



CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

**MIRANDO AL MUNDO CON LA CRUZ AL FRENTE: SOCIABILIDAD Y
MILITANCIA CATÓLICA EN ECUADOR ENTRE 1869 Y 1906**

En conformidad con los requisitos establecidos para optar por el grado de

DOCTOR EN HISTORIA

Tesis presentada por

LUIS ESTEBAN VIZUETE MARCILLO

Directora de Tesis: **DRA. ERIKA PANI**

Ciudad de México, enero de 2023



CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

APROBADO POR EL JURADO EXAMINADOR

PRESIDENTE

PRIMER VOCAL

VOCAL SECRETARIO

*A mi mami Maruja, María
Margarita Pinto, porque
fue, es y será mi perpetua
inspiración para escribir*

*También a Ana Buriano
Castro, amiga, colega y
“compinche de muchas
batallas por la historia”*

Índice

Agradecimientos.....	1
Introducción	5
1. Construir la militancia católica en Ecuador (1869-1906).....	34
1.1. El espacio de la Provincia Eclesiástica Ecuatoriana.....	35
1.2. Disputar la república católica: la respuesta de una Iglesia militante (1824-1868)	44
1.3. Una militancia católica contra la impiedad (1869-1882).....	58
1.4. La consolidación de la militancia de los católicos (1883-1895).....	74
1.5. Los militantes frente al declive de la República católica (1895-1906).....	88
2. Líderes para la República católica: los combates y disensos de una élite masculina católica.	95
2.1. El asociacionismo católico en la competencia entre conciliadores y conservadores (1869-1882)	97
2.2. Las asociaciones de beneficencia como espacios de militancia regional (1869-1882).....	106
2.3. El declive de un proyecto directivo: la ampliación militante del asociacionismo católico (1883-1895).....	113
2.4. Una dirigencia desarticulada: los conflictos entre católicos militantes y liberales tras la Revolución de 1895	126
3. Las militantes católicas: entre el hogar, la maternidad y la participación política (1869-1909).....	133
3.1. Un asociacionismo complementario: madres, esposas y nuevos espacios de sociabilidad (1869-1882).....	136
3.2. De ángeles del hogar a madres sociales: participación política y asociacionismo caritativo (1883-1895).....	147
3.3. Las mujeres católicas frente al liberalismo: asociacionismo y protestas públicas (1895-1906)	164
4. La militancia católica en el mundo del trabajo: composición y recomposición de las asociaciones obreras.....	174
4.1. Una militancia fuera de la élite católica: proyectos dispersos para organizar a los artesanos (1869-1891)	179
4.2. Los artesanos católicos en las asociaciones de ayuda mutua y la prensa (1892-1895).....	190
4.3. De la lucha en la clandestinidad a la rearticulación en el apostolado seglar: los artesanos católicos frente a la pacificación e institucionalización liberal (1895-1906)	207

5. Papel, tinta y tipos para el combate: la militancia a través los periódicos católicos.....	223
5.1. La prensa católica y sus artífices al amparo de un gobierno católico (1869-1882)	226
5.2. Conflictos entre católicos y lucha contra el liberalismo: la prensa católica entre 1883 y 1895	244
5.3. De semanarios a diarios: los cambios en la prensa católica entre 1895 y 1906	258
6. Construyendo la “buena prensa”: los católicos militantes y su propaganda.	278
6.1. La necesidad de un gobierno católico para fomentar la “buena prensa” (1869-1882).....	281
6.2. La configuración de una propaganda católica (1883-1895)	288
6.3. La propaganda católica contra la mala prensa y el gobierno (1895-1906).....	304
7. El Otro republicano católico: población indígena, sociabilidad, prácticas y discursos.....	323
7.1. “Amenazados por todita la indiada”: impuestos, levantamiento y católicos..	329
7.2. “Hay paganismo en medio de la Religión”: conflictos y prohibiciones en las fiestas	348
7.3. “La ignorancia de los indios en materia de religión”: doctrina, quichua y misiones	360
Consideraciones finales	379
Anexos.....	395
Anexo 1. Listado de Concilios Provinciales, Sínodos Diocesanos y obispos de la Provincia Eclesiástica Ecuatoriana	395
Anexo 2. Vicarías y parroquias de las diócesis ecuatorianas.....	397
Anexo 3. Clero secular y párrocos de las diócesis.....	400
Anexo 4. Clero regular y congregaciones religiosas.....	401
Anexo 5. Concordato de 1866.	403
Anexo 6. Asociaciones Católicas de Ecuador (1869-1906)	410
Anexo 7. Periódicos católicos de la Arquidiócesis de Quito	430
Anexo 8. Principales periodistas y colaboradores de la prensa católica	438
Anexo 9. Agentes de periódicos católicos (1869-1882)	441
Anexo 10. Principales imprentas de las diócesis de Quito, Guayaquil, Cuenca y Riobamba.....	447
Anexo 11. Producción de las imprentas católicas.....	450

Índice de mapas e imágenes

Mapas

Mapa 1. Jerarquía administrativa diocesana	33
Mapa 2. Imprentas de católicos militantes.....	221
Mapa 3. Periódicos católicos militantes.....	222

Fig. Imágenes

Fig. 1. Episodios de la Camapaña Episcopal.....	40
Fig. 2. Surgió del Pozo oscuro.....	52
Fig. 3. Sello del arzobispo José María Riofrío	52
Fig. 4. Lo que enseña el padre Ponce.....	79
Fig. 5. El Gallito Madrugador.....	79
Fig. 6. El Presidente del Ecuador y los jefes de los partidos	123
Fig. 7. Sobre la rueda.....	125
Fig. 8. ¡Simpática criatura!	125
Fig. 9. Mercedes de Jesús Molina.....	139
Fig. 10. Srta. Adelaida González Arias.....	139
Fig. 11. Zoila Salvador González	160
Fig. 12. Marietta de Veintemilla representada como María Magdalena.....	160
Fig. 13. Fabricación de sombreros de paja toquilla	184
Fig. 14. Taller de joyería de José M. Samaniego.....	184
Fig. 15. ¡Libertad...!.....	275
Fig. 16. ¿Quosque Tandem?	275
Fig. 17. Dedicatoria al Arzobispo de Quito a su retorno del Concilio Penario.....	306
Fig. 18. Encabezado de un documentos de la Unión Católica de Guano.....	306
Fig. 19. El Periodismo radical	319
Fig. 20. Un profesor laico	319
Fig. 21. Guerra a Dios!	319
Fig. 22. Lego franciscno que pide limosna para su convento	350
Fig. 23. Danzante.....	351
Fig. 24. Danza de indios disfrazados en día de reyes	351

Fig. 25. Tomín o convite de indios a tomar chicha.....	352
Fig. 26. Velorio de indios	352
Fig. 27. Virgen del Quinche cura a Francisco Huacán	359
Fig. 28. Virgen del Quinche cuida sembríos.....	359
Fig. 29. Juan Gualberto Lobato C.SS.R.....	373
Fig. 30. El arcángel Miguel protege a los indígenas.....	373

Agradecimientos

Mi interés y admiración por la academia mexicana data de mi formación de pregrado. Años después, la carta de aceptación al Doctorado de Historia en El Colegio de México transformó una expectativa en realidad. Las idas y venidas de estos cinco años y medio no solo han sido contexto de producción de esta tesis, sino también motivo para agradecer a todos quienes han sido parte de este camino. La tesis que el lector tiene en sus manos ahonda en uno de los temas de investigación que más han llamado mi atención en los últimos años, y me ha abierto nuevas vetas. Mi interés por los católicos ecuatorianos, sin considerarme como uno, se desprende de un intento de entender las condiciones de largo plazo que habían dado forma al Estado laico en Ecuador. Esto no implica una indagación sobre las victorias o fracasos en su construcción, tampoco pretendo entender a este como el último escalón de la construcción institucional y social del país que estudio. Más bien me interesan las condiciones y procesos que lo configuraron desde las relaciones y tensiones entre política y religión.

Por otro lado, durante estos años he buscado distanciarme de la narrativa que mira a los proyectos católicos ecuatorianos como algo exótico y exclusivamente nacional, pero también de aquella que veía en 1895 el año de su derrota. Me interesaron las adecuaciones y readecuaciones de estos proyectos y su influencia en la conformación de una comunidad política como Ecuador. Para ello me resultó necesario hacer una distinción entre los proyectos católicos del largo siglo XIX, sorprendentemente propositivos a la vez que polémicos, con respecto de aquellos del siglo XX, encabezados por una élite conservadora hispanista y hasta admiradora del fascismo que cortó con muchas de las dinámicas y propuestas decimonónicas. De igual manera, busco que mis investigaciones presenten un universo variado y complejo de actores. El catolicismo ecuatoriano debe ser analizado más allá de la fascinación que para muchos investigadores han despertado las figuras contrapuestas de Pedro Schumacher y Federico González Suárez.

Durante estos años la pandemia y la necesidad de movilizarme entre México y Ecuador hicieron del proceso de investigación un reto académico, emocional y profesional. Esto porque la investigación requirió un extenso trabajo de archivo,

bibliográfico y hemerográfico. Mi convicción es que nuestras historiografías necesitan descentrar sus investigaciones de las capitales tanto en las fuentes como en la escritura. Esto implicó movilizarme por Ecuador como nunca antes lo había hecho y explorar lugares que años atrás habían pasado inadvertidos para mí. Esta empresa fue posible gracias al financiamiento que recibí del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, El Colegio de México y la beca de jóvenes investigadores del Instituto Francés de Estudios Andinos. Del mismo modo, los archivos a los que accedí, muchos de ellos poco explorados, en ocasiones debieron destinar un encargado temporal para que atendiera mi consulta documental. Otros en pleno contexto de la pandemia colaboraron con el registro de fuentes e incluso el envío digital de otras. El listado de personas es extenso, por lo cual me disculpo por no detallarlo aquí, pero quiero hacerles constar mi agradecimiento sincero a ellas, ellos y a sus instituciones, las cuales el lector podrá encontrar referidas al final de este texto.

