



Anuario Colombiano de Historia Social y
de la Cultura

ISSN: 0120-2456

anuhisto@gmail.com

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

ESPINOSA FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, CARLOS; ALJOVÍN DE LOSADA,
CRISTÓBAL

Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, vol. 42, núm. 1, enero-junio, 2015,
pp. 179-212

Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127140053007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900

<http://dx.doi.org/10.15446/achsc.v42n1.51350>

Key Concepts of Conservatism in Ecuador (1875-1900)

*Conceitos-chave do conservadorismo
no Equador (1875-1900)*

CARLOS ESPINOSA FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA*

Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales —FLACSO—

Quito, Ecuador

CRISTÓBAL ALJOVÍN DE LOSADA**

Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales —FLACSO—

Quito, Ecuador

* cespinos@flacso.edu.ec

** caljovin@gmail.com

Artículo de investigación.

Recepción: 24 de junio de 2014. Aprobación: 28 de octubre de 2014.

Cómo citar este artículo.

Carlos Espinosa Fernández de Córdoba y Cristóbal Aljovín de Losada,
“Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900”, *Anuario
Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 42.1 (2015): 179-212.

[180]

RESUMEN

Se busca comprender el lenguaje político conservador en Ecuador, en el último tercio del siglo XIX, como expresión de la modernidad política y como un discurso que estaba en diálogo con los conceptos liberales. Se exploran las ideas conservadoras de “libertad católica”, “civilización católica” y “sociedad perfecta”, y se estudia cómo estas se definieron de manera recíproca con nociones liberales. A partir de la historia conceptual, se analizan categorías políticas polisemánticas en un contexto de lucha y con relación al surgimiento de la modernidad.

Palabras clave: conservadurismo, liberalismo, Iglesia, Estado, siglo XIX, Ecuador.

ABSTRACT

This study seeks to understand conservative political language in Ecuador during the last third of the 19th century as an expression of political modernity and as a discourse involving dialogue with liberal concepts. The conservative ideas of "Catholic freedom", "Catholic civilization" and "perfect society" are explored, and the reciprocal manner in which these concepts were defined relative to liberal notions is investigated. Using conceptual history, polysemantic political categories are analyzed in a context of struggle and in relation to the rise of modernity.

Keywords: conservatism, liberalism, Church, State, 19th century, Ecuador.

RESUMO

Busca-se compreender a linguagem política conservadora no Equador, no último terço do século XIX, como expressão da modernidade política e como um discurso que estava em diálogo com os conceitos liberais. Exploram-se as ideias conservadoras de "liberdade católica", "civilização católica" e "sociedade perfeita"; além disso, estuda-se como estas foram definidas de maneira recíproca com noções liberais. A partir da história conceitual, analisam-se categorias políticas polissemânticas num contexto de luta e relacionado com o surgimento da modernidade.

Palavras-chave: conservadorismo, liberalismo, Igreja, Estado, século XIX, Equador.

[182]

En las últimas décadas del siglo XIX, la historia de Ecuador estuvo marcada por la pugna política entre liberales y conservadores. La polémica giraba principalmente en torno a la religión y a las interpretaciones del lugar que esta ocupaba dentro del régimen republicano.¹ Así, desde la historia conceptual, este artículo explora la interdependencia entre el conservadurismo y el liberalismo y muestra cómo ambos bandos esgrimían nociones de progreso y libertad, al igual que posiciones distintas respecto a la autonomía de la religión con relación al Estado. Al apuntar a estos valores, los conceptos conservadores formaban parte de la modernidad política tanto como los conceptos liberales.² Tras describir el contexto de lucha política y explicar nuestro uso del enfoque de historia de los conceptos, analizamos tres nociones clave del conservadurismo, a saber: “civilización católica”, “libertad católica” y “sociedad perfecta”, así como su relación con las posturas liberales.

Contexto de lucha política

La observación de Wallerstein, en la que se suscribe que la revolución y la contrarrevolución decimonónica estaban unidas por una conciencia histórica obsesionada con el cambio, apunta a la interdependencia de estas dos corrientes contrapuestas.³ La lucha conservadora-liberal en Ecuador se insertaba en las “guerras culturales” que convulsionaron el espacio transatlántico⁴ y que tenían que ver con la aparición de un “nuevo catolicismo global”.⁵ Los conservadores ecuatorianos estaban muy conscientes de que

-
1. Véanse las reflexiones de Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008).
 2. Anteriores análisis del discurso del conservadurismo de este periodo incluyen: María Cristina Cárdenas, *Región y Estado Nacional en el Ecuador: el progresismo Azuayo del siglo XIX (1840-1895)* (Quito: Academia Nacional de Historia, 2005) y Fernando Hidalgo Nistri, *La República del Sagrado Corazón. Religión, escatología y ethos conservador en Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional, 2013).
 3. Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis* (Londres: Duke University Press, 2004).
 4. Christopher Clark y Wolfram Kaiser, “Introduction”, *Culture Wars, Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) 1.
 5. Ben Fallaw, *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico* (Durham: Duke University Press, 2013).

su lucha en contra del liberalismo se replicaba en múltiples escenarios de Occidente, desde la toma por parte del Estado italiano de los territorios papales⁶ a la Alemania del *Kulturkampf*⁷ y la Comuna de París.⁸ En varios Estados, como en España, México o Colombia, las guerras culturales no se limitaron a la prensa o a las elecciones, sino que se desbordaron en conflictos civiles militarizados. Ecuador no solo tuvo un conservadurismo pujante, sino también pasó por múltiples episodios de guerra civil que estuvieron atravesados por la disputa religiosa.⁹

[183]

El proyecto de Gabriel García Moreno, conocido como la formación del Estado conservador (*conservative state formation*), dominó el periodo entre 1860 y 1875 en Ecuador. García Moreno apostó por un proceso de modernización católica, caracterizada por un Estado confesional y centralizado. Si Ecuador era un país profundamente católico, en el que la religión era la única ligazón entre grupos étnicos y regiones antagónicas, parecía ventajosa para la formación del Estado su imbricación con la Iglesia, encarnada en la exigencia de que los ciudadanos sean católicos. Se buscaba “la patria de la verdad”, es decir, “el pueblo de la fe”. No obstante, la estrecha relación Estado-Iglesia no implicó una adhesión al patronato heredado de la monarquía hispánica.¹⁰ García Moreno rechazaba la postura galicana, en la que el poder eclesiástico estaba subordinado al poder civil y la Iglesia quedaba enmarcada en las fronteras del Estado nación. Como demuestra su firma del Concordato de 1862 y su adhesión al papa Pío IX, García Moreno veía a la Iglesia ecuatoriana como sujeta a la autoridad transnacional del Vaticano. Se sabe que García Moreno leyó, en sus años de estadía en París, a de Maistre, de quien tomó el ideal de Estados fuertes de origen divino inmersos en la Iglesia universal.¹¹

6. *La Libertad Cristiana* [Quito] 6 de jul. de 1877.

7. “La Gran Lucha”, *La Libertad Cristiana* [Quito] 14 de sep. de 1877.

8. *El Duende* [Quito] 1877.

9. John Lynch, *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina* (Barcelona: Crítica, 2012) 277. Para el caso de España, ver Julio Aróstegui, Jordi Canal y Eduardo Calleja, *El carlismo y las guerras carlistas: hechos, hombres e ideas* (Madrid: Las Esfera, 2003).

10. Para el concepto de patronato en América Latina, véase Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza, clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004) 160-161.

11. Emile Perreau-Saussine, *Catholicism and Democracy. An Essay in the History of Political Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 2012) 32-33.

[184]

En la concepción del proyecto de García Moreno se conjugaron lo civilizado y lo católico en confrontación con las posiciones del liberalismo, socialismo, comunismo descritas como opuestas a los cimientos de la civilización católica (religión, propiedad, entre otros). Aparte de su definición de la relación Estado-Iglesia, el proyecto garciano estribó en una mejora de la infraestructura vial, la promoción de la ciencia y la reforma de la Iglesia, sustentada en la labor educativa y pastoral de un puñado de órdenes religiosas europeas orientadas hacia la disciplina social.¹²

Tras el asesinato de García Moreno en 1875, la pugna conservadora-liberal se mantuvo durante el resto del siglo, si bien las coaliciones a favor y en contra de caudillos también influyeron en la lucha política. El caudillo militar Ignacio de Veintemilla asumió el poder en 1876, se alió con los liberales y suspendió el Concordato de 1877 en nombre del Patronato Regio,¹³ según el cual era el Estado quien debía controlar el nombramiento de las autoridades religiosas. La hostilidad de Veintemilla contra la Iglesia desató una serie de fallidos levantamientos conservadores que buscaban retornar al modelo garciano.¹⁴ En esta coyuntura, los conservadores fueron denominados *terroristas* por los liberales, con referencia a la represión que había caracterizado al gobierno del caudillo García Moreno.¹⁵ Veintemilla, a su vez, fue derrocado en 1883 por una alianza antidictatorial entre conservadores y algunos liberales moderados, en la guerra civil que se conoce como la Restauración. Esta tuvo como objetivos el retorno a un régimen

-
12. Ana Buriano Castro, comp., *El "Espíritu nacional" del Ecuador católico: artículos selectos de 'El Nacional', 1872-1875* (México: Instituto Mora, 2011) 7-41; Marie-Danielle Demélas y Yves Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1988) 134-202; Juan Maiguashca, "El Proyecto garciano de Modernidad Católica Republicana en Ecuador, 1830-1875", *La mirada esquiva: reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía, en los Andes*, ed. Marta Irurozqui (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005); Peter Henderson, *Gabriel García Moreno and Conservative State Formation in the Andes* (Texas: University of Texas Press, 2008) 240.
 13. "Al excelentísimo señor jefe supremo de la república señor Ignacio Veintemilla", 6 de julio de 1877. Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (BEAEP), Quito, hojas sueltas.
 14. Enrique Ayala Mora, *Historia de la revolución liberal ecuatoriana* (Quito: Corporación Editora Nacional, 2002) 30.
 15. "Gloria Ecuatoriana", *La Libertad Cristiana* [Quito] 29 de jul. de 1877.

