



Bulletin de l'Institut français d'études andines
ISSN: 0303-7495
secretariat@ifea.org.pe
Institut Français d'Études Andines
Organismo Internacional

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, vol. 28, núm. 3, 1999
Institut Français d'Études Andines
Lima, Organismo Internacional

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12628306>

- ▶ How to cite
- ▶ Complete issue
- ▶ More information about this article
- ▶ Journal's homepage in redalyc.org

LA VIRGEN DE LA DOLOROSA Y LA LUCHA POR EL CONTROL DE LA SOCIALIZACIÓN DE LAS NUEVAS GENERACIONES EN EL ECUADOR DEL 1900

*Gioconda HERRERA **

Resumen

Este trabajo analiza el surgimiento de la devoción a la Virgen de la Dolorosa en 1906 en el contexto de la disputa por la Ley de educación laica y la nueva Constitución que proclama la separación de la Iglesia del Estado en el Ecuador. El argumento que trata de sostener es que más que una reacción espontánea de una Iglesia en crisis frente al Estado liberal, esta devoción y su relación con la propuesta educativa de la Iglesia en el debate sobre la educación laica, son producto de un proceso de transformación institucional de la iglesia, iniciado antes de la revolución liberal, por medio de la cual ésta trata de mantener el control sobre los procesos de socialización de las futuras generaciones para garantizar cierta influencia en la construcción de las normas sociales de la sociedad inaugurada por el régimen liberal.

Palabras claves: *Género, educación, religión, liberalismo, Estado-Nación.*

LA "VIRGEN DE LA DOLOROSA" ET LA LUTTE POUR LE CONTRÔLE DE LA SOCIALISATION DES NOUVELLES GÉNÉRATIONS

Résumé

Cet article décrit l'apparition de la dévotion à la *Dolorosa* (la Vierge des Douleurs) en 1906 en Équateur, la même année que celle de la séparation entre l'Église et l'État et de l'instauration de l'école laïque. L'argument essentiel de cette analyse est que cet événement ne doit pas être compris comme une réaction spontanée d'une église en crise, mais plutôt comme le résultat d'un processus graduel de transformation institutionnelle qui commença bien avant la période libérale et qui avait comme objectif de maintenir le contrôle de la socialisation des futures générations et des normes sociales après l'établissement de l'État libéral.

Mots clés : *Genre, éducation, religion, libéralisme, État-Nation*

THE VIRGIN OF SORROWS AND BATTLE OVER THE CONTROL OF SOCIALIZATION AND EDUCATION IN ECUADOR

Abstract

This is a study on the emergence of the devotion to the Virgin of Sorrows in 1906 in Ecuador in the midst of the battle between liberals and conservative over laic education and the disestablishment of the Church. The main argument conveyed is that the devotion is not the

* Coordinadora Estudios de Género,FLACSO ECUADOR. E-mail: ghererra@flacso.org.ec

product of a spontaneous reaction of a Church in crisis but rather the result of a gradual process of institutional transformation that began before the insaturation of a liberal regime. It was geared to secure the Church' control over the socialization process of the following generations. This was understood as the only mean to maintain certain influence on the construction of social ties in the newly inaugurated liberal regime.

Key words: *Genus, education, religion, liberalism, State-Nation.*

Una de las dicotomías con que los liberales ecuatorianos imaginaron la nueva nación a principio de siglo fue disociando pasado y presente en términos de religión y progreso. Como en otros países de América Latina, el proyecto liberal ecuatoriano contrastó una Iglesia Católica oscurantista que miraba al pasado con un emergente Estado nacional, portador de la promesa de la modernidad. En el Ecuador, la secularización de las instituciones y la transformación de las relaciones Iglesia-Estado se produjeron con la instauración del primer régimen liberal (1895-1906). Sin embargo, debido al carácter elitista del proyecto liberal y al arraigo de la religión católica en todos los grupos sociales del país, la transformación de las relaciones entre Iglesia y sociedad que precedió, acompañó y sucedió a los cambios políticos, resultó ser mucho más compleja e implicó para la Iglesia una renovación institucional y una modificación en las formas de convocatoria a sus fieles. Ambas transformaciones, no reducibles a la confrontación con el Estado, significaron para la Iglesia y sus fieles trazar nuevos caminos de conducción de la fe, crear nuevos circuitos de transmisión de sus valores y apelar a nuevos símbolos religiosos para posicionar sus ideas sobre el orden social.

Este artículo se centra en una de las formas en que la Iglesia Católica intentó reacomodarse a su nueva situación, una vez promulgada la separación formal entre Iglesia y Estado en 1906, con el fin de conservar su papel como conductora de los valores y de la educación de las nuevas generaciones. Para eso, se analiza el surgimiento de la devoción a la Virgen de la Dolorosa, argumentando que más que la expresión desesperada de una Iglesia en crisis, esta devoción es el resultado de una estrategia de renovación institucional, iniciada antes del período liberal, por medio de la cual ciertos sectores de la Iglesia Católica ensayan nuevas formas de control de la normatividad social, en ese entonces en disputa con las propuestas liberales. Este trabajo plantea que, paralelamente a la ideología del “mestizaje” desarrollada por los liberales en busca de la “esencia de la nueva nación”, la Iglesia Católica ecuatoriana persiguió un proyecto de transformación social y cultural que iba más allá de la negociación del poder político con el Estado. Estos cambios se reflejaron, por un lado, en un proceso de centralización, burocratización y profesionalización de sus actividades y su personal y, por otro lado, en la transformación de la simbología utilizada para convocar a sus fieles. Esta simbología dejó de apelar a referentes locales para concentrarse en representaciones nacionales y universales. Es así que, no obstante haber sido derrotada en el plano político, la Iglesia conservó una gran influencia en la definición de las normas sociales y culturales de la sociedad. De esta manera, este trabajo sostiene que, al igual que los liberales, ciertos sectores de la Iglesia Católica buscaron actuar como “pedagogos” de una idea moderna de Nación, intentando cada uno divulgar una distinta versión de una normatividad social moderna.