La construcción de una tesis implica un arduo trabajo de investigación, sistematización, esquematización, hilado y escritura. En ese largo proceso conté con una gran tutora que estuvo pendiente de mis avances, comentaba y retroalimentaba con rapidez y profundidad mis envíos. Erika Pani ha sido parte fundamental en los aportes que espero realizar con mi investigación, pero también en el cumplimiento de los plazos establecidos por el programa del Centro de Estudios Históricos. Además, la pandemia representó un reto emocional, burocrático y de movilidad del que también estuvo pendiente. Mi gratitud a quienes conforman el sínodo del examen doctoral, por el tiempo y esfuerzo de revisión de este largo texto. También fue importante la cordialidad y atinados comentarios de quienes participaron como lectores en los dos seminarios previos a la presentación de esta tesis. Las observaciones de Brian Connaughton, Lorena Cortés, Elisa Cárdenas, Miranda Lida, Galaxis Borja y Viviana Velasco me permitieron pulir los planteamientos y la propuesta. Es preciso mencionar la ayuda e interés de Juan Manguashca, a quien agradezco mucho las largas horas de conversación sobre los católicos ecuatorianos y otros temas, sus sugerentes acotaciones y su apuesta por las investigaciones de los jóvenes historiadores. No puedo dejar de lado el reconocer la amable y atinada retroalimentación de Clara E. Lida, quien con su puntillosa lectura me ayudó a pulir este texto, y que con sus recomendaciones y clases

abrió mis intereses investigativos hacia temas como los socialismos, que en un futuro espero atender.

Adicional a esto, el cumplimiento de los plazos y otras actividades no hubiese sido posible sin el esfuerzo de quienes trabajan y están a cargo de la Coordinación del programa, y de quienes fueron mis profesores en los distintos cursos que enriquecieron mis perspectivas historiográficas. Para cerrar este bloque de agradecimientos, debo decir que la consulta y acceso a la extensa bibliografía que aquí se cita se debió a la gestión y buen trabajo de quienes forman parte de la Biblioteca de El Colegio de México, quienes no solo ponen a nuestra disposición un acervo amplio, sino que gestionaron préstamos interbibliotecarios y adquisiciones. Es preciso nombrar a Víctor Cid, que como bibliotecario del Centro de Estudios Históricos supo ayudarme, incluso cuando el contexto pandémico dificultaba el acceso a libros y revistas.

Es imposible dejar de lado a mis colegas que en Ecuador colaboraron con mi tesis, ya sea ayudándome a gestionar el ingreso a archivos, enviándome material que no había podido consultar en mis viajes o leyendo mis avances de tesis para pulir el análisis ecuatorianista. En eso fue muy importante la colaboración de Agatha Rodríguez Bustamante, Andrea Miniguano, Katerinne Orquera, Galaxis Borja, Katiushka Aguirre, Jorge Moreno Egas, mis colegas del Seminario Permanente de Historia Política y del Grupo Religión y Política-Ecuador. Además, también debo reconocer los espacios abiertos para difundir mis avances desde la Cátedra Abierta de Historia de Cuenca y su Región y el Sistema Integrado de Museos y Herbarios de la Universidad Central del Ecuador a cargo de Gabriela Neira y Susan Rocha, respectivamente.

Los ejercicios de investigación y escritura son fascinantes, sin embargo, pueden llegar a abrumar a quienes participan del oficio del historiador. Por esta razón, un acompañamiento de amigos y familiares resulta crucial durante la elaboración de la tesis doctoral, más aún cuando en muchas ocasiones la salud del tesista se ve comprometida. Mis padres, Mery Marcillo Pinto, Gustavo Vizuete y mi hermana María Anabelle Vizuete Marcillo fueron un apoyo incondicional y cercano que no podré agradecer lo suficiente. Mis amigos Agatha Rodríguez, Erik Rosero, Xavier Pilamunga, Rafael Reyes y muchos más siempre estuvieron atentos a mis avances.

También debo agradecer a mis compañeros de generación del Doctorado de Historia del COLMEX, quienes compartieron años de estudio y esfuerzo conmigo. De ese modo, en México tampoco me faltaron muestras de respaldo y acompañamiento durante los últimos años. Así, el cariño y hospitalidad de mi amiga Belem Calderón del Toro y su familia me permitieron conservar fuerzas durante mi estancia en México. Muchos de los que me apoyaron ya no están, pero hasta su último momento estuvieron preocupados y pendientes de mí. Gracias a Iván Altesor y a María Laura Fernández González, pues sus gentilezas hicieron de mi experiencia doctoral algo único. En cuanto a mi salud, el atinado seguimiento y profesionalidad de Amparito Basantes me han permitido cuidarme y seguir trabajando.

Para finalizar esta larga lista de agradecimientos me gustaría ahondar en las dos dedicatorias que el lector puede encontrar en las primeras páginas de esta tesis. La primera es a mi abuela, María Margarita Pinto, quien partió de mi lado en 2013, a poco de empezar mi formación como historiador y a quien, diez años después, no dejaré de dedicar mi trabajo. Su cariño me seguirá inspirando por muchos años y su voz, aquella que desde los relatos familiares me llevó a la historia, seguirá siendo una razón para escribir. Por otro lado, mi llegada a México me conectó con una gran historiadora, Ana Buriano Castro, quien tanto Erika Pani como yo deseábamos que participase en la codirección de esta tesis, pero que lastimosamente falleció en 2019, pero cuyas conversaciones, trabajos y amistad fueron cruciales para mi tesis y otras investigaciones. Si bien nunca fui su alumno, me gusta considerarme como su discípulo, pues nuestros trabajos tienen intereses comunes y nuestros combates por la historia se encontraron al final de su vida y al inicio de la mía. Como se puede ver, una tesis tiene mucho de la impronta de su autor, pero también existe una amplia red de nombres, sociabilidades y afectos que la hacen posible.

Introducción

A sus doce años, desde la parroquia rural de Yaruquí, cerca de Quito, Marcelino Pinto Esparza fue testigo de la Revolución liberal (1895) liderada por Eloy Alfaro. Desde su juventud fue un ávido defensor del liberalismo radical. Él mismo se reconoció como un alfarista que, durante el siglo XX, había participado en una lucha contra “el caudillismo de García Moreno”. Del mismo modo, a través de relatos, pasó a sus hijos y nietos una narrativa liberal acerca del “oscurantismo” que había vivido Ecuador entre 1860 y 1895. En contraste, y pese a su narrativa anticlerical, Marcelino Pinto entregaba la décima parte de su producción al párroco Eustorgio Álvarez, a pesar de que la obligatoriedad del diezmo había desaparecido en 1899.¹ Estas breves líneas sobre Pinto, antes que dar cuenta de una contradicción, ponen de relieve las distintas concepciones y representaciones que los católicos ecuatorianos tuvieron desde el inicio de la República hasta el mismo siglo XX.

Existió una amplia gama de posiciones, repertorios y respuestas católicas a los cambios que experimentaban su religión, el país y el mundo durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX. Los católicos se movieron entre la intransigencia o el integrista, pasaron por la lectura metódica de los autores del liberalismo católico y en muchos casos se adscribieron al liberalismo más radical y al laicismo. Para el Ecuador del largo siglo XIX eran pocos los que no se consideraban católicos. Entonces, en tanto el universo y diversidad de actores excede los márgenes de una tesis de doctorado, esta se enfocará en aquellos católicos cuya filiación religiosa definió su identidad política. En palabras de Ana Buriano, se trata de aquellos católicos que decidieron “mirar al mundo con la cruz al frente”.² Estos católicos conjugaban religión y política en sus acciones, estrategias y repertorios. Es preciso aclarar, también, que he decidido enfocarme en aquellos católicos de élite y estratos medios letrados³ que actuaron, en discurso y práctica, en el proceso de reconfiguración de la Iglesia católica

¹ Este relato ha pasado de generación en generación y me fue contado por mi abuela materna, María Margarita Pinto, quien creció en la casa familiar de Yaruquí al cuidado de sus abuelos.

² Buriano, “Comentarios a la ponencia”, pp. 6-9.

³ Estos estratos medios letrados estaban compuestos por funcionarios de los poderes del Estado, muchos párrocos y sacerdotes, instructores, artesanos dueños de taller, tiendas o capital, entre otros. La mayoría de estos tenían pequeñas propiedades o resultaban ser medianos propietarios urbanos y rurales.

a nivel transnacional, local y regional.⁴ Estos fueron heterogéneos, pues tenían sus propias disputas entre sí al mismo tiempo que buscaron espacios y mecanismos de convergencia.

Tres conceptos, como se explicará más adelante, resultan importantes para entender la acción de dichos católicos dentro de un acelerado siglo XIX: sociabilidad, militancia y hegemonía. Estos tres conceptos son significativos en tanto permiten estudiar la organización de espacios, las formas de combate y los proyectos político-religiosos que se articularon en Ecuador dentro de un marco republicano entre 1869 y 1906. El grupo de católicos estudiado encontró, en la cruz al frente, una respuesta a los desafíos de las primeras décadas de vida independiente de Ecuador, a los cambios experimentados en el resto de los países sudamericanos e incluso a aquellos al otro lado del Atlántico. Compartían las percepciones de los desafíos, peligros y oportunidades que colocaba el siglo XIX en sus experiencias. También contaron con un lenguaje para identificarse a sí mismos y a sus enemigos, para explicar y entender su organización y movilización, etc. Esta tesis indaga sobre las prácticas y propuestas de dichos católicos poniendo atención a los elementos que daban forma a sus discursos y acción política, pero también al sustento y contexto de estos.

Los historiadores del catolicismo proponen que en el siglo XIX hubo una reconfiguración de dicha religión, ya sea como un *revival*, una “remodelación”, una “restauración” o un “nuevo catolicismo”.⁵ Este proceso tuvo un fuerte impacto en ambos lados del Atlántico. La nueva transnacionalidad de la Iglesia estuvo vinculada a la romanización empujada por el reordenamiento de los espacios católicos en lo temporal a nivel internacional, pero también de las relaciones entre Roma y esos territorios.⁶ Por un lado, eso se evidenció a través de la circulación a lo largo del mundo de congregaciones fieles al papado, fundación de nuevas diócesis, gestión de nuevas devociones transnacionales, reforzamiento de la autoridad diocesana, la infalibilidad del Papa, circulación de agentes diplomáticos romanos, fundación de colegios

⁴ En adelante se hará referencia solo a Iglesia, pues a esa se remite la investigación y correspondía a la mayoría de ecuatorianos en el siglo XIX.

