipio y los Concejales nos opongamos, llega un pueblo y no queda ceniza nuestra. […] no es miedo, es un poco de sensatez; en la parte religiosa yo creo que hay que respetar. Puede ser que al grupo de artistas modernos no les guste que esté la Virgen ahí […]. No tengamos miedo de que la Virgen esté ahí o no esté; no tengamos miedo de que la estética de Quito va a perderse porque está la Virgen ahí; tengamos miedo porque hay una corriente de pobreza y de angustia, que algún día puede hacer cosas más graves que el monumento allá; y, ojalá el pueblo de Quito viendo a la Virgen allá ayude a asear el Panecillo, que eso sí es una lacra permanente.[124]

La apreciación de Martínez coloca al "pueblo de Quito" como actor casi universalmente favorable al proyecto, aludiendo al "carácter predominantemente religioso" de la ciudad, aunque la misma Iglesia en esos años, decía hallarse en medio de una situación crítica por el resquebrajamiento de los valores, las ideas políticas y los roles que ocupaban las masas populares en la lucha social.[125]

Sin embargo, algo que pone de manifiesto su reflexión, es el rol de los concejales como figuras ambiguas y sin el suficiente valor para incidir políticamente; temerosos, tanto de la polémica en la opinión especializada, como de la devoción católica imperante en la ciudad. Pero, ante todo, deja ver el poder que "los organizadores del proyecto" tienen en sus manos, pues se trata de un poder históricamente legitimado a nivel legislativo, burocrático, ideológico y cultural, y que, incluso para el momento referido, contaba con el respaldo de agentes políticos como el alcalde Sixto Durán Ballén, que desde su diplomática ambigüedad abonaba el terreno para que el proyecto siguiera adelante.

Para aplacar los ánimos de los asistentes, el alcalde anticipa que probablemente iba a "haber más de un informe de parte de los miembros de la Comisión de Centro Histórico" que estaría a su disposición luego de la reunión fijada para la semana siguiente. En la sesión se mencionan además varios expedientes que fueron elaborados desde los años 71 y 72 por la misma comisión, y que ayudarían a lograr una comprensión del impacto que iba a tener la obra en la ciudad.

---

[124] Secretaría Municipal, Acta Pública No. 35, "Sesión Extraordinaria del I. Concejo realizada el día martes 25 de noviembre de 1975", Actas Públicas (octubre, noviembre, diciembre).

[125] Pablo Muñoz Vega S. J. "La Consagración al Corazón de Cristo como respuesta a la crisis actual en el interior de la Iglesia". *Boletín Eclesiástico: Órgano Informativo de la Arquidiócesis de Quito*, No. 6, junio de 1973, 1-8.

Lo problemático, sin embargo, es que al ir en busca de aquella documentación en el Archivo Metropolitano de Historia, descubro que ella, aparentemente, ha sido movida de su sitio. Los libros donde yacen los informes de comisiones por cada año, registran en el índice la presencia de una sección dedicada a la Comisión de Centro Histórico y, sin embargo, en los libros correspondientes a los años 71, 72, 75 y 76, aquella sección ha desaparecido.

Al intuir que aquella documentación posiblemente pudo pasar a manos de otra dependencia municipal, indago en los posibles lugares que podían albergarla, y una vez agotadas las opciones, enfrento una dificultad irrevocable, pues difícilmente los encargados pueden dar razón de los mencionados informes si no se encuentran en el archivo histórico del municipio.

Pero, en medio de aquél "vacío documental" hallo indicios en las propias discusiones del Concejo que sugieren la dirección que tomó aquél problema y que definieron el camino burocrático de la obra.

En una reunión de la Comisión de Centro Histórico, ocurrida el 4 de noviembre de 1975, el alcalde pide al procurador síndico municipal, Carlos Jiménez Salazar, que realice un informe analizando toda la documentación disponible sobre los antecedentes legales del monumento a fin de conocer cuál era la relación que mantenía el Concejo respecto a la obra, y qué nivel de incidencia podía tener este último frente a los religiosos que comandaban el proyecto. En definitiva, buscaba saber si el órgano municipal estaba o no en condiciones de interferir legalmente en los trabajos que se estaban haciendo en El Panecillo.

El informe formula una serie de alegatos que, en conclusión, anulan cualquier capacidad de incidencia por parte del Concejo, pues, como alega el abogado municipal, desde fines del siglo XIX se llevaron a cabo acciones políticas que, dentro de su respectivo marco legal, fueron facultando el avance legítimo de la obra. Así, tanto el decreto legislativo de 1892 que ordenaba erigir la estatua, como el lote de terreno que donó la municipalidad a la Curia en 1947, fueron operaciones perfectamente válidas y no gozaron de impedimento alguno.[126] Por lo que el funcionario se pregunta: "¿qué

[126] Como mencionamos en el primer acápite de este capítulo, la anulación del decreto legislativo hecha en 1900 por el Congreso Liberal, no cumplió con el procedimiento legal requerido por la misma Constitución de la época que demandaba la firma del presidente para que se llevara a efecto cualquier decreto. Por lo que, la forma peculiar en que el dictamen fue devuelto al Congreso por el Dr. José Peralta, ministro de

consecuencias jurídicas se seguirían si el Municipio decidiera unilateralmente cambiar el lugar de erección del Monumento?" En el punto 19 del referido informe escribe:

> Es evidente que el Municipio se comprometió a respetar el derecho adquirido y la obligación de la Curia Metropolitana de llevar adelante la construcción el monumento dentro de los treinta años previstos en la escritura de 22 de Noviembre de 1.947 y, que en consecuencia, contrajo la obligación de no hacer ninguna cosa que se opusiera al ejercicio legítimo de ese derecho por parte de la Curia.[127]

Por lo que advierte que, en caso de que la municipalidad decida objetar, revertir o anular cualquier asunto aprobado con anterioridad, como la concesión de la cima del Panecillo para la obra, debería pagar la respectiva compensación a la Curia por daños y perjuicios.[128]

Al verse "imposibilitado" de actuar sobre el monumento, el Concejo busca lograr otro diámetro de incidencia en la cima del Panecillo, remitiéndose al "Plan de Transformación Integral del Panecillo" que realizó la Comisión de Desarrollo de la Comunidad en marzo de 1975, y cuya documentación sí continúa disponible en el archivo junto a una serie de informes que hablan sobre la "incidencia positiva" que tendría la obra para el sector. Así, la referida comisión, luego de manifestar lo beneficioso que resultaba intervenir la colina, invita a que se invierta el presupuesto necesario para transformar, restaurar y embellecer el Panecillo, contando para ello con el "aporte económico de las Empresas de Alcantarillado, Agua Potable y Desarrollo Urbano".[129]

A partir de entonces deja de entrar en consideración cualquier documento que resultara desfavorable a la realización de la obra, por "lo inconveniente" que suponía custodiar aquellos estudios de impacto físico, económico y social que pudo haber redactado la "silenciada" Comisión de Centro Histórico sobre el monumento a levantarse en El Panecillo.[130]

Relaciones Exteriores y Culto, en lugar de ser remitido al presidente Eloy Alfaro, impidió que este entrara en vigencia. Jiménez Salazar, "Informe del Procurador Síndico…", 5 de noviembre de 1975.

[127] Ibíd.

[128] Ibíd.

[129] Comisión de Desarrollo de la Comunidad, "Acta Pública realizada el 17 de febrero de 1975", AMH, Libros de Comisiones (1975).

[130] Ibíd.

Capítulo segundo

El monumento reaccionario: legitimación política, inauguración y usos

En los años setenta del siglo XX, la Iglesia Católica como unidad jerárquica intentaba consolidar una vía de acción para articular armónicamente todo su engranaje institucional desde la Santa Sede y construir un discurso universal que diera respuesta a las demandas del mundo contemporáneo. Sin embargo, en el trayecto se fueron manifestando múltiples dinámicas que pusieron en evidencia sus bifurcadas tensiones sobre todo a escala local.

La reacción católica en un entorno político tan complejo como el determinado por la Guerra Fría, las manifestaciones revolucionarias en América Latina tras el estallido de la Revolución Cubana, y las resistencias sociales de unas mayorías explotadas por la industrialización capitalista, exigieron un esfuerzo sistemático de las facciones católicas por mitigar los signos que perturbaban el orden establecido.

En Ecuador, la jerarquía religiosa inició una reacción institucional que buscaba construir un aparataje ideológico, político y cultural alrededor de una campaña recatolizadora del país en que se vio inmersa la propia inauguración del monumento a la Virgen del Panecillo.

De este modo el monseñor Pablo Muñoz Vega, arzobispo de Quito, a mediados de 1971 emitió un comunicado que llamaba la atención de los fieles ecuatorianos sobre los cuatro grandes fenómenos que cobraban relieve para la Iglesia Católica en ese momento de la historia:

> el avance de la civilización urbana acompañado de la expansión industrial, […] la civilización que ha comenzado a llamarse "civilización de la imagen", […] la conciencia social en su doble aspiración de la igualdad ante la ley y la participación […], y el avance de las ciencias humanas.[1]

[1] Pablo Muñoz Vega, "El Cardenal Arzobispo de Quito, Mons. Pablo Muñoz Vega comenta la Carta Apostólica de S.S. Paulo VI sobre problemas sociales y políticos". *Boletín Eclesiástico* (Quito) No. 5 y 6, julio de 1971, 198.

Su finalidad era analizar la carta apostólica que Paulo VI envió a toda la comunidad cristiana a propósito de conmemorar el octogésimo aniversario de la *Rerum Novarum*; la encíclica que León XIII emitió el 15 de mayo de 1891 como respuesta a la incorporación de la sociedad industrial que trastocaba el orden mundial a lo largo del siglo XIX.[2]

Para Pablo Muñoz Vega este documento "contenía enseñanzas capaces de trazar [una] auténtica vía de […] renovación nacional", pues para el mundo contemporáneo, la alusión a la contienda decimonónica se volvía relevante por el paralelismo que presentaban los "problemas sociales y políticos" de ambas épocas. En efecto, la encíclica de León XIII contemplaba como cambios relevantes producidos en el siglo XIX:

> los adelantos de la industria y de las artes […]; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral.[3]

Tal como las demandas sociales experimentadas en el contexto de los "cambios políticos" de orientación obrera a los que aludió León XIII, los años setenta del siglo XX estaban siendo partícipes de una modernización capitalista que trastocaba las relaciones sociales, económicas y políticas a escala mundial en el marco de un apogeo imperialista que estimulaba la acumulación en los centros y reforzaba la dependencia de las periferias. Al mismo tiempo, este fenómeno industrial deterioraba las condiciones de vida en el campo y forzaba masivamente a la población a insertarse en la vida urbana, lo que dio impulso a que estallaran varias manifestaciones de resistencia popular.

Este influjo capitalista, a su vez, dilataba el alcance de la sociedad de consumo gracias a la emergente oferta de los medios masivos de información que ponían su impronta en el llamado "progreso cultural, técnico y científico".

Paulo VI llamaba la atención sobre el papel preponderante que iban asumiendo los medios en el mundo contemporáneo que, por su nivel de influencia en las masas,

---

[2] El catolicismo social surgió "cuando se operó la síntesis entre dos nociones: la del problema obrero, de carácter económico, y la del progreso, de carácter intelectual". Como sostiene Duroselle, su descubrimiento esencial fue "[l]igar el progreso social a la mejora de la suerte de los obreros, [y] creer que el advenimiento de una era de felicidad para las clases populares es el verdadero fin de la evolución humana". J. B. Duroselle, *Les debuts du catholicisme social en France, 1822-1870*. (París, 1951), 11-27; citado por Feliciano Montero, "El primer catolicismo social y la Rerum novarum en España, 1989-1902", (CSIC: Madrid, 1983) 26.

[3] León XIII, *Rerum Novarum*. 15 de mayo de 1891.

empezaban a "representar un nuevo poder": "[m]ás aún -escribe- con la televisión es un modo original de conocimiento y una nueva civilización la que está naciendo: la de la imagen".[4]

En este marco, el arzobispo de Quito, haciendo eco de las palabras del sumo pontífice, observa los cambios que se iban gestando en todas las esferas de la vida humana: "Estamos presenciando […] el surgir de una civilización urbana que en el seno de la sociedad industrial trastorna los modos de vida del hombre y las estructuras habituales de su existencia: la familia, la comuna, el marco mismo de la comunidad cristiana."[5]

En medio de la ola de transformaciones económicas, sociales y culturales que cobijaban al mundo, Paulo VI afirmaba que todas aquellas conquistas del progreso científico y técnico, al ser motivadas por el desarrollo de la información y la educación, llevaban consigo otras implicaciones:

> la aspiración a la igualdad se revela particularmente significativa en los países en los que se está en búsqueda de un nuevo estatuto sobre la mujer que haga cesar toda discriminación odiosa y, protegiendo su vocación propia, reconozca su independencia como persona y la igualdad de sus derechos a participar en la vida económica, social, cultural, y política.[6]

En efecto, "la mujer" como agente social en busca de construir una identidad colectiva desde su subalternidad, irrumpe en un escenario de amplia conflictividad política para demandar justicia y reconocimiento frente al rol instrumental que le imponía la sociedad capitalista, insertándose en la fuerza movilizadora de grupos históricamente oprimidos que, a partir de la organización popular y las demandas políticas de clase, buscaban una transformación profunda de las relaciones económicas, sociales y políticas en sus países.

Como veremos a lo largo de este capítulo, la jerarquía eclesiástica en Ecuador planteó una serie de estrategias para posicionarse frente a estas demandas colectivas y, mediante la construcción de un discurso universalista, se orientó a digerirlas y encauzarlas en la doctrina cristiana.

---

[4] León XIII, *Rerum Novarum.* 15 de mayo de 1891.
[5] Pablo Muñoz Vega, "El Cardenal Arzobispo de Quito, Mons. Pablo Muñoz Vega comenta la Carta Apostólica de S.S. Paulo VI sobre problemas sociales y políticos". *Boletín Eclesiástico* (Quito) No. 5 y 6, mayo y junio de 1971, 198.
[6] Ibíd., 199.

Esta injerencia religiosa, finalmente, dejó su impronta en la construcción del monumento a la Virgen del Panecillo que se volvió el elemento medular de una estrategia reaccionaria para asentar los principios doctrinales del orden político "tradicional", mitigando cualquier posible desviación del "carácter católico de la nación" y aleccionando a la ciudadanía sobre cuáles son sus valores, prácticas y funciones.

Para articular estos fenómenos, he dividido el capítulo en seis apartados. El primero refiere a la implementación de una táctica ideológica que, desde el púlpito, se instala frente a los signos de resistencia marxista y feminista en los años setenta a fin de contrarrestar sus influjos revolucionarios en la población ecuatoriana. El segundo acápite aborda el proceso de renovación litúrgica mariana que lleva adelante el catolicismo para adaptar el culto a las demandas sociales del mundo contemporáneo. El tercer punto, en cambio, refiere a las construcciones discursivas con que se posiciona la Iglesia católica en el "Año Internacional de la Mujer", situando a la Virgen María como modelo de comportamiento para que las mujeres tracen una ruta de emancipación desde la moral aleccionadora y heteronormativa del catolicismo. En el cuarto acápite refiero a la construcción de identidades femeninas que llevan adelante grupos de mujeres católicas generando resistencias frente al discurso religioso dominante. El siguiente apartado, en cambio, desarrolla lo relativo al Congreso Nacional Mariano celebrado en Quito, cuyo punto máximo de incidencia fue la legitimación cultural y política de la Virgen del Panecillo. Y, finalmente, el sexto acápite describe los detalles de la misa campal de inauguración y bendición de la virgen quiteña, en un ritual patriótico que legitima la visión hegemónica de la Iglesia ecuatoriana.