En este marco, fenómenos como el surgimiento de la devoción a determinadas vírgenes relacionadas, como veremos, con la educación, significaron la constitución de nuevos referentes culturales a partir de los cuales la Iglesia, desde su nueva posición fuera del Estado, pudo mantener cierta influencia en determinados espacios considerados fundamentales para la reproducción de la nación: la educación y la institución familia. Para ello, en primer lugar presentó los procesos de renovación institucional de la Iglesia y el giro hacia una simbología más universal de convocatoria, transformaciones que son determinantes para comprender la relevancia de la devoción a la Dolorosa y su sentido conservador modernizante. Una segunda parte está dedicada a examinar las condiciones del surgimiento de la devoción a la Virgen de la Dolorosa en tres tipos de discursos: el discurso de la Iglesia, explicando el acontecimiento que dio lugar a la devoción, el discurso sobre el papel de las madres en la educación de sus hijos, mantenido sobre todo en la disputa alrededor de la educación laica, y en tercer lugar, la analogía de la Patria con el hogar y el papel central de la espiritualidad de las madres, en lo que tanto liberales como conservadores llamaron *la regeneración de la nación*.

1. EL SURGIMIENTO DE LA DEVOCIÓN

El 20 de abril de 1906, en el comedor del Colegio Secundario Jesuita “San Gabriel” de la ciudad de Quito, mientras un grupo de estudiantes se encontraba cenando, una imagen de la Virgen de la Dolorosa que estaba colgada de la pared, entre tantas otras, imagen hacia la que ni los padres jesuitas ni los estudiantes sentían una particular devoción, empezó a parpadear. Los testigos de este episodio inusual fueron 36 jóvenes internos de entre 11 y 15 años, dos empleados y dos curas, todos hombres. El niño que primero alcanzó a mirar el extraño suceso lo describió con las siguientes palabras “la virgen movió sus ojos como si estuviera agonizando” (1). Un mes más tarde, la existencia de un milagro fue oficialmente reconocido por la Iglesia Católica del Ecuador y los jesuitas empezaron a promocionar con fuerza el culto a la Virgen de la Dolorosa. La imagen fue trasladada a la capilla de la iglesia del colegio (2).

(1) En Bravo MSJ, 1977.

(2) La imagen de la Virgen de la Dolorosa surge entre los Servitas, en el siglo XV. Su culto fue oficialmente difundido por el papa Pablo V, uno de los líderes de la Contra Reforma (Walker, 1977: 218). La imagen llegó al Ecuador en el siglo XVII en manos de los franciscanos que mantuvieron hasta comienzos de siglo un discreto culto en una pequeña capilla al costado de la iglesia de San Francisco de Quito (Vargas, s.f.: 22-23). Se trata de una litografía a color que representa a la Virgen luego de la muerte de su hijo. Es una mujer de mediana edad que sostiene en su mano izquierda los tres clavos de la crucifixión y con su mano derecha presiona una corona de espinas contra su vientre. Un corazón atravesado por siete espadas está dibujado en su pecho. La interpretación que da la Iglesia Católica de esta imagen es que representa la madre del sacrificio último. Su dolor expresa la aceptación de la muerte de su hijo y es este acto supremo de resignación el que le otorga el título de Reina de los Mártires e intermediaaria a través de la cual el mundo ha sido salvado (Walker, 1977: 220-223). Esta asociación entre dolor profundo y resignación también es captada en las palabras de un jesuita ecuatoriano, el padre Jorge Bravo, cuando dice “parecería que la Virgen nos habla de sus grandes penas y divina amargura en un ambiente de plenitud y esperanza” (Bravo MSJ, 1977). En síntesis, la fusión entre sufrimiento y serenidad que proyecta la imagen de la Virgen de la Dolorosa, constituye una sublimación de autosacrificio y abnegación.

En su declaración oficial la Iglesia Católica del Ecuador señala que este milagro ocurre en momentos “en que el mundo insiste en negar la existencia de lo sobrenatural y cuando se están haciendo esfuerzos para arrancar la fe de los corazones de la juventud... María ha mirado a estos niños y a través de ellos está mirando a todo el Ecuador” (Bravo, 1977). La interpretación del evento por parte de la Iglesia contiene elementos centrales de la disputa liberal conservadora sobre quién controlaría la socialización de las nuevas generaciones, como una garantía fundamental para hacer perdurar la religiosidad de la nación.

Esta devoción surge el mismo año en que fue proclamada la Constitución liberal laica en el Ecuador que proscribe la intervención de la Iglesia en los asuntos del Estado, prohíbe la elección de clérigos a la legislatura y declara la libertad de cultos. En 1906 también fue aprobada la Ley de Educación laica. Surge además en los años inmediatamente siguientes a la promulgación de la Ley de Matrimonio Civil (1902) y de Secularización de los Cementerios, y pocos años antes de la Ley de Beneficiencia, que significó la expropiación de las propiedades de la Iglesia (1908) y de la Ley de Divorcio (1910). En esos años fueron igualmente prohibidas las procesiones religiosas para recolectar fondos y los pagos por la administración de sacramentos (Hurtado, 1977: 117-119). El milagro de la Virgen de la Dolorosa surge evidentemente en una coyuntura de franco retroceso de la Iglesia Católica de los asuntos del Estado.