⁵ Cárdenas Ayala, “El lenguaje”, p. 187; Arrom, *Voluntarios por*, p. 30; O’Dogherty, “De urnas”, p. 16; Clark, “The New Catholicism”, pp. 11-46; Ivereigh, “The politics of”, p. 6.

⁶ Un trabajo reciente que aborda ese fenómeno es el de: Cárdenas Ayala, *Roma*.

americanos en Roma y celebración de concilios regionales, etc.⁷ Por otro lado, la romanización también implicó una burocratización de la Iglesia tanto en Roma como en América.

La reconfiguración tenía dos lados: la influencia de los centros europeos sobre América y la capacidad americana de hacer que dichos espacios respondieran a las necesidades de un continente que tomaba nuevo protagonismo dentro de la cristiandad. Esto implica que, si bien los actores americanos acogían las directrices romanas, tenían su propio proceso en el que buscaron reacomodar sus Iglesias al nuevo contexto. La sociabilidad alrededor de la creación de periódicos católicos, la fundación de nuevas asociaciones o el incentivo a los nuevos cultos tuvieron una fuerte influencia romana y francesa. Pero también es cierto que América Latina ya había experimentado una primera explosión periodística y asociacionista en las primeras décadas del siglo XIX,⁸ antes incluso de que Pío IX optara por una política que fortalecía su poder espiritual en los países católicos. En Ecuador, esta explosión ha sido estudiada por Galaxis Borja, quien ha remarcado la coexistencia entre un lenguaje republicano, liberal y católico.⁹ En efecto, durante la primera mitad del siglo, seglares y clérigos compaginaron el catolicismo con ciertas formas de pensamiento, unas mejor vistas que otras, entre ellas el liberalismo político. De hecho, este último fue parte importante de la cultura política posrevolucionaria con principios ineludibles como la primacía del constitucionalismo, la defensa de libertades y un apego al marco republicano. Así, el liberalismo fue adoptado y defendido por los miembros del clero entre 1830 y 1852. Llegada la segunda mitad del XIX, las relaciones de la Iglesia con los gobiernos liberales tuvieron cada vez más conflictos y la posibilidad de diálogo disminuyó.¹⁰

Al mismo tiempo que crecían las condenas al liberalismo, muchos de los políticos que se habían adscrito a este experimentaron un proceso de desencanto. Por un lado, las primeras décadas del XIX se habían caracterizado por una crisis política que dificultaba el predominio estatal. Por el otro, como católicos tuvieron noticias de la invasión a los Estados Pontificios, el creciente anticlericalismo, las reformas en

⁷ Roux, “La romanización”, pp. 31-54.

⁸ Forment, *Democracy*, pp. 154-215.

⁹ Borja, “Sois libres”, pp. 185-210.

¹⁰ Connaughton, *Entre la voz*, pp. 227-246.

México y Colombia, los sucesos de la Comuna de París, etc. Estos eventos cambiaron la perspectiva de muchos católicos, generaron visiones escatológicas del mundo en algunos casos, a la par que las alternativas se tradujeron en una lucha por una modernidad paralela a la liberal que en varios aspectos le era contrapuesta.¹¹ Entonces, la Iglesia en su sentido de comunidad e institución jurídico-política en formación se embarcó en un combate contra sus enemigos. Como sostienen algunos trabajos, los católicos encontraron formas de organizarse y de encausar dicha guerra a través de asociaciones, periódicos y nuevas prácticas como respuesta al liberalismo y otros enemigos.¹² Muchas de estas expresiones de sociabilidad y participación política también fueron usadas por los liberales, lo que no quiere decir que los católicos ecuatorianos realizaron una mera adaptación de esas prácticas. Más bien se trataba de una experiencia en común, aprendida en conjunto durante las primeras décadas republicanas, los trabajos con las primeras imprentas y el manejo de cofradías y hermandades. Empero, por otro lado, las nuevas asociaciones y prácticas que surgieron tenían un cuño diferente, debían especificar o esclarecer que eran católicas.

El proceso de reconfiguración del catolicismo coincide con la aparición de las repúblicas americanas y la formación de Estados nacionales, lo que puso a debate el lugar de “Dios en la República”.¹³ Otro frente, que se cruzaba con la lucha con el liberalismo y la competencia con el Estado era la secularización de la cual la Iglesia “no solo fue fruto [...] también, colmo de las paradojas, uno de sus más eficientes agentes”.¹⁴ Antes que una privatización o una marginalización de la religión, existió una diferenciación entre las funciones y espacios de la Iglesia y el Estado.¹⁵ En ese proceso fueron importantes tanto los programas liberales reformistas como los proyectos católicos.¹⁶

¹¹ Buriano, “Comentarios a la ponencia”, pp. 6-9.

¹² Ponce de León, *Gobernar la pobreza*, p. 290; Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión*, p. 34; Vigilante, “El asociativismo”, p. 137.

¹³ Serrano, *¿Qué hacer con?*

¹⁴ Stefano, “¿De qué hablamos?”, p. 200.

¹⁵ Uno de los clásicos que explica dicho debate es: Casanova, *Public religions*.

¹⁶ Dos casos paradigmáticos del conflicto entre católicos y liberales a mediados de siglo son el reformismo en México y Colombia. Para estos se puede nombrar los trabajos de Cortés, *La batalla de*; Cortés, “Viva la Religión”, pp. 209-246; Roux, “Las etapas de”, pp. 61-73; Mijangos, *The lawyer of*; Mijangos, *Entre Dios y*; Tecuanhuey, “Antes del conflicto”, pp. 199-244; Pani, “Religión y autoridad”, pp. 121-137.

La revitalización del catolicismo y la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX está ligada al proceso de redefinición de su sentido y de su transnacionalidad. Antes que identificar a los periódicos o asociaciones como conservadoras es pertinente, tomando en cuenta que existe una amplia gama de actores, usar el término católicos. Centrarse en una identidad conservadora implicaría reducir el análisis.¹⁷ La tesis rescata un papel más dinámico de los católicos que políticamente combatían por su Iglesia en las sociabilidades. Pero también reconoce que su acción política no se resumió a un plano defensivo, sino que estaba adscrita a varios proyectos de nación y diferentes concepciones acerca de la República. Así, los eclesiásticos deben ser vistos en conjunto con los laicos, cuyo papel ha sido infravalorado o difícil de reconstruir a través de las fuentes.¹⁸ El concepto de laico o laica corresponde sobre todo a la segunda mitad del siglo XIX. Esto debido a que fue durante esas décadas que se intensificó la participación directa y el trabajo de los católicos, antes identificados sobre todo como seculares, en la defensa de “los derechos de la iglesia”, en lucha con “el martillo de la impiedad”, etc.¹⁹

Límites temporales y espaciales

Los límites temporales que se han escogido son 1869, tomando como referencia la fundación formal de ciertas congregaciones jesuitas en Quito. Este año es crucial en la historia ecuatoriana. En enero, Gabriel García Moreno dio un golpe de Estado y convocó a una Convención Nacional que promulgó una Constitución en la que se hacía explícito el requisito de ser católico para ser ciudadano. También la reforma del clero regular llegó a un punto sin retorno. Con el triunfo del proyecto garciano se establecieron los primeros contactos formales para la llegada de congregaciones de votos simples, huestes papales en palabras de Margaret Anderson,²⁰ que se unieron a los jesuitas en la educación, salud y formación del clero, estrechando los lazos con los centros católicos europeos. Esto daba un golpe certero al clero ecuatoriano que se

¹⁷ Para una crítica de la dicotomía liberal-conservador véase: Cárdenas, “La construcción”, p. 15.

¹⁸ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión*, p. 36.

¹⁹ Stefano, “Asuntos de familia”, p. 14. Roberto di Stefano sostiene que antes del quiebre del régimen de cristiandad no es posible usar el concepto de laicado católico pues todos los vecinos pertenecían a esa filiación religiosa. Por ende, el concepto de seglar sería el más atinado para referir a actores que no eran del clero. Stefano, “Orígenes del”, p. 88.

²⁰ Anderson, “Las huestes papales”, p. 63.

negaba a la reforma y que estaba influenciado por los debates liberales de mediados de siglo. Además, poco después se reforzó una intelectualidad explícitamente católica en las distintas diócesis, la cual promovía asociaciones y periódicos.²¹

Como cierre, el año de 1906 corresponde a varios hitos. Los más importantes fueron la fundación del Centro Obrero Católico, primer ejemplo pleno que seguía las directrices de *Rerum Novarum* y la consagración de Federico González Suárez como arzobispo de Quito, último exponente de una tendencia católica conciliadora, lo que llevó a una reorganización del episcopado ecuatoriano. La lucha y organización de los católicos ecuatorianos estuvo marcada por su relación con el liberalismo. Por lo tanto, también resulta importante de tomar en cuenta para ese año el golpe de Estado dado por Eloy Alfaro, que dividió a los círculos liberales, y la separación formal de Estado-Iglesia con una nueva Constitución liberal-radical.

En cuanto al espacio geográfico de estudio se escogieron las diócesis que corresponden a las tres regiones históricas costa sur, sierra centro-norte y sierra sur²² (mapa 1). La diócesis de Guayaquil abarcaba toda la costa sur desde la provincia de Los Ríos hasta El Oro. En cambio, la región centro norte tenía tres diócesis, la de Ibarra, Quito y Riobamba. Quito era la capital del Ecuador y el centro de la Provincia Eclesiástica Ecuatoriana, mientras Riobamba era una diócesis caracterizada por un centro diocesano rodeado de grandes haciendas y territorios de comunidad, es decir contaba con una vasta ruralidad. Finalmente, la sierra sur tenía las diócesis de Cuenca y Loja. La primera fue un centro regional que rivalizó y negoció con los de Quito y Guayaquil.