constitucional¹⁶ y “de las santas relaciones que antes unían la iglesia con el Estado”. La coalición restauradora instaló el régimen “progresista” que ostentó el poder entre 1884 y 1895.¹⁷ Tres presidentes progresistas se sucedieron vía elecciones en esos años, con la misión de llevar a cabo una secularización parcial del Estado, aunque bajo “el amparo del catolicismo”. Así, los progresistas negociaron con el Vaticano la abolición del diezmo, al tiempo que marcaron su triunfo con el inicio de la construcción de una basílica neogótica dedicada al Sagrado Corazón de Jesús en Quito, “reconocido como Rey”.¹⁸

[185]

Durante el régimen progresista, se dio la escisión formal del bando conservador en un ala moderada, organizada en la Unión Republicana,¹⁹ y otra extremista, agrupada en la Sociedad Católica Republicana.²⁰ El mote de *terroristas*, antes aplicado a todos los conservadores, ahora recayó sobre quienes se agrupaban en esta ala extremista. Acechado por los conservadores extremistas y por liberales radicales, el régimen progresista entró en crisis en 1895. Tras un breve vacío, los liberales radicales, liderados por Eloy Alfaro, llegaron al poder en lo que se conoce como la Revolución liberal, y procedieron a operar la separación del Estado respecto de la Iglesia. Si bien los *terroristas* mantuvieron una resistencia armada en contra del alfarismo por varios años, los liberales mantuvieron el control del Estado hasta la década de 1920.²¹

Desde la época de García Moreno, es notorio en Ecuador un proceso de “romanización” del catolicismo. Este fue un intento de centralización y homogeneización del catolicismo global, en el que el papa, en Roma, figuraba como el eje alrededor del cual debía girar una Iglesia universal que

-
16. “Restauración”, *El Combate* [Ambato] 11 de mar. de 1883; “Discurso de Fernando Polit”, 24 de ene. de 1883. Archivo Municipal Histórico (AMH), Quito, Copiadores Actas de Concejo, 1883-1884.
 17. José Le Gouhir, *Historia de la República del Ecuador*, Tomo III (Quito: Imprenta del Clero, 1938) 294-300. Jorge Pérez Concha, *Vargas Torres*, Colección Memoria de la Patria (Quito: Ministerio de Educación, 2010) 60-63.
 18. “Decreto que el Gobierno de Ecuador ordena la erección de una basílica”, Cuenca: Cuenca impreso por Andrés Cordero, 4 de ago. de 1883, BEAEP, Quito, hojas sueltas.
 19. Cárdenas 256; véase también *Amigo del Pueblo* [Quito] 27 de abr. de 1886.
 20. Ayala, *Historia* 29-30.
 21. M.A. González Páez, *Memorias históricas: génesis del liberalismo, su triunfo y sus obras en el Ecuador* (Quito: Editorial Ecuatoriana, 1934) VIII.

[186]

trascendiera las fronteras de la nación Estado.²² Las manifestaciones de la romanización fueron múltiples. Irradió desde Pío IX una visión maniquea de la política, sintetizada en la encíclica *Cuanta Cura* y su anexo *Syllabus Errorum* (1864), que contraponía una Iglesia mártir frente a un conjunto de “nefastos enemigos”, que incluían los liberales, masones y “comunistas”. Poco después, el Concilio Vaticano I —celebrado por Pío IX entre 1869 y 1870— proclamó la infalibilidad del Papa como dogma de la religión católica. Paralelamente, la diplomacia papal buscó definir la relación entre Estado e Iglesia con los nuevos regímenes republicanos en América Latina, mediante la celebración de concordatos que garantizaran la integridad y autonomía del ámbito eclesial respecto del poder del Estado y la protección de este a la Iglesia.²³

En Ecuador, al primer Concordato de 1862 reconoció la autoridad espiritual del papa, al tiempo que confería al Estado el derecho a reformar la Iglesia.²⁴ A esto hay que sumarle la creación del Seminario Americano, fundado en 1858 y cuyo nombre definitivo, otorgado en 1867, fue Pontificio Colegio Pío Latino Americano.²⁵ Varios eclesiásticos ecuatorianos asistieron a este seminario, donde se erigió una estatua de García Moreno en uniforme militar.²⁶ Los directores del colegio fueron, salvo el primero, padres de la Compañía de Jesús. Los jesuitas, que regresaron a Ecuador por segunda vez en 1862, tenían la reputación de ser los abanderados de la romanización. Esta corriente favorable a la centralización de la Iglesia alrededor del Papa era conocida como “ultramontana”, con referencia a su mirada más allá de los Alpes, es decir, hacia Roma.

La romanización, sin embargo, no significó una Iglesia inmóvil entre 1875 y 1900, pues las posturas de Pío IX y León XIII mostraban matices encarnados en sus encíclicas emblemáticas (*Quanta Cura*, *Immortale Dei*, *Libertas*, *Rerum Novarum*). Estas directrices papales eran invocadas por los clérigos y los conservadores en América Latina para justificar sus

22. Christopher Clark, “The New Catholicism and the European Culture Wars”, *Culture Wars Secular-Catholic in Nineteenth-Century Europe*, eds. Christopher Clark y Wolfam Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) 18-23.

23. Lynch 200, 202, 204.

24. Henderson 71-72.

25. Lynch 203. Para la relación Estado-Iglesia en Hispanoamérica antes de 1850, véase José Ignacio Víctor Eyzaguirre, *Los intereses católicos en América*, tomo I y II (París: Librería de Garnier Hermanos, 1859).

26. “Gloria Ecuatoriana”, *Libertad Cristiana* [Quito] 28, 29 de jul. de 1877.

orientaciones teológicas y políticas. León XIII, por ejemplo, se mostró abierto al liberalismo con su doctrina del “accidentalismo”,²⁷ enunciada en *Immortale Dei*, donde proclamó que el catolicismo era indiferente frente al régimen político; asimismo, este papa se opuso a la identificación de la Iglesia con uno u otro partido político. Ello fortaleció a sectores católicos moderados que reconocían la necesidad de atenuar los privilegios legales de la Iglesia y la importancia de una mayor autonomía frente al Estado, la cual sería mucho más beneficiosa que el fortalecimiento de los lazos entre ambos estamentos. En Ecuador, el bando progresista, compuesto de conservadores y liberales moderados, se sintió respaldado por las proclamas de León XIII, mientras que los llamados *terroristas*, como Camilo Ponce Ortiz y Juan León Mera, se aferraban a la visión contrarrevolucionaria de Pío IX.

[187]

En Ecuador, hacia las últimas décadas del siglo XIX, existía una geografía política en la que se evidenciaban culturas políticas regionales.²⁸ La sierra centro-norte aparecía entonces como el bastión del conservadurismo, especialmente en su versión *terrorista*, que controló este corredor caracterizado por un conjunto de ciudades (Ibarra, Quito, Riobamba) que estaban bajo el liderazgo de sacerdotes, sectores importantes del ejército y hacendados. En las ciudades de la costa, como es fácil esperar, predominaron los liberales, sobre todo en la ciudad portuaria de Guayaquil, mientras que en Cuenca prevaleció el progresismo, la variante moderada del conservadurismo.²⁹

En muchos de los escritos de la época, los distintos bandos reconocen el fracturado mapa político-ideológico del Ecuador. La dinámica socioeconómica, sin embargo, tendía a debilitar a los sectores conservadores en el largo plazo. Así, durante el siglo XIX, la costa adquirió mayor importancia en términos demográficos y económicos; a fines de dicho siglo, la exportación del cacao se hizo determinante en la economía ecuatoriana, con el consiguiente incremento de población y la definitiva supremacía económica de la costa. El progresismo, como consenso de élites regionales, buscó un acomodo frente a este cambiante equilibrio de poder al atenuar la imbricación Estado-Iglesia.³⁰ No obstante, el liberalismo radical, encarnado por el

27. Mary Vincent, “Spain”, *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, eds. Tom Buchanan y Martin Conaway (Nueva York: Oxford University Press, 2002) 97-128.

28. Alan Knight, “Is Political Culture good to think?”, *Political Cultures in the Andes 1750-1950*, eds. Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada (Durham y Londres: Duke University Press, 2005) 25-52.

29. Cárdenas 66.

30. Ayala, *Historia* 30-31.

caudillo Eloy Alfaro y basado en el litoral, consideraba como un obstáculo para una modernización secularizadora tanto a los progresistas como a los conservadores *terroristas*.

[188]

Como se señaló antes, el conservadurismo, especialmente el llamado *terrorista*, tenía un anclaje de “conservadurismo popular”³¹ en los centros urbanos de la sierra centro-norte. A la coalición de terratenientes, clérigos y profesionales se adjuntaban artesanos y voluntarios de los ejércitos de levantamientos conservadores. El entusiasmo católico de estos sectores populares se explica por la fuerza que tenían en los centros urbanos serranos tanto las cofradías tradicionales como los nuevos dispositivos de caridad manejados por las órdenes religiosas extranjeras. En el campo serrano, en cambio, los indígenas eran reacios al proyecto conservador, como se evidencia en la rebelión indígena de Daquilema en 1871, que se realizó en contra del régimen de García Moreno.³² Ello indica que los sectores urbanos serranos pertenecían a ese “pueblo de Dios” idealizado por los conservadores, mientras que los indígenas debían seguir privados de derechos políticos y sujetos a una “administración de poblaciones” encargada a los hacendados.³³

El conservadurismo popular urbano actuó sobre todo en las coyunturas de 1875-1877 y 1895-1900. Eran momentos álgidos, en los que las élites liberales en el poder amenazaban con reformas que atentaban contra los activos y espacios de poder de la Iglesia. En un ambiente de cruzada, los sectores populares fueron movilizados por la Iglesia o caudillos conservadores en procesiones o ejércitos informales, “bajo el estandarte del Corazón de Jesús o de María”.³⁴ Uno de estos incidentes fue la llamada “revuelta de los rezadores”.³⁵ Tras una aterradora erupción del volcán Cotopaxi en 1877, una multitud, en la que figuraban muchas mujeres, sacó a las santas imágenes en procesión y asaltó los cuarteles de las fuerzas del dictador liberal

31. Para el concepto de conservadurismo popular y su relación con una base social popular, consúltese James Sanders, *Contentious Republicans. Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham y Londres: Duke University Press, 2004) 32-43.