1. Renovación litúrgica nacional en los años setenta: El Sagrado Corazón de Jesús frente una oleada marxista, feminista y atea

Una de las mayores preocupaciones de la Iglesia en la década de los setenta fue "el viraje de la historia" que advertía el desarrollo de una realidad social regida por nuevos comportamientos, valores y comprensiones del mundo. Los desafíos que tenía el catolicismo frente a eso implicaban, en parte, definir cuál era la posición de la Iglesia en

el conflicto de ideologías y modelos que se disputaban el predominio del mundo en lo económico, social y político.[7]

La Guerra Fría, en este marco, demandaba un posicionamiento de la institución eclesiástica frente al conflicto, pues este se aprestaba a definir el destino mundial desde la consolidación hegemónica de uno de los ejes políticos en disputa, mientras paralelamente, se desplegaba un escenario de movilizaciones sociales por demandas de cambio que interpelaban desde otro ángulo a la institucionalidad religiosa.

Frente a ello, el Papa Paulo VI avizoraba el surgimiento de una "civilización nueva" caracterizada por la búsqueda de igualdad y el afán de construir una "sociedad más democrática" en la que los cristianos, indudablemente, tenían el deber de participar. Sin embargo, el conflicto mundial volvía complejo el escenario de las opciones y compromisos para los creyentes, que se sentían acorralados por una disyuntiva ideológica que contemplaba:[8]

> por un lado […] la ideología marxista con su materialismo ateo y su dialéctica de la violencia, y por otro […] la ideología liberal capitalista que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación y estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder. Pues bien, frente a estas ideologías la actitud del católico no puede ni debe ser ambigua, porque "no puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente en puntos sustanciales a su fe y a su concepción del hombre".[9]

El Papa Paulo VI se mostraba preocupado por las tensiones que iban surgiendo en el seno de la Iglesia católica a raíz del atractivo que ejercían las corrientes socialistas entre sus filas progresistas, cuyos miembros, tratando de reconocer ahí sus aspiraciones de justicia, se adherían a los principios ideológicos marxistas para conducir su doctrina.[10]

En América Latina, particularmente, fue notable la intervención de diversas agrupaciones católicas de laicos y sacerdotes, sobre todo jóvenes,[11] que en un entorno de amplia renovación intelectual,[12] dieron soporte a la llamada "Teología de la Liberación",

---

[7] Ibíd., 199, 200.
[8] Ibíd., 201.
[9] Ibíd., 201-202.
[10] Ibíd., 202-203.
[11] Ibíd.
[12] A partir de los años sesenta, la producción intelectual en torno a las Ciencias Sociales cobraba relevancia a nivel mundial, pero particularmente en América Latina adquirió un enfoque "crítico" a raíz de la Revolución Cubana, que permitió plantear una lectura descolonizadora, antimperialista y trastocadora del orden establecido. La intelectualidad y la militancia se volvieron actividades complementarias, y el conocimiento que gozaba de validez era el que tenía como fin transformar la realidad. En Ecuador,

cuyos antecedentes directos fueron el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Medellín (1968). Con estos actos se abonó el terreno para un profundo cuestionamiento acerca del sentido de la labor pastoral entre los católicos, y para que aquellas ramificaciones progresistas que buscaban adaptar "la Iglesia al mundo" desde inicios de siglo,[13] hallaran el soporte doctrinal necesario para inclinar su misión hacia la "opción preferencial por los pobres", como una postura que superaba la dinámica tradicional de la Iglesia y daba un nuevo sentido al compromiso social.[14]

Aunque se pregonara que la actitud religiosa debía permanecer inalienable frente a ambos polos de la lucha ideológica, las principales autoridades eclesiásticas de todo el mundo se orientaron a cuestionar, sobre todo, la legitimidad del socialismo.[15]

En ese momento "decisivo para el mundo", Paulo VI animó a las comunidades cristianas a analizar la situación de su propio país mediante la palabra "inalterable" del Evangelio,[16] para que frente a la multiplicidad de fenómenos y caminos para buscar respuestas a la problemática social, "la vía católica […] sea reconocida sin ambigüedad alguna".[17]

---

particularmente, se enriqueció el debate y la divulgación de contenidos militantes con la gran afluencia de exiliados del Cono Sur que huían de la dictadura. Para el Papa, estos cambios implicaban una "reducción científica" de todos los conocimientos relativos al hombre y llevaban consigo "una pretensión peligrosa", pues temía que las ciencias humanas, al crear "con sus propios métodos ciertos modelos sociales querría imponerlos enseguida como tipos de conducta científicamente comprobados". Ver: Rafael Romero, "Modernidad, América Latina y Ciencias Sociales. La producción del conocimiento de la sociedad en América Latina". *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, No. 19 (2008, 3). Publicación electrónica de la Universidad Complutense. 7-9.

[13] El Concilio Vaticano II no es el germen de la movilización crítica al interior de la Iglesia, en realidad viene a ser una de las consecuencias de la fuerza de secularización intraeclesial marcada por un pensamiento modernista, progresista y existencialista que cobraba impulso en la primera mitad del siglo XX en Europa, bajo consentimiento de la "teología secular" y la *Nouvelle Théologie*, que buscaron reconciliar el sentido de la "iglesia original" con los valores del mundo contemporáneo. Ver: Gustavo Morello. "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 81-104, 89.

[14] La Teología de la Liberación se inspiró en la Teoría de la Dependencia y en el marxismo. Estas influencias permitieron en el plano teológico, ver una Iglesia en el "mundo": "[...] observar pastoralmente la realidad histórica, la situación del pueblo, los mecanismos de dominación y descubrir ahí los "llamados de Dios", los signos de los tiempos, exigía el análisis económico, social, político, cultural [...]". La relación con el marxismo resultaba compleja para la Teología de la Liberación, sin embargo, en algunos casos fue el marco referencial para convertirse en una teoría de praxis liberadora, por su crítica al capitalismo y la opresión. Se quiso así construir "una teología sensible a los esfuerzos por construir una humanidad digna, justa, fraterna y no a la reproducción de un sistema opresor". María José Garrido. "Idearios políticos en la revista Nueva 1971-1978", (tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2015), 109.

[15] Ibíd., 203.

[16] Pablo Muñoz Vega, "El Cardenal Arzobispo de Quito, Mons. Pablo Muñoz Vega comenta la Carta Apostólica de S.S. Paulo VI sobre problemas sociales y políticos". *Boletín Eclesiástico* (Quito) No. 5 y 6, mayo y junio de 1971, 199.

[17] Ibíd.

El arzobispo de Quito, tras analizar las directrices del Papa, se empeña en subrayar el "mensaje específico" de la Iglesia para mitigar cualquier posible desambiguación de su lectura y para que su vía de acción no fuese "confundida" con ninguna otra.[18] Sin embargo, aquel carácter "universal" del mensaje cristiano sufre paradójicas fisuras al intentar adherirse a los marcos nacionales, y en el proceso de concretar esas "adaptaciones locales", la jerarquía religiosa ecuatoriana se vuelve fabricante de instrumentos devocionarios que, para ser asimilados por los fieles, incorporan elementos que tienden a resultar, en gran medida, incompatibles con los planteamientos oficiales que El Vaticano pregona alrededor de la renovación del clero, la liturgia y la función social de la Iglesia.

Para emitir esta respuesta práctica, la jerarquía ecuatoriana parte por construir su propia lectura de la realidad del país, revelando entre líneas, su afinidad hacia el bando anticomunista en la lucha ideológica mundial.

Tras el golpe de Estado en Ecuador que destituyó a Velasco Ibarra de su quinta presidencia, se instauró en 1972 la dictadura militar nacionalista de Guillermo Rodríguez Lara, cuyo programa se autoproclamaba progresista, aunque aquellos ofrecimientos redistributivos y de justicia social muy escasamente llegaran a materializarse en la práctica.

Si bien es cierto, mientras la economía petrolera estimulaba la proliferación de grupos medios e incrementaba los niveles de consumo en el área urbana, a su vez, inducía a una acumulación de capitales en los sectores productivos vinculados a la dinámica económica central, que tornaba más visibles los signos de la desigualdad social, sobre todo a escala rural.[19] Frente a esto, fue significativa la participación política de sectores populares, sindicatos, grupos estudiantiles, obreros y organizaciones campesinas, que de cara a los desequilibrios del modelo, protagonizaron amplias movilizaciones por demandas revolucionarias de cambio.

El arzobispo de Quito, a tono con los documentos de la Conferencia Episcopal de Medellín, reconoce por un lado, que el Ecuador es un país "económicamente débil" y que su desigualdad recae sobre la numerosa "población de los suburbios y de los campos" que enfrentan un estilo de vida "terriblemente infra-desarrollado"; y por otro, que los flujos migratorios del campo a la ciudad han acarreado una "urbanización improvisada que

[18] Ibíd., 200. (Énfasis en el original)
[19] Ver: Garrido. "Idearios políticos…".

destruye el tradicional arraigo de la familia del campo, produc[iendo] desajustes psico-sociales cada vez más pronunciados".[20] Sin embargo, considera que aquel se trata de un "hecho inevitable" por la transición económica al modelo petrolero que, a la larga, permitiría al país "progresar económicamente".

Su premisa propone un análisis binario del proceso económico, según el cual, el país podría ascender a un modelo industrializado que en el transcurso del ciclo productivo pauperizaría inevitablemente las relaciones en el campo a razón del "progreso industrial", por lo que aquél desbalance resultaba un costo necesario.[21]

Para emitir su lectura de la realidad ecuatoriana, Pablo Muñoz Vega, arzobispo de Quito, decidió pasar por alto las cuestiones que Paulo VI consideraba medulares sobre la situación de los "países tercermundistas" en su encíclica *Populorum Progressio*. En ella, el Papa anotaba que, si bien el progreso económico "permitiría atenuar las desigualdades sociales, había más contrastes y diferencias entre la opulencia y la miseria". Pues, mientras algunos adquieren más poder, "otros viven y trabajan en condiciones miserables", generando una tensión intolerable.[22]

Es posible extraer una diversidad de matices a partir de la interpretación que hace el clero ecuatoriano frente a los planteamientos de la jerarquía eclesiástica, las conferencias episcopales y los documentos conciliares, pues más allá de aquellos textos oficiales, la iglesia en el país delineó sus propias directrices prácticas, especialmente dirigidas a liquidar cualquier intento de conformar una vertiente progresista dentro del clero nacional.

El arzobispo de Quito critica la posición beligerante de algunos grupos políticos que, en lugar de proponer soluciones concretas, exasperan los ánimos populares generando "agresiones en cadena". Su propuesta, en cambio, consiste en reformar el sistema económico hacia una distribución "más justa", para la cual "el Ecuador necesita […] conseguir los recursos de que no dispone aceptando la cooperación científico-técnica y financiera de organismos mundiales y regionales".[23]

---

[20] Ibíd.

[21] Esta se trata de una interpretación del arzobispo de Quito, sobre la encíclica de Juan XXIII, *Mater et Magistra*, "La remuneración del trabajo". Pablo Muñoz Vega, "La Iglesia ante el reto entre Capitalismo y Socialismo", Boletín Eclesiástico (Quito), No. 7 y 8, julio-agosto de 1971, 244-245.

[22] Gustavo Morello, "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 49, No. 199 (2007), 93.

[23] Ibíd.

Sin embargo, considera que enfrentar el problema implica, ante todo, un cambio interno de mentalidad y una nueva educación, pues desde su óptica, el problema no es estructural, sino deriva de una matriz cultural que no ha estado lo suficientemente ligada a los principios católicos. Así, matizando con la lectura crítica de intelectuales y dirigentes comunistas que se dedicaron a caracterizar la realidad ecuatoriana a partir de aspectos como su matriz semi-feudal, la presencia de una oligarquía terrateniente y agroexportadora, la explotación a las mayorías obreras y campesinas, y la penetración imperialista como aspectos determinantes en la economía nacional,[24] el clero ecuatoriano manifestaba:

> Necesitamos la formación de una nueva conciencia cívica y religiosa que transforme al hombre pasivo e improductivo, que forjó en nuestros lares una cierta historia secular, en una persona dinámica capaz de inventar, ahorrar, invertir, con el anhelo de prosperar y mejorar el nivel de vida humana para sí y para los suyos. Necesitamos la formación de una nueva conciencia social que transforme radicalmente la mentalidad del ecuatoriano rico, que, tratando de disfrutar de su prosperidad en la poltrona de una fortuna puesta al seguro, se torna insensible a las flagrantes injusticias que oprimen a sus hermanos.[25]

Este aspecto, a su vez, contrastaba radicalmente con la postura de varios movimientos católicos latinoamericanos que hacia 1965, tomaban "conciencia de que los problemas sociales no eran desajustes de coyuntura sino que respondían a problemas estructurales".[26]

El cardenal Pablo Muñoz Vega inicia una campaña frontal contra el socialismo, que –en sus términos- proponía una "lucha intestina" de revolución sin haber dado "muestras históricas" de efectividad, y se decanta más hacia un capitalismo benefactor que a través de la industria pueda llevar el progreso a las mayorías. Finalmente, llama la atención sobre la "influencia peligrosa" que han tenido los partidos socialistas en la población:

---

[24] Sobre los pronunciamientos de intelectuales y dirigentes del partido comunista, como Ricardo Paredes (1931- 1952) y Pedro Saad (1952-1980), cuyas lecturas se difunden a través de medios impresos como la Revista "Nueva", ver: Garrido, "Idearios políticos…", 34.

[25] Muñoz Vega, "La Iglesia ante el reto entre Capitalismo y Socialismo", *Boletín Eclesiástico* (Quito), No. 7 y 8, julio-agosto de 1971, 246.

[26] Meses después de la Encíclica *Populorum Progressio*, "apareció, el 15 de agosto, el *Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo*, apadrinado por el sacerdote brasileño Hélder Pessoa Cámara (1909-1990), arzobispo de Olinda y Recife" que sostenía que "[e]l socialismo era más justo que el capitalismo porque "el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido", el sistema que mejor adaptaba los requerimientos morales del Evangelio, en donde el trabajo humano ocupaba el puesto que se merecería". Morello, "El Concilio Vaticano II…", 94.

> Aprovechando con maestría las circunstancias de desazón y descontento que vive la Nación, estos grupos están promoviendo una intensa campaña de difusión ideológica en todos los niveles, inclusive en los de las asociaciones juveniles y obreras de inspiración cristiana. Por ello no puede menos de preocuparnos el giro que va tomando en nuestra Patria el proceso de transformación socio-política, [que] va impregnándose de los fermentos de una ideología que inevitablemente la volverán materialista y atea.[27]

Pero su rechazo al marxismo, recae también sobre los movimientos cristianos por la liberación, a quienes considera una peligrosa mutación católica con los principios marxistas que, aprovechándose de una "falta de identidad" entre los creyentes, les conducen a oponer los principios de su fe mediante la negación de toda trascendencia, pero, sobre todo, a plantear contradicciones de método y praxis:[28]

> Advirtiendo en estos avances un peligro cada vez más insidioso, nos sentimos movidos por el deber de expresar que la Iglesia en el Ecuador en modo alguno puede admitir la posibilidad de una *opción cristiana por una transformación revolucionaria* que significaría el predominio del poder ideológico y político de un totalitarismo que ya ha dado demasiadas pruebas de su naturaleza tiránica.[29]

En este marco, el Ecuador lleva adelante un proceso de reformulación litúrgica que, más allá de derivar como epifenómeno de los acontecimientos globales o latinoamericanos, implicó una serie de acciones que, evocando símbolos de probado alcance nacional, intentaron responder a las necesidades espirituales de la población. Así, las únicas figuras consideradas capaces de sostener el temido tambaleo devocional de la Iglesia Católica en los años setenta eran, como a fines del siglo XIX, el "Sagrado Corazón de Jesús" y el "Inmaculado Corazón de María".

