

Sobre la república católica en clave ecuatoriana y transnacional

On the Catholic Republic in Ecuadorian and transnational terms

Sobre a república católica em chave equatoriana e transnacional

Luis Esteban Vizueté Marcillo

El Colegio de México

Ciudad de México, México

<https://orcid.org/0000-0001-5867-6335>

<https://doi.org/10.29078/procesos.v.n54.2021.2707>

Me ha resultado grato leer el trabajo de Carlos Espinosa y Cristóbal Aljovín. Este se suma al esfuerzo planteado en la década de 1990 por Juan Maiguashca y su nueva visión acerca del siglo XIX alrededor del concepto de modernidad católica. También retoma un aspecto relegado por la historiografía: los conservadurismos, que hasta este momento habían sido vistos a profundidad por Ana Buriano y Fernando Hidalgo. Buriano, desde sus trabajos acerca del conservadurismo y los círculos políticos durante el garcianismo, había cuestionado la visión dicotómica de la historia ecuatoriana. Ahora, desde la historia conceptual y política, Espinosa y Aljovín también rompen con lo que Germán Colmenares denominó las “prisiones historiográficas”,¹ que dominaron el campo de la interpretación histórica ecuatoriana incluso entre algunos autores del revisionismo de la Nueva Historia. Los autores demuestran que tanto liberales como conservadores compartían “problemáticas y valores afines”. Para esto, resultó muy útil la aproximación a los conceptos, en especial el tratamiento de estos como polisémicos y contraconceptos asimétricos.

Los autores realizan una lectura transnacional de los procesos históricos sin descuidar las adaptaciones y las interpretaciones locales; además, es visible su esfuerzo por reconstruir y condensar en la narrativa las redes,

1. José David Cortés, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016), 514.

producciones materiales y actores que circulaban a ambos lados del Atlántico. También abordan el período 1875-1883, poco estudiado y crucial en las transformaciones decimonónicas fuera del presidencialismo.

El análisis de la defensa del proyecto de la República del Sagrado Corazón, sustentada en la idea de una Iglesia libre en un Estado confesional, les permite a los autores ver los repertorios del clero para hacer frente de manera política a las dificultades que el siglo y sus “enemigos” les planteaban; los usos, construcción y circulación de la memoria sobre García Moreno; la construcción conceptual e ideológica del conservadurismo ecuatoriano, mismo que tendría sus propias especificidades que lo diferencian de México y Europa, y, a mi parecer, también de Argentina. Además, les permite adentrarse en la reconfiguración de la Iglesia católica en clave romana y global, es decir, en el *revival* religioso, como lo describe Austen Ivereigh y el redescubrimiento de América desde Roma, como lo ha mostrado Elisa Cárdenas recientemente.² Finalmente, Espinosa se adentra en el análisis de los elementos centrales de la militancia y el pensamiento de la derecha ecuatoriana entre 1918 y 1943.

Los autores explican la tesis de Montalambert de “Iglesia libre en Estado libre” que algunos liberales moderados rescataban de la puesta en práctica italiana de Benso, conde de Cavour. El Estado confesional garciano y la defensa posgarciana del mismo muestran el triunfo de esta alternativa y de su oficialización, diferente al caso mexicano, donde el clero también consideraba a su nación como predestinada, pero que, sin embargo, perdió la guerra de Reforma. Ciertas coyunturas permiten a los autores aproximarse a los debates y la definición de las libertades, así como evaluar la adaptabilidad de la Iglesia. Si algo compartían el clero y los conservadores del Ecuador con sus pares de países como México fue la defensa de la unanimidad, unidad y orden.

He intentado resumir el aporte que han realizado Espinosa y Aljovín con sus trabajos, por lo cual, haré algunos comentarios a ellos. Los autores hacen uso del concepto romanización, sin embargo, extraño la referencia a 1848, año puntal a ambos lados del Atlántico por su primavera revolucionaria. En Ecuador es crucial porque inició el proceso de conformación de la provincia eclesiástica ecuatoriana, a la par que se desgastaba la temprana conciliación entre el clero y los gobiernos marcistas, la cual alcanzó su culmen en 1858 con el conflicto entre el arzobispo Garaycoa y el gobierno de Robles.