32. Henderson 199-202.

33. Andrés Guerrero, *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura* (Lima: IEP / FLACSO-Ecuador, 2010) 185.

34. “Premio al Mérito o La Sociedad Perece”, Quito: 7 de dic. de 1877. BEAEP, Quito, hojas sueltas.

35. Luis Robalino Dávila, *Orígenes del Ecuador de hoy*, vol. 5, tomo 1 (Quito: Editorial Casa de la Cultura, 1966) 251.

Ignacio de Veintemilla, en una acción con connotaciones apocalípticas.³⁶ Entre 1895 y 1900, así mismo, se mantuvo en pie una guerrilla popular en la frontera ecuatoriana-colombiana que intentaba revertir el triunfo de la revolución liberal. Sus miembros se respaldaban en el rosario, recordando que este había dado la victoria al cristianismo sobre los herejes albigenses en la Edad Media.³⁷

Como en el resto del mundo católico, la Iglesia en Ecuador experimentó una revitalización como reacción a la amenaza de las reformas liberales.³⁸ Entre los síntomas de esta renovación, se cuentan una vigorosa prensa católica, las nuevas órdenes religiosas recién llegadas de Europa, la creación de nuevas “asociaciones piadosas” de laicos y los inicios del catolicismo social. La prensa católica aprovechó al máximo el nuevo espacio público de los medios impresos. Se publicó un puñado de diarios católicos, en muchos casos ultramontanos, como *La Libertad Cristiana*, el *Amigo del Pueblo*, el *Amigo de las Familias*, entre otros. Igualmente importante fue el apogeo del asociacionismo católico, que pobló una emergente sociedad civil en auge,³⁹ con cofradías marianas, como la Congregación de María Inmaculada, u otras dedicadas a la caridad, como la Sociedad de Beneficencia de Señoras de Cuenca y la Sociedad de Señoras de la Caridad de Quito. Estas agrupaciones de laicos, especialmente de mujeres, complementaban el accionar de las órdenes religiosas dedicadas a la caridad y educación que se habían instalado en la época de García Moreno, como los Hermanos Cristianos. Ya para 1895 funcionaba una asociación de trabajadores católicos que se enmarcaba en la encíclica de León XIII, *Rerum Novarum*. La renovación se dio en el marco de una Iglesia que ya no dependía tanto de la sanción legal o coercitiva del Estado para prosperar.

La trayectoria de la lucha política en Ecuador, marcada por el influjo de corrientes transnacionales y clivajes regionales, deja entrever cierta convergencia entre el conservadurismo y el liberalismo. El primero no solo estaba abierto al progreso material, como demostró el accionar de García Moreno, sino también al republicanismo, como es evidente especialmente

[189]

36. Juan León Mera, *La dictadura y la restauración en la República del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1982) 77.

37. “Noticias del Día”, Quito: Imprenta del Clero, 19 de ago. de 1895. BEAEP, Quito, hojas sueltas.

38. Clark 13-18.

39. Para los casos de Perú y México revisar: Carlos A. Forment, *Democracy in Latin America 1760-1900* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003) 239-384.

[190]

en la alternabilidad del régimen progresista. Asimismo, el conservadurismo compartió con el liberalismo la idea de una Iglesia autónoma frente al Estado. Tanto la firma por García Moreno del Concordato de 1862 como la abolición progresista del diezmo apuntaban a una Iglesia separada del Estado.⁴⁰ El alejamiento entre este último y la Iglesia, impulsado por el liberalismo radical, tuvo su contraparte conservadora en la noción de “sociedad perfecta” que veía a la Iglesia como una esfera autónoma con sus propias normas y fines.⁴¹ Sin embargo, las dos nociones eran a la vez afines y distintas.

Historia de los conceptos

Entre 1875 y 1900 existió en Ecuador, más allá de las discrepancias, un terreno común entre conservadores y liberales. Había, pues, un consenso cada vez mayor sobre la legitimidad del régimen republicano, del progreso y una idea de la religión como una esfera autónoma. Así pues, ninguno de los dos bandos cuestionaba seriamente el deseo de una república basada en el presidencialismo, el gobierno electivo y la existencia de ciertos derechos políticos y civiles, ni menos aún la inevitabilidad del progreso. También había una aproximación en la concepción de que la religión era un ámbito con sus propios fines y normas, que no podía estar subordinada al Estado. No obstante, existía una disputa entre los dos bandos sobre cómo entender el republicanismo y el progreso, y más aún en torno a la definición de la autonomía de la Iglesia. Si bien ambos contendientes utilizaban términos como “libertad” y “civilización”, estos eran definidos de manera polémica por los bandos en pugna, como también lo era la relación Estado-Iglesia. Entre los conservadores había, a su vez, matices entre *terroristas* y progresistas, pues los últimos eran más moderados y se aproximaban más a posturas liberales, aunque replegándose de una identificación total con ellos.

El marco teórico-metodológico de Reinhart Koselleck sobre los conceptos políticos nos es útil para comprender las afinidades y disputas semánticas entre los actores sociopolíticos de Ecuador del último tercio del siglo XIX.⁴² De modo rápido y sucinto, las nociones políticas conservadoras y sus contrapartes liberales son congruentes con la definición koselleckiana

40. Julio Tobar Donoso, *Monografías históricas* (Quito: Editorial Ecuatoriana, 1937) 437.

41. Di Stefano 170.

42. Reinhart Koselleck, “Un texto fundamental de Reinhart Koselleck: la Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana, seguida del prólogo al séptimo volumen de dicha obra”, Traducción y notas de Luis Fernández Torres, *Anthropos* 223 (2009): 92-105.

de los conceptos: 1. eran polisemánticas, es decir, constantemente estaban redefinidas por los diferentes actores; 2. estaban politizadas, al ser invocadas en el campo político; 3. lograban cierta difusión o “democratización”, pues no eran utilizadas por un pequeño círculo sino que estaban disponibles para múltiples actores políticos; 4. implicaban “contraconceptos asimétricos”, es decir, aparecían en parejas binarias en donde un polo estaba valorado positivamente y el otro negativamente. Por ejemplo, “libertad católica” tenía en el discurso conservador como contraconcepto a la “licencia” o “anarquía”, asociada al liberalismo. Revisaremos tres nociones fundamentales del conservadurismo y su relación con conceptos análogos liberales: “civilización católica”, “libertad católica” y “sociedad perfecta”. Estos conceptos y sus usos se rastrearán en la documentación impresa generada por la lucha política ecuatoriana entre 1875 y 1900, como hojas volantes, artículos de periódicos y tratados políticos o teológicos. Como estrategia metodológica, presentaremos varios intercambios emblemáticos entre polemistas, en los que se esgrimen y definen conceptos claves e identidades políticas.

[191]

Civilización católica⁴³

Juan Benigno Vela (Ambato, 1843-1920) fue amigo de dos grandes figuras del liberalismo ecuatoriano: Juan Montalvo y Pedro Carbo. Redactor de *El Combate* y *El Argos* —periódicos liberales publicados en la ciudad de Ambato—, también publicó folletos y otros escritos. En términos generales, Vela fue una de las personalidades que definió el liberalismo radical en Ecuador. Políticamente, tenía simpatía por el general Eloy Alfaro. En sus escritos se mostró siempre como un duro crítico de los políticos que tildaba de “terroristas”, entre quienes incluía a su amigo, el escritor ambateño Juan León Mera. Su participación política no quedó concentrada en la habilidad de su pluma sino que también, como su rival conservador León Mera, participó en la vida política activa. No temió apoyar la figura de un caudillo militar y, como su amigo Carbo, tuvo simpatía, al menos en un inicio, por el general Veintemilla, a quien consideró como un representante liberal. Nunca mostró

43. Para una concepción del concepto civilización en Iberoamérica, véase Consuelo Naranjo Orovio, “Civilización”, *Diccionario político social del mundo iberoamericano*, ed. Joao Feres Júnior y dir. Javier Fernández Sebastián, vol. 1. (Madrid: Universidad del País Vasco / Centro de Estudios Político y constitucionales, 2014).

arrepentimiento de haber apoyado a un caudillo militar capaz de fundar por las armas una república liberal.

[192]

Vela creía que la historia de la humanidad avanzaba en constante progreso moral y material. De acuerdo con sus escritos, durante el gran siglo XIX se plasma una serie de cambios que apuntan hacia la realización de una civilización liberal. Según Vela, se trataba de una transformación en la cual la historia humana adquiere su sentido, un papel decisivo en esta evolución recaía en el desarrollo de la ciencia. En un contexto donde la sociedad iba siendo moldeada por —y alcanza su sentido en— la ciencia, el conocimiento debe tener prioridad sobre los prejuicios, en particular respecto de los de origen religioso.⁴⁴ Para Vela era indudable que Ecuador debía ser partícipe de la transformación que se iba operando en la humanidad; tenía que abrirse camino al porvenir de la civilización que se estaba forjando. Había entonces que afianzar la libertad, extender la educación humanística y científica, y dar paso al progreso material (el telégrafo, el ferrocarril, entre otros elementos).⁴⁵ Pero Ecuador mostraba, a ojos de Vela, un profundo obstáculo para su inserción exitosa en este gran cambio. Estaban allí, frente a frente, los enemigos del mundo liberal. Estos eran los terroristas, aquellos cuyo credo era el fanatismo religioso, falsamente combinado con intereses propios bastante mundanos.⁴⁶ Para Vela, autoconsiderado como un católico liberal, el país debía cambiar. La historia de Ecuador iba en directa contradicción con la tendencia histórica del mundo civilizado y, en su opinión, el gobierno de García Moreno había mostrado la faceta más negra de esa contradicción. En resumen, Ecuador debía adecuarse a la marcha general de la civilización.