En vísperas de cumplirse los cien años de la Consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús, decretada bajo la presidencia de Gabriel García Moreno en 1874, las autoridades eclesiásticas del país inician la organización de un amplio cronograma para rememorar dicho evento. El cardenal Pablo Muñoz Vega, arzobispo de Quito, inicia preguntándose con audacia si, respecto de la renovación eclesial promovida por el Concilio Vaticano II, la aludida conmemoración podría "encuadrar bien" o

[27] Muñoz Vega, "La Iglesia ante el reto entre Capitalismo y Socialismo", 249.
[28] Ibíd.
[29] Ibíd. (Énfasis mío).

resultaría "un empeño nuevamente desfasado de restauración religiosa que vierte vino nuevo en odres viejos".[30]

Su escrito intenta dibujar los puntos de relación entre lo que se comprendía como una "auténtica reforma de la Iglesia" y el "culto al Corazón de Cristo". Sin embargo, más allá de su apología discursiva, salta a la vista lo paradójico de la maniobra simbólica de evocar un emblema devocionario tradicional, en momentos de renovación litúrgica de la Iglesia.

Como se sabe, esta clase de reformulaciones retóricas, iconográficas y rituales han tenido amplia trayectoria entre los programas conciliares de la Iglesia Católica destinados a clarificar varios aspectos doctrinales de la institución y la liturgia, por lo que la Iglesia ecuatoriana, imbuida de aquella tradición, define la evocación al Sagrado Corazón no como una reiteración, sino como una restauración del rito "en función de las condiciones o exigencias nuevas", con un "perpetuo espíritu de reforma y superación".[31]

El arzobispo de Quito lo anuncia: la "Consagración al Corazón de Cristo [es una] respuesta a la crisis actual en el interior de la Iglesia", y a partir de esa premisa emite un llamado a la comunidad católica: "ahora nuestra fidelidad está puesta a prueba […] debemos situarnos a la altura de nuestra vocación religiosa nacional".[32]

La jerarquía eclesiástica se ampara en la premisa de que el Ecuador es un país de mayoría católica. Según sus propias estadísticas, "el 94 por ciento de la población ha recibido el bautismo en el seno de la Iglesia católica" hasta 1973,[33] pero ante todo, se resalta que el Ecuador es una "de las naciones TRADICIONALMENTE católicas […] de aquellas en las que el catolicismo […] ha intervenido en la formación del espíritu y del carácter del pueblo, en la configuración de las tradiciones familiares y sociales, en la evolución y conflictos de estructuración política".[34] Por todo ello causaba tanta conmoción la crisis en que se vio inmersa la misma Iglesia, y su urgencia por emprender todas las acciones necesarias para reevangelizar a la población ante los problemas del mundo contemporáneo.

---

[30] Muñoz Vega, "El Culto al Corazón de Cristo en una Iglesia que se renueva", *Boletín Eclesiástico* (Quito), No. 7 y 8, julio-agosto de 1971, 143.
[31] Muñoz Vega, "El Culto al Corazón de Cristo en una Iglesia que se renueva", 143.
[32] Muñoz Vega, "La Consagración al Corazón de Cristo como respuesta a la crisis actual en el interior de la Iglesia", *Boletín Eclesiástico* (Quito), No. 6, junio de 1973, 1.
[33] Ibíd., 8.
[34] Ibíd. (Énfasis en el original).

¿Aquella crisis fue un fenómeno posconciliar, o respondió a las contradicciones estructurales de la propia institución religiosa frente a los valores del mundo contemporáneo?

La vocación sacerdotal disminuyó drásticamente a nivel mundial a partir de 1965, los seminarios decrecieron en número, el único Seminario Mayor con que disponía el Ecuador contaba con apenas 25 seminaristas para el clero diocesano y menos de un centenar de candidatos al sacerdocio.[35] Pero el Concilio en sí mismo, más allá de resultar un instigador a la rebelión, o generar rupturas a través de contenido herético, fue un órgano sujeto a interpretaciones diversas, que en función de las realidades locales pudo dar sustento doctrinal a las consiguientes rupturas que se dieron en el seno de la institución.

En todo caso, la reevangelización nacional se volvía urgente para tener "un Ecuador católico radicalmente renovado", por lo que el programa planificado para 1973 y 1974, estuvo orientado a contemplar una actualización teológico-pastoral, un proceso de evangelización nacional y varias obras sociales.[36]

Al tomar conciencia de la enorme influencia de los medios masivos de información en la población moderna, la Iglesia se propuso establecer su propio diámetro de incidencia en la opinión pública a través de la "consecución de espacios en los medios de comunicación social, tales como: periódicos, radiodifusoras, canales de televisión para mantener vivo el interés nacional acerca del año jubilar y de las exigencias de la Consagración". Esto a la par de la creación de un Centro de Medios de Comunicación Colectiva.[37]

La liturgia programada también comprendía una evangelización masiva a nivel nacional según lo anunciado por la Conferencia Episcopal. Además, estaban próximas a celebrarse dos misas en la Catedral Metropolitana de Quito que incluían programas especiales con todos los miembros de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y altas dignidades políticas del país.[38]

---

[35] "Jornada Mundial de Oración por las vocaciones", *Boletin Eclesiastico* (Quito), No. 3 y 4, marzo y abril de 1975, 95.
[36] "Celebración del Centenario de la Consagración del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús", *Boletín Eclesiástico* (Quito), No. 5 y 6, mayo y junio de 1974, 137.
[37] "Programa general: Centenario de la Consagración del Ecuador al Sacratísimo Corazón de Jesús", *Boletín Eclesiástico* (Quito), No. 6, junio de 1973, 402.
[38] "Celebración del Centenario de la Consagración…", *Boletín Eclesiástico*, 138.

A más de todos los obispos y prelados, a la gran misa de la Catedral asistieron: el presidente de la República, General Guillermo Rodríguez Lara y su esposa; ministros de estado; el Nuncio Apostólico, Luis Accogli con un cuerpo diplomático del Vaticano; algunos ex presidentes de la República; el alcalde Sixto Durán Ballén; representantes del Concejo Municipal; el prefecto provincial; autoridades militares; representantes de varias diócesis del país; el cabildo metropolitano; los miembros del Comité Pro-centenario y una multitud de ciudadanos que permanecieron a las afueras de la Catedral, mientras el acto era transmitido por el Canal 4 de televisión.[39]

La celebración adquirió carácter oficial con la participación del gobierno militar, que decidió dejar su impronta en los valores católicos de la nación a través de un decreto ejecutivo. En el acto se anunció el documento firmado el 22 de marzo de 1974 por el presidente Guillermo Rodríguez Lara y el contralmirante Alfredo Poveda Burbano, ministro de Gobierno y Cultos, cuya resolución partía considerando:

> Que el 25 de marzo de 1874, el pueblo del Ecuador congregado en la Iglesia Metropolitana de Quito, en acto solemne pronunció su compromiso de consagración al Corazón de Jesús, declarándolo su Patrono;
> Que el 25 de marzo de 1974 se cumple el Primer Centenario de este importante hecho;
> Que es deber del Gobierno Nacional conmemorar los hechos notables y de hondo significado espiritual para el pueblo católico del Ecuador.[40]

Y declaran "el 25 de marzo de 1974 día de celebración nacional, sin descanso obligatorio, denominándolo "Día de la Consagración", disponiéndose izar, en este día, la Bandera Nacional en los edificios públicos y privados".[41]

A más del carácter patriótico y nacionalista del acto, en que tomaron posicionamiento los principales actores políticos del país para homenajear los valores católicos de la nación y hacer frente a cualquier signo de resistencia social, se planificó una campaña de "entronización del Sacratísimo Corazón de Jesús en los hogares".

La necesidad de repotenciar el culto al Sagrado Corazón con esta clase de estrategias que cubrían el espectro social entre lo privado y público, sugiere el carácter difuso de la identificación religiosa popular con este símbolo en los años setenta del siglo XX y recuerda a la obra de los milenaristas decimonónicos que buscaron instaurar el simbolismo "cordícola" desde los núcleos familiares para una exitosa reevangelización

[39] "Celebración del Centenario de la Consagración…", *Boletín Eclesiástico*, 139.
[40] Ibíd.
[41] Ibíd.

nacional hace exactamente un siglo atrás.[42] Y finalmente, como acto complementario se programó la celebración del III Congreso Eucarístico Bolivariano en Quito del 9 al 16 de junio de 1974, para dar cierre a esta primera fase de la campaña recatolizadora del país.

2. La Virgen María: Renovación litúrgica y perspectivas de un culto adaptado a los tiempos

Uno de los aspectos más controversiales del Concilio Vaticano II fue su proyecto de renovación litúrgica y la visión ecuménica con que fue repensado el papel de la Virgen María en el culto religioso. El Capítulo VIII del Concilio se propuso esclarecer la función de la Virgen a partir de su lugar respecto a Cristo y a la Iglesia.[43]

Todo ello con la intención de reorientar las expresiones mariológicas de un culto que, inspirado en los rasgos de la devoción popular, había sido susceptible de admitir "falsas exageraciones" alejándose de las bases bíblicas tradicionales del Magisterio.[44]

En una alocución que reiterativamente señala la posición central y trascendente de Cristo como "Único Mediador", se interpela la anterior misión de María como "mediadora entre Dios y los hombres", para darle el nuevo título de "esclava del Señor en la obra de redención y santificación":

> Porque uno es Dios y uno el Mediador de Dios y de los hombres, un hombre, Cristo Jesús, que se entregó a Sí mismo como precio de rescate por todos" (1 Tim 2,5-6). Pero la misión maternal de María hacia los hombres, de ninguna manera obscurece ni disminuye esta única mediación de Cristo, sino más bien muestra su eficacia.[45]

Dado que la figura central de Cristo permite la colaboración de otras "criaturas" en su obra redentora, "la Iglesia no duda en atribuir a María un tal oficio subordinado: lo

---

[42] Queremos poner énfasis en el paralelismo que presentan las acciones de la Iglesia en 1974 y lo ocurrido un siglo atrás: "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 Sagrado Corazón de Jesús, ese curioso ritual que convertía a los hogares en iglesias en miniatura y al padre de familia en un sacerdote oficiante. 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". Hidalgo Nistri, *La república del Sagrado Corazón*…, 212.

[43] "La Santísima Virgen y la Iglesia", en "La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el Misterio de Cristo y de la Iglesia". *Lumen Gentium. Roma, en San Pedro, 21 de noviembre de 1964.* Capítulo VIII. No. 60.

[44] "Espíritu de la predicación y del culto", Ibíd.

[45] Ibíd.

experimenta continuamente y lo recomienda al corazón de los fieles para que, apoyados en esta protección maternal, se unan más íntimamente al Mediador y Salvador".[46]

De este modo, la "Santísima Virgen" es invocada bajo los títulos de "Abogada" y "Auxiliadora", pero ya no como la depositaria central del culto, pues su lugar siempre debía estar en relación a Dios: nunca debía adorarse a la Virgen como "ella misma", sino como la "madre de Dios".

A partir de las distintas lecturas que se hicieron sobre aquella reformulación mariológica, todo lo anterior derivó en un distanciamiento de la liturgia mariana que fue percibida en amplios sectores de la Iglesia. Ello a pesar de que al cierre del Concilio, Paulo VI proclamara a la Virgen María como "Madre de la Iglesia", y le dedicara posteriormente su *Marialis Cultus*. En 1974, el arzobispo de Quito, haciendo una lectura de la situación en el país afirma:

> Debemos reconocer que el culto y devoción a la Madre de Dios han sufrido mengua, como consecuencia de una desenfocada interpretación o aplicación de las normas del Concilio Vaticano II, [pues] efectivamente se ha insistido en que la piedad del pueblo de Dios debe ser cristocéntrica, bíblica y eclesial.[47]

El arzobispo reconoce que "algunas devociones populares se centran en los santos y también en algunas advocaciones marianas sin mayor proyección hacia Jesucristo y hacia el Padre […] con fórmulas más impregnadas de sentimentalismo que de citas bíblicas".[48] Ello en alusión a los cultos marianos que se desarrollaron en Ecuador contemplando figuras de estricta adoración local, como la Virgen de El Cisne en Loja, la Virgen de La Nube en Azogues, Nuestra Señora de La Presentación de El Quinche, la Virgen del Rosario de Agua Santa en Baños, la Virgen de La Natividad de Chilla en El Oro, la Virgen Purísima de Macas en Morona Santiago, entre otras.

Pero el cardenal sostiene que aquellas fallas de que pudo adolecer la devoción popular a la Virgen no deben conducir a una atenuación o extinción del culto, sino a su "depuración, renovación y desarrollo". Precisamente, desde la iniciativa papal se emprendió una serie de estrategias de renovación mariana para mitigar aquellas lecturas

---

[46] "María, Mediadora", Ibíd.
[47] "Renovación y desarrollo de la devoción a la Santísima Virgen María", *Boletín Eclesiástico* (Quito), Nº 5 y 6, mayo y junio de 1974, 105.
[48] Ibíd., 106.

posconciliares, y el 2 de febrero de 1974, Paulo VI emite una exhortación apostólica en la que aborda "la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen María".

En dicho documento, el Papa refiere al lugar importante que ocupa María dentro del "plan redentor de Dios", por lo que –infiere- todo desarrollo del culto cristiano "redunda necesariamente en un correcto incremento de la veneración a la Madre del Señor".[49]

Paulo VI aboga por una renovación de la piedad mariana que permita tomar en cuenta las orientaciones bíblica, litúrgica, ecuménica y antropológica del culto,[50] y en estos planteamientos, la Iglesia ecuatoriana hallaría el soporte doctrinal necesario para planificar una serie de acciones que adaptaran a las exigencias modernas, el culto a la "patrona de la República".

3. El Año de la Mujer: La virgen como prototipo femenino de comportamiento

Por disposición de Paulo VI, se celebraron en Roma dos congresos marianos internacionales en mayo de 1975 alrededor de la fiesta de Pentecostés. El primero de noviembre de ese año también estaba próximo a celebrarse el vigésimo quinto aniversario del dogma de la Asunción de María, proclamado "ex cathedra" por Pio XII en la fiesta de Todos los Santos de 1950.

El arzobispo de Quito anunciaba el plan de celebrar un Congreso Nacional Mariano en noviembre de 1975 en Quito, a propósito de conmemorar la antedicha proclamación dogmática e inaugurar el monumento a la Virgen del Panecillo.

Al no poder culminar los trabajos de la estatua en la fecha prevista, se pospuso el congreso para el mes de marzo de 1976. El propósito de la jerarquía religiosa era abordar esos acontecimientos mediante el estudio de la exhortación apostólica de Paulo VI sobre la "recta ordenación y desarrollo del culto" a la Virgen María.[51]

---

[49] Ibíd.
[50] Ibíd., 107.
[51] "Exhortación Apostólica De S. S. el Papa Paulo VI sobre 'La recta Ordenación y Desarrollo Del culto a la Santísima Virgen María'", *Boletín Eclesiástico* (Quito). No. 3 y 4, marzo y abril de 1975, 102.