Las diócesis de Ibarra y Loja no han sido incluidas en la investigación por razones de espacio, acceso a los archivos y jerarquía. Por lo tanto, la tesis se concentrará en las diócesis de Quito, Cuenca, Guayaquil y Riobamba. Entre 1838 y 1848 las tres primeras coincidían con el espacio geográfico ecuatoriano, pero eran sufragáneas de la arquidiócesis de Lima. Empero, para 1848 las distintas facciones políticas apoyaron las negociaciones del gobierno central para gestionar la independencia eclesiástica frente

²¹ Buriano, *El "espíritu nacional"*, pp. 24-25; Williams, "The Making", p. 2.

²² El concepto de región histórica corresponde a Juan Maiguashca quien propone que dichas tres regiones actuaron cada una durante gran parte del siglo XIX como un actor político capaz de proponer proyectos nacionales para la formación del Estado. Maiguashca, "Encuadramientos espaciales", pp. 63-92.

a Lima. Desde ese año varios proyectos de nación incluyeron la institucionalidad de la Iglesia ecuatoriana como parte de sus acciones para la construcción del Estado-nación.

A principios del siglo XIX, la región sierra centro-norte contaba con la mitad de la población de Ecuador. Sin embargo, debido a las migraciones regionales hacia la costa por el segundo boom cacaotero (1870-1925), las nuevas dinámicas comerciales y el aumento de las vías de comunicación, la región fue perdiendo su peso demográfico hasta que en 1909 llegó a tener el 24.93% del total de habitantes. Para 1873, Ecuador contaba con cerca de 800 000 habitantes y para inicios del siglo XX llegó a cerca de un millón.²³ Es preciso aclarar que, según los datos ofrecidos por José Sánchez-Parga, Michael Hamerly y Alfredo Costales la mitad de esa población era indígena. Por ejemplo, para 1884 esta correspondía al 53.53%.²⁴

El declive o activación de la economía regional estuvo relacionado a los movimientos poblacionales. Con una industria textil que había ido en caída, la sierra centro norte había concentrado su producción en las haciendas, lo que significó un proceso de ruralización hasta la década de 1860. Luego de eso, las migraciones se dieron desde la sierra al eje cacaotero de la costa. Gran parte de los que migraba vivía en la ruralidad de la región, por lo cual no es de extrañar que Jean Paul Deler considere que a la par de esto se dio una urbanización de las principales ciudades desde la década de 1870. Quito y Guayaquil, por ejemplo, superaron los 100 000 habitantes, cada una, durante el primer cuarto del siglo XX.²⁵ Por su parte, el puerto de Guayaquil septuplicó su población entre 1873 y el primer cuarto del siglo XX. En cambio, el Azuay experimentó una ruralización de su población entre 1861 y 1880 debido a que muchos de sus habitantes migraron a las estribaciones orientales y occidentales de la cordillera para trabajar sobre todo en la explotación de la cascarilla.²⁶

Las tres regiones tuvieron notables diferencias en sus fuentes de ingresos. La centro norte dependía de las haciendas que se encontraban en manos de un grupo reducido de propietarios que se beneficiaban, en muchos casos, del trabajo de indígenas

²³ Deler, *Ecuador. Del Espacio*, pp. 234-247; Saint-Geours, “La Sierra Centro”, p. 152; Pineo, “Guayaquil y su”, pp. 251-294.

²⁴ Sánchez-Parga, *Población y pobreza*; Hamerly, “Los indios o indígenas”, pp. 192-219; Costales y Costales, *El legendario general*.

²⁵ Deler, *Ecuador. Del Espacio*, p. 251; Buriano, “Ecuador: un régimen”, p. 215.

²⁶ Pineo, “Guayaquil y su”, p. 260; Palomeque, *Cuenca en el*, p. 95.

conciertos. Hasta 1875 las haciendas estuvieron en conflicto con los medianos y pequeños propietarios, sin que esto implicara la victoria de los terratenientes. Sin embargo, desde el último cuarto del siglo XIX, las haciendas lograron imponerse y crecer, incluso en desmedro de las tierras de comunidad. La costa sur, en cambio, experimentó un boom cacaotero que dependía de las grandes plantaciones, la mano de obra libre, los intercambios comerciales con el puerto y la exportación de cacao. Además, los agroexportadores invirtieron su capital en la banca y el comercio de importaciones. El caso del Azuay fue distinto. Las haciendas de la sierra sur no eran tan grandes como las de la sierra centro norte, pero una nueva élite comercial se conformó a partir de la explotación de la cascarilla, lo que generó grandes ingresos para la región. Esta nueva élite entabló lazos comerciales, intelectuales y familiares con Guayaquil. Sin embargo, en el último cuarto del siglo XIX, los azuayos exploraron otras fuentes de ingreso, como la explotación de oro en la provincia de ese nombre, lo que se hizo cada vez más ingente debido a la crisis de la cascarilla desde 1885.²⁷ La producción artesanal también fue dispar. Mientras Quito y Guayaquil tenían una considerable población de artesanos, el resto de las ciudades muchas veces carecía de algunos oficios. Como se puede apreciar, las diferencias comerciales regionales eran notables, lo que se reflejó en los ingresos aduanales que manejaba el Estado. Esto conllevó a continuas quejas, sobre todo desde las élites guayaquileñas como lo registra Ana Buriano:

Mientras el hacendado serrano exigía protección aduanal para su manufactura textil, el exportador costeño aspiraba a una relación más libre con los circuitos comerciales mundiales y proporcionaba aquellas medidas que facilitarían la exportación. Guayaquil consideraba que sobre sus hombros recaía el funcionamiento de un Estado centralizado en la capital quiteña que absorbía y dilapidaba los recursos ingresados con su esfuerzo por la vía de las rentas aduanales.²⁸

Una mirada historiográfica al estado de la cuestión

Cerca de la década de 1980 en América Latina se hicieron grandes avances sobre la historia de la Iglesia y el catolicismo del siglo XIX. Por un lado, un grupo de estudios

²⁷ Saint-Geours, “La Sierra Centro”, pp. 143-188; Pineo, “Guayaquil y su”, pp. 271-272; Palomeque, *Cuenca en el*, pp. 17-71.

²⁸ Buriano, “Ecuador: un régimen”, p. 217.

en clave comparativa, aunque muy importante, todavía tenía la fuerte influencia de una historia institucional y legalista.²⁹ Por otro lado, otros trabajos formularon una nueva agenda de investigación sobre la historia de las religiones en América Latina. Estos, y los que se han realizado hasta hoy, se aproximaron al estudio de nuevos actores, e indagaron sobre lo simbólico, los cambios resultados de las Independencias, la secularización, la separación Estado-Iglesia o la movilidad de los católicos. Además, revisaron con nuevas preguntas varios de los discursos que llamaron la atención de los historiadores en décadas anteriores. Brian Connaughton, Manuel Ceballos Ramírez, Pilar García Jordán, Jean-Pierre Bastian, David Brading, Ana María Bidegain, Samuel Valenzuela, Austen Ivereigh, Margaret Anderson, Sol Serrano, Roberto di Stefano, entre otros, abrieron nuevas interrogantes y líneas de investigación.

Hoy, la mayor parte de trabajos sobre la historia de la Iglesia ya sea política, social o cultural, se enfocan en México y Argentina, aunque Colombia y Chile no se quedan detrás. Sin embargo, el menor número de investigaciones para el área andina (Ecuador, Perú y Bolivia) es notorio. Como sostiene Elisa Cárdenas existen muchos puntos comunes que facilitarían una historia comparativa de la Iglesia en América Latina, especialmente alrededor de procesos adscritos a encuadramientos continentales y transoceánicos.³⁰ Pero, tampoco se puede descuidar el desarrollo diverso que tuvieron los distintos espacios nacionales. Es posible hacer investigaciones regionales sin constreñirse a los límites nacionales, pero también enfocarse en estudiar a la Iglesia con un país como límite espacial. Siempre debe tenerse en cuenta que la “dimensión nacional” no es el problema, antes lo es “la reducción de la problemática a cuestiones nacionales”.³¹

Dentro de los temas abiertos por los trabajos mencionados, por nombrar algunos, el proceso de secularización como una diferenciación de esferas de la que participó la misma Iglesia católica ha captado la atención de varios historiadores.³² Otro tanto lo ha hecho el análisis de continuidades y rupturas entre un catolicismo de cuño

²⁹ Pazos, *La Iglesia*; Martínez, *La Iglesia Católica*; Krebs, *La Iglesia*; Lynch, *Dios en el*.

³⁰ Cárdenas Ayala, “Hacia una historia”, pp. 197-211.

³¹ Cárdenas Ayala, “Hacia una historia”, p. 200.

³² Cárdenas Ayala, “El lenguaje de”, pp. 169-193; Blancarte, “Laicidad y secularización”, pp. 843-855; Lida, “Secularización: doctrina”; Stefano, “Por una historia”, pp. 1-31.

colonial y otro decimonónico y republicano.³³ También se realizaron varios trabajos que abordaban el nuevo escenario que dio forma y del que participó como agente de cambio el catolicismo durante el siglo XIX.³⁴ Vinculado a los temas mencionados, y en muchas ocasiones como una parte de dichas investigaciones, el estudio de la sociabilidad católica y su asociacionismo permitió analizar los cambios experimentados por la Iglesia, sus miembros e incluso indagar en la configuración institucional decimonónica de esta.³⁵

Los trabajos sobre la sociabilidad y el asociacionismo en la región no partieron del caso católico. François-Xavier Guerra fue uno de los pioneros en el estudio de las sociabilidades letradas del temprano siglo XIX y aportó significativamente con la noción de hibridación para pensar a muchas de las sociabilidades más allá de una dicotomía nuevo-viejo.³⁶ A las indagaciones de Guerra se le sumaron los aportes de Hilda Sabato y Pilar González Bernaldo de Quirós que retomaban las nociones de asociacionismo y sociabilidad para caracterizar la configuración de la esfera pública y la civilidad, respectivamente.³⁷ Ya adentrándose en el espectro católico, existe un grupo de trabajos que se ha interesado en ese asociacionismo desde una lectura de los reglamentos y documentos oficiales eclesiásticos acercándose a una perspectiva institucional.³⁸ Entre estos se puede encontrar trabajos que mantienen una explicación dicotómica acerca del cambio asociativo católico entre la colonia y la República, resumiendo la explicación a una división entre lo cofradial, como lo viejo, y lo moderno, como lo nuevo.³⁹

Desde una perspectiva crítica, los trabajos de Jorge Adame, Manuel Ceballos Ramírez y Patricia Londoño significaron un notable aporte al estudio de las sociabilidades católicas en una lectura política o cultural de las transformaciones que experimentaron la religión, la sociedad o la misma intelectualidad en México y

³³ Connaughton, *Entre la voz*; Staples, “La participación política”, pp. 333-352; Stefano, *El púlpito y; Cid*, “Religión, legitimidad política”, pp. 151-188; Wobeser, *Dominación colonial*.