La definición e interpretación de los conceptos de “civilización” o “progreso” liberal tenían en la lucha política su contrapunto. El semanario conservador *Amigo del Pueblo*, por ejemplo, no mostraba empacho en declarar como su propósito encargarse de todo lo que “pueda contribuir a la prosperidad y progreso de la República”,⁴⁷ pero por progreso no entendía exactamente lo mismo que Vela. Una de las formulaciones más representativas de la definición conservadora del progreso se encuentra en los discursos del general Francisco Javier Salazar (Quito, 1824-Guayaquil, 1891). En 1891,

44. *El Combate* [Ambato] 3 de nov. de 1883; 24 de nov. de 1883.

45. *El Combate* [Ambato] 31 de oct. de 1885.

46. “La Católica Sociedad Republicana en Cuenca” *El Combate* [Ambato], 21 de nov. de 1885.

47. “Prospecto”, *El Amigo del Pueblo* [Quito] 27 de abr. de 1886.

Salazar, candidato progresista a la presidencia, se deslindó de acusaciones de coquetear con el liberalismo. Él dijo que había leído atentamente las encíclicas de los papas Pío IX y León XIII. Según el general, la encíclica *Quanta Cura* y el consiguiente *Syllabus* de errores muestran los peligros a los que abisma el liberalismo, y asegura de sí mismo no haber incurrido, en su práctica política, en los errores que se enumeran en los citados documentos eclesiásticos. Ideológicamente, Salazar afirma que se nutre sobre todo de las enseñanzas de León XIII, que le ofrecen una forma alternativa de pensar el progreso y la civilización en función del catolicismo. Repensando ello declara que:

[193]

(...) hay otro progreso y civilización legítimos, frutos preciosos de la Iglesia, justamente ensalzados por León XIII en casi todas sus inmortales encíclicas y especialmente *Libertas e Immortale Dei*. Hay progreso católico, hay civilización católica: negar esto es negar las glorias del crucificado.⁴⁸

Citando a Simón Bolívar, Salazar sostiene que “Jesús, que fue la luz de la tierra, llamaba a los hombres hermanos, les enseñó la igualdad, les predicó las virtudes civiles más republicanas”.⁴⁹ Salazar dice amar “el progreso y civilización católica de mi patria, como progresista católico”.⁵⁰ Ello implica “la paz y el orden [...] la libertad bien entendida, la libertad fundada en la observancia de las leyes, en el respecto a la autoridad legítima”. Continúa diciendo: “la libertad guiada por la religión y la justicia; sí, yo amo la libertad, igualdad y la fraternidad cristianas”.⁵¹ En la propaganda electoral de Salazar, en letras mayúsculas, decía de las virtudes del general: “Inspirándose en los sublimes principios de la civilización cristiana, sin cuya luz que llevaba el más alto grado de pureza y resplandor por nuestra fe católica, las sociedades se hundirían en el caos de la barbarie”.⁵²

48. “Manifestación”, Quito: Imprenta de la Nación i Cía., 6 de may. de 1891. BEAEP, Quito, hoja suelta.

49. “Manifestación...”.

50. “Manifestación...”.

51. “Manifestación...”.

52. “Candidatura, voto de profundo y motivada convicción dio el partido conservador de esta provincia en 2 de febrero del año corriente público su adhesión a la candidatura del Señor General Doctor Francisco Javier Salazar”, Guayaquil: Imprenta de El Globo, 1891. BEAEP, Quito, hoja suelta.

[194]

Inspirándose en León XIII, Salazar se diferencia no solo de los liberales sino de los conservadores *terroristas*. Sin decirlo de manera explícita, indica el contraste que hay entre “la caritativa tolerancia de la Iglesia y el espíritu intolerante e iracundo de ciertos hombres sombríos y apasionados que se creen con derecho para negar la condición de católicos a quienes rehusamos seguir[los]”.⁵³ Para él, estos representan “el campo del egoísmo político, engendrador de discordia y desastre”.⁵⁴ Como parte del intento de disciplinar a los conservadores duros (los terroristas), los progresistas constantemente mencionaban que la política estaba fuera del ámbito de la acción de los religiosos y, citando a León XIII y a otras autoridades de la Iglesia, difundieron los dictados de estos que indicaban que los sacerdotes no debían participar en política.⁵⁵ Sin embargo, restringir la actuación de los sacerdotes en las elecciones no implicaba un Estado totalmente alejado de la Iglesia: el general José María Sarasti (Pupiales, Colombia 1837-Quito 1926), progresista, fungiendo momentáneamente como ministro de negocios eclesiásticos, ordenó en 1892 castigar “a los que conculcan los derechos de la religión y de la Iglesia” a través de la prensa. Su lectura de la situación es que “ha llegado a ser insoportable la procacidad con que la prensa irreligiosa combate las augustas creencias del pueblo ecuatoriano”.⁵⁶ Por lo tanto, “no puedo portarme con tolerancia o desde iguales en un asunto de tanta gravedad como la religión de la patria... abrigan a todos luces el inicuo propósito de subvertir el orden social” y, de ese modo, “levante la anarquía”. Por ello, los agentes fiscales y los intendentes eran los encargados de aplicar los artículos pertinentes relativos a la censura del código penal.⁵⁷

Los conservadores buscaban dejar en claro su noción de civilización, la cual, sorprendentemente, no coincidía con la de los países europeos, en donde, para muchos conservadores, existía una crisis de valores. El estrecho vínculo que se establecía en el imaginario de esa época entre Europa y civilización generaba una problemática para los conservadores. En 1877, bajo el régimen de Veintemilla, el periódico *La Libertad Cristiana* publicó un artículo titulado “Persecución Cristiana”, que puede ser muy ilustrativo

53. “Manifestación...”.

54. “Manifestación...”.

55. “Extractos de pastorales del Ilmo y Rmo. Sr. Arzobispo de Quito”, Quito: Imprenta del Gobierno, 30 de dic. de 1891. BEAEP, Quito, hoja suelta.

56. “Circular importante y oportuna”, Quito: Imprenta del Gobierno, 25 de ago. de 1892. BEAEP, Quito, hoja suelta.

57. “Circular importante...”.

sobre la concepción conservadora de civilización. En la Europa civilizada, sostiene el artículo, se acecha a los cristianos que, a diferencia de los tiempos paganos, cuando la sangre corría, esta se basa en ser “bien disimulada con la más fina hipocresía... Enarbolan la bandera blanca de la paz y la multicolor de las ideas modernas”.⁵⁸ La Iglesia vive acechada. El mismo Papa y el régimen pontificio están sometidos a constantes amenazas. Esta persecución —continúa el artículo— es consecuencia de que en el mundo europeo haya “grandes cismas, herejías y apostasías protegidas por gobiernos que nada desean con más ardor como ver abolida la Iglesia”.⁵⁹ El partido liberal perseguiría a la Iglesia “para reconstruir sobre sus ruinas otra, que el liberalismo ha soñado muy conforme con las exigencias de la civilización actual, por estar zurcida de jirones de paganismo, de filosofismo, de ateísmo, de protestantismo y de catolicismo”; es decir, una destrucción del mundo cristiano.⁶⁰

[195]

El articulista de *La Libertad Cristiana* lamenta que “en nuestro exaltado patriotismo creemos hacedero el poder de importar la civilización del viejo mundo tal cual allí existe”.⁶¹ El artículo responsabiliza al gobierno de Veintemilla de encaminar al Ecuador fuera del ámbito verdaderamente cristiano:

En estos tiempos de regeneración [los tiempos del liberalismo de Veintemilla], en algunos impresos malhadados se ha hablado hasta el fastidio... de [implantar] la libertad de conciencia, la libertad de imprenta, la libertad de cultos, de sustituir el fanatismo, esto es, la religión católica, por el deísmo y el ateísmo, de reemplazar la inmoralidad, es decir, la moral de Cristo, por el libertinaje.⁶²

En tono de crítica, e indicando que el progreso material no lo considera dañino sino algo positivo, el artículo termina diciendo que:

(...) [los] regeneradores se han curado de decir una palabra de escuelas, caminos, telégrafos, vías férreas, agricultura, minería, etc., sin la cual toda regeneración, aun la que puede llevar a cabo el liberalismo, tiene que ser para el Ecuador una impertinente majadería: en pocas palabras, copian lo malo, y no lo bueno.⁶³

58. “Persecución de la Iglesia”, *La Libertad Cristiana* [Quito] 1 de jun. de 1877.

59. “Persecución...”.

60. “Persecución...”.

61. “Persecución...”.

62. “Persecución...”.

63. “Persecución...”.

[196]

¿Cuál es la relación entre los conservadores y la ciencia? Entre los conservadores, especialmente los *terroristas*, había un talante de orgullo por mantener viva la memoria y el legado del presidente García Moreno. Entre los hechos memorables de su gobierno, hay que anotar el impulso que dio al desarrollo de la ciencia. Ello se prueba porque García Moreno fundó el Politécnico y el Observatorio Astronómico de Quito, para lo que contó con un destacado número de jesuitas europeos. Es un lugar común del anticlericalismo en general criticar a la Iglesia por sus seculares conflictos con el surgimiento y auge de la ciencia moderna, y se le adjudica toda una historia de persecución a grandes científicos. Los conservadores constantemente indican no estar en contra del progreso material, pero, eso sí, lo criticaban si no iba acompañado de la moral católica y de la “revelación” como límite de la ciencia.

En junio de 1877 hizo erupción el volcán Cotopaxi y dejó la ciudad de Quito en tinieblas. La ciudad apareció cubierta por “una lluvia de tierra” o “lluvia de cenizas”. En un artículo en *La Libertad Cristiana*, el futuro progresista Antonio Flores narró lo ocurrido. La erupción repercutió en un perímetro geográfico bastante amplio. Afectó no solo la Latacunga, sino también el valle los Chillos, y llegó hasta la ciudad de Quito. Esta última quedó cubierta de oscuridad desde las tres de la tarde. El acontecimiento fue rápidamente interpretado desde un punto de vista teológico-político. En ese mismo instante, Ecuador era atravesado por fuertes controversias en torno a la relación Estado-Iglesia. Meses atrás había sido asesinado el arzobispo Barba Checa⁶⁴ y, un día antes, el vicario había puesto en entredicho a la ciudad de Quito; es decir, que no se podía oficiar misa. “El pueblo atribuyó [la erupción] a [un] castigo del cielo contra el gobierno... de que [se] cerraran los templos... [y] se les quitara el consuelo de la religión”.⁶⁵ De acuerdo con Flores, sin liderazgo ni organización, el pueblo se rebeló. Hubo cuatro muertos, dos del gobierno y dos del pueblo, muchos heridos y los apresados fueron azotados. Al día siguiente amaneció con luz. Pero continuaba una ceniza en el ambiente que dificultaba la respiración. La población esperaba las “lágrimas de San Pedro” (la lluvia que despejara la ceniza). “San Pedro,

64. Sonia Fernández Rueda, “Política y Violencia: Los Asesinatos del Arzobispo Checa y Barba y de Vicente Piedrahita”, *Procesos* 12 (1998): 46.