A la par, la Iglesia ecuatoriana anunciaba un programa para conmemorar, también en ese año, el centenario de la muerte de García Moreno y el aniversario de la canonización de la santa Mariana de Jesús.

A propósito del primero, se construyeron relatos para vindicar su figura como un "mártir de Jesucristo" que "trabajó para ser un santo", y cuyos legados más importantes fueron la firma del Concordato con la Santa Sede y la Consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús. Se alegaba que no fue un ecuatoriano como todos, por lo que su excepcionalidad merecía una "digna celebración" programada para el 6 de agosto de 1975, con misas de exequias por su alma en todo el país, y una misa "de réquiem" con el traslado de sus restos mortales encontrados poco tiempo atrás, desde el Monasterio de Santa Catalina hasta la Catedral Metropolitana de Quito.[52]

Sobre la santa y "Heroína nacional", el 9 de julio del mismo año se celebraron las bodas de plata de su canonización, efectuada por Pio XII en 1950. Aquel acto fue celebrado en la Compañía de Jesús y presidido por el arzobispo de Quito. En la evocación a Mariana de Jesús se establece un paralelismo entre los desastres naturales, el "relajamiento de las costumbres" y la peste de Quito que ella mitigó con su propio sacrificio en el siglo XVII, y la "peste" materialista que amenazaba al mundo contemporáneo, encaminada a negar "toda trascendencia", y a "reducir al hombre a las dimensiones del espacio y del tiempo".[53]

Se buscaba que la santa quiteña diera una "lección de amor", tan necesaria para los cristianos en momentos de crisis y, a propósito de rememorarla, el arzobispo de Quito hizo un llamado a la mujer ecuatoriana enmarándolo en la celebración del "Año internacional de la Mujer" declarado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1975:

> Pienso que la mujer ecuatoriana no tiene necesidad de buscar en otra parte el paradigma de mujer más estupendo que podía desear: lo tiene en Mariana de Jesús: en sus extraordinarios valores humanos, en su pureza y dignidad femeninas, en su ascensión a las más altas cumbres del espíritu, en su capacidad formidable de amor.[54]

[52] "Importantes Conmemoraciones de este año en curso", *Boletín Eclesiástico* (Quito). No. 7 y 8, junio y agosto de 1975, 240.
[53] Ibíd., 308-309.
[54] Ibíd.

Precisamente, el religioso ecuatoriano se adhería a la convocatoria que hizo la ONU para que los representantes de sus 133 estados miembros asistieran a la "Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer" a celebrarse en Ciudad de México del 19 de junio al 2 de julio de 1975, en el marco del denominado "Año Internacional de la Mujer".

El evento fue planificado como una exhortación oficial a tomar medidas gubernamentales para incluir a las mujeres en el tan anunciado "desarrollo" que buscaban sus países, e impulsar la "igualdad" entre hombres y mujeres en términos sociales, económicos y jurídicos, así como a aplicar medidas para eliminar la discriminación contra la mujer, emprendiendo un programa destinado, entre otras cosas, a su "plena integración social".[55]

Esto dio cabida a que el mundo evoque genéricamente a "la mujer", para referirse al segmento de la población que, independientemente de su etnia o condición social, se encasillaba en aquella categoría. A raíz de este hecho, se suscitaron varias tensiones alrededor del evento (que incluía una reunión intergubernamental y otra de mujeres de distinta procedencia) entre sectores que interpelaban el concepto desde sus propias realidades sociales y cuyos posicionamientos estaban definidos por factores económicos y culturales muy disímiles entre sí:

> Las construcciones ideológicas acerca de lo que significaba "ser mujer" desempeñaron un papel central en las confrontaciones diarias entre mujeres de los países de los llamados Primer y Tercer Mundos. Las mujeres de las naciones económicamente desarrolladas fueron percibidas por la prensa y por algunas delegadas latinoamericanas como interesadas únicamente en asuntos sexuales, como el lesbianismo, el aborto y la prostitución. Por el contrario, el ideal de mujer del Tercer Mundo estaba relacionado con la justicia social y la igualdad económica.[56]

Mientras las mujeres empezaban a ser consideradas por la ONU como "elementos indispensables de cambio para contribuir al desarrollo mundial" y "una pieza clave para la solución de los problemas globales",[57] al interior del evento, varias mujeres tomaron partida en la construcción de sus identidades femeninas para hacer frente a la explotación y la injusticia estructural a la que estaban condicionados sus países por la división internacional del trabajo.

---

[55] "ONU Mujeres" (plataforma virtual). Disponible en: www.unwomen.org
[56] Pamela Fuentes, "Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. México, 1975". *Secuencia* No. 89, mayo-agosto, 2014 (versión online).
[57] Ibíd.

Podemos identificar cuatro instancias en las que se desenvolvieron las representaciones y discursos sobre la mujer a propósito de la Conferencia. Por un lado, intervinieron las mujeres de países industrializados que veían en el feminismo una reivindicación en términos sexuales y reproductivos, frente a mujeres de países semicoloniales que promulgaban demandas de clase y denunciaban la injusticia social imperante en el mundo capitalista, interpelando a su vez la naturaleza de una conferencia que pretendía encasillarlas dentro de una categoría estrictamente sexual.[58] Por otro lado, se manifestaron agentes externos como la prensa y actores políticos que, en gran medida, ridiculizaron o romantizaron las voces femeninas a partir de comentarios sexistas.[59] En otro polo de la opinión pública se situaron varias organizaciones feministas que decidieron no participar en la Conferencia porque consideraban que el Año Internacional de la Mujer era un acontecimiento "de carácter sexista, que perpetuaba la discriminación de las mujeres, pues no era más que una concesión por parte de las agencias gubernamentales que las concebían como "seres inferiores" necesitadas de "amparo y protección".[60] Y finalmente, tomaron posicionamiento otros agentes institucionales de jerarquía masculina que trataron de acaparar los discursos sobre "la mujer" para sus propios fines, como la Iglesia católica, que creó desde la Santa Sede un "Comité para el Año Internacional de la Mujer" y cuya voz en Ecuador se manifestó en la figura del arzobispo de Quito.

El religioso ecuatoriano intervino con relación a lo anunciado por el Papa Paulo VI en una audiencia concedida a la secretaria general del Año Internacional de la Mujer, la abogada Helvi Sipila.[61] En su comunicado, el arzobispo insistía en que el tema de "la igualdad, el desarrollo y la paz" programado para celebrar dicho acontecimiento, no

[58] "A pesar de la diversidad de opiniones que existió […] la prensa y la mayoría de los asistentes concibieron las discusiones de la Tribuna como una lucha entre mujeres de los países industrializados —encarnados en la figura de la feminista estadunidense Betty Friedan— y las del Tercer Mundo, quienes tuvieron dos portavoces: la ecuatoriana Marisa de los Andes —cuyas huellas antes y después de la Conferencia ha sido difícil rastrear— y, principalmente, la boliviana Domitila Barrios de Chungara, líder de los mineros de su país.". Ibíd.

[59] Ibíd.

[60] "Para las feministas del MLM, los problemas de las mujeres no iban a ser atacados desde la raíz en la Conferencia, pues el verdadero objetivo de esta era utilizar todo el potencial femenino para fortificar y mantener la continuidad del capitalismo. […] [Ponían] énfasis en las cuestiones que ellas asumían como prioritarias dentro de sus demandas: el trabajo doméstico y la reproducción. Consideraban que ambas estaban siendo analizadas desde la perspectiva masculina con la única finalidad de favorecer al mismo sistema que las mantenía relegadas de la verdadera toma de decisión." Ibíd.

[61] "Carta del Santo Padre Pablo VI a la Conferencia Mundial del Año Internacional de La Mujer", Vaticano: L'Osservatore Romano, (edición en lengua española), N. 26, vol. XIII, 16 de junio de 1975, 85.

resultaba ajeno al interés de la Iglesia; y añadía: "[a] cuantos colaboran en la preparación del Año Internacional de la Mujer, con el fin dignísimo de potenciar cada vez más la dignidad y la misión de la mujer, señalamos como punto sólido de referencia la figura de la Virgen Santísima".[62]

Aquella "misión de la mujer" a la que alude el pontífice, fue adquiriendo distintos matices entre los discursos religiosos de la época que, desde sus lugares masculinos de poder, intentaban definir la identidad femenina en función del prototipo maternal de María y apelaban a la fórmula heteronormativa de las "distinciones establecidas por el mismo Creador",[63] para competir retóricamente con aquellas otras voces femeninas que buscaban emancipación y justicia desde la movilización social y la denuncia política.

Sin embargo, aquellos discursos religiosos tampoco cabrían en una misma taxonomía, pues existieron múltiples visiones dentro de la misma Iglesia con planteamientos que lograban incluso confrontar directamente aquella visión masculina dominante en la dinámica eclesial. Entre todos ellos, resultan notorias aquellas voces religiosas femeninas que interpelaron desde adentro la naturaleza jerárquica de la institución, adoptando roles que les habían sido negados por su condición de mujeres.[64]

Por su parte, el cardenal Pablo Muñoz Vega asumió la tarea de emitir mensajes, sermones y prédicas hacia la población femenina, con elaboraciones que incluían metáforas, comparaciones, elogios y glorificaciones para exaltar a "la mujer" desde lo que se entendía como "su misión específica" y "el misterio" de su feminidad.

El documento principal, titulado "Mensaje a la mujer ecuatoriana con ocasión del año internacional de la mujer" intenta instruir a la "mujer moderna" sobre la vía que debe seguir para "hacer valer sus derechos" y su misión en la sociedad, a partir de la Biblia como única fuente de inspiración.[65]

Con una retórica plagada de metáforas que refieren a la mujer como "el encanto y la dulzura de la humanidad", o "el lazo de amor y unidad en el seno de la familia humana", el religioso ecuatoriano expresa la misión pacificadora, celestial y dulcificadora de la

---

[62] Pablo Muñoz Vega, "Exhortación Apostólica…", *Boletin Eclesiastico* (Quito), No. 3 y 4, marzo y abril de 1975, 151-156.
[63] "Carta del Santo Padre Pablo VI a la Conferencia Mundial del Año Internacional de La Mujer", 2.
[64] Ver: Carmen Pineda. "Mujeres y teología de la liberación en Riobamba y Quito: los decenios de 1970 y 1980", (tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2013), 1-102.
[65] Muñoz Vega, "Mensaje a la mujer ecuatoriana con ocasión del año internacional de la mujer, 1975", *Boletín Eclesiástico* (Quito), No. 3 y 4, marzo y abril de 1975, 152.

mujer, circunscribiendo su postura en el marco social dominante de la estructura heteronormativa y patriarcal, al afirmar que "la mujer, a su escala humana, puede ser llamada 'la gloria del hombre', porque ella lo completa y lo conduce a su perfección".[66]

Desde su voz masculina autorizada, intenta orientar el comportamiento femenino hacia una "vía justa para su liberación", criticando entre líneas al feminismo que, desde su lectura, pretende construir un modelo de mujer que busca equipararse al patrón masculino, desechando las particularidades físicas, mentales y espirituales que le han dado a la mujer una misión específica en la sociedad:

> ¿Debemos pensar que el valor de la persona humana en ella aumentará tanto más cuanto más se aproxime al tipo masculino, ya sea en la forma de su inteligencia, ya sea en la forma de vida? ¿O no debemos más bien pensar, que la mujer, aun siendo igual al hombre en cuanto al valor de su persona, está polarizada de distinta forma que él, y hay que salvar, por lo mismo, lo que hay de eterno en su feminidad?.[67]

Desde el arquetipo de padre, el sacerdote se siente autorizado a demandar cierto tipo de comportamiento en sus "hijas". Su apología heteronormativa se vuelve un ejercicio colonizador de la identidad femenina, que asume el rol de filtro discursivo entre la movilización feminista y lo que él considera un "verdadero rescate de la feminidad". Así, mientras silencia las voces contestatarias de mujeres militantes, impone sus propios códigos de conducta femenina fundados en la polaridad binaria de lo masculino.

Su exposición busca, en definitiva, justificar aquellos "valores eternos que el Creador ha forjado en la mujer para su misión específica", que le han dotado de una "vocación femenina" opuesta a la misión asignada al hombre:

> la mujer dejaría inutilizados sus mejores y más necesarios dones si abrazase el programa de ocupar el puesto del hombre, cambiando su misión y su destino. La mujer en cuanto persona, goza de una dignidad igual a la del hombre; pero Dios y la naturaleza le han confiado tareas diferentes, que perfeccionan y completan la misión asignada al hombre.[68]

Apela a la maternidad como obra femenina por excelencia, a partir de la cual, la mujer desarrollaría una vocación natural "hacia todo lo que es obra de amor, de donación, de acogida; hacia todo lo que es espíritu de entrega a los demás, servicio desinteresado al prójimo".[69]

---

[66] Ibíd., 153.
[67] Muñoz, "Mensaje a la mujer ecuatoriana con ocasión del año internacional…", 154-155.
[68] Ibíd.
[69] Ibíd.

La vocación materna obliga a la mujer a asumir una función protectora que, al mismo tiempo, la convierte en depositaria de la seguridad y el orden de la nación. La familia y el hogar son aquellas instituciones en que la personalidad femenina está encaminada a ejercer su función, pues ambas son imaginadas "como espacios de refugio frente a las incertidumbres y embates de lo público, la ley y las instituciones. En este marco, las posibles rupturas a la domesticación de la mujer son intuidas como amenazas al orden deseado".[70]

El discurso religioso, más allá de plantearse como una simple apología discursiva, se vuelve una construcción política sobre la moral pública que traza una línea de acción desde la legalidad del orden eclesial, para disponer funciones, roles, responsabilidades y vías de acción que perpetúen el establishment patriarcal y no transgredan los mandatos de Dios como creador y "máxima autoridad del universo".

Las mujeres como "objetos de políticas nacionales" [en este caso colonizadas por el poder eclesial] remiten a "las suspicacias y potenciales amenazas que ellas representan sobre la nación",[71] pues más allá de instituir un simple intento de personificarlas como responsables de la estabilidad, se intenta tomar control sobre sus cuerpos, su sexualidad, sus prácticas e identidades. En otras palabras, cualquier transgresión femenina al espacio privado de la familia y el hogar, es visto como un posible atentado a la reproducción estable de la nación, por lo que advertimos: "[e]n estas múltiples estrategias las mujeres han sido elegidas como soportes de la tradición y transmisoras de la cultura nacional, con especial referencia a sus identidades maternas".[72]

Para dar sentido a su alocución en el marco del programa desarrollado por la ONU, el cardenal Pablo Muñoz Vega alude a la importancia de la mujer para el progreso de la humanidad, "especialmente en aquellos campos que requieren tacto, delicadeza, intuición maternal", pues de este modo puede servir a los "intereses de la vida pública". Así manifiesta que el "equilibrio del orden social […] tan expuesto al desmoronamiento, depende en gran parte, de la inteligencia con la que la mujer de hoy, asuma y realice su tarea":[73]

---

[70] Gioconda Herrera y Mercedes Prieto, "Género y nación en América Latina. Presentación", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, No. 28 (2007), 31-34.
[71] Ibíd., 32.
[72] Ibíd.
[73] Pablo Muñoz Vega. "Mensaje a la mujer ecuatoriana…", 152.