³⁴ Serrano, *¿Qué hacer con?*; Ayrolo, *Funcionarios de Dios*; Cortés, *La batalla de*; Mijangos, *Entre Dios y; Cubas*, *The Politics of*.

³⁵ Stefano y Zanatta, *Historia de la*; Lida, *Historia del Catolicismo*.

³⁶ Guerra, “De la política”, pp. 201-212; Guerra, *Modernidad e Independencia*.

³⁷ Sabato, “Nuevos espacios de”, pp. 387-411; González Bernaldo, *Civilidad y política*.

³⁸ Arango, *Sociabilidades católicas*; Arango, “Las cofradías”, pp. 94-104; Veloza, *La política entre*; Vidal, “El Círculo de”, pp. 165-208; Jaimes, “Sociabilidades católicas”.

³⁹ Vigilante, “El asociativismo religioso”, pp. 101-139.

Colombia.⁴⁰ Adicional a estos, otros trabajos se han enfocado en temas como la caridad, los trabajadores, el catolicismo social, los nuevos cultos católicos, etc.⁴¹ Estos trabajos permiten apreciar un complejo panorama de sociabilidades católicas que va más allá de una mera reacción a las estrategias y reformas liberales, pero también ayudan a entender que las asociaciones, o por lo menos una parte de ellas, no debían desembocar necesariamente en la formación de un partido católico.⁴²

En cuanto a otras formas de organización de los católicos en la región se puede tomar en cuenta la formación de una prensa propia. Los trabajos sobre esta muestran una variedad de intereses, posturas y proyectos políticos y sociales estrechamente relacionados a los artífices de hojas de a centavo, periódicos, opúsculos, etc.⁴³ Por otro lado, generalmente desde una perspectiva de historia social, las procesiones y manifestaciones masivas de los católicos han resultado cruciales para profundizar en los alcances y límites de un catolicismo de masas o un activismo católico, especialmente a fines del siglo XIX y principios del XX.⁴⁴

Como se puede apreciar, la sociabilidad y otras formas de acción política de los católicos no son un tema nuevo en América Latina, pero no así para Ecuador, no por lo menos desde una perspectiva crítica o de los nuevos debates de la historia política. La Iglesia ha sido un tema de estudio en la historiografía ecuatoriana por lo menos desde fines del siglo XIX. Con la creación de la Academia Nacional de Historia en 1909 no solo se institucionalizó la disciplina en Ecuador, sino que se inauguró una escuela historiográfica confesional que siguió las directrices hispanistas de su

⁴⁰ Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*; Adame Goddard, *El pensamiento político*; Londoño Vega, *Religión, cultura*.

⁴¹ Stuvén, “El Primer Catolicismo”, pp. 483-497; Castro, *Caridad y beneficencia*; Rosas Salas, “El Círculo Católico”, pp. 35-67; Fogelman, “Una cofradía mariana”, pp. 1-34; Cubas, *The Politics of*; Stuvén, “Cuestión Social”, pp. 47-82; Mead, “Gender, Welfare”, pp. 91-119; González Bernaldo, “Beneficencia y Gobierno”, pp. 45-72; Ponce de León, *Gobernar la pobreza*; Moreno, *Devociones políticas*; Chowning, “La feminización de”, pp. 475-514; Lida, “La Caja de”, pp. 13-31; Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión*.

⁴² Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*; O’Dogherty, “De urnas”. Una interesante aproximación al activismo político de los católicos se puede encontrar en los libros coordinados por Martín Castro, Diego Mauro, Julia Young y Stephen Andes. Castro y Mauro, eds., *Católicos y política*; Andes y Young, eds., *Local Church, Global*.

⁴³ Buriano, *El “espíritu nacional”*; Buriano, “Perdido el cetro”, pp. 357-379; Lida, “La prensa católica”, pp. 59-71; Lida, *La rotativa de*; Castillo, “La fe en”, pp. 837-874; Coudart, “La prensa católica”, pp. 1-18; Cherniavsky, *La República en*.

⁴⁴ Lida, “¡A Luján!”, pp. 809-836; Lida, “Los orígenes del”, pp. 345-370; Lida y Mauro, *Catolicismo y sociedad*; Mauro, *De los templos*; Wright-Rios, *Mexican Catholicism*; Andes y Young, *Local Church*.

fundador, el arzobispo de Quito Federico González Suárez. De fuerte cuño nacionalista, los textos de Julio Tobar Donoso y José María Vargas resumían la centralidad del catolicismo en la construcción de la ecuatorianidad. Sus trabajos buscaron construir una historia general del catolicismo en Ecuador donde las sociabilidades y otras formas de organización política del clero y los seglares eran uno de tantos elementos. El mismo Tobar Donoso había sido socio de varias de las asociaciones que se crearon en el siglo XIX.⁴⁵ Desde la década de 1980 una nueva generación de historiadores confesionales pertenecientes a la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica, adscrita a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, incursionó en estudios específicos sobre el asociacionismo católico tanto de la colonia como de la República. Los trabajos de Jorge Moreno Egas e Isabel Robalino son un ejemplo de ello.⁴⁶ A partir de esos trabajos se han realizado otros que han continuado con el enfoque confesional.⁴⁷

Los historiadores marxistas y los sociólogos históricos también abordaron el tema de la Iglesia en Ecuador. Para muchos de ellos dicha institución fue un agente, cuando no miembro, de grupos latifundistas que desde el siglo XIX habían controlado la política y la economía nacional. Oswaldo Albornoz describía a las cofradías como “propiedades territoriales del Clero”, pues resultaban ser agrupaciones que permitían reunir fondos para el culto, el sostenimiento eclesiástico y acaparar tierra. Ángel Modesto Paredes, en cambio, trazaba una genealogía entre las cofradías y gremios medievales con la organización del “sindicalismo profesional”. Décadas luego de la publicación de estos trabajos, Rafael Quintero y Erika Silva proponían que las cofradías eran una “forma de difusión del tradicionalismo ideológico con que se sustentaba el orden estamental”.⁴⁸ Estos autores entendía a las cofradías como espacios de intervención o instrumentalización del clero para conservar un control social.

La Nueva historia del Ecuador retomó algunos de los postulados de las escuelas

⁴⁵ Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora*; Tobar Donoso, *Catálogo de la*; Tobar Donoso, *Primer Centenario de*; Vargas, *Historia de la Provincia*; Vargas, *Historia de la cultura*; Vargas, *Directorio práctico*.

⁴⁶ Moreno Egas, “La cofradía y”, pp. 105-124; Moreno Egas, “La cofradía de”, pp. 85-115; Robalino, “La presencia del”, pp. 32-39; Robalino, “La presencia del”, pp. 129-136.

⁴⁷ Maldonado, “Economía espiritual”; Guerra, *La Cofradía de*.

⁴⁸ Albornoz, *Historia de la*, p. 18; Paredes, *Naturaleza del poder*; Quintero y Silva, *Ecuador: una nación*, p. 84.

marxista y sociológica, además de aquellos de la historiografía confesional sobre el sindicalismo. Enrique Ayala Mora encontraba en las cofradías y gremios coloniales el origen de las organizaciones de trabajadores.⁴⁹ Pero esto no se limitaba a una relación de control social cofradías-clero dentro de las dinámicas de una Iglesia que se vinculaba a las fuerzas conservadoras decimonónicas. El mismo Ayala Mora retomó las interrogantes de sus pares confesionales e identificó a las cofradías como grupos de individuos que se insertaban en una economía de salvación.⁵⁰ El revisionismo de la Nueva historia rescataba viejos debates historiográficos y recalca nuevos tipos de agencia para las cofradías y sus miembros en un sentido procesual

Como se puede apreciar, las sociabilidades no formaron parte de los temas de investigación como tal durante el siglo XX. De hecho, no fue hasta el siguiente que estas y otras formas y espacios de organización política de los católicos hicieron su incursión en la historiografía ecuatoriana. Al igual que para el caso latinoamericano, los primeros trabajos de sociabilidades no se dedicaron al estudio del espectro católico. Los aportes de Ángel Emilio Hidalgo, Agatha Rodríguez Bustamante y Galaxis Borja se enfocaron en círculos de intelectuales y artesanos.⁵¹ Las primeras aproximaciones a los temas de la sociabilidad, prensa y acción política de los católicos requirieron una relectura del mismo siglo XIX. Desde una historiografía crítica, los trabajos de Ana Buriano y Juan Maiguashca desmontaron una narrativa que encontraba una contradicción en la relación modernidad-catolicismo, pero también rompieron con las explicaciones dicotómicas y monolíticas que conservó la Nueva historia del Ecuador, ya sea entre liberales-conservadores o de los grandes períodos caracterizados por los caudillismos.⁵² Entonces, la misma Ana Buriano y Derek Williams incursionaron en el estudio de la prensa como un actor político y los círculos intelectuales católicos entre 1860 y 1875. Los trabajos de estos dos historiadores han puesto de manifiesto la importancia de vincular las investigaciones sobre periódicos católicos con la sociabilidad y los proyectos de nación que garcianos y otros conservadores

⁴⁹ Ayala Mora, *Ecuador, patria*, p. 106; Robalino, *El sindicalismo en*; Ycaza, *Historia del movimiento*.

⁵⁰ Ayala Mora, *Historia del Ecuador*, p. 343.

⁵¹ Hidalgo, “Espacios y prácticas”; Rodríguez, “Élites letradas”; Borja, “‘Sois libres’”, pp. 185-210; Borja, “Artesanos, liberalismo”, pp. 17-48.