65. “Erupción del Volcán Cotopaxi”, *La Libertad Cristiana* [Quito] 3 de ago. de 1877.

por desgracia, no lloró”; pero Pedro había hecho el milagro (de restaurar la iluminación) sin llorar.⁶⁶

Para Flores, no cabía duda de que la erupción del volcán era un castigo por el asesinato del arzobispo y el entredicho. El autor enumera otros casos análogos que interpreta como evidentes castigos divinos. Un caso célebre ocurrió en 1533. Hubo entonces también lluvia de cenizas, porque Francisco Pizarro le había “arrancado al Inca Atahualpa 48 millones de pesos por su libertad”. Sin embargo, el milagro y la ciencia no están divorciados. Flores explica las teorías del barón de Humboldt y del jesuita Wolf sobre la relación entre volcanes y terremotos. El primero considera a los volcanes como unas válvulas de escape de energía, y el segundo que los volcanes están en zonas de terremotos. De igual modo, ofrece una serie de datos científicos en torno al volcán Cotopaxi.⁶⁷

[197]

Desde otro ángulo, la relación entre ciencia y religión, en torno a la cuestión de la revelación, nos ayuda a comprender al lado conservador. La Iglesia —según *La Libertad Cristiana*— critica que “en el terreno de la ciencia, en nombre de la filosofía y del progreso, nos echan a un materialismo feo y asqueroso como el que existía en Roma ahora dos mil años”.⁶⁸ De modo más directo, en el artículo “Breves reflexiones sobre la Carta a los Obispos” de Manuel Cornejo Cevallos, se acusa al autor de ser impío porque “prescinde de la revelación, cual si fuera un elemento extraño a la vida y progreso de los pueblos”.⁶⁹ Se le acusa de tener una visión unidimensional, “creyendo que la sola razón puede llenar el objeto de las humanas sociedades”. Así, se crea la imagen de que los liberales desligan la razón de la revelación. ¡Grave acusación para un católico! Continuando con el artículo, este sostiene: “Si Montalembert, Bossuet y Fenelon, enseñando la moral universal, hubiesen prescindido de la revelación, se habrían extraviado”. El culpable de todo ello es la falsa “filosofía del siglo 18”, que declamó contra la revelación. Los libres pensadores se irritan de “la doctrina de la intervención de Dios en los destinos del linaje humano”.⁷⁰

A pesar del consenso en el pensamiento conservador sobre la revelación como límite de la ciencia y la religión como dimensión imprescindible del

66. “Erupción...”.

67. “Erupción...”.

68. “Erupción...”.

69. “Breves reflexiones sobre la Carta de los Obispos”, *La Libertad Cristiana* [Quito] 9 de mar. de 1877.

70. “Breves reflexiones...”.

[198]

orden social, hubo fisuras en ciertas coyunturas entre *terroristas* y progresistas en torno al progreso. Los progresistas estaban dispuestos a celebrar tanto los aspectos materiales como una buena parte de los avances políticos del siglo XIX, mientras que los conservadores *terroristas* aceptaban los avances materiales, pero veían con mayor escepticismo las novedades políticas. Ello se desprende del debate sobre la participación ecuatoriana en la Exposición Universal de París de 1889. El presidente progresista Antonio Flores intentó enviar una exhibición de los *commodities* ecuatorianos que se transaban en el mercado global, incluyendo aquellos que, como la quina, que tenían aplicaciones científicas. No obstante, los conservadores extremistas (o *terroristas*), liderados por Juan León Mera, Camilo Ponce y el sacerdote Julio Matovelle, no aprobaron los fondos en el congreso para el pabellón ecuatoriano.⁷¹ Su oposición se debía a que la exposición parisiense conmemoraba la Revolución francesa, que seguía siendo anatema para el conservadurismo duro.

Los conservadores se sumaron al ideal del progreso, pero este lo atribuían al cristianismo y, por lo tanto, creían que debía ser congruente con la revelación y la moral cristiana. Esta visión estaba resumida en el concepto de civilización católica. Si bien mostraban pocos temores frente al progreso material o los avances tecnológicos, los conservadores, tanto en su versión extrema como moderada, evidenciaban cierto escepticismo frente a algunos aspectos de la modernidad política, sobre todo en relación con la idea de que el individuo era la medida de todas las cosas. La moral personal y las definiciones del bien común debían estar limitadas en mayor o menor medida por las creencias religiosas. Sin estos límites al ejercicio de la voluntad individual o colectiva, el progreso se convertía en “decadencia”,⁷² el contraconcepto de civilización católica.

La libertad⁷³

Respecto del concepto de “libertad”, hay un documento del sector católico liberal que generó una gran polémica. Se trata de la *Carta a los obispos*,

71. Cárdenas 248.

72. Hidalgo 98.

73. Sobre el concepto libertad en Iberoamérica, véase Loles González-Ripoll y Gabriel Entin, ed., Javier Fernández Sebastián, dir., “Libertad”, *Diccionario político social del mundo iberoamericano*, vol. 5 (Madrid: Universidad del País Vasco / Centro de Estudios Político y constitucionales, 2014).

folleto compuesto por el liberal católico Manuel Cornejo Cevallos (Quito, 1848-París, 1885), publicado en Quito en 1877. Según Enrique Ayala Mora, la publicación de la *Carta* fue el resultado de una momentánea libertad de imprenta dispuesta por el gobierno del general Veintemilla. Las ideas generales expuestas en el texto de Cornejo Cevallos eran bastante comunes en Europa, encontrándose, por ejemplo, en la obra del conde de Montalembert, un católico liberal francés; sin embargo, la *Carta* era un documento con una notable impronta ecuatoriana. Su autor mencionaba una y otra vez acciones y escritos de las autoridades eclesiásticas de Ecuador que debían ser reprobados desde una agenda católica-liberal.⁷⁴ Estas menciones despiertan la reacción inmediata y airada de los conservadores, que acusan exageradamente a Cornejo Cevallos de iniciar en Ecuador la secularización.

[199]

Veamos ahora un resumen de la doctrina expuesta en *Carta a los obispos*. Para Cornejo Cevallos, el cristianismo tuvo un rol positivo en la historia humana: “Iluminados por la razón en la oscura noche de los tiempos, los pueblos han visto que va realizándose su ideal, gracias al trabajo constante de la filosofía cristiana”.⁷⁵ El cristianismo ofreció una noción de “dirección del progreso y el objeto de las humanas sociedades (...)”.⁷⁶ Pero no todo el texto es tan generoso con el cristianismo. Cornejo Cevallos no pierde ocasión para recriminar a la Iglesia por un presunto historial de servilismo frente a la tiranía. Como es frecuente en la retórica liberal en general, pero más en la del periodo que nos ocupa, la *Carta* imagina la historia humana con un fin propio; esta finalidad de la historia estaría concebida en función del avance de la libertad; por ello afirma que “estamos en una época de transformación: las viejas instituciones se hunden en lo pasado; las nuevas surgen para dominarlo todo”.⁷⁷ Cornejo Cevallos se cuida de no incluir a la Iglesia entre “las viejas instituciones” que “se hunden en el pasado”. La Iglesia saldrá fortalecida —según el texto— cuando se instaure de manera plena la libertad en la Tierra; esto último, por supuesto, si dicha institución queda bien encaminada por el liberalismo.

74. Enrique Ayala Mora, ed., *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico* (Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editorial Nacional, 1980) 415-416.

75. Manuel Cornejo Cevallos, *Carta a los Obispos* (Quito: Imprenta de Man. V. Flor, 1877) 1-2.

76. Cornejo 2.

77. Cornejo 2.

[200]

La *Carta* propone una Iglesia católica “liberal”, que se define como tal en respuesta a los requerimientos del progreso del siglo XIX. Su autor sentencia que “mientras más libre es el hombre en la Tierra, más se encamina al Cielo”. Según su visión liberal, “Iglesia, fe, moral, orden público, todo está respetado y garantizado por las instituciones liberales”.⁷⁸ El autor pone como ejemplo la libertad de imprenta, que es el arma de los débiles. En Europa —argumenta Cornejo Cevallos— sin libertad de imprenta, la Iglesia no tendría cómo defenderse de sus perseguidores. El autor defiende, en la misma línea, la libertad de conciencia. Pío IX alabó la libertad de conciencia en la Rusia de Catalina la Grande; sin embargo, no menciona que los católicos son en Rusia una minoría. Finalmente, la *Carta* visualiza una sociedad compuesta por individuos. Para Cornejo Cevallos, “[l]a organización colectiva del derecho individual de legítima defensa se denomina ley”.⁷⁹ Como puede observarse, y en resumen, el autor tiene una lectura del cristianismo como constructor de los principios de la revolución de 1789, de tal manera que el cristianismo y la libertad moderna no mantienen ningún conflicto; por el contrario, van a la par y tienen el mismo sentido. La *Carta* es contundente: “Negar el progreso es negar a Cristo. El cristianismo es esencialmente progresista”.⁸⁰ Los conservadores, que debían estar bastante perplejos al leer la obra de Cornejo Cevallos, no olvidaban que las posiciones sobre la libertad que sostenía su obra eran contrarias a las que debía mantener un cristiano.

