

La república católica en la formación del Estado

The Catholic Republic in shaping the state

A república católica na formação do Estado

Carlos Espinosa

Universidad San Francisco de Quito
Quito, Ecuador
<https://orcid.org/0000-0002-0327-5793>

DOI: <https://doi.org/10.29078/procesos.v.n53.2021.2660>

Cristóbal Aljovín

Universidad Mayor de San Marcos
Lima, Perú
<https://orcid.org/0000-0002-9793-7064>

<https://doi.org/10.29078/procesos.v.n54.2021.2736>

El Diálogo Crítico titulado “Conversaciones en torno a la República Católica” discutió un conjunto de cinco artículos de nuestra autoría —Carlos Espinosa y Cristóbal Aljovín— en torno a religión y política en el Ecuador, entre 1860 y 1943. Para los dos fue valioso, en términos de retroalimentación, escuchar las diversas lecturas críticas que se hicieron de nuestros trabajos. El conjunto de nuestros artículos que fueron motivo de reflexión partieron de múltiples metodologías y trataron diversos aspectos de lo que Sol Serrano calificó para Chile como la relación entre “Dios y la República”. Entre nuestros abordajes se encuentran la investigación de los repertorios políticos del clero en la disputa por la secularización entre 1876 y 1895,¹ la memoria transnacional de García Moreno en Europa entre 1875 y 1900,² los conceptos

1. Carlos Espinosa y Cristóbal Aljovín, “*Non possumus*: Los repertorios políticos del clero en la disputa por la secularización en el Ecuador posgarciano (1875-1905)”, *Historia* 50, n.º 2 (julio-diciembre 2017): 471-490.

2. Carlos Espinosa y Jordi Canal, “La memoria transnacional de Gabriel García Moreno: la imagen póstuma del caudillo católico en Ecuador, Francia y Roma (1875-1921)”, *Historia Crítica*, n.º 75 (2020): 3-23.

clave del conservadurismo entre 1875 y 1895,³ la romanización de la Iglesia entre 1860 y 1895,⁴ y la conquista de la sociedad civil por el catolicismo político en la interguerra (1918-1943).⁵ Los ejes transversales de estos cinco trabajos enmarcados en la nueva historia política incluyen el carácter fuertemente transnacional del catolicismo decimonónico, la búsqueda de autonomía de la Iglesia frente al Estado, aun en contextos de estrecha alianza, y los avances, retrocesos y múltiples caminos hacia la secularización. Como Juan Manguashca ya había enfatizado en el carácter moderno del garcianismo, nuestro proyecto se centró en enmarcar el arco de relaciones Estado-Iglesia entre 1860 y 1943, en el contexto de un “revival católico policéntrico”, la romanización de la Iglesia y la disputa por la secularización.

El diálogo, que tuvo lugar en la Universidad Andina, reunió a dos historiadores de larga trayectoria, Valeria Coronel y Guillermo Bustos, y a dos historiadores de las nuevas generaciones, Luis Vizuete y Alexis Medina, lo que explica, en parte, las reacciones tan diversas que suscitaron nuestros artículos.

Valeria Coronel hizo una brillante lectura desde la sociología histórica, enfocada en las implicaciones de nuestro trabajo para la formación del Estado ecuatoriano. Ella discernió, en nuestros trabajos, un relato subyacente sobre la limitación para la formación del Estado-nación, que significaba la pujanza en Ecuador de una Iglesia transnacional, que miraba hacia Roma y buscaba jugar un papel gravitante en el orden sociopolítico. En otras palabras, Valeria Coronel nos atribuyó la tesis que un proceso por naturaleza centrípeta —la formación del Estado-nación— fue frenado por una fuerza centrífuga, la Iglesia transnacional. Sin embargo, nosotros no asumimos que existía una sola vía de formación estatal moderna exitosa que fuera forzosamente centrípeta. La visión macrohistórica, que subyace nuestros estudios sobre temas más puntuales, es más bien que los diversos ensayos de formación estatal más o menos viables, con tendencias tanto centrífugas como centrípetas, fueron fuertemente moldeados por la Iglesia transnacional. El pacto tripartito entre García Moreno, el Vaticano y las órdenes religiosas europeas construyó un orden social en que un Estado con impulsos centrípetos, paradójicamente, delegó la regulación moral y la generación de cohesión social a un actor transnacional. El imaginario nacional que acompañaba a

3. Carlos Espinosa y Cristóbal Aljovín, “Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900”, *Anuario Colombiano de Historia Social de la Cultura* 42, n.º 1 (enero-junio 2015): 179-212.

4. Cristóbal Aljovín y Carlos Espinosa, “Conservadurismo católico en clave romana: Ecuador, 1860-1895”, *Ayer: Revista de Historia Contemporánea* 119, n.º 3 (2020): 47-74.