⁵² Buriano, *Navegando en*; Maiguashca, “El proyecto garciano”, pp. 233-259.

propusieron.⁵³

En los últimos años ha surgido una veta de investigación que ha resultado muy fructífera para pensar el catolicismo y el conservadurismo desde los lenguajes, discursos y conceptos. Uno de los primeros aportes fue el de Fernando Hidalgo Nistri y su indagación sobre el ethos conservador en Ecuador, su impronta en la vida pública ecuatoriana y su papel significativo en la cultura política de los siglos XIX y XX.⁵⁴ Recientemente, los aportes de Carlos Espinosa y Cristóbal Aljovín desde la historia conceptual dan pistas de una compleja propuesta semántica y discursiva de los conservadores ecuatorianos.⁵⁵ A pesar de esto, la sociabilidad y la organización política de los católicos no han pasado de unas breves líneas de referencia. Así, el proyecto Religión y Política-Ecuador se ha interesado en una historia conceptual que retome la acción grupal de los católicos más allá de los prohombres letrados. Esto implica poner atención al panorama asociativo del siglo XIX. Entonces, si bien Buriano y Williams han enfatizado la importancia del tema, quizá el único trabajo que hasta ahora se ha adentrado en el estudio de una sociabilidad y organización política de los católicos ha sido el de Gioconda Herrera a través del estudio del Congreso de Señoras de 1909 y del marianismo.⁵⁶

Metodología y principales conceptos

Esta tesis se inserta en una historia política del catolicismo y la Iglesia. En ese sentido, la definición que hace Pierre Rosanvallon de lo político es enriquecedora. El autor hace una distinción entre este y “la política”, por lo que entiende a lo político como campo y trabajo sin dejar de prestar atención a las leyes, Estado, el poder o la ciudadanía, busca alejarse del análisis privilegiado del “campo de competencia partidaria por el ejercicio del poder”, “la vida ordinaria de las instituciones” o “la acción gubernamental del día a día”. Se interesa por los sentidos y el funcionamiento que las comunidades les dan a dichos conceptos.⁵⁷

⁵³ Buriano, *El “espíritu nacional”*; Buriano, *Panorámica de la*; Williams, “The Making of”.

⁵⁴ Hidalgo Nistri, *La República del*.

⁵⁵ Espinosa y Aljovín, “Conceptos clave”, pp. 179-212; Espinosa y Aljovín, “NON POSSUMUS”, pp. 471-490.

⁵⁶ Herrera, “The Catholic Church”; Herrera, “El congreso católico”, pp. 241-264.

⁵⁷ Rosanvallon, *Por una historia*, p. 20.

El primer concepto necesario por tomar en cuenta es el de Iglesia. En ese sentido, esta tesis se adscribe al planteamiento de Roberto di Stefano acerca de que Iglesia es un concepto polisémico.⁵⁸ Entre los múltiples significados que tuvo en el siglo XIX se encuentran el de sociedad perfecta, esposa de Cristo, cuerpo místico, conjunto de eclesiásticos, etc. Sin embargo, para los fines procedentes de la investigación se tomaron en cuenta dos. El primero implica entender a la Iglesia como una entidad jurídico-política que se constituyó desde el siglo XIX como producto y agente del proceso de secularización.⁵⁹ De ese modo se institucionalizó de manera vertical readecuando las relaciones entre el clero y los laicos. Pero, a pesar de que construyó una burocracia y se reforzó la jerarquía diocesana, la relación entre el clero y los laicos todavía requería una negociación. Los fieles reconocían el papel de administradores de lo sagrado a los eclesiásticos, pero también tenían una conciencia de su propia importancia en el funcionamiento y defensa del catolicismo. Esto no eximía que muchos proyectos, iniciativas o asociaciones al llamarse católicas, por lo general, debían contar con la participación o reconocimiento de sacerdotes y obispos.

El segundo sentido de Iglesia al que se le puso atención es el de comunidad de creyentes. Como ha visto Stefano, este no surge en el siglo XIX, sino que tiene un carácter teológico de muy larga data.⁶⁰ Pero, lo que lo hace importante en el estudio del catolicismo decimonónico es el conflicto producto de la ruptura del régimen de cristiandad. Es decir, cuando la comunidad de creyentes, sus símbolos, sentidos y prácticas ya no empataba necesariamente con la comunidad política.⁶¹ Esto obligó a readecuar los vínculos dentro de la comunidad de creyentes. Por otro lado, al entender a la Iglesia como una comunidad es preciso no perder de vista sus distintas dimensiones. Podía hacer referencia a todos los católicos del mundo, lo que antes que una realidad estaba ligado a un proceso en el cual se rehacían las relaciones de dicha comunidad.

Otros intentos de construir comunidades de creyentes fueron los proyectos para dar forma a las Iglesias nacionales después de la Independencia. Los representantes de

⁵⁸ Stefano, “¿De qué hablamos?”, pp. 197-220.

⁵⁹ Stefano, “¿De qué hablamos?”, p. 210.

⁶⁰ Stefano, “¿De qué hablamos?”, p. 200.

⁶¹ Stefano, “¿De qué hablamos?”, p. 200.

las nuevas Repúblicas y las autoridades eclesiásticas muchas veces buscaron empatar la comunidad de católicos con la comunidad nacional. Para el caso de Ecuador, los proyectos de construir una Iglesia nacional tomaron fuerza en la segunda mitad del siglo XIX, primero con la independencia eclesiástica de las diócesis ecuatorianas respecto de Lima y el acuerdo con Roma de establecer la Provincia Eclesiástica Ecuatoriana (1848); y segundo, con la firma de un Concordato entre Ecuador y la Santa Sede con el que se reordenó el panorama eclesial ecuatoriano (1862-1866). Los proyectos de construir una Iglesia nacional no fueron los únicos. Iglesia como comunidad con relación a un obispado también fue importante durante el siglo XIX, especialmente en Ecuador cuando se hacía referencia a las Iglesias de Quito y Cuenca, de creación colonial, pero también a la de Guayaquil (1838). Existía una tensión entre los proyectos de construir una comunidad católica nacional y aquellos diocesanos, pues incluso después de la firma del Concordato estos últimos correspondían a los intereses locales de las tres regiones históricas mencionadas páginas atrás. Entonces, cuando se hace referencia a la Iglesia como comunidad de creyentes y a sus múltiples dimensiones no se da por sentada su existencia, sino que se enfatiza en el interés de los mismos actores históricos por darle forma y construir una unanimidad alrededor de su religión. Esto significa que se debe identificar los consensos y disensos entre los mismos grupos de católicos militantes que llegaban a verse como adversarios. Sin embargo, existieron esfuerzos de conciliación y concertación que llevaron a estos católicos a definir qué implicaba y quiénes formaban parte de las comunidades política y religiosa en el contexto de la hegemonía de la República católica. Los acercamientos y enfrentamientos entre católicos militantes, y los proyectos de República católica cambiaron conforme lo hacía su experiencia como actores colectivos. Además, el reto era grande, pues dicha comunidad no solo estaba fragmentada por las diferencias en las identidades políticas de los sujetos, sino que también por las condiciones de género, clase y raza.

Las dos definiciones de Iglesia mencionadas permiten una aproximación al concepto de militancia que se propone para esta tesis. Este se aleja del sentido clásico dado en Ciencia Política y que gira alrededor de la constitución de los partidos políticos en el siglo XX y de aquel de la historia social donde se la entiende alrededor de la

participación de los sujetos en una organización política para la “realización de una causa”.⁶² Por lo tanto, en el contexto de la reconfiguración del catolicismo en el siglo XIX, la militancia alude al combate o lucha contra los enemigos de la religión, es decir, “servir en la guerra o profesar milicia”.⁶³ Más allá de buscar militantes como “portadores de principios claros y definidos” en un sentido programático,⁶⁴ me interesa la acción política de estos, sus respuestas e iniciativas para hacerle frente a los cambios sociopolíticos del siglo XIX y al quiebre del mismo régimen de cristiandad. Los católicos ecuatorianos decimonónicos de élite y sectores medios letrados armaron un combate en distintos espacios donde buscaron competir por el control de varios espacios de la esfera pública, el poder político y las almas de otros católicos. La lucha que estos asumían haber emprendiendo se daba ante los avances del liberalismo en Ecuador e incluso aquellos del socialismo al otro lado del Atlántico.

Entender este concepto decimonónico de militancia católica conlleva a una necesaria referencia al de Iglesia militante y a la politización del mismo en la segunda mitad del siglo XIX, por lo menos en Ecuador. Desde los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia militante había sido entendida como una de las partes de la Iglesia en su totalidad. Así, en el contexto del conflicto entre las Iglesias reformadas y el catolicismo en el siglo XVI, los sermones, catecismos y concilios recurrían a los escritos agustinianos y a los pasajes bíblicos sobre Job para definir a la militancia. Estos hacían referencia a una Iglesia triunfante que correspondía a la emplazada en el cielo, y a una Iglesia militante que se encontraba en la tierra y debía enfrentarse a sus enemigos: mundo, demonio y carne.⁶⁵ De ese modo la lucha de los católicos era principalmente contra el pecado y las tentaciones terrenas, aunque a momentos podía materializarse. Ese conflicto entre el bien y el mal, la verdad y la mentira reconocía en el pecado y cualquier desvío de las directrices católicas al enemigo e impulsaba a clérigos y tratadista a proponer el inevitable enfrentamiento entre dos fuerzas como si se tratase de una guerra. La mano providencial guiaba a las fuerzas católicas en su

⁶² Duverger, *Los partidos políticos*, p. 120; Quirós, “Militante”, p. 251.

⁶³ Quirós, “Militante”, p. 251.

⁶⁴ Giménez, *Católicos militantes*, pp. 75-91.