> El hombre tenía necesidad de aprender de qué cosas es capaz la mujer en el campo de la técnica, de la sociología, de la política, para llegar de este modo al respeto a una mayor estimación de la obra femenina. Pero ¿no sufrirá la humanidad una catástrofe si en este avance, los valores específicamente femeninos, tendioses [sic] a desvirtuarse y a desaparecer? Queda ahora a la mujer, el probar al hombre que teniendo la posibilidad de demostrarle que no le es inferior en la tarea común de la construcción de la sociedad elige ella ser plenamente mujer para cooperar más profunda y eficazmente al plan divino; para ser en el mundo, ante todo una obrera de paz, de dulzura, de misericordia y de amor, con la ayuda del Espíritu, artífice de todas las cosas.[74]

La Iglesia traza una vía única e irreemplazable para la obra femenina que se revela según "el plan de Dios" y, superando cualquier posibilidad de interpretaciones sesgadas, el cardenal afirma: "[e]s en María de Nazaret en quien vemos realizada con admirable preeminencia la promoción de la mujer en la obra de la salvación, en quien vemos presentado como en perfecto prototipo, el papel especifico de la mujer en la Iglesia".[75]

4. Identidades femeninas católicas frente al discurso religioso dominante

A propósito de los veinticinco años de la fiesta de la Asunción de María, en el marco de su definición dogmática por obra de Pio XII el primero de noviembre de 1950, en Ecuador se rindió un homenaje a "la Reina del cielo" que abarcaba la celebración de un Congreso Nacional Mariano y la inauguración del monumento a la Virgen de Quito en El Panecillo.

Todo ello iba sujeto al programa que desde El Vaticano brindaba el ambiente propicio para dar al "homenaje mariano nacional un sentido y un significado muy hondos de renacimiento religiosos y de reconciliación social".

> Pero, además, [-añadía el cardenal Pablo Muñoz Vega-] nos encontramos en el año internacional de la mujer. ¿Podría en la hora actual recibir la mujer ecuatoriana un mensaje más luminoso y más elevador que el que puede serle dirigido a la luz de las prerrogativas de Aquella que fue proclamada "la llena de gracia"?[76]

A lo largo de 1975, "la mujer" como sujeto de derechos y en igualdad de condiciones frente a la población masculina, cobraba resonancia a nivel mundial desde instituciones de toda índole, medios de información, aparatos del Estado y movimientos

---

[74] Ibíd.
[75] Pablo Muñoz Vega. "Mensaje a la mujer ecuatoriana…", 152.
[76] "Pregón al pueblo ecuatoriano sobre el Congreso Mariano Nacional y el Día de la Fe Católica", *Boletín Eclesiástico* (Quito), No. 9 y 10, septiembre y octubre de 1975, 342-343.

sociales, que trataron de promocionarla en términos sociales, económicos y políticos, en gran medida, desde discursos paternalistas que construían un concepto idealizado sobre el rol que debía desempeñar en la sociedad. Así el líder del clero ecuatoriano manifestaba:

> En un tiempo en el que la mujer escucha tantos llamamientos para la promoción de su persona y de su misión, nada puede serle más benéfico que el volver los ojos a la belleza incontaminada de María, el modelo acabadísimo de la mujer. Por ello anhelamos concentrar la atención de nuestro pueblo en este tema: LA VIRGEN MARIA EN EL AÑO INTERNACIONAL DE LA MUJER.[77]

La Conferencia Episcopal Ecuatoriana preparaba una campaña de evangelización en el marco de una orientación moderna de la piedad mariana que lograra transmitirse al pueblo a través de la liturgia. Quito sería la sede del Congreso Mariano y la cima del Panecillo el lugar de la "cita sagrada" para el homenaje final.[78]

Pero el programa del clero ecuatoriano contempló, además, la realización de varios simposios arquidiocesanos sobre "la mujer", para abordar la construcción católica de su rol, procurando incluir en el programa a mujeres que elaboraran discursos y posicionamientos sobre el tema. Apenas en este pasaje es posible rastrear voces femeninas frente a una documentación de predominio masculino. Sin embargo, es preciso anotar que la participación de estas mujeres estuvo atravesada siempre por un tutelaje de sacerdotes que les "autorizaban" a hablar, interviniendo en sus elaboraciones y validando sus discursos; o al menos, esa es la información que encabeza cada uno de los textos.[79]

---

[77] Ibíd. (Énfasis en el original).

[78] Firman el comunicado cinco figuras masculinas de la jerarquía eclesial ecuatoriana: Pablo Muñoz Vega, Presidente de la Conferencia Episcopal; Bernardino Echeverría Ruiz, Vicepresidente; Juan Larrea Holguín, Presidente de la Comisión de la Promoción Humana; José María Ruiz Navas, Presidente de la Comisión de Ministerios; Raúl Vela Chiriboga, Secretario General de la Conferencia Episcopal.

[79] Este simposio titulado "La posición de la mujer católica en el Año Internacional de la mujer", se realizó por grupos de trabajo que desarrollaron temáticas específicas, bajo la organización de Laura Jiménez, María de Romo, Sor Fanny Cerda, Piedad Vivar Cueva y Diana Santamaría, que participaron bajo la "asesoría" de los sacerdotes: Antonio González, Luis H. Solis, Luis Alberto Luna y Luis E. Orellana. A continuación, enlisto las mesas de trabajo con sus respectivas participantes: "El misterio de la feminidad": Lucinda de Rosero, Diana Santamaría, Sor Fanny Cerda (Asesor: Luis Humberto Solís, S. D. B); "Vigencia de los derechos humanos en la mujer": Yolanda Alfaro, Noemí de Argüello, Piedad Gálvez Cortés (Asesor: Mons. Juan Larrea Holguín); "La mujer y el amor": Lola Alarcón de Vargas, María Virginia de Romo Dávila, Cecilia Freire de Sáenz, Sor Irene de la Providencia (Asesor: R. P. Luis Orellana, S. J.); "La mujer y la sociedad": Piedad Albornoz de Pinto, Clara de Pasquel, Piedad Gálvez Cortés (Asesor: P. Luis Alberto Luna Tobar, O. C. D.); "La mujer y el apostolado en la Iglesia": Raquel de Acosta Velasco, Gemma de Mena, Lucila de Carrera, Laura Jiménez, Piedad Vivar Cueva, Octavio Carrera (Asesor: Mons. Antonio J. González Z.). "Posición de la Mujer Católica Ecuatoriana en el Año Internacional de la Mujer, 1975", *Boletín Eclesiástico* (Quito), N° 11 y 12, noviembre y diciembre de 1975, 441.

En su manifiesto introductorio, ellas hablan a nombre de "las mujeres ecuatorianas católicas" y elaboran varias tesis para defender su dignidad en ese momento de la historia en que Dios exige una "conversión de la mente y las costumbres de todos", con un particular llamamiento a la mujer, para que, desde su misión característica, sea "creadora y propulsora de todo lo creado".[80]

El modo en que construyen sus identidades femeninas parte por asumirse como poseedoras de un "signo singular que implica destino y expresa creatividad", al que denominan el "misterio de la feminidad", y asumen como propia la definición que hizo el Papa Paulo VI sobre la mujer:[81]

> Para NOS, mujer es reflejo de una belleza que la trasciende, es señal de una bondad que nos aparece ilimitada, es espejo del hombre ideal, como Dios lo concibió, su imagen y su semejanza. Para NOS, mujer es la visión de pureza virginal, que restaura los sentimientos afectivos y morales más elevados del corazón humano; para NOS, es la aparición, en la soledad del hombre, de su compañía, que conoce las entregas supremas del amor, los recursos de la colaboración y de la asistencia, la fortaleza de la fidelidad y de la laboriosidad […]; para NOS, es la madre […] la humanidad que lleva en sí la mejor disposición para la atracción religiosa […] y que, por ello, cantando, orando, deseando, llorando, parece naturalmente converger hacia una figura única y suma, inmaculada y dolorosa, que una mujer privilegiada, bendita entre todas, fue destinada a realizar, la Virgen Madre de Cristo, María. (Pablo VI, Discurso a la Sociedad de Obstetricia y Ginecología de Italia, 29 de octubre de 1966).[82]

La lectura que hacen de las palabras del Papa, les permite adherirse a la imagen de María como modelo de mujer, y al mismo tiempo, asumir su capacidad para dar vida como un don que comparten con Dios. La maternidad es considerada por ellas "la primera gracia específica de la feminidad" que otorga a la mujer un sentido de "disposición para el amor". Por ende, "la religiosidad cobra en la mujer una categoría especial, porque procede de ese singular contacto entre Creador y creatura creadora".[83]

Otros aspectos que adhieren a su identidad femenina son: la ternura, entrega, sobriedad, dulzura y piedad,[84] considerados los dones femeninos por excelencia porque han sido capaces de soportar los embates culturales de cada época. Sin embargo, denuncian la manifestación de varios "desequilibrios morales" en el mundo

---

[80] Ibíd.
[81] Ibíd., 444.
[82] "Posición de la Mujer Católica Ecuatoriana…", 444.
[83] Ibíd., 450.
[84] Ibíd., 445.

contemporáneo que intentan "sobrepasar linderos naturales", iniciando un "proceso desnaturalizador" que rompe con todo el equilibrio existente.[85]

"Las mujeres ecuatorianas [–añaden-] somos en toda la historia signo de crisis o de positiva reacción", por ello asumen como tarea urgente imponerse "desde adentro, desde lo íntimo, en la vida nacional". Para lograrlo, sus acciones contemplan, por un lado, una toma de conciencia de su identidad creadora, una educación que supere "sentimentalismos sensualistas", y una "aceptación personal y social permanente".[86]

A partir de estas estrategias buscan reconocimiento de su papel en la construcción nacional, y se sienten respaldadas por la "historia del derecho femenino ecuatoriano" que, desde 1861,[87] ha planteado temas referentes al matrimonio, la sociedad conyugal, derecho al voto, acceso a la nacionalidad, emancipación económica de la mujer, separación de bienes, divorcio, igualdad de derechos entre cónyuges, el derecho a elegir y ser elegidas y el reconocimiento de la "plena capacidad jurídica de la mujer casada".[88]

Sin embargo, anotan que la mujer no podrá beneficiarse de lo que "en derecho le corresponde", mientras no conozca a fondo "la trascendencia de su misión específica" y el valor de sus "características exclusivas de feminidad".[89]

¿Su voz deja de ser subalterna cuando empiezan a hablar desde un lugar religioso de poder? ¿Se vuelven un poder frente a esas otras voces femeninas que son silenciadas? ¿Intentan imponerse frente a la movilización feminista, en una dinámica de complicidad con el discurso religioso dominante? O, ¿su acto de hablar representa la agencia de mujeres colonizadas y subalternas expresándose desde los espacios que tienen permitidos?[90]

Aunque los discursos heteronormativos y la mediación de los varones religiosos atraviesan sus voces, ellas no se someten pasivamente a los códigos discursivos del paternalismo católico; en cambio, deciden adoptar ciertos elementos y desechar conscientemente otros. Por ejemplo, admiten la base doctrinal cristiana desde su lugar de enunciación para proyectarse como poseedoras de características femeninas particulares,

---

[85] Ibíd.
[86] Ibíd., 446.
[87] Ibíd., 447.
[88] Ibíd., 448.
[89] Ibíd.
[90] Estas preguntas se inspiran en las conclusiones del ensayo de Ishita Banerjee. "Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo". *La Ventana*, Núm. 39 (2014), 7-38. Versión online: scielo.org.mx

pero desechan la imposición de un rol específico en la sociedad, para autorrepresentarse como agentes de una nueva construcción discursiva, en la que cabe incluso la interpelación, la denuncia y la exigencia de nuevos derechos para ellas.

La negociación de reconocimiento a cambio de cumplir una presencia complementaria a la función masculina en el marco de los estatutos católicos, establece para ellas un diámetro de incidencia al interior de la misma institución eclesiástica que, aunque dominada por una jerarquía masculina, les sirvió para proponer una cuota de reivindicaciones, derechos y roles que consideraban propios como ciudadanas de la nación. Para mitigar la desventaja de su lugar social, deciden nominarse como parte de la civilización humana, dentro de la que no caben desventajas jurídicas basadas en la diferencia sexual, pero en la que sí es prudente hablar de "diferencias espirituales universales" como la "feminidad", que forma parte de la naturaleza intrínseca de la mujer:

> Nosotras insistimos en la falta de sentido que tiene el proponer la existencia de exclusivos derechos masculinos o femeninos y más aún la desproporción y ausencia de sindéresis habida en quienes masculinizan el derecho de tal modo, que se cree que sólo el hombre tiene capacidad o personería natural.[91]

Señalan que la iglesia jamás habló específicamente de derechos exclusivos en relación al sexo, "aunque concediera ciertos privilegios a uno de ellos", y excluyera, "por razones pragmáticas" al otro. En general, no atribuyen la culpa de estas injusticias al aparato religioso, sino a la institucionalidad familiar y estatal, a quienes consideran deudoras de la educación de la mujer, pues "pretendieron defender la ignorancia femenina como defensa de la ingenuidad y fortalecimiento de su moral".[92]

Denuncian, al mismo tiempo, que no ha habido un interés gubernamental en promover una formación política de la mujer, debido a que el Ecuador no ha contado con verdaderos ideólogos políticos: "[p]or mucho que se cacaree en contrario, los partidos políticos y sus dirigentes carecieron con frecuencia de la convicción mental, y los idearios fueron siempre programas de aspiración inmediata, improvisados y llenos de confusas mezclas doctrinales".[93]

Como población femenina, se consideran parte de los fracasos del poder, pues su incidencia electoral en términos numéricos las volvió un instrumento de complicidad

[91] "Posición de la Mujer Católica Ecuatoriana…", 449.
[92] Ibíd.
[93] Ibíd.

hacia el establishment político al haber "engrosado las urnas, eligiendo al menos malo, al más simpático o al que más ofrece". Derivan aquél acto de afinidad populista de la falta de formación política a la que han estado sujetas, y cuyas secuelas se expresan en la fórmula electoral del "mal menor como calificativo de un candidato o la simpatía […] como norma de actitudes cívicas".[94] Pero su crítica se asentó en una demanda:

> No hace falta llorar más nuestro analfabetismo filosófico-político. No es exclusivamente femenino. Partamos con el hombre político ecuatoriano desde cero, colocados en la línea civil de la entrega a un ideal bien conocido. Dejemos de colaborar con nuestro voto en el imperio de lo desconocido, que es anárquico.

Su demanda de formación política va encaminada a exigir espacios de participación para la toma de decisiones, más allá de las instancias en que las mujeres han podido figurar "a nivel de sindicato, de colegio o universidad, de temporada electiva", en cuyos casos primó el "analfabetismo ideológico".[95] Ellas piden a los movimientos políticos de orientación cristiana la promoción de una campaña ideológica para que de ella "afloren mujeres-líderes, capaces de dar toda su iniciativa creadora y propulsora a la causa social".[96]

Estas demandas increpan la postura de varios religiosos de jerarquía masculina, como el arzobispo de Quito, que insistieron en la existencia de un campo laboral y participativo estrictamente femenino que armonizaba con la misión "caritativa" asignada a las mujeres. Ellas interpelan esta visión afirmando que los cargos y funciones de la administración pública "no son patrimonio del hombre" y deciden ir más allá, al exigir la creación de funciones ejecutivas exclusivamente femeninas, como una "Dirección Nacional de Defensa de la mujer profesional" y una "Subsecretaría de Bienestar Social femenino".[97]

Su demanda se encamina a buscar la inserción laboral de las mujeres más allá de las misiones consideradas "universalmente femeninas" como la pedagogía y el servicio social asistencial, con miras a participar en todos los órdenes de la administración pública.