Se ha interpretado este fenómeno como una reacción de la Iglesia Católica frente al advenimiento del laicismo y a su pérdida de poder económico y político. Esta perspectiva corresponde con la visión predominante de la historiografía tradicional que explica la lucha Iglesia-Estado dentro de la dicotomía tradición-progreso: una Iglesia oscurantista y reaccionaria, con fuertes lazos con la sociedad, habría sido derrotada por el Estado liberal y las fuerzas racionales de la modernidad. En esta perspectiva, la relación entre Iglesia y sociedad es enfocada como derivación mecánica de los procesos políticos de redefinición de las relaciones Estado-Iglesia. La transformación institucional de la Iglesia y el impulso hacia nuevas formas de devoción, ambos hechos ocurridos a finales del siglo XIX en todo el mundo católico (Blackbourn, 1994), son interpretados como maniobras políticas de una Iglesia defensiva y reactiva frente a las transformaciones de la época. En otras palabras, los hechos religiosos son reducidos a estrategias políticas.

Frente a esta posición, este artículo sostiene que las transformaciones de la Iglesia Ecuatoriana deben ser analizadas en un terreno distinto al de la disputa con el Estado y más bien centrarse en su significado para la ruptura o mantención de una visión del mundo y de la nación en formación. En ese sentido, la devoción a la Virgen de la Dolorosa es un evento religioso que permite analizar la forma en que la Iglesia buscó insertarse en un discurso de cambio, al mismo tiempo que mantenía el control sobre la trasmisión de valores morales y sociales a las nuevas generaciones.

2. LA TRANSFORMACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL CAMBIO DE SIGLO

Hasta hace poco el concepto de secularización ha sido el más utilizado en las interpretaciones de la suerte de la Iglesia Católica en los siglos diecinueve y veinte. Sin embargo, el vigor de la religiosidad, tanto popular como formal en América Latina,

sugiere abandonar la tesis de la deschristianización *la Europea* y más bien optar por una interpretación que esté más atenta a los hechos de transformación de las instituciones y de la vida religiosas con el advenimiento de la modernidad. Para Calloun Brown, el riesgo del concepto de secularización es que en su nombre toda transformación religiosa es falsamente interpretada como crisis, y cualquier contraevidencia empírica es tratada como una supervivencia histórica o un estado transitorio (Brown, 1992: 33). Para este autor, en cambio, la religión en la modernidad debe ser interpretada como una serie de instituciones, símbolos y prácticas que tienen la capacidad de adaptarse con mayor o menor facilidad a diferentes contextos sociales y económicos, como siempre lo han hecho en otros períodos históricos. En otras palabras, la religión no se vuelve socialmente irrelevante en la modernidad, como lo sostienen algunas tesis radicales de la teoría de la secularización, sino que encuentra nuevas significaciones sociales que pueden ser entendidas únicamente con el estudio de casos particulares (3).

Blackbourn comparte esta tesis y señala que una visión teleológica del catolicismo en la modernidad ha cegado muchos procesos de transformación experimentados por la Iglesia Católica, tanto en el siglo diecinueve como en este siglo. Para Blackbourn, la Iglesia católica ha sido interpretada ya sea como un obstáculo estructural para el advenimiento de relaciones sociales y de instituciones modernas, o como una institución que se ha visto empujada a la modernidad por factores externos a su voluntad (Blackbourn, 1991: 79). En medio de esta doble teleología está presente la idea de la incompatibilidad entre capitalismo y religión católica (Groethuysen, 1968: 1927): el optimismo natural de la burguesía estaría en contradicción con la concepción pesimista que el catolicismo tiene de la naturaleza humana, su actitud de sospecha frente al dinero y a la movilidad social. En síntesis, la tendencia ha sido el considerar al catolicismo del siglo diecinueve y comienzos del veinte como una historia de fracasos y crisis, producto de la naturaleza reaccionaria del catolicismo y de la fuerza ineludible de la modernidad hacia el progreso.

Una mirada más atenta a la forma en que las instituciones y los actores religiosos moldearon sus orientaciones y acciones con el advenimiento del liberalismo, del capitalismo y de la racionalización, ha permitido descubrir otra faceta de la religión católica: su papel proactivo y transformativo en la construcción de la modernidad. Al romper con la visión iluminista de la religión católica, es posible dejar atrás dos interpretaciones de la relación entre religión y sociedad en la modernidad: la primera es aquella que nos relata la historia del progresivo reacomodo de la Iglesia Católica y la secularización de sus creyentes. La segunda es aquella que analiza el proceso contrario, es decir que concibe a la Iglesia Católica como una fuerza oscurantista a contracorriente con los tiempos de la modernidad. Una visión más cuidadosa de los procesos de transformación de la Iglesia nos permite entender la asombrosa capacidad que ha demostrado la Iglesia Católica para sobrevivir y mantenerse atenta e influyente en la vida social y no sólo espiritual de hombres y mujeres, en los últimos doscientos años (Blackbourn, 1991).

(3) De alguna manera este autor cuestiona la tendencia a trabajar las transformaciones religiosas en la modernidad en base a la construcción de tipologías de secularización como lo ha hecho Martin, 1978.

De acuerdo a Blackbourn (1994), en Europa se produjo una revitalización del Catolicismo en la segunda mitad del siglo diecinueve, que tiene como origen la crisis de las Iglesias nacionales y su creciente dependencia hacia el Vaticano. Luego de 1815, la Iglesia Católica, desde el Vaticano, no desarrolló una ideología destinada a confrontar “el mundo moderno”. En este marco, se inscriben las condenas al liberalismo en la Encíclica Papal de 1832, el syllabus de los Errores de 1864, la promulgación de la doctrina de la Inmaculada Concepción en 1854 y la Declaración de la Infallibilidad Papal en 1870, medidas que conforman lo que se ha llamado la posición Ultramontana. Paralelamente a la conformación de este marco ideológico la Iglesia emprende un proceso de transformación institucional caracterizado por la centralización de su poder, de sus decisiones y de sus actividades y la burocratización y profesionalización de su personal.