Los autores explican cómo la romanización logró calar tempranamente entre los obispos y el clero adepto al garcianismo. Durante la segunda mitad

2. Austen Ivereigh, “The Politics of Religion in an Age of Revival”, en *The Politics of Religion in an Age of Revival*, ed. por Austen Ivereigh (Londres: University of London, 2000), 1-21; Elisa Cárdenas, *Roma: el descubrimiento de América* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2018).

del siglo XIX, el proceso romanizador en Ecuador no experimentó una división entre los egresados del Pío Latino y el clero formado localmente; además, es muy decidor de esto la preconización de dos obispos extranjeros. Creo que faltó ahondar en el reto que representaron los grandes períodos de acefalía en algunas diócesis, muchas veces producto de la oposición o conflictos con los liberales. En muchos casos, tal era el contrapeso que los canónigos podían generar, y eso lo dejan ver los problemas que tuvieron el obispo Pozo de Guayaquil y el obispo León de Cuenca, que el mismo Concilio Plenario Latinoamericano (1899) recordaba a esos cuerpos que eran un órgano consultivo del obispo. Como explican los autores, la romanización no implicó la completa sumisión del clero; aún falta por indagar sobre la oposición a ese proceso para encontrar sus límites. Respecto al concepto romanización, quisiera rescatar la advertencia que hace Miranda Lida. Por lo general, muchos de los autores que lo usan tienden a olvidar las resistencias a la romanización, lo que ha hecho que se relegue la participación histórica de los laicos.³ Por un lado, está la vida parroquial donde el peso del contexto local llegaba a primar por encima de las intenciones romanas y diocesanas, además del plano devocional y el de la independencia regular. Pues, como lo ve Ana Buriano para la reforma de los dominicos (1868), el mismo garcianismo debió enfrentarse a la resistencia de los predicadores nacionales y al fuerte influjo del catolicismo liberal en ellos.⁴

El trabajo de los autores refuerza la inquietud acerca de un tema que los historiadores ecuatorianos todavía debemos debatir. Ellos recurren al término “progresismo” para englobar un conservadurismo moderado. A este respecto, usan la obra de Cristina Cárdenas, quien rastrea esta tendencia desde la década de 1840 con Benigno Malo. El concepto ha resultado útil para elaborar una periodización, y en el caso de la investigación de Espinosa y Aljovín, para referir la moderación frente al conservadurismo terrorista. Sin embargo, queda de lado la moderación frente al radicalismo liberal, al que combatió y persiguió el régimen de Plácido Caamaño. Creo que aún se debe problematizar acerca de la pertinencia de ese concepto. No he encontrado una referencia explícita al mismo antes de 1875, alrededor de los círculos de Antonio Flores. Tanto la etiqueta de terrorista como la de progresista surgieron en el contexto de las elecciones. El primero dentro de los círculos políticos de Pedro Carbo en Guayaquil, en 1868, y el segundo

3. Miranda Lida, “La Iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización”, *Historia Mexicana* 56, n.º 4 (2007): 1393-1426.

4. Ana Buriano, “La reforma de los regulares de Santo Domingo en Ecuador, 1861-1870”, en *Los dominicos en la política, siglos XVIII-XIX*, ed. por Fabián Benavides, Eugenio Torres y Andrés Escobar (Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2017), 271-297.

en 1875, al final del garcianismo. Soy adepto a la idea de que existen varios conservadurismos y varios liberalismos. El progresismo ha permitido a la historiografía dar una unidad a un grupo, pero hace más referencia a un consistente pacto entre círculos políticos. El famoso progresismo cuencano tuvo dos grupos identificables que estuvieron en constante cambio y reacomodo desde la crisis de 1859. Por un lado, un ala aristocratizante alrededor de Borrero, Malo y Arízaga, los cuales en su oposición a los sectores populares llegaron a asemejarse a los Salazar de Quito, viejos conservadores garcianos. Por el otro lado, como ha visto Ana Buriano, existía otro círculo que tenía vínculos populares y que participaba sobre todo en las elecciones locales, por lo menos hasta la Restauración, encabezado por Luis Cordero.⁵ No niego la utilidad del término progresista, pero sí insto a los historiadores a evaluar su pertinencia, porque hasta el momento ha resultado de ayuda para una historia de la política antes que de lo político, si lo retomamos en los términos de Cárdenas y del revisionismo de los años 90.