La *Carta* desemboca en una genuina guerra por definir o redefinir el término “libertad” y los conservadores desempeñan en ella un rol decisivo. Estos oponen a los liberales una verdadera avalancha de escritos que pugnan por redefinir dicho concepto. Comparándolo con “civilización”, el combate por definir libertad es muchísimo mayor y —si cabe decirlo— despierta pasiones más intensas. En un artículo tras otro, los conservadores acusan al liberalismo católico —del que se sentían parte los liberales ecuatorianos— de confundir libertad con libertinaje, siendo este último el contraconcepto de la libertad católica. Los conservadores argumentaban que la concepción liberal de la libertad era una manera de fomentar la anarquía; desconocer el principio de autoridad implicaba, antes que nada, la disolución de la familia pero, al final, también la de la sociedad entera. Los conservadores, sin embargo, no niegan la libertad. Por el contrario, sostienen que la libertad es

78. Cornejo 3.

79. Cornejo 3.

80. Cornejo 11.

parte de la doctrina del cristianismo. No hay que confundirla con la “libertad que a poco andar se convierte en ominosa tiranía”. Buscan, más bien, “la verdadera libertad que aleja al hombre de los obstáculos para obrar el bien y llegar a la verdad y que constituye un ser libre interior y exteriormente”; es decir, que la libertad cristiana “tiene su asiento en lo más íntimo del alma, y no se consigue sino cuando se ha alejado de ella el error, la ignorancia y la concupiscencia”.⁸¹ La libertad ideal, basada en la ley natural y en la revelación, opera dentro de los límites de la moral cristiana y los dogmas de la Iglesia y no permite contradecirlos.

[201]

Los conservadores distinguen entre la verdadera y la falsa libertad, tal como hizo León XIII en su encíclica *Libertas* (1888). La “falsa libertad” crea un trastorno en los individuos, fomentando “aspiraciones que esta... despierta, de aquí ha nacido la guerra de clases, el odio del pobre contra el rico...”;⁸² es decir, que corroe los cimientos de la sociedad desde diferentes ángulos, siendo, obviamente, el más pernicioso la crítica a la Iglesia y a la religión cristiana. Para los conservadores, la libertad verdadera cimienta la sociedad de manera inseparable con la religión, y ambas evitan que la sociedad se destruya.

A diferencia de Cornejo Cevallos, quien defiende la libertad de conciencia utilizando la postura de Pío IX con referencia a la Rusia de Catalina la Grande, los conservadores sostienen que la situación rusa, como la norteamericana, la inglesa o la alemana es diferente a la ecuatoriana. Allí los católicos son una minoría y requieren protección frente a la mayoría, de modo que la tolerancia permite a los católicos ejercer su religión en dicho lugares. Sin embargo, Ecuador es una nación compuesta de católicos; es decir, se trata de un caso diferente. Para países como Ecuador, la libertad de conciencia implicaría una ruptura con Dios, así como el ingreso de sectas heréticas que afectarían la integridad de la sociedad. De allí a la anarquía, hay un paso.

La libertad de imprenta es una de las cuestiones que los conservadores más impugnan. En cuestiones religiosas, debe haber una censura impartida por el Estado o la Iglesia para impedir el desarrollo de ideas contraproducentes. Hay una cierta cultura de respeto a la Iglesia en términos jerárquicos. A las autoridades religiosas así como a los dogmas de la religión se les

81. *La Libertad Cristiana* [Quito] 9 de mar. de 1877.

82. “Enfermedad mortal”, Quito, 12 de abril de 1893. Imprenta la Novedad, BEAEP, hojas sueltas.

[202]

debe respeto y debe evitarse por ello su cuestionamiento público. Los textos conservadores relativos a la libertad de imprenta manifiestan un temor constante de que esta termine socavando los cimientos ideológicos de la Iglesia. Por ello, los conservadores favorecen la censura con respecto a asuntos relativos a la religión. En un escrito de 1863, en defensa del Concordato de García Moreno, se estipulaba claramente que la educación católica debe vigilar que la población no lea libros que pongan en cuestionamiento a la religión. Los conservadores son bien claros en esto: hay que aceptar las bondades de la censura, que incluye la quema de libros prohibidos.⁸³

Los temores de los conservadores no eran para nada infundados. En 1896, a inicios del gobierno de Eloy Alfaro, hubo denuncias de maltrato a las autoridades eclesiásticas y a los sacerdotes por parte de la prensa liberal. Se destaca al respecto un documento firmado por unos obreros de Loja. Estos se describen como “agenos de las pasiones de partido”; es decir, no pertenecen a un bando político, y agregan que están “consagrados al trabajo honrado que nos proporciona el pan de nuestros hijos y modesto bienestar de nuestras familias”. Estos trabajadores mostraron su indignación porque consideraban que estaban siendo “menospreciados... [sus] derechos como ciudadanos libres, e insultados groseramente... [sus] creencias como católicos sinceros”. Los obreros de Loja exigían sus derechos porque “el pueblo, el verdadero pueblo tiene derecho a hacer oír su voz... ingentes sacrificios nos ha dado patria y libertad”. Por ello dicen que “el pueblo tiene derecho a que se respeten sus creencias y se proteja la Religión”. Es terrible el “desenfreno de [la] prensa liberal”. Esta se “mofa de lo que para nosotros hay de más santo y sagrado, ataca cínicamente a nuestro respetable clero”. En el documento se constata una página y un poco más de firmas.⁸⁴

Es interesante observar que los conservadores, no menos que los liberales, se reconocían como republicanos y aceptaban las reglas impuestas por la república: elección, deliberación pública, separación de poderes, entre otras.⁸⁵ De hecho, en el contexto de la restauración se convirtieron en enemigos del militarismo y de los golpes de Estado, defendiendo el constitucionalismo. En el entendimiento conservador de la república, la soberanía emana de

83. *El Concordato i la esposicion del Consejo de Guayaquil con licencia del Ordinario* (Quito: Empresa tipográfica i encuadernación de Calvo y Cía., 1863) 82-86.

84. “La Palabra del Obrero Lojano”, Loja, 23 de marzo de 1896. BEAEP, hojas sueltas.

85. Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo* (Madrid: Alianza, 2006) 237-287.

Dios, “dueño y árbitro de toda potestad”, y la potestad de origen divino “reside en la nación”. El gobierno republicano es para el conservadurismo el mejor de los regímenes, pues permite que la nación ejerza una potestad de origen divino: “el gobierno republicano, bien comprendido y lealmente practicado, es, a nuestro juicio, el que mejor corresponde a su origen y fin social”.⁸⁶ Para los conservadores, el fin social de la república —según una fórmula muy tomista— es el bienestar temporal que sirve como un medio para el “perfeccionamiento sobrenatural”, es decir, la salvación.

[203]

Al atribuirle un origen divino a la soberanía, los conservadores se reconciliaron con el concepto de soberanía popular. Así como ellos creían en una libertad personal circunscrita por la moral católica y los dogmas de la Iglesia, estuvieron a favor de un “pueblo de Dios”, refrenado por la religión. Un pueblo alejado de la religión, un “pueblo diabólico”, en cambio, era visto como una amenaza al orden sociopolítico. Como reza un artículo de *La Libertad Cristiana*:

La doctrina católica no condena la soberanía popular que se concreta a elegir sino ese dogma impío y anárquico que mira la voluntad de los pueblos como origen de la autoridad, entregando así los gobiernos maniatados por la turbulencia de las pasiones populares movidas por los ambiciosos y demagogos y poniendo en inminente peligro el orden social y la vida misma del pueblo.⁸⁷

El escepticismo frente a la democracia se concretaba en la preferencia conservadora por un sufragio bastante restringido. Los conservadores estaban dispuestos a movilizar un círculo circunscrito de electores en los centros urbanos, incluyendo a algunos artesanos, pero era impensable para ellos un sufragio más amplio. Las diferencias entre conservadores duros y progresistas, en cuanto al concepto de soberanía popular, eran bastante reducidas. Los progresistas, si bien eran menos propensos a enfatizar en el origen divino de la soberanía, no hicieron nada en el poder para ampliar un electorado que oscilaba en alrededor de sesenta mil votantes en una población de un millón y medio. El pueblo de Dios, que era susceptible a la movilización por parte del clero, se encontraba entre esos sesenta mil electores, especialmente en los centros urbanos de la sierra.

86. “Programa del Partido Republicano”, Quito, 1883. BEAEP, hojas sueltas.

87. “Remitidos: Un discurso académico”, *La Libertad Cristiana* [Quito] 22 de jun. 1877.

Los conservadores se revelaban modernos ya que creían en la libertad individual y en la soberanía popular. No obstante, la libertad católica como disciplinamiento de las pasiones y una soberanía popular refrenada por su origen divino diferían de las definiciones liberales del republicanismo. Los conservadores veían a la libertad y soberanía popular en su variante liberal como conducentes a una anarquía que fácilmente se podía convertir en despotismo.

[204]

La sociedad perfecta

Un tema que atraviesa el periodo estudiado es el Concordato con la Santa Sede y sus implicancias político-teológicas. Los concordatos, en general, fueron parte fundamental de la diplomacia de los papas Pío IX y León XIII para buscar resolver los conflictos religiosos nacidos de los nuevos Estados naciones hispanoamericanos y aprovechar la desaparición de la monarquía hispana que había excluido la comunicación directa entre el Vaticano y América Latina.⁸⁸ García Moreno firmó el Concordato de 1862, el cual fue suspendido en 1878 por el general Veintemilla, quien, en 1880, en un intento de acallar a los conservadores suscribió un nuevo concordato en realidad no muy distinto al firmado por García Moreno.⁸⁹

Desde el punto de vista doctrinario, los concordatos invocaban en el concepto de *sociedad perfecta* que, en un inicio, fue parte de la eclesiología postridentina y, luego, durante el siglo XIX, respondió al conflicto de la Iglesia y el Estado liberal. La política de Pío IX, y luego con mayor fuerza la de León XIII, asumía que la Iglesia y el Estado eran ambas sociedades perfectas, porque podían desarrollar cabalmente sus fines propios, de manera autónoma. El concepto de “sociedad perfecta” movilizado por los conservadores en Ecuador se contraponía con el Patronato heredado de la monarquía hispánica, que atribuía al Estado el control de los nombramientos de las autoridades religiosas. El Patronato era abanderado por liberales en Ecuador hasta fines del siglo XIX, cuando fue desplazado por la tesis liberal radical de la separación Estado-Iglesia.⁹⁰

88. Lynch 149-214.

89. César Bustos-Videla, “Church and State in Ecuador: a History of Politico-Ecclesiastical Relations During the Age of Gabriel Garcia Moreno, 1860-1875”, Tesis de PH. D., Washington D. C.: Georgetown University, 1966, 239-240.