3. CENTRALIZACIÓN Y PROFESIONALIZACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA

Luego de un período de crisis aguda de la autoridad papal sobre las Iglesias nacionales, a partir de 1840 éstas se vuelven cada vez más dependientes del Vaticano (Blackbourn, 1994: 28-29). La promoción de ritos y de la liturgia romana, las convocatorias frecuentes de obispos a Roma, la creciente intervención del Vaticano en las disputas internas de las diócesis, eran todas señales que constantemente la autoridad del Vaticano recordaba a los obispos latinoamericanos. Por otro lado, el clero latinoamericano esperaba de Roma protección frente a la persecución de la cual era objeto por parte de los gobiernos liberales (Pazos, 1992: 21).

El Vaticano concentró sus esfuerzos por más de diez años en la realización del Concilio Plenario Latinoamericano que finalmente se efectuó en 1899. Esta reunión es considerada como el punto de partida de una iglesia latinoamericana que, bajo la supervisión vaticana, debía mirar por encima de los intereses nacionales y los conflictos locales (Pazos, 1992: 53). De esta reunión surgieron 998 artículos relativos a la reorganización de la Iglesia. Otra medida importante fue la instrucción de realizar cada tres años conferencias que reunieran a los obispos de toda América Latina (Lynch, 1986: 544).

Este proceso de centralización de los asuntos y de las decisiones de la Iglesia en el Vaticano estuvo acompañado por un creciente control de la formación del clero. En este proceso se inscribe la creación del Seminario Latinoamericano de formación en 1859, entidad que se encargaría de difundir las tesis y prácticas ultramontanas, así como la fundación de numerosos seminarios en casi todas las capitales latinoamericanas. A finales del siglo pasado, las Iglesias latinoamericanas se encontraban integradas a la Iglesia Universal de la cual recibían directivas y gran parte de su personal (Lynch, 1986).

También se dieron procesos de centralización a nivel nacional. En todo el mundo católico los obispos instauraron una serie de regulaciones orientadas a controlar las actividades de los curas párrocos. Se crearon seminarios diocesanos para mejorar la formación del clero. A finales del siglo diecinueve se dieron los primeros pasos para organizar trabajo pastoral con independencia del Estado (Pazos, 1992: 21).

Uno de los mayores esfuerzos del Vaticano fue la lucha contra el “localismo” considerado como la causa principal de “las tristes condiciones morales del clero latinoamericano” (Pazos, 1992: 44). Finalmente, los obispos también buscaron impulsar una intervención más activa de los párrocos en la vida religiosa de los creyentes.

A la mayor centralización y mejor organización se sumó un incremento significativo de la burocracia religiosa en todo el mundo católico, sobre todo en lo que respecta a órdenes y congregaciones femeninas. Si bien las órdenes religiosas tradicionales en América Latina no pudieron reponerse de los ataques de los regímenes liberales, con excepción de los jesuitas, a finales del siglo diecinueve llegan numerosas órdenes europeas (Pazos, 1992: 365).

Se produjo un importante giro en el tipo de actividades realizadas por estas órdenes. Las órdenes femeninas pasaron de un rol contemplativo a uno más activo y pastoral en las áreas educativas y de bienestar familiar. En un contexto en que el Estado no tenía la capacidad de asumir servicios sociales, estas comunidades religiosas cumplían un papel social muy importante, sosteniendo hospitales, orfelinatos, centros educativos, comedores populares, asilos de ancianos y reformatorios (Lynch, 1986: 535). Las órdenes religiosas masculinas, en cambio, estaban a cargo de la educación secundaria y universitaria. También fueron activas promotoras de colegios técnicos. Hasta bien avanzado el siglo veinte las élites liberales y conservadoras eran educadas en colegios católicos.

Una parte significativa del crecimiento del aparato burocrático eclesiástico fue el florecimiento de congregaciones marianas y asociaciones de laicos. Éstas difieren de las tradicionales confraternidades masculinas medievales porque son estrechamente controladas por la Iglesia y por su capacidad de crear redes nacionales e internacionales. La Congregación del Corazón de María, establecida en París en 1836, contaba con cerca de 18 000 asociaciones en 1880 y tenía alrededor de 25 millones de miembros afiliados (Blackbourn, 1994: 24). Ésta es también la época de la emergencia de los clubes católicos, los gremios católicos, los círculos obreros católicos cuya tendencia era igualmente la de rebasar el carácter local de las confraternidades anteriores y alcanzar una dimensión regional o nacional. Esta renovación de los grupos laicos es muy importante en el caso de América Latina por su crónica escasez de clero.

En síntesis, la Iglesia Católica en la segunda parte del siglo diecinueve experimentó un proceso de centralización del poder, un crecimiento de su burocracia (luego de una crisis aguda advenida con los procesos independentistas) y mejoró su capacidad organizativa. Este proceso de transformación institucional interna contrasta con el discurso oficial ultramontano difundido por las élites eclesiásticas. En efecto, mientras éstas pronunciaban sus diatribas anti liberales, anti modernas y anti capitalistas, desde el púlpito y la prensa católica, emprendían la profesionalización de su clero y modernizaban sus estructuras.

En el Ecuador este proceso de transformación institucional de la iglesia arrancó con el gobierno conservador y modernizante de Gabriel García Moreno (1861-1875). Para la historiografía liberal ecuatoriana, la consagración del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús en el período garciano expresa el carácter anti moderno de su proyecto político. Sin duda, la utilización de un símbolo identificado con los movimientos contrarrevolucionarios y monárquicos de Europa del siglo XIX sorprende a cualquier observador moderno. Este hecho inusual formó parte del peculiar proyecto de construcción del Estado-Nación del presidente García Moreno. El proyecto garciano buscó articular religión, modernidad y nación: la Iglesia debía constituirse en el cimiento de la integración nacional y la burocracia católica en un agente modernizador (Demélas & Saint-Geours, 1988).