5. Carlos Espinosa, “Repensar la derecha: Democracia cristiana, corporativismo e integralismo en Ecuador en la entreguerra (1918-1943)”, *Historia* 396 8, n.º 2 (2019): 55-90.

esta vía de formación estatal planteaba, a su vez, una nación inmersa en una Iglesia cosmopolita y protegida por la soberanía supranacional del Sagrado Corazón de Jesús. La comunidad imaginaria de la nación, en otras palabras, se insertaba en un ecúmene religioso, en lugar de reemplazarlo. El consenso progresista revivió esta combinación de dinámicas de centralización y descentralización al amparar la república bajo la Basílica del Voto Nacional, al tiempo que buscó suprimir el diezmo y desalentar el rol del clero en la política. El liberalismo alfarista, luego, derivó una buena parte de su energía revolucionaria e impulso centralizador de la confrontación con un poder espiritual transnacional. Se trató, no obstante, de una centralización finalmente pasajera. En la interguerra, el proyecto de la Iglesia de conquistar la sociedad civil tras su expulsión del Estado, activó intentos de orientar el Estado hacia un corporativismo descentralizado basado en la autonomía gremial. Así, la secularización revolucionaria y centralizadora no fue la única vía hacia la secularización o la formación del Estado. Existió la opción de una secularización negociada y, por tanto, un camino de formación del Estado no tan centralizado y hasta cierto punto poliárquico, que el progresismo ensayó y que culminó con el *Modus Vivendi* de 1937.

Guillermo Bustos optó por plantear una serie de incisivas preguntas historiográficas que apuntan al imperativo de trazar una nueva historia institucional de la Iglesia ecuatoriana. Sin duda, nuestra investigación se ubica más en la historia política, sobre todo en la disputa por la secularización, que en la historia de la Iglesia *per se*, y se enfoca en discursos, rituales y accionar político más que en instituciones. En cuanto a la institucionalidad eclesiástica, seguimos la tesis que Roberto di Stefano propuso para Argentina, es decir, que la Iglesia como una burocracia desligada de grupos de parentesco y comunidades locales fue el resultado de la pugna con el Estado. Asimismo, aceptamos el argumento de Sol Serrano de que la Iglesia decimonónica reemplazó una liturgia ritualizada y localista con una espiritualidad interiorizada y dotada de prácticas que emanaban desde Roma. Faltó, sin duda, sustentar empíricamente estas tesis en el contexto ecuatoriano, en lugar de asumirlas. Si bien invocamos un conjunto de casos que apuntan al alcance de la romanización en Ecuador, no realizamos un estudio prolijo de la transformación institucional que pudo haber significado la romanización. Esta tarea, que ya está bastante avanzada en la historiografía mexicana (ver, por ejemplo, los trabajos de Stephen Andes o Elisa Cárdenas), será asumida probablemente por una nueva generación de historiadores ecuatorianistas.

Las lecturas de los dos jóvenes historiadores, Luis Vizúete y Alexis Medina, mostraron preocupaciones distintas a las de sus colegas mayores. Luis Vizúete exhibe un conocimiento admirable sobre la política al interior de las instituciones eclesiásticas; Alexis Medina, un fuerte interés en las apropiaciones

ciones locales de los discursos internacionales de la derecha en la interguerra. Desde su fuerte dominio de la historia eclesiástica ecuatoriana, Vizúete nos exige una periodización más fina. Reclama la nula atención prestada en nuestros trabajos a la relación Estado-Iglesia durante los gobiernos marcistas (1845-1859). Acertadamente indica que la romanización se inició en la década de 1850, y apunta a disputas entre una Iglesia que miraba hacia Roma y el Estado marcista en vísperas de la crisis de 1860. De hecho, se puede trazar la formulación de la república católica en los periódicos religiosos y conservadores de ese momento. Asimismo, Vizúete aclara que el giro hacia el proyecto de catolicismo social no fue iniciativa de Federico González Suárez, sino de un grupo de clérigos alrededor de Pedro Rafael González y Calisto. Estos vacíos en nuestro conjunto de artículos son reales. En algún momento quisiéramos explorar la dialéctica Patronato-romanización en las primeras décadas de la república y la formación del catolicismo social, que comienza en el fin de siglo, acaso con la publicación del periódico *El Obrero*. Alexis Medina, desde una familiaridad con los debates sobre derechas en América Latina, avala la distinción que hacemos entre derecha radical y fascismo en esa época. Nuestro aporte en este sentido ha sido trabajar en el contexto ecuatoriano las categorías de la nueva historia del fascismo en Iberoamérica liderada por Antonio Costa Pinto y Federico Finchelstein.

La nutrida concurrencia al Dialogo quizá esperaba que abordemos el tema de si el legado de la república católica aún pervive en el Estado y la sociedad civil ecuatoriana. Es imperativo que los historiadores hagamos una historia del presente. Está claro que el Estado “laico” en Ecuador secularizó (en el sentido weberiano) un esquema de regulación de la sexualidad heredado del catolicismo —prohibición del aborto y naturalización del matrimonio heterosexual— y que tal marco legal se ha visto reforzado por el rol prominente que ha tenido el catolicismo en la sociedad civil hasta los años 1970, en la Sierra, y a partir de esa misma década en la Costa. Una “revolución silenciosa” a nivel valórico rompió ese consenso en el nuevo milenio y ha dado paso a una disputa entre el progresismo juvenil y redes globales conservadoras que están haciendo una cruzada de última hora para detenerlo. Adicionalmente, resulta sorprendente, en la línea del presentismo, que el régimen de Rafael Correa, al alinearse con el conservadurismo valórico y articularlo con un catolicismo social secularizado, haya sido la última variante de la república católica. Algún historiador ecuatoriano debe retomar la tesis de Regis Debray, compañero de armas del Che en Bolivia, sobre la conexión entre el “catolicismo y la ética revolucionaria” en América Latina.