90. Enrique Ayala Mora, *Ecuador del siglo XIX: Estado nacional, ejército, iglesia y municipio* (Quito: Corporación Editora Nacional, 2011) 207.

A diferencia del Patronato, la idea conservadora de la sociedad perfecta resaltaba la autonomía de la Iglesia y su dirección por el papa. Irónicamente, la noción de la sociedad perfecta tenía mayor afinidad con la tesis liberal radical de la separación de Estado e Iglesia que con la idea del Patronato.⁹¹ Tanto la sociedad perfecta como la separación asumían que la religión era una esfera distinta a la del Estado. No obstante, los conservadores creían que, a pesar de la autonomía de las dos esferas, el Estado y la Iglesia debían estar en armonía y no en contraposición.

[205]

La negociación del Concordato de 1862 y la firma del documento generaron un álgido debate en Ecuador, que continuó hasta la revolución liberal. Los concordatos trataban de asuntos temporales, relativos a la disciplina externa de la Iglesia, y no respecto de la interna, relacionada con los dogmas de la fe y que se consideraba competencia exclusiva de la Iglesia. Muchos no estaban en contra de que hubiera un concordato, pero sí criticaban que había sido negociado por García Moreno. Comparándolo, por ejemplo, con el concordato de El Salvador, los objetores del Concordato de García Moreno encontraban que el Estado ecuatoriano cedía demasiado e incrementaba así la autonomía de la Iglesia.⁹² Pero había también voces a favor del Concordato. Uno de los escritos conservadores más interesantes al respecto, *El Concordato i la esposicion* (1863), tiene su origen en la respuesta de la Iglesia a la crítica del Concejo Cantonal de Guayaquil, presidido por el liberal Carbo, en 1863.⁹³ En el debate, la ley del Patronato de Colombia de 1824 fue un referente entre los polemistas. Esta ley consideraba al Estado como heredero del Real Patronato y estipulaba un conjunto de medidas de control de la Iglesia; además, consideraba a los eclesiásticos como trabajadores públicos, por lo que el Estado tenía el derecho de ejercer sobre la disciplina externa, y no así, la interna (que trata temas del dogma).⁹⁴

91. Para una discusión de la época sobre autonomía y separación, véase José Peralta, *Años de Lucha*, tomo II (Cuenca: Amazonas, 1975).

92. *El Concordato y el mensaje* (Guayaquil: Imprenta de Murillo por D. Vergara, 3 de sep. de 1863); *El concordato ecuatoriano defensa del poder temporal* (Guayaquil: Imprenta de Murillo por D. Vergara, 1863).

93. Pedro Carbo, "El Concordato y el Concejo Cantonal de Guayaquil", *Obras* (Guayaquil: Imprenta de la Universidad de Guayaquil, 1988).

94. *El Concordato i la esposicion del Concejo Cantonal de Guayaquil con Licencia del Ordinario* (Guayaquil: Empresa tipográfica i encuadernación de Calvo y cía., 1863).

En *El Concordato i la esposicion*, el hombre tiene una doble misión: “la una como hombre en la sociedad i la otra como católico o ser espiritual i eviterno”. Cada misión implica deberes diferentes: “como hombre en sociedad tiene el deber, i por consiguiente el derecho de atender a sus necesidades temporales..., gozar de libertad para hacer el bien..., respetar los derechos de los demás,” mientras que como

[206]

ser espiritual i eviterno, o más claro como hombre que tiene un alma... no hay felicidad posible sino en la práctica de la virtud... educar i formar su corazón... En los tiernos consuelos de la religión del Crucificado, dejando conocer así esta es la única y verdadera.⁹⁵

De esto se desprende que “El objeto del poder civil” es “el orden, la paz, la riqueza pública, el honor nacional, i el fomento de la civilización”; es decir, la búsqueda de “la felicidad temporal de los individuos i de la sociedad”.⁹⁶ Ello equivale a “la seguridad de las garantías individuales, el libre goce de sus derechos, i la más amplia libertad en el cumplimiento de sus deberes, sin permitir por esto el libertinaje, o sea la libertad en el desorden”.⁹⁷ El objeto de la Iglesia es en este contexto:

(...) enseñar, propagar, defender i perpetuar en toda su pureza la religión”. Igualmente, le corresponde a la Iglesia “la profesión del culto público i la administración de los sacramentos, fuentes perennes de santidad i virtudes, educar el corazón... formar las costumbres”.⁹⁸

En el conjunto del texto, recorre la idea de que una misma persona es tanto “súbdito del Estado, hijo de la patria i ciudadano o miembro de la república”, como “es a la vez creyente, fiel adorador del crucificado, hijo de la Iglesia Una, Santa, Católica, Apostólica, Romana”.⁹⁹

Regresando al documento reseñado, los conservadores aceptaban que Estado e Iglesia constituían esferas diferentes, por lo que diferenciaban la acción de ambos poderes. Sin embargo, “La distinción de la esfera de acción de los dos poderes no es tan fácil como se cree por algunos espíritus superficiales”. En la acción humana, es muchas veces difícil diferenciar, y se corre

95. *El Concordato i la esposicion* 3-4.

96. *El Concordato i la esposicion* 5.

97. *El Concordato i la esposicion* 4-5.

98. *El Concordato i la esposicion* 5-6.

99. *El Concordato i la esposicion* 7.

el riesgo de “que los dos poderes pueden cruzarse, i aun hallarse en colisión con demasiada frecuencia”. Es urgente buscar una solución a la relación entre Estado e Iglesia. Desde la posición conservadora, había tres perspectivas referentes a la salida de este conflicto: “independizar, perseguir o armonizar”. Para los conservadores el tema es sencillo: lo que hace falta es un concordato que armonice la relación Estado-Iglesia.¹⁰⁰

No deja de ser interesante la posición de los defensores del Concordato de García Moreno. Ellos no aceptaban la independencia entre Estado e Iglesia; es decir, no estaban de acuerdo con la fórmula liberal radical de la separación del Estado y la Iglesia, pero tampoco con el Patronato liberal. El objetivo de los conservadores ecuatorianos es que ambas sociedades mantengan una relación armónica, es en función de ello como puede concebirse cada una como libre e independiente de la otra.¹⁰¹ Sin utilizar expresamente la expresión “sociedad perfecta”, la argumentación resumida sostiene que la Iglesia es una sociedad perfecta. Con respecto a la “naturaleza i propiedades de la Iglesia” indican que “esta sociedad externa y visible” está compuesta de “fieles adoradores de Dios... unidos entre sí i... Con sus legítimos pastores, especialmente por el Romano Pontífice”. Sus títulos vienen de Dios: “Jesucristo ha depositado toda la autoridad que recibió de su Eterno Padre”, y —recalca el escrito— “Esta sociedad, esta Iglesia, repetimos, ¡¡es nuestra madre!!”.¹⁰²

[207]

Conclusiones

La política progresista, con el apoyo de conservadores moderados, era un acomodo frente al ascenso de élites del litoral.¹⁰³ Ello termina con una revolución liberal bajo el liderazgo de Alfaro. Este es el inicio de un complejo y exitoso proceso para operar la separación entre Estado e Iglesia. Alfaro inició el proceso y lo continuó con mayor ahínco su aliado, el general liberal Leónidas Plaza (1865-1932).¹⁰⁴ Las diferencias se sintieron desde un inicio. La entrada a Quito del triunfante Alfaro fue diseñada sin sacerdotes como actores principales ni actos que recordaran que Ecuador era un país católico.¹⁰⁵ Las relaciones de poder habían cambiado en Ecuador y la Iglesia

100. *El Concordato i la esposicion* 9.

101. *El Concordato i la esposicion* 36.

102. *El Concordato i la esposicion* 40-41.

103. Cárdenas 77.

104. Ayala, *Historia* 338-343.

105. “Programa para la entrada del Jefe Supremo de la República el miércoles cuatro del presente mes”, Quito: Imprenta Nacional, 2 de sep. de 1895. BEAEP, Hojas sueltas.

[208]

respondió a estos cambios también impulsada por la nueva política del papa León XIII, que estaba interesada en que la Iglesia se adecuara más al mundo moderno. En 1906, González Suárez pasa de obispo de Ibarra a arzobispo de Quito, bajo nombramiento de Pío X. En su condición de arzobispo, realiza un cambio de obispos en Ecuador, por un factor generacional, que reduce las tensiones causadas por los contrarrevolucionarios.¹⁰⁶ Habiendo perdido acceso al poder, la Iglesia se replegó sobre sí misma y se volcó hacia las asociaciones piadosas unificadas bajo el lema de Acción Católica.¹⁰⁷

¿Es posible comprender los conflictos entre liberales y conservadores en el último tercio del siglo XIX como un problema del narcisismo de las pequeñas diferencias? Si bien en el progresismo existe un acercamiento importante al liberalismo, por ejemplo, en la abolición del diezmo,¹⁰⁸ esta tendencia conservadora no compartía la tesis liberal de la separación Iglesia-Estado. Así, el presidente progresista Luis Cordero en 1891 proclamó que, ante un conflicto entre “la sana política y la religión”, optaría por “el triunfo de esta”.¹⁰⁹ Los conservadores llamados *terroristas*, por su parte, mantenían una brecha mayor con el liberalismo, que se manifestaba en su memoria negativa de la Revolución francesa. *El Semanario Popular*, periódico conservador, recuerda que “la revolución de Francia de 1789, sangrienta, antisocial, ha sido la fuente fecunda de todos los males que hoy afligen a las sociedades modernas”; así, 1789 no debe ser considerado como “el día señalado para que brillase el sol de la libertad”.¹¹⁰ Bajo estos argumentos, en varios de sus números, dicho periódico defiende la república y rechaza el legado de la Ilustración. A pesar de las diferencias, el bloque conservador (progresistas incluidos) como el liberal compartían no solo problemáticas comunes sino valores afines: el progreso, la libertad individual y colectiva y la religión como una esfera autónoma. Sus respuestas a estos dilemas giraban en torno a conceptos a la vez opuestos y afines: libertad católica frente a libertad, o

106. Ayala, *Historia* 366-367.

107. Hidalgo, *Sagrado Corazón* 43.

108. Luciano Coral, *El Ecuador y el Vaticano o La Revolución Religiosa en el Ecuador* (Guayaquil: El Tiempo, 1899) 59.

109. Luis Cordero, “Nuestros Principios”, Quito: Imprenta de Gobierno de 1891. BEAEP, hojas sueltas. Sin embargo, para los llamados *terroristas*, los progresistas serán como “el conservador que avance hacia el liberalismo; el ser que tienda al no ser”. Véase “Definición”, *La Voz del Patriotismo* [Quito] 21 de mar. de 1891.