Sin embargo, hasta ese momento para García Moreno la Iglesia había sido un obstáculo más que un instrumento efectivo de cambio. La Iglesia ecuatoriana era “un cuerpo putrefacto, necesitado de purificación” (4). Bajo su mandato impulsó una profunda reforma institucional cuyo objetivo fue distanciar a la Iglesia de las fuerzas políticas locales y convertirla en un instrumento del Estado. La Iglesia debía reducir sus roles sociales y concentrarse en una misión nacional específica; la educación de las nuevas generaciones, sería la forma de convertirse en el cimiento de la nación (Demélas & Saint-Geours, 1988: 165) (5).

Los cambios impulsados por García Moreno incluyeron la negociación de un Concordato con el Vaticano que anuló la anterior Ley de Patronato (el modelo de dependencia marcada de la Iglesia con el Estado). Este nuevo marco legal permitió una reorganización territorial y administrativa de la Iglesia, se crearon nuevas diócesis y se promovió el trabajo misionero. Muchas de las transformaciones contaron con la colaboración de numerosas órdenes religiosas europeas. Esta reforma estuvo directamente relacionada con el nuevo rol de la Iglesia en la educación. En 1869, el Estado centralizó el sistema educativo entregando su administración a órdenes religiosas extranjeras. Se encargó la educación primaria de mujeres y varones a las hermanas del Sagrado Corazón de Jesús y a los Hermanos Cristianos, respectivamente. Jesuitas españoles asumieron la educación secundaria, jesuitas alemanes reformaron la educación superior, orientándola hacia carreras técnicas. Se tomaron medidas especiales para promover la educación indígena, mientras que la educación primaria se volvió obligatoria. Esta última medida estimuló el acceso de las mujeres a la educación. Para 1875, el número de niños/as escolarizados era tres veces mayor al de 1867.

Los programas educativos también fueron modificados. Los colegios de varones adquirieron una orientación técnica y se evitó de poner énfasis en las materias humanistas. En cambio, la reforma educativa femenina no estuvo orientada a estimular el conocimiento técnico o científico. La gran mayoría de materias se dividían entre enseñanza religiosa y entrenamientos en tareas domésticas “propriamente femeninas” (Goetschel, 1995). La educación formal debía concentrarse ante todo en formar esposas y madres cristianas. Este enfoque conservador de la educación femenina formaba parte del proyecto garciano de “regeneración moral” de la nación, imagen que, como veremos más adelante, sigue presente a comienzos del siglo veinte tanto en el discurso clerical como en el anticlerical. En vista de que la mujer en el pensamiento católico era considerada el centro de la familia, y ésta a su vez, era el “corazón” de la sociedad, el Estado debía garantizar, por medio de la educación católica, sobre todo de las mujeres, la producción de buenos ciudadanos y, en consecuencia, el mejoramiento moral de la sociedad. Ésta es precisamente la concepción que sale a flote con la promoción de la

(4) Ver García Moreno: *Informe al Congreso nacional de 1863* (Demélas & Saint-Geours, 1988: 164).

(5) Este modelo de relación estrecha entre la iglesia y el Estado es también identificado por Callaghan en el caso de la España Borbónica. De acuerdo con este autor la Iglesia española no estaba confinada a actividades puramente espirituales, sino que los miembros del clero eran visto como agentes del Estado encargados de la promoción del desarrollo económico, del mejoramiento de la educación, de la construcción de trabajos de infraestructura y, en general, del progreso de las políticas utilitarias de los Borbones (Callaghan 1984).

devoción a la Virgen de la Dolorosa en 1906. No se trata entonces de reminiscencias pasadas, sino de una estrategia empezada en el período garciano que es retomada a comienzos del siglo veinte, con el fin de mantener el control sobre los valores sociales y morales de los futuros ciudadanos. Esta concepción sobre el rol social de las madres, impulsado por la Iglesia Católica, va a permear las ideas educativas de conservadores y liberales y seguirá presente en las concepciones sobre la educación de las mujeres incluso luego de las reformas liberales (6).

A finales de siglo la Iglesia Ecuatoriana empezó a promover nuevas asociaciones de laicos. La Asociación Católica de Jóvenes fue creada en 1884 y los primeros círculos obreros católicos se formaron a partir de 1894. De estos últimos surgió el Centro de Obreros Católicos, primera organización obrera ecuatoriana, fundada precisamente en 1906. Ambos tipos de asociación se caracterizaban por estar directamente controlados por la Iglesia y por buscar trascender círculos locales y convertirse en organizaciones nacionales. Una tercera asociación, La Sociedad Industrial y Artística de Pichincha (SAIP), fundada en 1892, era una organización básicamente conformada por artesanos y a pesar de no depender directamente de la Iglesia, sus miembros eran “fieles al Catolicismo” y aliados políticos del partido Conservador hasta 1925 (Durán Barba, 1990). Estas nuevas asociaciones de católicos laicos expresan un cambio en la forma en que la Iglesia concibe sus relaciones con la sociedad. Éstas realizan actividades específicas bajo el control directo de las autoridades eclesiásticas. En ese sentido forman parte del proceso de centralización de los asuntos de la Iglesia que caracterizó las relaciones Iglesia-sociedad de comienzos del siglo veinte.