Finalmente, deciden cerrar su manifiesto con una crítica a la estructura segregativa de la institución eclesiástica, formulando que "la mujer ecuatoriana se ha sentido dentro

---

[94] Ibíd., 468.
[95] "Posición de la Mujer Católica Ecuatoriana…", 469.
[96] Ibíd.
[97] Ibíd.

de la sociedad religiosa, en una situación pasiva, que implicó siempre la aceptación de su secundaridad en el ser y el actuar".[98]

Como se sabe, la fórmula de un sacerdocio femenino jamás formó parte del programa de la Iglesia católica, y este principio fue justificado con el fundamento evangélico de que los voceros de Cristo fueron doce apóstoles (hombres), y que los cuerpos de las mujeres jamás podrían encarnar al cuerpo de Cristo que fue varón. Las mujeres católicas ecuatorianas, increpando con sutileza esta condición, declaran su deseo de "participar en el sacerdocio de Cristo consagrando el mundo a Dios", e intervenir más activamente en todos los ministerios de la Iglesia.[99]

De este modo, dejan sentada su demanda de participar más activamente en el apostolado católico, con reserva de las funciones sacerdotales; sobre todo, procurando intervenir en las actividades de la Iglesia encaminadas a "intensificar la evangelización y educación en la fe, y la formación de comunidades cristianas, comunidades de base, consejos parroquiales, cursos prematrimoniales, etc."[100]

5. Congreso Nacional Mariano: legitimación cultural, política y litúrgica de la Virgen de Quito

El "Año de la Mujer" terminó sin haberse ultimado los trabajos en la cima del Panecillo, por lo que, apenas iniciado el año de 1976, el arzobispo de Quito emitió una circular dirigida a todos los sacerdotes del clero nacional para anunciarles que la celebración del "Congreso Nacional Mariano" estaría prevista para la semana del 21 al 28 de marzo del año en curso.[101]

Iniciada la segunda década de renovación católica promovida por el Concilio Vaticano II, la jerarquía nacional hablaba del reto que implicó trazar una "única trayectoria" doctrinal frente los "extremismos" surgidos dentro de la Iglesia en el periodo posconciliar. En esas circunstancias, buscar el patrocinio de la Inmaculada se volvía necesario para reafirmar la fiel vocación de la nación "consagrada al Corazón de su divino Hijo".[102]

---

[98] Ibíd.
[99] Ibíd., 470.
[100] "Posición de la Mujer Católica Ecuatoriana…", 471.
[101] Ibíd., 41.
[102] Ibíd., 42.

Los objetivos del Congreso y de la campaña de evangelización eran encaminar a los creyentes ecuatorianos a adherirse a la palabra de Paulo VI en su exhortación apostólica *Marialis cultus*: "la recta ordenación y desarrollo del culto a la Sma. Virgen María".

El cardenal Pablo Muñoz Vega elabora un texto introductorio al congreso en que anima a que la "fe salvadora" de la patria se mantenga siempre encendida, aun "en medio de los peligros, impugnaciones y odios de los que es objeto"; para ello –dice- es necesario acudir a la Virgen María, cuya presencia nunca "faltó en las horas difíciles de nuestra historia".[103]

Su alocución teje discursivamente el carácter de un nacionalismo católico que, traspasando el orden retórico, se adhiere a una teología política, a un modo espiritual de gobierno, a un proyecto cívico-religioso que pueda nutrirse de las evocaciones patrióticas de la Virgen como elemento constituyente del sistema político que el Ecuador necesita.

La misión de la Iglesia era compenetrarse con las exigencias de la población para el "advenimiento de un nuevo Ecuador", convencidos de que no habrían "costumbres políticas sinceramente renovadas en el amor al auténtico bien social común" mientras no se lograra la "renovación de las costumbres morales cristianas".[104]

Este proyecto ideológico se funda en el anhelo de traspasar el nivel doctrinal para competir políticamente con otros modos de acción transformadora de la moral. El empeño se dirigía a una reevangelización de la sociedad inspirada en la vida de María, para poner ante los ecuatorianos, "en lugar del *proyecto de hombre nuevo forjado por el ateísmo marxista* […], el proyecto de Dios para la liberación del hombre y la plenitud de su perfección en Jesucristo".[105]

El "hombre nuevo", como proyecto transformador de la moral revolucionaria propuesto por el Che Guevara en el marco de la Revolución Cubana, se volvió para la Iglesia católica un rival directo por las repercusiones espirituales que fundaban sus principios. Pues, más allá de la distribución económica, el humanismo marxista buscaba conformar una moral consciente, solidaria y revolucionaria para una transformación

[103] "El Congreso Nacional Mariano. Presentación", *Boletín Eclesiástico* (Quito). N° 5, 6, 7 y 8, mayo-agosto de 1976, 164.
[104] "El Congreso Nacional Mariano. Presentación", 164.
[105] Ibíd., 165. (Énfasis mío).

espiritual del pueblo, que fue gozando de amplia aceptación entre los movimientos cristianos por la liberación.[106]

En términos del líder de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, los propósitos de la celebración mariana nacional eran:

> Mantener sólidamente intacta y vigorosamente fecunda la fe católica en medio de la crisis actual de la cultura y la religión, volver más honda y universal la impronta bíblica en la religión católica ecuatoriana, intensificar la impronta ecuménica en nuestras relaciones con las comunidades cristianas no-católicas, lograr la sustitución del proyecto ateo-materialista del hombre por el proyecto de Dios en Cristo para la construcción de un nuevo Ecuador, convertir nuestra fe católica en compromiso de vida para la gran causa de la justicia social que se inspire en la justicia del Reino de Dios, laborar infatigablemente con Pablo VI por la causa de la paz en el mundo y en nuestra Patria.[107]

El discurso que atraviesa todo el evento se sostiene en un nacionalismo católico que apela a la patria como fundamento cívico de un culto religioso, que evoca una conexión directa entre la función de la imagen católica con la construcción de una identidad nacional desde los propios códigos eclesiales. Se trata de un nacionalismo católico que se resiste a la revolución, se opone a cualquier signo de anarquía o degeneración del orden "natural", es anticomunista, reaccionario, heteronormativo y patriarcal.

Bajo estos pilares, el homenaje nacional a la "Virgen María, madre de la iglesia ecuatoriana" fue programado en Quito, y fueron las instalaciones del Colegio femenino "Spellman" la sede del Congreso Nacional Mariano, al que siguió una multitudinaria concentración en la cima del Panecillo con ocasión de bendecir la estatua de la Virgen Quiteña.

El Congreso Mariano se propuso como objetivo específico "el estudio y reflexión sobre el culto y devoción a la Santísima Virgen en el Ecuador, con miras a una acción pastoral renovada y a sus proyecciones sociales".[108]

Alrededor de cuatrocientos congresistas representaron a las diversas jurisdicciones eclesiásticas, parroquias, movimientos apostólicos, juveniles y establecimientos educacionales del país. Se dividió a los participantes en grupos de

---

[106] Ernesto Guevara, "El comunismo debe ser también una moral revolucionaria", en *El socialismo y el Hombre nuevo*, ed. por José Aricó (México: Siglo XXI, 1979), 243.
[107] Pablo Muñoz Vega, "Homenaje Nacional a la Virgen María madre de la Iglesia Ecuatoriana", *Boletín Eclesiástico* (Quito), N° 5, 6, 7 y 8, mayo-agosto de 1976, 195.
[108] Pablo Muñoz Vega, "Homenaje Nacional a la Virgen María…", 189.

trabajo que abordaron diversos campos de trabajo pastoral, alrededor de los santuarios marianos, la familia, los movimientos juveniles, la educación católica, las parroquias y los movimientos apostólicos.[109]

El programa general empezó el domingo 21 de marzo a las 06:00 p.m. con una misa en la Catedral Metropolitana de Quito que inauguró oficialmente la Semana Nacional Mariana. Simultáneamente se celebraron misas vespertinas dedicadas a la Virgen María en las iglesias catedrales, parroquiales y conventuales del Ecuador.

El lunes 22 se celebraron varias "misas de la niñez" y "de la juventud" para los establecimientos educativos femeninos y masculinos de manera diferenciada. Algunas de ellas se efectuaron en las iglesias de colegios religiosos y otras fueron dirigidas específicamente a los colegios laicos.[110]

A las 18h00 del mismo día se desarrolló la sesión de apertura del "Congreso Nacional Mariano" en el salón de actos del Colegio femenino Spellman.

En el primer día se hizo un diagnóstico de la realidad del culto y devoción a la Virgen María en el Ecuador. El padre José María Vargas hizo un "abordaje histórico del culto"; el monseñor José Abel Vásconez expuso las formas concretas en que se ha expresado la devoción a María hasta la época contemporánea; el P. Eduardo Vásquez Dodero hizo un recuento de los movimientos marianos en Ecuador; Luis Cordero dio una coferencia sobre "María en la literatura ecuatoriana"; el arquitecto Hernán Crespo Toral, director del Museo del Banco Central, habló sobre "María en el arte", y el P. Jorge Baylach hizo una exposición sobre "María en la música ecuatoriana".[111]

A la par, se desarrollaban misas matutinas y vespertinas con diversas temáticas alrededor de María, tales como: su "virginidad", su estancia en Nazareth, su función en los hogares cristianos, la anunciación del ángel a María, su "maternidad divina", y María como madre de la Iglesia católica.[112]

El segundo día del Congreso fue dedicado a la lectura del Magisterio eclesiástico sobre los aspectos antropológicos, trinitarios, cristológicos y eclesiales que deben tomarse en cuenta para un culto renovado a María; y sobre las orientaciones bíblica, ecuménica y

---

[109] Ibíd.
[110] "Homenaje Nacional a la Virgen María Madre de la Iglesia Ecuatoriana", *Boletín Eclesiástico* (Quito), No. 3 y 4, marzo y abril de 1976, 167.
[111] "El Congreso Nacional Mariano. Presentación", 190.
[112] "Semana Nacional Mariana. 21-28 de marzo de 1976. Programa general", *Boletín Eclesiástico* (Quito), No. 3 y 4, marzo y abril de 1976, 167-169.

litúrgica para la Virgen en la eucaristía. Los equipos de trabajo analizaron hasta qué punto los criterios de la renovación del culto a María se habían tenido en cuenta en la práctica religiosa ecuatoriana.[113]

En el tercer día se abordaron las orientaciones que deben tener en cuenta las autoridades católicas y los creyentes en general "para llegar a compromisos de acción pastoral" y en una ponencia, monseñor Leonidas Proaño analizó "las proyecciones sociales del culto y devoción a la Santísima Virgen María". A partir de estas conferencias, los seis grupos de trabajo llevaron a la última sesión plenaria los compromisos de acción pastoral con sus proyecciones sociales, como fruto de todo el congreso.

Monseñor Leonidas Proaño, el obispo de Riobamba adscrito a la Teología de la Liberación, expuso en su intervención el resultado de las reflexiones y sugerencias que hicieron los fieles de su diócesis sobre el culto a María. Su ponencia partió de una invitación que hizo a los cristianos que lideraba para detectar juntos "las principales injusticias que se cometen con ocasión del culto a la Virgen", y las respuestas resultantes del diálogo contemplaron aspectos económicos, sociales y políticos que interpelaron la actitud romántica que revistió el culto a la Virgen a lo largo de todo el Congreso. Denunciaron por ejemplo que:

> Por querer honrar a la Virgen, se construyen grandes y lujosos santuarios que contradicen a la humildad de María y a la imitación que Ella quiere de nosotros. La construcción de monumentos enormes y costosos, situados junto a personas que viven en condiciones infrahumanas que claman al cielo. El obsequio de mantos costosos y de diademas a imágenes de la Virgen, cuando los pobres no tienen qué comer, teniendo en cuenta que a veces esos mantos son donativos de los explotadores.[114]

La diósesis de Riobamba, constituida en gran parte por las comunidades indígenas del área rural de Chimborazo, registraba un índice de analfabetismo superior al 52% que dejaba a más de 20.000 indígenas en una situación precaria.[115] Esta diócesis, liderada por monseñor Proaño, se propuso construir una imagen de María como la "mujer pobre" que se rebela frente al poder de un mundo que "tiende al dominio de los otros". Estos fieles se apropian de la bendición de Dios desde su condición de pobreza, pues están

[113] Ibíd.
[114] Leonidas Proaño, "Proyecciones sociales del culto y devoción a la Santísima Virgen María", Boletín Eclesiástico (Quito), No. 5, 6, 7 y 8, mayo-agosto de 1976, 322.
[115] "Obispo Proaño dictó charla en Esmeraldas". El Tiempo (Quito), 26 de marzo de 1976: 12.

convencidos de que él les concede "los mismos derechos que a los demás hombres", bajo la premisa de que "todos son iguales".[116]

El cántico a María –dicen- "traduce el pensamiento y la voluntad de Dios para todos los tiempos: levantar a los humildes y bajar a los poderosos" para lograr un mundo de igualdad:

> El mundo está convulsionado: a medida que avanzamos en nuevos descubrimientos, se descubren nuevos sistemas de explotación y de opresión. Los países capitalistas y los de detrás de la cortina de hierro nos imponen sus caprichos. […] Hoy se quiere acabar con la esclavitud y se va a la liberación del hombre. El campesino, mediante la evangelización, mira con claridad un nuevo amanecer. Cristo es el Salvador de los pobres y humildes.[117]

Dicen, finalmente que "los hambrientos son los preferidos de Dios: los colma a través del esfuerzo comunitario". Y, sugieren que se debe desmitificar a la Virgen para honrarla en el campo de la justicia, "pues el Evangelio la muestra al lado de los hombres, actuando por ellos, colaborando con Cristo".[118]

Sostienen que la "Madre de Dios" no necesita que le cubran de joyas, dinero o ropajes de lujo; y que los católicos deben ser como ella: "humilde, sin pretensiones, trabajadora, estudiosa de la Palabra de Dios, promotora de la justicia". Vindican la figura de María como una mujer luchadora que "pudo derribar a los poderosos de sus tronos y elevar a los humildes", llenando de bienes a los hambrientos y "despidiendo a los ricos con las manos vacías".[119]

El monseñor Proaño, como vocero de los pobres, reflexiona sobre los puntos de convergencia entre los discursos elaborados por el Papa, el arzobispo de Quito y las comunidades cristianas, señalando que la diferencia entre todos ellos es "la descripción realista de las injusticias y de las opresiones que presentan las comunidades cristianas".[120]

Para finalizar su intervención analiza el "Cántico de la Virgen", invitando a mirar que "María se encuentra en una actividad de auténtica pobreza", y desde su posición subalterna "interpela la riqueza de los soberbios de corazón", a los "detentadores del poder político" y al "poder del dinero":

---

[116] Proaño, "Proyecciones sociales del culto…", 323.
[117] Ibíd., 324.
[118] Proaño, "Proyecciones sociales del culto…", 326.
[119] Ibíd.
[120] Ibíd., 329.