⁶⁵ Pérez, *Suma Teológica*, p. 35; *Catecismo romano*, pp. 105-106; Montúfar, *Concilios provinciales*, pp. 185-186. Algunos textos llegaban a hacer referencia a una “Iglesia purgante”, aquella de las almas del purgatorio. Salvá, *Nuevo diccionario*, p. 718.

ofensiva y defensiva bajo la guía del sucesor de Pedro como su capitán.⁶⁶

Esa tensión perfiló el sentido de militancia heredado para el siglo XIX, período en el cual Iglesia militante experimentó una serie de resignificaciones y, sobre todo, un proceso de politización del concepto. En ese sentido, Vicente Salvá definía a un militante como “el que milita [...] que se aplica a la Iglesia, entendiéndose la congregación de los fieles cristianos, unidos con su cabeza visible el sumo pontífice, mientras viven en la tierra”.⁶⁷ Los sentidos decimonónicos de una Iglesia militante si bien continuaron haciendo referencia a la lucha continua entre bien y mal, también dieron materialidad a los enemigos.⁶⁸ Estos no fueron estáticos a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Mientras autores como Vicente Solano en 1857 alertaban contra los rojos, otros como Juan León Mera advertían sobre liberales y petroleros en la década de 1870. Para fines de siglo, los intelectuales católicos, en cambio, encontraban en el liberalismo, pero sobre todo en el radicalismo, el principal enemigo a combatir. Como se puede apreciar, entonces, la Iglesia militante no hacía referencia a la jerarquía eclesiástica, sino que en el siglo XIX incluía a los católicos en general que combatían por su religión.

Según la revisión de las fuentes hasta ahora consultadas, entre 1830 y mediados del siglo XIX los debates alrededor de la cuestión religiosa dieron forma al árbol conceptual que construiría la resignificación de la Iglesia militante. Así, las polémicas abordaron los conceptos de “lucha”, “combate”, “enemigo”, etc. Sin embargo, en 1857 apareció una de las primeras alusiones a una “Iglesia militante” resignificada al contexto de la República y al conflicto por el lugar del catolicismo en esta. Este cambio fue importante porque Ecuador, como en otros países americanos, se estableció como una República católica desde la Constitución de 1812, característica que se hizo explícita con la Constitución de 1869. Aproximarse a la Iglesia y su adjetivo de

⁶⁶ Montúfar, *Concilios provinciales*, pp. 185-186.

⁶⁷ Salvá, *Nuevo diccionario*, p. 718.

⁶⁸ El discurso de una Iglesia militante no es exclusivo de Ecuador, sino más bien del escenario católico americano y europeo. Existen momentos de politización de este que pueden ser identificados como de carácter transnacional, pero también otros de carácter más local que no coinciden necesariamente en todos los espacios católicos. Diferente al caso ecuatoriano donde se puede identificar una politización belicista en el siglo XIX, el caso polaco experimentó el desgaste de una alternativa conciliadora de combate al pecado y amor a sus enemigos. Para este último, el llamado a la acción de los católicos de León XIII, pero más aún de Pío X, implicó la adopción del imaginario entre varios católicos de que el mundo se había convertido en un campo de batalla. Porter-Szücs, *Faith and Fatherland*, pp. 232-251.

militante es importante porque permite rastrear las relaciones del cambiante lenguaje político con la acción política alrededor de la reconfiguración decimonónica del catolicismo. Así, se puede decir que se pasó de discursos preventivos en la primera mitad del siglo XIX a otros de cuño combativo en la segunda mitad.

La politización del concepto de Iglesia militante experimentó cambios no solo respecto de quien era identificado como el enemigo, sino también de quien y como se debía combatirlo. En ese sentido, para entender la militancia de los católicos ecuatorianos resulta útil la propuesta metodológica de los momentos conceptuales que desarrolla Gonzalo Capellán.⁶⁹ El autor sostiene que existe una relación entre cambio histórico y cambio semántico en un período determinado de tiempo. El historiador debe rastrear los cambios dominantes en el concepto que estudia, pues este es capaz de estructurar relaciones sociales al tiempo que es resultado de un contexto político determinado.⁷⁰ Entonces, esto implica, para el caso de la militancia, poner atención tanto a los cambios en el sentido como en las prácticas y repertorios de combate. Al retomar esto, es posible formular, como herramienta analítica, la existencia de momentos de militancia. Estos corresponden al tiempo de la coyuntura, es decir de la mediana duración, pues los cortes temporales que les dan forma están marcados por momentos de crisis o eventos históricos traumáticos para los mismos sujetos históricos, como se verá más a fondo en el capítulo 1. Además de lo mencionado, estos momentos de militancia empatan con aquello a lo que Reinhart Koselleck denominó la “experiencia generacional”, es decir, la mediana duración como el tiempo de la generación.⁷¹ Esta tiene dos condiciones, primero es más que un grupo de sujetos nacidos el mismo año, o una sucesión teleológica de grupos etarios, pues la edad por sí sola no configura una generación. La segunda condición remite a la experiencia común de los sujetos que le da sentido histórico a la generación.⁷²

No se trata de identificar una sucesión cronológica de generaciones, sino de reconocer una coexistencia entre ellas, pues jóvenes, viejas o maduras interactúan entre sí durante un momento o coyuntura determinados. Esto implica que comparten y

⁶⁹ Capellán de Miguel, “Los <momentos conceptuales>”, pp. 195–234.

⁷⁰ Capellán de Miguel, “Los <momentos conceptuales>”, pp. 196-204.

⁷¹ Palti, “Reinhart Koselleck”, p. 117.

⁷² Mannheim, “El problema de”, pp. 213-216.

acumulan experiencias y expectativas de manera conjunta.⁷³ Tanto Koselleck como Karl Mannheim describen una acumulación de experiencias directas o adquiridas que no solo darán forma a la acción política de los sujetos, sino a sus propias expectativas.⁷⁴ Así, existe una diferencia entre experiencias directas, aquellas vividas por los sujetos históricos, y las adquiridas, aquellas aprendidas por las generaciones más jóvenes de la experiencia acumulada de las más viejas.⁷⁵ Cada generación interpreta la experiencias directas o adquiridas de distintas formas, e igualmente las preserva, sintetiza, resignifica u olvida según su criterio. Entonces, dado el contexto, la coexistencia y los cambios generacionales, se puede decir, una vez más, que los repertorios, prácticas, discursos y sentidos de la militancia varían según cada momento. Esta tesis propone que existen varias formas por medio de las cuales se expresó o se puede estudiar dicha militancia: procesiones, congresos, sermones desde el púlpito, elecciones, prensa u otras formas en la que los católicos podían organizarse políticamente de manera colectiva, pero la sociabilidad fue una de las más importantes en el siglo XIX y una a la que más atención se le ha prestado en esta investigación. Del mismo modo en que la militancia no se resume a la sociabilidad, no toda sociabilidad o proyecto asociacionista estuvo adscrita a la militancia. Esta dependía de una intención de combate, organización de espacios de lucha, propaganda y difusión, entre otras características ya mencionadas.

Pilar González Bernaldo de Quirós es uno de los exponentes de la historiografía latinoamericana que más ha problematizado sobre las sociabilidades. Su trabajo permite entender que estas son un concepto y una categoría útiles para la historia política. Ambas remiten a relaciones, prácticas y experiencias.⁷⁶ Como concepto, González identifica algunas acepciones para el caso del Río de la Plata. La sociabilidad, entonces, refería una “virtud privada” como benevolencia o civilidad, pero también una “virtud pública” como el asociacionismo que permitía un “aprendizaje de la vida en sociedad”.⁷⁷ Para el siglo XIX, las élites veían a la sociabilidad como una forma de

⁷³ Longa, “¿Existen las generaciones?”, p. 218.

⁷⁴ Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 338-341; Mannheim, “El problema de”, pp. 213-216; Leccardi y Feixa, “El concepto”, p. 17.

⁷⁵ Koselleck, *Los estratos del*, p. 52; Abrams, *Historical sociology*, pp. 240-256.

⁷⁶ Gayol, “Sociabilidad”, p. 496.

⁷⁷ González Bernaldo, “La «sociabilidad»”, pp. 427-429.

perfeccionamiento social y aprendizaje de la vida en sociedad.⁷⁸ Efectivamente, dentro de este sentido del vocablo sociabilidad, las élites se asumían como rectoras sociales y albaceas del “bien común”. En cambio, como categoría, la sociabilidad se enfoca en el rastreo de las formas de participación, relaciones y vínculos construidos entre individuos y grupos. Estos últimos cambian producto de las prácticas de sociabilidad a la vez que son capaces de darles forma.⁷⁹ Frente al surgimiento histórico ilustrado del vocablo sociabilidad, su uso como categoría implica ver las distintas formas de sociabilidad entendiendo que el perfeccionamiento social solo fue una de ellas. Así lo expresó Maurice Agulhon en sus trabajos pioneros donde reconocía que no había un grupo más o menos sociable, sino que podían serlo de forma diferente.⁸⁰

Fue el mismo Agulhon quien perfiló las nociones de sociabilidad formal y otra informal.⁸¹ Las formales son “prácticas de sociabilidad más o menos institucionalizadas” de las que las asociaciones son el mejor ejemplo.⁸² Uno de los más grandes retos para la historia política fue romper no solo el privilegio del estudio asociacionista, sino que también con el error de resumir la sociabilidad a ese asociacionismo.⁸³ La sociabilidad informal carecería de la institucionalización esperada, ya sea de reglamentos, espacios y documentos oficiales. Ejemplo de esto son las actividades en la calle, la bebida, las fiestas, las corridas de toros. A la crítica al estudio privilegiado de las asociaciones debe aumentarse que las nociones de una sociabilidad formal e informal no deben funcionar como una camisa de fuerza, pues al momento de estudiar las prácticas de sociabilidad se puede apreciar que dicha “frontera” no está definida.⁸⁴ Las mismas asociaciones tienen sociabilidad informal, y la sociabilidad en las calles pueden generar asociaciones después de un tiempo. Entre

⁷⁸ González Bernaldo, *Civilidad y política*, p. 37; Ortega, “Sociabilidad, asociacionismo”, pp. 90-124.

⁷⁹ González Bernaldo, “La «sociabilidad»”, pp. 434-436; Guereña, “Un ensayo empírico”, p. 17.

⁸⁰ Agulhon, *Política, imágenes*, p. 112.

⁸¹ Agulhon, *El Círculo burgués*, pp. 47-56.

⁸² González Bernaldo, *Civilidad y política*, p. 52.

⁸³ Guereña, “Un ensayo empírico”, p. 27. Uno de los primeros intentos de esto en las historiografías hispanohablantes fue el número especial de la revista *Siglo XIX* del Instituto Mora de México y de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Ésta en su número 13, de 1993, reunió los trabajos de Jordi Canal, Pilar González Bernaldo, Sandra Gayol, María Elba Argeri, Gustavo Rodríguez, Margarita Pacheco y Sonia Pérez Toledo con nuevos temas y perspectivas sobre la sociabilidad. Esto no implica que deba descartarse el estudio de las asociaciones, sino que debe verse un panorama más pluridimensional.