4. LA OFICIALIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

La centralización y profesionalización de la Iglesia Católica estuvo acompañada por un proceso de oficialización de la religiosidad popular. Por un lado, la Iglesia adoptó una actitud más flexible respecto a las expresiones religiosas locales que empezaron a ser interpretadas como manifestaciones del “instinto religioso” del pueblo y no como falta de fe. Las manifestaciones religiosas que se alejaban de las prácticas ortodoxas eran vistas como resultado de deficiencias en el trabajo pastoral, de la carencia de clero o de su bajo nivel de preparación. Estas nuevas formas de convocatoria religiosa no buscaban cristianizar a la población sino reforzar el conocimiento doctrinal de la misma. Ello se pensaba lograr a través de la adopción de expresiones religiosas universales que uniformicen las prácticas religiosas de la población. Este cambio en los símbolos utilizados para convocar a los fieles fue también una transformación general del mundo católico de finales del diecinueve y más que un giro radical, significó para el Ecuador acentuar el uso de elementos religiosos heredados, muchos de ellos de la tradición ibérica.

El cambio general de actitud frente a los jesuitas ilustra esta transformación. Si la condena y expulsión de esta orden de España y América se debió en alguna medida a la utilización de excesivos elementos externos para alimentar la fe popular, el retorno

(6) Para un análisis de las concepciones de cómo ser madres y su prolongación en la vida social ver Clark, 1995: 221-256.

de los jesuitas en la segunda mitad del siglo XIX simboliza el resurgimiento de formas más emocionales de piedad religiosa. Durante el proceso de evangelización la orden era conocida por la combinación de una “intensiva instrucción doctrinal, apoyada en inflamada emoción religiosa, que supliera e hiciera olvidar las ceremonias paganas...” (Villalba, 1987). La inclinación por formas emocionales de piedad, como las coronaciones canónicas, las procesiones, el uso de reliquias, el culto a los santos y sobre todo las devociones marianas eran prácticas muy comunes en la religiosidad de la colonia. Mucho antes de que el culto al Sagrado Corazón de Jesús y luego de María fuera promovido oficialmente por el Vaticano, en la segunda mitad del siglo XIX, los jesuitas ya habían introducido esta devoción en el Ecuador en 1740 (Salvador Lara, 1987). Así mismo, la imagen de la Inmaculada Concepción, ampliamente difundida en Europa después de su proclamación dogmática por el Papa Pío IX, era parte del catolicismo español y latinoamericano desde la colonia.

No obstante, las nuevas orientaciones impulsadas por Roma implicaron importantes cambios en la forma en que estos símbolos fueron manejados. Es así que la Iglesia comienza a organizar concentraciones masivas de fieles, coronaciones canónicas y peregrinaciones a nivel nacional utilizando material impreso para su promoción y difusión. Estas manifestaciones diferían de las expresiones religiosas de carácter colectivo y comunitario llevadas a cabo por las cofradías en la colonia. Las procesiones, por ejemplo, dejaron de ser una suerte de microcosmos de la sociedad en su conjunto, cada manifestación colectiva de religiosidad estaba bajo el control del clero y se enfatizaba un tipo de devoción personal, una relación del individuo con el santo, la virgen u otro sujeto de devoción. En otras palabras, la Iglesia Católica se encaminó a buscar mecanismos de control de la religiosidad popular en lugar de diseñar estrategias para combatirla. Según Lynch (1986: 553), ésta se convirtió en un tipo de religiosidad dirigida desde las diócesis y predicada desde los púlpitos.

En cuanto a las devociones locales, si bien no fueron condenadas tampoco fueron promocionadas. Lo que se trató de hacer fue reorientarlas hacia el espacio eclesial. Por ejemplo, la Iglesia no prohibió el culto privado de imágenes sino que se pidió a los fieles que las trasladaran a los recintos eclesiales, a santuarios o capillas para que permanezcan bajo protección de la Iglesia (Pazos, 1992). Dentro de este proceso se inscribe la promoción y renovación de devociones marianas, se trata de superar los cultos locales hacia devociones intercambiables de carácter universal. En este contexto, la Virgen María resultaba ser el símbolo universal por excelencia para el mundo católico. En el Ecuador, como en otros países de América Latina, se dieron procesos de regionalización y hasta nacionalización de cultos locales (7). Las peregrinaciones a la Virgen del Quinche, a la Virgen del Cisne y a la Virgen de Baños, tres vírgenes que surgen en el siglo XVII en circunstancias muy similares a la de la Virgen de Guadalupe en México, fueron promovidas por la Iglesia y adquirieron un carácter regional en ese período.

Además de promover la renovación de devociones tradicionales, la Iglesia Ecuatoriana buscó identificar símbolos religiosos universales con la nación. En 1861, la Virgen de las Mercedes, patrona del ejército, fue declarada patrona nacional. En 1873,

(7) A finales del siglo XIX la Virgen de Guadalupe es proclamada virgen de los mexicanos y luego de las Américas. Las devociones a la Virgen de Luján en Argentina y a la Virgen de Copacabana en Bolivia adquieren una dimensión nacional en esa misma época.

la nación fue consagrada al Corazón de Jesús. En 1892, el Congreso, luego de un intenso cabildio por parte de autoridades eclesiásticas, declara la consagración de la República al Sagrado Corazón de María. Finalmente en 1906, la orden jesuita impulsa una nueva devoción mariana, el culto a la Virgen de la Dolorosa.

Como lo señalamos en la introducción, esta devoción surge en circunstancias muy distintas a las apariciones de las vírgenes coloniales de los siglos XVI y XVII. En primer lugar, la virgen se manifiesta en un colegio jesuita secundario, es decir en un recinto eclesiástico formal. No se trata de una aparición en un ambiente natural que escape a la jurisdicción eclesial. En segundo lugar, el milagro se da frente a un grupo de jóvenes de la clase media y alta. La virgen no se les aparece a un/una desposeída. En tercer lugar, y como derivación de lo anterior, la intención de la aparición no es fundar un proceso evangelizador, tampoco es la recristianización, sino que la virgen se presenta victimizada haciendo un llamado a la acción. En otras palabras, se trata de una virgin moderna, producto de una Iglesia transformada. Es la expresión de los cambios tanto institucionales como de las formas de convocatoria a los fieles que la Iglesia Ecuatoriana venía llevando a cabo por un lapso de más de treinta años y que constituye su proyecto de control de la socialización de las nuevas generaciones, a través de la permanencia de mecanismos de circulación de valores y normas católicas en la educación.