> Desde esta apertura de pobreza nos interpela a todos. Nos interpela cuando nos resistimos a optar por la pobreza y por los pobres. Nos interpela cuando preferimos optar más bien por los ricos y poderosos. Nos interpela cuando tenemos miedo de perder un falso prestigio y nos callamos frente a clamorosas injusticias y depresiones de los pobres. Pregunto: ¿No está interpelándonos María, cuando, a través de la voz del pueblo nos señala como una injusticia el hecho de levantar grandes y lujosos santuarios y monumentos que contradicen su humildad, cuando hay tantas personas que viven en condiciones infrahumanas?[121]

Su razonamiento se expresa como una crítica frontal al evento cumbre del Congreso Mariano en la cima del Panecillo, es decir, la inauguración de la Virgen Quiteña; no sólo porque su lugar de emplazamiento estaba atravesado por serias problemáticas sociales, sino porque consideraba que la miseria en sí misma, resultaba la expresión de una realidad estructurante de la injusticia social que recaía sobre las mayorías del país. Su intervención resulta ser la única en todo el congreso que se resiste a la exaltación romántica de un monumento pomposo y confronta directamente a las autoridades religiosas del país en el meollo de su propio programa.

El religioso invita a conocer la realidad social del país, aprendiendo a descubrir "cuales son las causas de la situación de injusticia, de opresión, de disminución humana, en que inmensas multitudes de hombres se debaten desesperadamente", y a partir de esta línea de pensamiento poder elaborar las proyecciones sociales del culto a la Virgen María optando "por la pobreza y por los pobres", combatiendo "la soberbia del corazón, la ambición del poder político manipulador de las conciencias y la riqueza del poder del dinero", pues "la devoción a María […] tiene que ser purificada de muchos resultados alienantes y a su vez purificadora de abusos".[122]

Por su parte, en la clausura del Congreso Mariano, el cardenal Pablo Muñoz Vega decide no referirse al embate de monseñor Proaño (pues su respuesta se haría esperar hasta el día de inaugurar la estatua), y se limita a hablar sobre "La Inmaculada Virgen María y la Nación Ecuatoriana", definiéndolas como "dos amores de la misma prodigiosa comunión".

Consideró tres etapas del convivir nacional expresadas en esta comunión: "Primero, cuando María es Reina de la pureza e integridad de la fe; segundo, cuando

[121] Ibíd.
[122] Proaño, "Proyecciones sociales del culto…", 333.

María es faro en la salvaguardia de la libertad […]; y, tercero, actualmente, que María es la Reina de la reconciliación nacional para alcanzar la justicia social".[123]

Al hablar de la Virgen como "reconciliadora" trata de responder a los discursos de la izquiera que, desde su óptica, habían erosionado la unidad. A su vez, su discurso de orden respalda de manera silenciosa al régimen dictatorial, pues el alegato a la reconciliación era un estímulo para que la población aceptara pasivamente el estado de cosas vigente.

6. Misa campal de inauguración y bendición de la Virgen quiteña

En la misa de apertura de la Semana Mariana, el arzobispo de Quito hizo un llamado a la ciudadanía: "Alégrate, ciudad de Quito, tu Reina viene hacia ti". Con esas palabras anuncia la llegada de la Virgen María a la colina del Panecillo, considerada "el lugar que Ella ha elegido para recibir el homenaje nacional de amor y gratitud que se le prepara en todo el Ecuador". Precisamente –se dice- "El Panecillo fue elegido por hallarse en una ciudad de "vocación genuinamente mariana":[124]

> Quito, la ciudad que en su arte, en su poesía y en su historia puede gloriarse de ser ciudad eminentemente mariana; Quito, la ciudad que acude presurosa al templo de San Francisco para arrodillarse ante su Inmaculada, la que viene a la Iglesia Catedral para postrarse ante la Virgen elevada en alma y cuerpo al cielo, la que se recoge en las penumbras místicas de sus monasterios haciendo compañía a su Virgen del Carmen o a nuestra Señora del Buen Suceso; Quito, la ciudad que se congrega fervorosa ante nuestra Señora de Las Mercedes para darle gracias, consciente de haber sido salvada por Ella; Quito, la ciudad que se agolpa en el Templo de la Compañía para contemplar los ojos de la Madre Dolorosa que conservan siempre la inefable ternura de las miradas prodigiosamente vivas y ardientes de la noche del 20 de abril; Quito, la ciudad que torna y retorna sin cansarse a los santuarios de Guápulo y del Quinche para rendir a su Madre del cielo el tributo de su piedad; Quito, la ciudad que nació a la luz de la fe con el amable nombre de María en los labios balbucientes, está invitada a una cita de cielo con Ella.[125]

La implantación de la estatua era entendida, no como la imposición de un símbolo desgajado de su entorno, sino como la espera de algo que siempre perteneció allí: "No viene Ella a la cima del Panecillo como peregrina a una tierra extranjera. Viene a lo que

[123] Muñoz Vega, "Homenaje nacional a la Virgen María Madre de la Iglesia Ecuatoriana", 193-195.
[124] Pablo Muñoz Vega, "Homilía en la misa de apertura de la Semana Mariana de 1976", *Boletín Eclesiástico* (Quito), No. 5, 6, 7 y 8, mayo-agosto de 1976, 195.
[125] Ibíd.

es suyo, a lo que Ella ha conquistado con su bondad y su belleza".[126] Se dice que, justamente, fue aquella belleza "sobrehumana y divina" la fuente de inspiración de los artistas quiteños que, logrando captarla, pudieron llegar al arte más "genuino y elevado" que ha visto esta tierra: "Si alguno de nuestros artistas está hoy en búsqueda […] de lo sublimemente bello, comprenda que no podrá elevarse a la altura anhelada sino cuando, abriendo su espíritu a la belleza de esta Reina, obtenga su arte finalmente las alas que le faltan".[127]

El pueblo de Quito –refuerza- "nunca perdió el sentido de lo bello justamente porque su corazón no cesó de dirigirse a la belleza de su Reina a la que llamó "La Virgen de Quito". A Legarda se le atribuye el haber encontrado la expresión de esta Virgen para luego llevarla a los hogares de la ciudad. El mérito actual consistía en haber trasladado algo que ya estaba en "el centro de los corazones" al "centro físico de Quito y del mundo", para que desde ese pedestal, ella pudiera velar por la ciudad y la nación entera:[128]

> Si, por toda nuestra Nación. Porque en el acontecimiento del que somos el heraldo en esta fecha, hay que señalar la nota de la nacionalidad. No es sólo el pueblo quiteño, es el pueblo creyente del Ecuador todo entero, el que está invitado a hacerse presente en la concentración de católicos sobre la cima de la colina que la naturaleza preparó para pedestal del monumento que nuestra fe y nuestro amor están allí erigiendo a la Reina del Cielo. Subiremos llevando a esta cima los corazones de todo el Ecuador católico para rendirle nuestro tributo de amor, para presentarle nuestro homenaje de gratitud, para elevarle la súplica confiada en esta hora en la que nuestra Patria tiene tan apremiante necesidad de la protección divina.[129]

La Semana Mariana fue, efectivamente, el modo de aglutinar aquellos "testimonios de amor a María" para dar soporte doctrinal al vasallaje que inspiraría la protección tan anhelada. Así, el sábado 27 de marzo se llevó a cabo un "Rosario de la Aurora" a las 4:30 am. desde la Iglesia de Santo Domingo con dirección al Panecillo, predicando el tema "La Asunción de María al cielo".[130] El domingo 28 de marzo, a las 9:00 a.m., se abrió paso una amplia peregrinación de fieles y delegaciones de numerosas diócesis del país hacia la cima del Panecillo que, como informaba la prensa, "resultó pequeña para albergar a los cientos de miles de devotos" que acudieron para celebrar la

[126] Ibíd.
[127] Ibíd., 196.
[128] Ibíd., 197.
[129] Muñoz, "Homilía en la misa de apertura de la Semana Mariana de 1976", 197.
[130] Ibíd., 169.

eucaristía en el marco de bendecir la estatua de la Inmaculada.[131] A pesar del sol y el cansancio, los fieles subieron a la colina rezando el Rosario para participar de la ceremonia que duró más de dos horas.[132]

En El Panecillo se instalaron tres altares para dar cobertura completa al diámetro de terreno destinado a los fieles y que ellos pudieran dar seguimiento al acto desde cualquier ángulo de la colina. En el primer altar se situó el cardenal Pablo Muñoz Vega, arzobispo de Quito, junto al arzobispo de Cuenca y doce obispos más. En otro altar, con vista al centro de la ciudad, presidió la misa el arzobispo de Guayaquil, monseñor Bernardino Echeverría, acompañado de canónigos y sacerdotes; y en el tercer altar, ubicado hacia el lado oriental, presidió el obispo coadjutor de Ibarra, monseñor Juan Larrea Holguín junto a otros sacerdotes. [133]

Los tres grupos de celebrantes sincronizaron sus intervenciones gracias a un equipo de sonido instalado para tal efecto; y en medio de aquella homilía múltiple, un coro mixto fue alternando cantos compuesto por miembros de diversas comunidades religiosas de Quito.[134]

Al iniciar su prédica, el cardenal dijo que "ha llegado la hora para el Ecuador creyente, de dar cumplimiento a su primer deber ante su Madre y Señora". Por su parte, Ernesto Álvarez, arzobispo de Cuenca, aludió durante el evangelio a la lectura bíblica que dio soporte iconográfico a la figura mariana: "La visión del Apóstol San Juan en el Apocalipsis –una mujer vestida de sol, con la luna bajo sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas- inspiró a nuestro artista Legarda la expresión del misterio de María Inmaculada". La Virgen alada de Quito –añade- "representa a María, a la Iglesia, triunfante sobre el dragón, sobre el pecado". [135]

El monseñor Pablo Muñoz Vega describía lo ocurrido como un acto de gratitud del pueblo ecuatoriano hacia la Virgen María:

> Esta tierra que pisamos es de María, esta ciudad y esta nación son de María, pertenecen al corazón de María. Si el Ecuador es cristiano, es por obra de María. Ella, en los momentos de oscuridad y caos, surgió siempre como la luminosidad del sol magnífico.

---

[131] "Bendición de estatua congregó a pueblo católico ecuatoriano". *Últimas Noticias* (Quito), 29 de marzo de 1978: 1, 16.
[132] Ibíd.
[133] Ibíd.
[134] Ibíd.
[135] "Papa bendice a ecuatorianos. María, Virgen Reina de la Reconciliación", *El Universo* (Guayaquil), 29 de marzo de 1976: 1.

> La estrella de María ha guiado al pueblo del Ecuador. Por ella existe el arte en el Ecuador […]. Por Ella la juventud ha sido defendida en los momentos de descristianización […]. Por Ella se ha luchado a favor del desposeído y marginado. Si en el alma indígena no se ha perdido la esperanza, es por la solidaridad de María con su dolor y sus imposibles; Ella es símbolo de la esperanza en los momentos de desesperación. [136]

El cardenal apela a los fieles indígenas como lo hizo su homólogo monseñor Proaño en el congreso mariano, pero su alocución intenta responder a las denuncias que hicieron los fieles pobres de Riobamba al evidenciar las posibles injusticias que se cometen a propósito del culto a María. Muñoz Vega les exige agradecer a la Virgen por "la pervivencia de su esperanza", y les pide que, si queda en ellos "destellos de fe y caridad", sean dados a ella, pues ella es "única e invencible para la conquista de sus derechos humanos".[137]

Él describe al pueblo ecuatoriano como "vasallo de María", a través de una reiterativa alusión a la nacionalidad como el punto de comunión espiritual que es capaz de aglomerar la fidelidad puesta en la Virgen desde una conciencia, una raíz cultural y un espacio compartido: "El alma ecuatoriana se ha convencido pronto de que aquí tenía María su monumento natural y por ello ha erigido este gran monumento, en proporción al amor que a Ella le profesa". [138]

En su homilía, el cardenal Pablo Muñoz Vega "con voz enardecida por la emoción" respondió al discurso con que monseñor Leonidas Proaño denunciaba el carácter suntuoso y alejado del espítitu social de la Iglesia que supuso erigir una Virgen de tales proporciones frente a un entorno de pobreza e injusticia:

> el pueblo ecuatoriano –dijo el arzobispo de Quito- sin mirar en absoluto a la pobreza de sus medios quiso expresar su devoción erigiendo santuarios o monumentos a la Virgen María, jamás sintiéndose pobre y desvalido ante su Reina, y por ello, en toda ofrenda nacional a Ella se sintió portador de una gran dignidad cristiana y humana y de un espíritu que le llevó siempre a expresar con grandeza eminente y solamente su amor a María".[139]

En la misma línea denominó a la Inmaculada del Panecillo "Virgen de la reconciliación nacional" para interpelar los principios marxistas que buscan "justicia social" desde la rivalidad entre clases sociales:

---

[136] Ibíd.
[137] "Bendición de estatua congregó…". *Últimas Noticias* (Quito): 1, 16.
[138] "Papa bendice a ecuatorianos. María, Virgen Reina de la Reconciliación". *El Universo* (Guayaquil), 29 de marzo de 1976: 1.
[139] Ibíd.

> Pudiera parecer […] que la Iglesia y la revolución esta vez puedan coincidir en una idéntica causa, ya que la palabra que sirve de lema (justicia social) parece ser la misma. Sin embargo, aunque idéntica en las sílabas, esa palabra es cifra y pregón de causas no sólo distintas, sino contrapuestas. Edificar un mundo más justo y más humano es tarea que anuncia también el Evangelio; pero mientras para los protagonistas de la revolución mediante la lucha de clases se trata de conducir el conflicto violento entre opresores y oprimidos hasta el desenlace absoluto de la victoria que suprima la clase enemiga, para la Iglesia todo esfuerzo y todo sacrificio son abrazados con la mira puesta en una única meta: la reconciliación. [140]

Aquella construcción semántica sobre la "reconciliación", quiso reforzar la lectura reaccionaria que depositaba en el "orden" un sinónimo de "justicia", pues entendía que esta última sólo podía alcanzarse "mediante la concordia de las voluntades de todos los ecuatorianos, […] sobre todo, en los grupos y asociaciones, en los partidos políticos, en las clases sociales".[141]

Así, en el acto litúrgico de bendecir el monumento a la Virgen se pusieron de manifiesto los contrapuntos ideológicos de la institución religiosa nacional, cuyo proceso evangelizador finalmente fue depositario de la visión hegemónica de una jerarquía católica reacia a los cambios revolucionarios, al empoderamiento de las masas subalternas y, con el suficiente poder de vindicar la tradición frente a cualquier influjo crítico de resistencia. El acto fue, en definitiva, la legitimación de un proyecto católico de orden visiblemente antizquierdista que adhirió a su ideario, el apoyo de un contigente ciudadano católico y nacionalista, orgulloso de su vasallaje a María.

Al concluir la misa, se impartió la bendición a los asistentes, se les distribuyó la comunión y se declaró bendita a la imagen religiosa. Finalmente, los más altos prelados de la Iglesia Católica ecuatoriana entonaron, junto a los fieles, el Himno Nacional del Ecuador.[142] Por su parte, el Papa Paulo VI impartió desde El Vaticano la bendición apostólica al pueblo ecuatoriano, con motivo de la celebración del Congreso Mariano y la inauguración del Monumento a la Virgen María.[143]

---

[140] Ibíd.
[141] "Reconciliación es meta de la justicia, dijo el Cardenal". *El Tiempo* (Quito), 28 de marzo de 1976.
[142] "Papa bendice a ecuatorianos. María, Virgen Reina de la Reconciliación", *El Universo* (Guayaquil), 29 de marzo de 1976: 1.
[143] Ibíd.