Un aspecto del que discrepo de los autores es acerca de la aceptación de la tesis de Ayala Mora acerca de las características del cambio generacional que se habría llevado a cabo desde 1906. La aceptación del discurso liberal acerca de la faceta abierta y negociadora de Federico González Suárez se ha mezclado con su cercanía a muchos líderes liberales. Antes que el gestor de la nueva generación en la Iglesia ecuatoriana, González Suárez fue el último rezago de la tendencia clerical antigarciana que en su momento giró alrededor del obispo Remigio Estévez de Toral. El cambio generacional sí se dio, pero estuvo conformado por canónigos y sacerdotes formados en los seminarios garcianos y en estrecha cercanía a obispos como Pedro Rafael González y Calisto, Arsenio Andrade e Ignacio Ordóñez. Es clara su faceta más negociadora y relajada en la intransigencia frente al Estado liberal. Fue una generación de sacerdotes que se había acercado a las matrices europeas de la recristianización antes de ingresar a los seminarios. Fue alrededor de este grupo de jóvenes sacerdotes, antes que de González Suárez, que las asociaciones católicas, la prensa y propaganda, los congresos, las peregrinaciones, entre otros fenómenos, tomaron fuerza. Manuel María Pólit, Alejandro López, Nicolás Arsenio Suárez, Alejandro Mateus, Andrés Machado, Juan María Riera, Ulpiano Pérez, Antonio Eguiguren, Carlos María de la Torre, entre otros, gestionaron el cambio en el catolicismo ecuatoriano. Desde 1907 González Suárez, adalid de la romanización, buscó centralizar más la Iglesia en Ecuador y colocarla efectivamente en la lógica de metropolitano-obispos sufragáneos. Su episcopado cimentó

5. Ana Buriano, *Panorámica de la prensa en el Ecuador garciano. Construcción y cuestionamiento de una legitimidad política, 1860-1875* (Ciudad de México: Instituto Mora, 2018).

la institucionalidad burocrática de la Iglesia, pero fueron otros los que reencaminaron la apuesta social del catolicismo.

Para finalizar, quisiera adentrarme brevemente en tres puntos. Primero, respecto al comentario de los autores sobre la propuesta de Erika Pani acerca de la diferenciación entre liberales y conservadores basada en el temor a la soberanía popular. Si bien quienes recalcan dicho miedo en México son muchos, el aporte de Pani en el artículo citado es la refutación de que los conservadores fueron el brazo político del clero y que, si bien estos daban a la religión y a la Iglesia un papel central en su proyecto nacional, eso estaba lejos de ser una política clerical que guiase su proyecto nacional. Las propuestas del clero y los conservadores podían correr paralelas sin juntarse en varios puntos. El ejemplo emblemático es la postura de Lucas Alamán, quien apelaba a un predominio del ámbito temporal y a una relación pragmática con el catolicismo. Segundo, los autores insertan los usos de la memoria de García Moreno en el proceso de romanización y en la retórica de las guerras culturales que tenían atravesada la denuncia de un complot internacional masónico. Sin embargo, extraño por lo menos la referencia a las aproximaciones de Ana Buriano y del libro de Beatriz Conte de Fornés. Finalmente, respecto al artículo sobre la derecha ecuatoriana, me parece bien que Espinosa ahonde en la encíclica *Graves Communi Re* antes que en los sobredimensionados efectos inmediatos de *Rerum Novarum*, los que son matizados por el mismo Tobar Donoso. Aún es preciso hacer para otras encíclicas, lo que Elisa Cárdenas propuso para *Quanta cura* y el *Syllabus Errorum*. Esto porque sus usos y vigencia tienen diferentes duraciones y son el resultado de la concentración de varias alternativas, propuestas y escritos recopilados o condensados en una versión oficial romana.