5. LOS DISCURSOS SOBRE EL SURGIMIENTO DE LA DEVOCIÓN

Otra de las características que informa sobre el carácter modernizante de la devoción -es el discurso que la iglesia utilizó tanto para referirse al supuesto milagro ocurrido como el mensaje que le otorgó. En relación al acontecimiento, la Iglesia manejó un discurso racional para explicar los hechos y construir una argumentación lógica alrededor de la importancia de lo sobrenatural en la vida moderna y en la juventud. En un discurso de González Suárez dirigido hacia los niños y jóvenes del Ecuador, lo sobrenatural es considerado como un hecho empírico, verificable, casi material. “El milagro es un hecho material sensible; de su realidad se juzga según el criterio de la experiencia, de la experiencia sensible; un milagro se ve con los ojos del cuerpo” (González Suárez, 1910). Además se ratifica la posibilidad de la ocurrencia de un hecho sobrenatural en un “objeto de la industria moderna”, es decir, acorde con los tiempos. “En una simple estampa que la industria moderna multiplica a millares... se notaban palpablemente señales de vida, y de vida reflexiva, de vida que tiene plena conciencia de sí misma”. Es entonces un hecho considerado racional. Con este tipo de discurso, el obispo González Suárez contrarresta la identificación liberal del pensamiento religioso como supersiticioso e irracional y, por lo tanto, anti moderno.

Cabe anotar que esta racionalidad del evento y su mayor credibilidad radica, a los ojos de la Iglesia, en el hecho de que los escogidos para este milagro son jóvenes varones católicos. En palabras del jesuita Escobar “no el alma sencilla de una niña elige Marfa para manifestarse; no el corazón piadoso de una doncella abierto siempre a las influencias y visiones de lo alto; no un colegio de niñas, móviles e impresionables de suyo, aunque del todo innaccesibles a ilusiones que suponen y trastornos de los sentidos y de la mente...”. En otras palabras, los niños-adolescentes varones son lo suficientemente ingenuos y al mismo tiempo lo bastante serios, por ser varones, para tener credibilidad.

“incredulidad y sorna del niño ante el prodigo... larga y deliciosa serie de notas infantiles, de gracioso abandono, naturalidad e incorrecciones”.

Es clara la construcción normativa de los géneros en que la iglesia sitúa su racionalismo. También esta construcción de valores masculinos y femeninos en la oposición creible/no creible expresa la concepción de la iglesia y en general del siglo diecinueve sobre las mujeres como seres “fácilmente impresionables”. La racionalidad masculina como característica natural y no construida socialmente es entonces una garantía de credibilidad (Jagoe *et al.*, 1998).

Esta misma construcción genérica está presente en cómo se caracteriza la devoción masculina y la femenina a la imagen de la Dolorosa en los eventos subsiguientes al milagro. La descripción de la procesión realizada en junio de 1907, hecha *El grito del Pueblo*, es un ejemplo de ello.

“Es indescriptible la algazara que resultaba a veces en la iglesia con los gritos, llantos jaculatorias y ataques nerviosos de las mujeres, con el asombro de los hombres que veían y el deseo de acercarse al cuadro bendito “... una noche hubo en que la mujeres se pusieron tan nerviosas que fue preciso bajar el velo para cubrir la Virgen.” (8).

Asimismo, hay días en que la virgen “sólo está visible para los hombres”. Esta orientación masculina de la devoción se mantiene hasta nuestros días. Si bien en el evento sobrenatural es una llamada para toda la población, sus intermediarios son jóvenes varones católicos, y ellos son los encargados de mantener la devoción encendida. “2... bajo el amparo maternal de la Inmaculada virgen madre de Dios: aquí, Ella, la Dolorosa, tendrá siempre sus ojos misericordiosos fijos en vosotros: aquí la divina mirará a toda la juventud de nuestra República y se compadecerá de ella y la salvará” (González Suárez, 1910: 14).

Otro tipo de discurso eclesial referente al evento es aquel alrededor de su papel en la mantención de la educación católica en el Ecuador. En los debates sobre la conveniencia de la educación católica frente al laicismo, González Suárez establece una interesante distinción entre educación e instrucción. La primera tiene que ver con la virtud y el dominio de las pasiones, involucra a la inteligencia y la voluntad. La segunda es simplemente la adquisición de conocimientos. González Suárez aboga entonces por la complementariedad entre las dos, condición necesaria para garantizar “la regeneración de la nación”. La Virgen de la Dolorosa hace entonces un llamado para que la educación no se separe de la instrucción, de allí que si bien la escuela y el colegio religioso mantienen estos dos niveles, el llamado es también para que la educación sea asumida como una obligación de los padres de familia y sobre todo de las madres (9).

En estas argumentaciones persiste una concepción de género que no opone ya lo racional frente a lo irracional sino que construye representaciones de virilidad/masculinidad/espiritualidad frente a la fragilidad y flaqueza de una educación carente de elementos espirituales. Para González Suárez la educación laica, por la disociación entre instrucción y educación, carece de disciplina, de moral y por lo tanto es suave. La

(8) “El Grito del Pueblo”, 2 de junio de 1907.