Conclusiones

Al rastrear el proyecto para la construcción de la Virgen en la mediana y larga duración, se tornaron visibles las mutaciones que sufrió el empleo de una imagen icónica en función de los diferentes proyectos políticos que la adoptaron y sus respectivas representaciones sobre la nación.

De este modo, la imagen mariana que Julio María Matovelle concibió como patrona de una república que necesitaba ser salvada en momentos de crisis y derramamiento de sangre, al momento de su inauguración se convirtió en la "Virgen de la Reconciliación", en una retórica que aspiró a oponerse diametralmente a los principios marxistas que buscaban justicia social a través de la lucha de clases. La escatología milenarista de fines del siglo XIX evidencia, de este modo, una mutación alegórica en que la "protectora de la nación" adquiere la nueva función de "reconciliadora", alegando que la cohesión nacional necesariamente requiere combatir la ideología y salvar la religión.

Aunque la Iglesia católica, por un lado, pregonaba la llamada "reconciliación", por otro, lanzaba toda su maquinaria anticomunista desde los espacios de opinión e injerencia que tuvo a su mando. El marxismo, las ideas revolucionarias y la búsqueda de justicia social, pusieron en jaque a la jerarquía eclesiástica por la capacidad de incidencia que lograron despertar entre los miembros del mismo clero, y que pusieron en riesgo su cohesión institucional.

Como queda expuesto, la iglesia ecuatoriana no es monolítica, se expresan en su seno varias líneas de pensamiento y movilización. En este marco, la misma imagen de la Virgen quedaba sujeta a distintas lecturas. Quienes impulsaron la construcción del monumento promovieron la figura de María como una mujer abnegada, piadosa, caritativa e incontaminada; sumisa ante el padre y con una vida sacrificada en función del hijo, erigiendo un modelo de comportamiento femenino que debía alcanzar esos dones para lograr un perfeccionamiento moral. En cambio, los sectores que se manifestaron críticos al monumento y a la acción tradicional de la Iglesia, intentaron "desmitificar" la figura de María asumiéndola como una mujer pobre, que combate a los poderosos y lucha desde su subalternidad contra las injusticias del mundo.

La religiosidad militante de monseñor Leonidas Proaño genera tensiones dentro de la misma institución católica a la que representa. La divinidad, para él, queda supeditada a las necesidades del pueblo, y aunque su posición crítica logra suscitar una reacción defensiva de la jerarquía católica, su incidencia termina siendo opacada por la pomposidad del ritual religioso que se vivió en la inauguración del monumento.

La categoría de género atraviesa todo este análisis por la incidencia que tiene la evocación de la figura religiosa femenina en los proyectos nacionalistas que buscan restaurar la paz y el orden. Se deposita en la imagen de María el influjo doctrinal necesario para convocar a las masas a su pacificación, inculcando valores y aniquilando cualquier tentativa revolucionaria. En definitiva, la Virgen se erige como análoga del orden y antagonista de la revolución.

Viéndose interpelada por la irrupción de las mujeres como agentes políticamente movilizadas desde la organización colectiva, la jerarquía eclesiástica intenta competir simbólicamente con sus posicionamientos, deglutiendo sus demandas, apropiándose de la causa por la emancipación femenina y convirtiendo su lucha por el reconocimiento en un manual masculino para legitimar un orden, unos roles y un modelo de mujer que buscaba en María su soporte moral. Por su parte, las mujeres católicas construyeron sus identidades femeninas que, aunque atravesadas por la heteronormatividad y la mediación de un poder masculino que intentó colonizar sus discursos, se constituyeron como auténticas estrategias de posicionamiento femenino subalterno.

En el transcurso de la investigación se fueron manifestando elementos que dotaron a la cuestión femenina de una mayor densidad empírica. Y el monumento que en sí mismo estuvo atravesado por representaciones y discursos nacionalistas de género, reflejó además ser un instrumento de adoctrinamiento femenino en su momento de inauguración, cumpliendo una función aleccionadora en un escenario de conflictividad social. Este aspecto implicó en el trayecto investigativo, dedicar mayor profundidad al análisis del soporte ideológico, simbólico y político que atravesó la construcción del monumento.

Aunque las representaciones y discursos políticos varían durante los casi noventa años en que tarda en erigirse la estatua, se presenta como transversal al propósito religioso el elemento anticomunista. Lo evocan tanto los intelectuales católicos de fines del siglo XIX, como los conservadores de mediados del siglo XX y los representantes del clero nacional que inauguran la estatua en el contexto de los años setenta.

Cada grupo elabora una respuesta doctrinal a las resistencias sociales, para encauzar todas ellas en la "verdad universal" del evangelio. La Virgen del Panecillo, como dispositivo cultural, fue sometida a las estrategias simbólicas del poder religioso en su intento de construir un ícono feminizado de la paz, la estabilidad y el orden para responder a los signos de resistencia política y dejar su impronta moral visible en la ciudad.

Aunque la Inmaculada del Panecillo no fue inicialmente pensada como "la Virgen de Legarda", terminó apropiándose del carácter artístico de la obra colonial quiteña para aprovechar la tradición contenida en su iconografía y las apropiaciones sociales de su valor artístico, para mitigar de este modo, la evidente falta de identificación popular que se manifestaba en el Quito de los años setenta hacia la Inmaculada Concepción.

La Virgen termina siendo instrumentalizada en un doble sentido: como expresión de un modelo femenino de comportamiento y como un símbolo de la "reconciliación nacional", orientado a rebatir la prédica de la justicia social que la izquierda había desarrollado desde los años precedentes.

La cima del Panecillo resultó ser un espacio de auténticas disputas por la representación de un relato nacional, en que los competidores buscaron dejar la impronta cultural del poder que detentaban para legitimar un tipo de identidad; y el monumento, desde su emplazamiento material y su soporte ideológico, reflejó finalmente, los alcances e incidencia social del poder religioso en su facultad para evocar un respaldo político, jurídico, civil y militar, que dieran el soporte necesario a su movimiento de masas católico y nacionalista.

Por otra parte, los tejidos sociales manifestaron resistencias frente a la monumentalización turística del espacio habitado. El diseño de una planificación urbana que no logró adherirse a las prácticas populares de manera inmediata, suscita hasta hoy serias problemáticas en que conviven las necesidades desatendidas de la población y el forzado afán modernizador de la ciudad. La Iglesia, como parte de esta dinámica patrimonialista, también puso en relieve su prioridad monumentalista por encima de las necesidades sociales tras su firme defensa del monumento a la Virgen quiteña.

De este trabajo emergieron nuevos desafíos que podrían tener lugar en futuras investigaciones. Por ejemplo, podría resultar de interés indagar lo que sucedió con el monumento en las décadas siguientes a la declaratoria de patrimonio de la UNESCO en

1978 y el proceso que siguieron las autoridades locales para convertir al Panecillo en el centro de atracción turística que es hasta la actualidad.

Bibliografía

Fuentes primarias

Registros Oficiales

29 de agosto de 1.892.
30 de octubre de 1.900.

Secretaría del Concejo Municipal

Actas Públicas, enero, febrero, marzo de 1947.
Actas Públicas, octubre, noviembre, diciembre de 1975.
Actas Públicas, enero, febrero, marzo de 1976.
Informes por Comisiones, 1975.

Boletín Eclesiástico

Año y Vol. LXXVI, julio de 1971, No. 5 y 6.
Año LXXII, marzo y abril de 1975, No. 3 y 4.
Año LXXXI, mayo y junio de 1974. No. 5 y 6.
Año LXXII, marzo y abril de 1975, No. 3 y 4.
Año LXXXII, junio y agosto de 1975. No. 7 y 8.
Año LXXXIII, noviembre y diciembre de 1975. No. 11 y 12.
Año LXXXIII, mayo, junio, julio y agosto de 1976. No. 5, 6, 7 y 8.

Periódicos

El Comercio, junio de 1954, noviembre de 1974, octubre de 1975, marzo de 1976.
Últimas Noticias, noviembre de 1975, marzo de 1978.
El Tiempo, marzo de 1976,
El Universo, marzo de 1976.

Textos religiosos

La Biblia. "Apocalipsis XII", 1-14.
Modus Vivendi. 24 de julio de 1937.
León XIII, *Rerum Novarum.* 15 de mayo de 1891.
Lumen Gentium. Roma, en San Pedro, 21 de noviembre de 1964.
"Carta del Santo Padre Pablo VI a la Conferencia Mundial del Año Internacional de La Mujer". Vaticano, 16 de junio de 1975.

Fuentes secundarias

Banerjee Ishita. "Continentes y colonialismos: Perspectivas sobre género y nación". *Procesos*, No. 30 (II sem. 2009): 125-139.

_____. "Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo". *La Ventana*, Núm. 39 / 2014, 7-38. Versión online: scielo.org.mx

Benites Vinueza, Leopoldo. *Ecuador: Drama y Paradoja*. Presidencia de la República, Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas. Quito, octubre de 2005. Impreso en Ecuador.

Bustos Lozano, Guillermo. *El culto a la nación: Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950*. Quito: Fondo de Cultura Económica, 2017.

_____. "La conmemoración del primer Centenario de la Independencia ecuatoriana: los sentidos divergentes de la memoria nacional". *Historia Mexicana* LX (1): 473-524, 2010.

_____. "Quito en la transición: actores colectivos e identidades culturales urbanas (1920-1950)". En VV. AA, *Enfoques y estudios: Quito a través de la Historia* (pp. 163-188). Quito: Municipio de Quito, Embajada de España & Junta de Andalucía, 1992.

Cabrera Hanna, Santiago. "El Centro Histórico en la planificación urbana (1942-1992): Discursos patrimoniales, cambios espaciales y desplazamientos socioculturales". *Territorios*, No. 36 (2017): 189-215.

Cáceres, Sergio. "La Acción Católica en la organización y puesta en marcha del Segundo Congreso Nacional Mariano de Colombia (1939-1946)". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras.* (Vol. 22, No. 2), 217-145.

Centeno, Miguel Ángel. "War and memories: Symbols of State nationalism in Latin America". European Review of Latin American and Caribbean Studies, Vol. 66, 1999.

Espinosa Fernández, Carlos y Cristóbal Aljovín. "Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* No. 42 (2015): 179-212.

Floya, Anthias y Yuval Davis, Nira (edit.). *Women-Nation-State*, London: Macmillan, 1989.

Fuentes, Pamela. "Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. México, 1975". *Secuencia* No. 89, mayo-agosto 2014 (versión online).

Garrido Arce, María José. "Idearios políticos en la revista Nueva 1971-1978", (tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador), 2015.

Guevara, Ernesto. "El comunismo debe ser también una moral revolucionaria". *El socialismo y el Hombre nuevo*. Ed. José Aricó. México: Siglo XXI, 1979.

Gutiérrez Chong, Natividad, coord. *Mujeres y nacionalismos en América Latina: de la Independencia a la nación del nuevo milenio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 2004.

_____. "La construcción del heroísmo de Mariana de Jesús: Identidad nacional y sufrimiento colectivo". *Íconos: Revista de ciencias sociales*, 2010: 149-160.

Herrera, Gioconda. "La Virgen de La Dolorosa y la lucha por el control de la socialización de las nuevas generaciones en el Ecuador del 1900". *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 28 (3), 1999.

Herrera, Gioconda y Mercedes Prieto. "Género y nación en América Latina. Presentación". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, No. 28 (2007), 31-34.

Hidalgo Nistri, Fernando. *La República del Sagrado Corazón: Religión, escatología y ethos conservador en Ecuador*. Quito: Corporación Editorial Nacional, 2013.

Kingman, Eduardo. "Apuntes para una historia del gremio de albañiles de Quito. Ciudad y cultura popular"**.** Quito: *PROCESOS. Revista ecuatoriana de historia.* No. 24. 11 semestre 2006, 221-236.

_____ y Gustavo Garza. *Las ciudades en la transición al capitalismo*. Quito: CIUDAD, 1988.

_____ y Ana María Goetschel. "Quito: Las ideas de orden y progreso y las nuevas extirpaciones culturales". En Quito a través de la Historia. Quito: I. Municipio de Quito, Junta de Andalucía, pp. 153-162, 1992.

Hans-Joachim König. "La función de las imágenes en el proceso de construcción de las naciones latinoamericanas". En Sven Schuster, editor, *La nación expuesta: Cultura visual y procesos de formación de la nación en América Latina*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014: 4.

Langlois, Claude. "Mariophanies et mariologies au XIX siècles. Méthode et histoire", en: Jean Comby (dir.). *Théologie, histoire et piété mariale.* Lyon: Actes du colloque de la Faculté de Théologie, 1997.

Loor, Wilfrido. *Biografía del Rmo. Padre Julio María Matovelle.* Quito: Litografía e Imprenta Romero, 1943.

Lucero Avilés, Alberto. "El Modus Vivendi y las relaciones entre el Ecuador y la Santa Sede", Revista Jurídica Online. Guayaquil: Escuela de Derecho de la Universidad Católica, 165-179.

Luna, Milton. "El origen de la clase obrera de la Sierra ecuatoriana: el Centro Católico de Obreros". Revista Cultura del Banco Central N. 26. 1988, pp 25.

Maiguashca, Juan. "El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875." En *La Mirada Esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador, Perú), siglo XIX*, de Martha Irurozqui, 233-259. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2005.

Matovelle, Julio. "Al Purísimo Corazón de María, el Ecuador". En *Novena y otras prácticas piadosas en honor del Corazón Purísimo de María con licencia de la Autoridad Eclesiástica*. (Quito: reimpreso por Julio Sáenz R., 1906): 1-5.

_____. "Basílica del Sagrado Corazón" en *Obras Completas III. Oratoria, Oratoria Sagrada, Discursos Parlamentarios*. Cuenca: Imprenta LNS de Editorial Don Bosco, 1980.

_____. *Memorias íntimas o vida espiritual del Rmo. padre Julio María Matovelle.* Quito: Imprenta El Sagrado Corazón, 1939. 1-166.

Morello, Gustavo. "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 81-104, 93.

Moreno, Feliciano. "El primer catolicismo social y la *Rerum novarum* en España, 1989-1902", 26.

Ossenbach, Gabriela. "La secularización del sistema educativo y de la práctica pedagógica: Laicismo y Nacionalismo." *Procesos, Revista ecuatoriana de historia*, 1996.

Pacheco Bustillos, Adriana. *La Virgen Apocalíptica en la Real Audiencia de Quito: aproximación a un estudio iconográfico*. Universidad de Granada, 504-520.

Plata Quezada, William. "El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica. 1850-1880", (tesis de maestría), Universidad Nacional de Colombia Bogotá, 2001.

Ramón Solans, Javier. "Movilización, política y nación. Una aproximación historiográfica a los cultos marianos en época contemporánea". *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, (No. 11, 2012).

Romero, Rafael. "Modernidad, América Latina y Ciencias Sociales. La producción del conocimiento de la sociedad en América Latina". *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. 19 (2008.3). Publicación electrónica de la Universidad Complutense. 7-9.

Schuster Sven, (edit.). *La nación expuesta. Cultura visual y procesos de formación de la nación en América Latina.* Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas, 2014.

Yuval-Davis, Niray y Floya Anthias, Woman-Nation-State. Nueva York: Macmillan, 1989.

_____. *Género y nación*. Lima: Flora Tristán, 2004, 217 pp.