110. “El centenario de la revolución de Francia de 1789”, *El Semanario Popular* [Quito] 24 de oct. de 1888.

civilización católica frente a progreso. El conservadurismo, en sus vertientes *terrorista* y *progresista*, era moderno y los conceptos que acuñó formaban parte del *Sattelzeit*, la época de transición, a la que se refería Koselleck.

OBRAS CITADAS

[209]

I. Fuentes Primarias

Archivos

Archivo Municipal Histórico (AMH), Quito
Copiadores Actas de Concejo

Publicaciones periódicas

Periódicos

El Amigo del Pueblo [Quito] 1886.

El Combate [Ambato] 1883-1885.

El Duende [Quito] 1877.

El Semanario Popular [Quito] 1888.

La Libertad Cristiana [Quito] 1877.

La Voz del Patriotismo [Quito] 1891.

Documentos impresos y manuscritos

“Al excelentísimo señor jefe supremo de la república señor Ignacio Veintemilla”, 6 de julio de 1877. Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit. BEAEP, Quito, hojas sueltas.

“Candidatura, voto de profundo y motivada convicción dio el partido conservador de esta provincia en 2 de febrero del año corriente público su adhesión a la candidatura del Señor General Doctor Francisco Javier Salazar”. Guayaquil: Imprenta de El Globo, 1891. BEAEP, Quito, hoja suelta.

“Circular importante y oportuna”, Quito: Imprenta del Gobierno, 25 de ago. de 1892. BEAEP, Quito, hoja suelta.

Cordero, Luis. “Nuestros principios”. Quito: Imprenta de Gobierno de 1891. BEAEP, hojas sueltas.

“Decreto que el Gobierno de Ecuador ordena la erección de una basílica”, Cuenca: Cuenca impreso por Andrés Cordero, 4 de ago. de 1883, BEAEP, Quito, hojas sueltas.

“Discurso de Fernando Polit”, 24 de ene. de 1883., 1883-1884, Quito.

“Extractos de pastorales del Ilmo y Rmo. Sr. Arzobispo de Quito”, Quito: Imprenta del Gobierno, 30 de dic. de 1891. BEAEP, Quito, hoja suelta.

El Concordato ecuatoriano defensa del poder temporal. Guayaquil: Imprenta de Murillo por D. Vergara, 1863.

El Concordato i la esposicion del Concejo Cantonal de Guayaquil con licencia del ordinario. Guayaquil: Empresa tipográfica i encuadernación de Calvo y cía., 1863.

[210]

El Concordato i la esposicion del Consejo de Guayaquil con licencia del ordinario. Quito: Empresa tipográfica i encuadernación de Calvo y Cía., 1863.

El Concordato y el mensaje. Guayaquil: Imprenta de Murillo por D. Vergara, 3 de sep. de 1863.

“Enfermedad mortal”, Quito, 12 de abril de 1893. Imprenta la Novedad, BEAEP, hojas sueltas.

Eyzaguirre, Víctor. José Ignacio. *Los intereses católicos en América*. Tomo primero y segundo. París: Librería de Garnier Hermanos, 1859.

“La Palabra del obrero lojano”, Loja, 23 de marzo de 1896. BEAEP, hojas sueltas.

“Manifestación”. Quito: Imprenta de la Nación i Cía., 6 de may. de 1891. BEAEP, Quito, hoja suelta.

“Noticias del día”, Quito: Imprenta del Clero, 19 de ago. de 1895. BEAEP, Quito, hojas sueltas.

“Premio al mérito o La Sociedad Perece”, Quito: 7 de dic. de 1877. BEAEP, Quito, hojas sueltas.

“Programa del Partido Republicano”, Quito, 1883. BEAEP, hojas sueltas.

“Programa para la entrada del Jefe Supremo de la República el miércoles cuatro del presente mes”. Quito: Imprenta Nacional, 2 de sep. de 1895. BEAEP, hojas sueltas.

II. Fuentes Secundarias

Aróstegui, Julio, Canal, Jordi y Calleja, Eduardo. *El carlismo y las guerras carlistas: hechos, hombres e ideas*. Madrid: Las Esfera, 2003.

Ayala Mora, Enrique. *Ecuador del siglo XIX: Estado Nacional, ejército, iglesia y municipio*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2011.

Ayala Mora, Enrique, Ed. *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico*. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editorial Nacional, 1980.

Ayala Mora, Enrique. *Historia de la revolución liberal ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2002.

Buriano Castro, Ana, Comp. *El “Espíritu nacional” del Ecuador católico: artículos selectos de El Nacional, 1872-1875*. México: Instituto Mora, 2011.

- Bustos-Videla, César. "Church and State in Ecuador: a History of Politico-Ecclesiastical Relations During the Age of Gabriel Garcia Moreno, 1860-1875". Tesis de PH. D. Washington D. C.: Georgetown University, 1966.
- Carbo, Pedro. "El Concordato y el Concejo Cantonal de Guayaquil". *Obras*. Guayaquil: Imprenta de la Universidad de Guayaquil, 1988.
- Cárdenas, María Cristina. *Región y Estado Nacional en el Ecuador: el progresismo Azuayo del siglo XIX (1840-1895)*. Quito: Academia Nacional de Historia, 2005.
- Clark, Christopher. "The New Catholicism and the European Culture Wars". *Culture Wars Secular-Catholic in Nineteenth-Century Europe*. Eds. Christopher Clark y Wolfram Kaiser. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Clark, Christopher y Kaiser, Wolfram. "Introduction", *Culture Wars, Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Concha, Jorge Pérez. *Vargas Torres*. Colección Memoria de la Patria. Quito: Ministerio de Educación, 2010.
- Coral, Luciano. *El Ecuador y el Vaticano o la revolución religiosa en el Ecuador*. Guayaquil: El Tiempo, 1899.
- Cornejo Cevallos, Manuel. *Carta a los obispos*. Quito: Imprenta de Man. V. Flor, 1877.
- Demélas, Marie-Danielle y Saint-Geours, Yves. *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1988.
- Di Stefano, Roberto. *El púlpito y la plaza, clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004.
- Fallaw, Ben. *Religion and State Formation in Postrevolutionary Mexico*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Fernández Rueda, Sonia. "Política y Violencia: Los asesinatos del Arzobispo Checa y Barba y de Vicente Piedrahita". *Procesos* 12 (1998): 43-76.
- Forment, Carlos A. *Democracy in Latin America 1760-1900*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- González Páez, M. A. *Memorias históricas: génesis del liberalismo, su triunfo y sus obras en el Ecuador*. Quito: Editorial Ecuatoriana, 1934.
- González Ripoll, Loles. "Libertad". *Diccionario político social del mundo iberoamericano*. Eds. Loles González Ripoll y Gabriel Entin y Dir. Javier Fernández Sebastián. Vol. 5. Madrid: Universidad del País Vasco / Centro de Estudios Político y constitucionales, 2014.
- Gouhir, José Le. *Historia de la República del Ecuador*. Tomo III. Quito: Imprenta del Clero, 1938.
- Guerrero, Andrés. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Lima: IEP/ FLACSO-Ecuador, 2010.

[212]

- Henderson, Peter. *Gabriel García Moreno and Conservative State Formation in the Andes*. Texas: University of Texas Press, 2008.
- Hidalgo Nistri, Fernando. *La República del Sagrado Corazón. Religión, escatología y ethos conservador en Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2013.
- Knight, Alan. "Is Political Culture good to think?" *Political Cultures in the Andes 1750-1950*. Eds. Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada. Durham y Londres: Duke University Press, 2005.
- Koselleck, Reinhart. "Un texto fundamental de Reinhart Koselleck: la Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana, seguida del prólogo al séptimo volumen de dicha obra", Traducción y notas de Luis Fernández Torres. *Anthropos* 223 (2009): 92-105.
- Lynch, John. *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica, 2012.
- Maiguashca, Juan. "El Proyecto garciano de Modernidad Católica Republicana en Ecuador, 1830-1875". *La mirada esquiua: reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía, en los Andes*. Ed. Marta Irurozqui. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.
- Manin, Bernard. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza, 2006.
- Mera, Juan León. *La dictadura y la restauración en la República del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1982.
- Naranjo Orovio, Consuelo, "Civilización". *Diccionario político social del mundo iberoamericano*. Ed. Joao Feres Júnior y Dir. Javier Fernández Sebastián. Vol. 1. Madrid: Universidad del País Vasco / Centro de Estudios Político y constitucionales, 2014.
- Peralta, José. *Años de Lucha*. Tomo II. Cuenca: Amazonas, 1975.
- Perreau-Saussine, Emile. *Catholicism and Democracy. An Essay in the History of Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.
- Robalino Dávila, Luis. *Orígenes del Ecuador de Hoy*. Vol. 5, tomo 1. Quito: Editorial Casa de la Cultura, 1966.
- Sanders, James. *Contentious Republicans. Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Durham y Londres: Duke University Press, 2004.
- Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Tobar Donoso, Julio. *Monografías históricas*. Quito: Editorial Ecuatoriana, 1937.
- Vincent, Mary. "Spain". *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*. Eds. Tom Buchanan y Martin Conaway. Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- Wallerstein, Immanuel. *World-Systems Analysis*. Londres: Duke University Press, 2004.