(9) “Boletín Eclesiástico”, noviembre de 1906.

religión, en cambio, ilustra y fortalece; los niños aprenden a dominar y a ganar mientras que el laicismo debilita la voluntad. Por todos estos motivos el laicismo es un atentado contra la formación de buenos ciudadanos.

Como derivación de esta concepción está presente la identificación entre ser buen católico y ser buen republicano. “La educación laica es el filtro mágico con que en todas las partes el despotismo enflaquece las almas, enerva los caracteres, priva al espíritu de su virilidad y hace a los ciudadanos débiles y de voluntad enfermiza para las virtudes republicanas que exigen sacrificios” (10). Con este tipo de discurso este sector de la Iglesia intenta desmontar la dicotomía liberal que identificaba a la Iglesia con el fanatismo, la falta de patriotismo, elementos relacionados en el discurso con una falta de “virilidad”.

Por último, otro tipo de discurso alrededor de la Virgen es aquel relacionado con la familia, la nación y la Patria. En él se refleja la visión corporativa de la sociedad. La sociedad política es concebida como una gran familia, todos sus valores provienen de la sociedad doméstica, de allí la importancia de las madres en la formación de buenos ciudadanos, a la imagen y semejanza de la Virgen de la Dolorosa. Para la Iglesia la familia es la mejor escuela de derecho y de justicia (11).

En síntesis, los discursos de la Iglesia relativos al hecho sobrenatural del parpadeo de la virgen, de su relación con una condena de la educación laica, y de su misión regeneradora de la nación responden a una construcción que trata de desmontar el discurso iluminista sobre la religión católica, presente en los liberales ecuatorianos, que identifica a la Iglesia con la irracionalidad, la debilidad patriótica, el fanatismo. Esta reconstrucción que hace la Iglesia está interesantemente marcada por una representación de género que identifica rasgos masculinos de virilidad con espiritualidad, racionalidad y patriotismo.

Referencias citadas

- ARQUIDIÓCESIS DE QUITO, 1906 - Boletín Eclesiástico, noviembre-diciembre de 1906.
ARQUIDIÓCESIS DE QUITO, 1909 - Boletín Eclesiástico.
BLANCO, A. C. & ENRIQUEZ, Cristina, 1998 - *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX*, 548p.; Barcelona: Instituto de la Mujer de España, IKARIA editorial.
BLACKBOURN, David, 1991 - The Catholic Church in Europe since the French Revolution..
In: Comparative Studies in Society and History, 33: 778-790; Londres.
BLACKBOURN, David, 1994 - *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth Century Germany*, 510p.; New York: Knopf.
BRAVO MSJ, J., 1977 - *El Milagro de la Dolorosa del Colegio San Gabriel*, 13p.; Cuenca.
BRUCE, S. & BROWN, Calloun (eds.), 1992 - *Religion and Modernization. Historians and Sociologists Debate the Theses of Secularisation*, 223p.; Oxford: Clarendon Press.
CALLAGHAN, 1984 - *Church, Politics and Society in Spain*, Cambridge: Harvard University Press.

(10) Carta Pastoral de González Suárez en “Boletín Eclesiástico”, diciembre 2 de 1906.

(11) “Boletín Eclesiástico”, 1909.

- CLARK, Kim, 1995 - Género, raza y nación: la protección a la infancia en el Ecuador, 1910-1945. In: *Las palabras del silencio* (Moscoso, ed.): 221- 256; Quito: Abya Yala.
- DEMÉLAS, Marie-Danielle & SAINT-GEOURS, Yves, 1988 - *Jerusalem y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*, 222p.; Quito, Ecuador: IFEA-Corporación Editora Nacional.
- DURÁN BARBA, Jaime, 1990 - Orígenes del movimiento obrero artesanal. In: *Nueva historia del Ecuador, Vol. 9. Época republicana III* 167-204; Quito: CEN.
- GOETSCHEL, Ana María, 1995 - La posibilidad del imaginario. In: *Palabras del Silencio*: 61-74; Quito: Abya Yala.
- GONZÁLEZ SUAREZ, 1910 - *Exortación que después de la bendición de la capilla dedicada a la Dolorosa del Colegio*, 4 de febrero de 1910; Quito: Imprenta del Clero.
- GROETHUYSSEN, B., 1968 - *The Bourgeois: Catholicism versus Capitalism in Eighteenth Century France*; London: Cresset Press.
- HURTADO, O., 1977 - *El poder político en el Ecuador*, 312p.; Quito, Ecuador: Centro de Publicaciones de la PUCE.
- LYNCH, John, 1986 - The Catholic Church in Latin America. In: *The Cambridge History of Latin America* (Bethell, ed.), Vol. IV(1870-1930); London: Cambridge University Press.
- MARTIN, David, 1969 - Toward Eliminating the concept of Secularization and Secularization: The Range of Meaning. In: *The Religious and the Secular*, New York: Shocken Books.
- MARTIN, David, 1978 - *A General Theory of Secularization*, 320p.; Oxford.
- MURATORIO, Blanca (edit.), 1994 - *Imágenes e imaginarios: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, 293p.; Quito, Ecuador: Flacso.
- PAZOS, Antón, 1992 - *La Iglesia en la América del IV Centenario*, 417p.; Madrid: Editorial MAPFRE.
- SALVADOR LARA, J., 1987 - Cuarto Centenario de la Compañía de Jesús en el Ecuador. In: Carrión y otros: *Los Jesuitas en el Ecuador*, Quito-Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- VARGAS, José María, s.f. - *La iglesia de San Francisco de Quito*, Quito: Arquidiócesis de Quito.
- VILLALBA, J., 1987 - El Cuarto Centenario de la llegada de la Compañía de Jesús al Ecuador. In: Carrión y otros: *Los Jesuitas en el Ecuador*, Quito-Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- WALKER, Marina, 1977 - *Alone of all her sex*, Nueva York: Vantage Books.