⁸⁴ Escalera, “Sociabilidad y relaciones”.

los católicos, las parroquias eclesiásticas y las vicarías foráneas eran espacios de organización institucional de la Iglesia donde se generaba sociabilidades formales e informales. Los mismos sacerdotes encontraban en ellas espacios de reunión no asociativo. Pero también los fieles, además de sus sociedades católicas, podían interactuar en la sacristía, en el parque, la doctrina, la plaza, las calles, y el mismo camino del peregrino.

Agulhon advertía que la “densidad asociativa” no era un criterio para apreciar la sociabilidad. Esto sobre todo porque asociarse no es suficiente para generar sociabilidad. Quienes se adscriben a las asociaciones a veces no interactúan ni crea vínculos o relaciones. Agulhon lo resumía así: “parece que se está cada vez más asociado y se es cada vez menos sociable”.⁸⁵ Por otro lado, tener un objetivo, idea, ideología, interés, etc. común no necesariamente construye una “relación social”.⁸⁶ Los actores tienen la capacidad de construir por ellos mismos las sociabilidades, a través de la creación de vínculos. Las sociabilidades también tienen otras características. Ya sean institucionalizadas o no, un lugar estable de reunión es un requisito necesario. Pero, además, es preciso la reiteración en la reunión, pues un “grupo humano reunido al azar” no crea sociabilidad.⁸⁷

González Bernaldo advierte que no es posible intercambiar las categorías de sociabilidad y red. Si bien ambas implican relaciones, la red es “egocentrada” y permite reconstruir un tejido en el que esas relaciones no necesariamente conectan a todos los individuos de un grupo, o permiten una interacción directa y reiterada como lo requiere la sociabilidad.⁸⁸ Esto no implica que las dos categorías no puedan usarse a la par. Una red de sociabilidades, sobre todo de asociaciones depende de relaciones individuales, muchas veces, de quienes componen estas últimas. La identificación de nodos, puntos de convergencia y centrales, puede ser muy útil.⁸⁹ Los datos sobre las sociabilidades, sobre todo documentos, nombres, entre otros, facilitan la reconstrucción de redes. Al compaginar las dos categorías se puede ver la articulación y vínculos de las

⁸⁵ Agulhon, *Política*, p. 117.

⁸⁶ González Bernaldo, “La «sociabilidad»”, p. 437.

⁸⁷ Agulhon, *Historia vagabunda*, p. 56; Guereña, “Un ensayo empírico”, p. 28.

⁸⁸ González Bernaldo, “La «sociabilidad»”, p. 434.

⁸⁹ Brejon de Lavergnée, “Sociabilités Catholiques”, p. 139.

sociabilidades. Puede encontrarse aspectos y características, proyectos y discursos comunes. Para esta tesis, esta convergencia será muy útil para los capítulos que tratan sobre la prensa católica. Más aun, cuando el canónigo Alejandro López definía a la sociabilidad como el “espíritu de comunicación”.⁹⁰

La sociabilidad no se resume al estudio de una de sus formas, aunque es una tarea abismal pretender rastrearlas todas. Tampoco es teleológica y por eso debe llevar a los historiadores a “interrogarnos sobre su lugar como fundamentos de la vida en sociedad” y el “desarrollo de las interacciones cotidianas”.⁹¹ Al estudiar las sociabilidades es preciso aproximarse a las experiencias, formas y actividades producto del desarrollo de las relaciones que se tejen. Las relaciones son el punto central de la sociabilidad antes que los aspectos normativos que les dan forma. Estas permiten construir discursos, rearticulan y posicionan las mismas prácticas que las construyen. Son parte de proyectos políticos que buscan efectivamente construir, defender y modificar una sociedad y las representaciones de esta. Entre los católicos es preciso preguntarse cómo la Iglesia como institución y comunidad construye esa sociedad y cómo se posiciona en ella. Por otro lado, la sociabilidad católica no solo fue parte de la construcción de la sociedad civil, también construyó “identidades y dinámicas sociales”.⁹² Sobre todo, la sociabilidad de los católicos militantes era competitiva y combativa, además de creativa. Es preciso especificar que, en adelante, sociabilidad católica hará referencia a aquella de los militantes, pues es innegable que algunas sociabilidades seculares y liberales conservaron la influencia católica.⁹³

Los conceptos de militancia y sociabilidad adquieren mayor sentido en el proceso de reconfiguración de catolicismo en Ecuador cuando se toma en cuenta que en ese país, entre 1869 y 1906, existieron proyectos hegemónicos que construyeron y protegieron una República católica. Eso sobre todo con la ruptura del régimen de cristiandad, pues en ese proceso la República dejó de ser naturalmente católica y se volvió un ámbito a ser disputado. Siguiendo a Gramsci es posible afirmar que la

⁹⁰ López, *El Periodismo*, pp. 2-11.

⁹¹ González Bernaldo, “Sociabilidades y régimen”, p. 230.

⁹² Nieves Agesta, Aldana Clemente, y Julia López, “Notas sobre”, p. 339.

⁹³ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión*, p. 23. Esto se puede ver en los valores católicos que difundieron asociaciones de tendencia liberal como la Sociedad Filantrópica del Guayas. Galaxis Borja lo ha visto para las asociaciones de mediados del siglo XIX. Borja, “Sois libres”, pp. 185-210.

hegemonía jamás resulta total.⁹⁴ Esta, según el intelectual italiano consistía en “la dirección política, intelectual y moral”.⁹⁵ Sin embargo, un grupo dominante debe articular sus intereses con los de otros grupos, esto requiere que se gestione una “unidad cultural-social” compuesta por “una multiplicidad de voluntades dispersas, con objetivos heterogéneos”.⁹⁶ Esto implica la búsqueda de consensos, pero como sostiene Buriano, también reconocer que la hegemonía es un “campo de lucha, de discusión, de negociación”.⁹⁷ Los proyectos de República católica son un ejemplo de ello. La misma Buriano en sus investigaciones identificó una variedad de círculos políticos conservadores con objetivos distintos, pero que podían converger en la defensa de la exclusividad religiosa, la reforma de los regulares, la formación de un pueblo cristiano, etc. Entre 1869 y 1875, el garcianismo supo convocar dicha unidad, menor a la que había tenido en la década de 1860, a favor de su proyecto de República católica.⁹⁸

Sin dejar de lado el concepto gramsciano de hegemonía, esta tesis propone retomar el concepto “proyecto hegemónico” para entender a la República católica como parte de un proceso lleno de disputas, apropiaciones, resistencias, negociación y conflicto. Pensarla desde esa perspectiva sugerida por Florencia Mallon permite evitar una visión estática de la misma hegemonía, lo cual facilita una lectura sincrónica y diacrónica. Los proyectos hegemónicos entonces están en constante “interacción entre el conflicto y la alianza”.⁹⁹ Los proyectos de República católica, por lo menos hasta 1895, dependían de una precaria negociación entre los círculos políticos de católicos militantes que buscaban unidad frente a sus “enemigos”, pero que al mismo tiempo se enfrentaban entre sí como adversarios. Además, en los distintos proyectos había un sustrato civilizatorio en su aproximación al conjunto de la sociedad civil.

Aporte y división del capitulado

La tesis busca llenar un vacío en la historiografía ecuatoriana y al mismo tiempo contribuir con el estudio de caso de ese país al debate latinoamericano sobre los cambios que experimentó el catolicismo desde una perspectiva de historia política. La

⁹⁴ Portelli, *Gramsci y el*, p. 75.

⁹⁵ Giacaglia, “Hegemonía. Concepto”, p. 153.

⁹⁶ Giacaglia, “Hegemonía. Concepto”, pp. 153-154.

⁹⁷ Buriano, “Los conservadores ecuatorianos”, pp. 26-27.

⁹⁸ Buriano, *Navegando en*.

⁹⁹ Mallon, *Campesino y nación*, p. 86.

reconfiguración de dicha religión fue un fenómeno transnacional, lo cual permite apreciar tanto las particularidades como los procesos comunes entre Ecuador y la región. La cruz al frente resultaba ser una postura política para el grupo de católicos que se estudia. En muchas ocasiones estuvieron opuestos al rumbo de la modernidad liberal, cercana a los “errores” condenados por la misma Iglesia. Sin embargo, los católicos fueron capaces de hacer uso de lo que ese contexto les ofrecía. La lucha, la negociación, la inventiva y la reacción encaminaron la inserción del catolicismo en un proceso de “recomposición religiosa”¹⁰⁰ en la que los laicos, el clero y su organización mostraron la “vitalidad del catolicismo”.¹⁰¹

Los católicos fueron inventivos al responder a los retos decimonónicos, pero también recurrieron a la reacción. Puede entenderse esta en su sentido más simple, como resistencia u oposición, pero hay que reconocer que todos los actores políticos, independientemente de su tendencia o creencia, reaccionaban frente a lo que consideraban o a quienes consideraban amenazas o sus oponentes. No se debe olvidar que las posturas políticas en el siglo XIX se definieron mutuamente en medio del conflicto. Aquí es útil la propuesta de la “paradoja de la reacción”. Más allá del “inmovilismo” o del deseo de retorno al pasado, la existencia misma de una reacción conllevaba una transformación.¹⁰² Si bien varios católicos rechazaban la posibilidad de cambio, el mismo conflicto local y atlántico en el que se entraban con sus contrapartes, como producto de su militancia y su reacción, los obligó a transformarse.

Para abordar esto se dividió la tesis en siete capítulos, cada uno cuenta con su propia sincronía guiada por tres momentos de militancia. Pero, en su conjunto permiten apreciar, en una lógica que va más allá de los momentos coyunturales, el desgaste de la hegemonía de los proyectos de República católica al tiempo que permiten identificar los cambios en las estrategias, iniciativas y repertorios de los grupos de católicos estudiados. Cada capítulo está enfocado en un grupo de sujetos históricos que permite adentrarse en los diversos espacios y grupos sociales que gestionaron o buscaron ser incluidos en la militancia católica entre 1869 y 1906. Así, el primer capítulo se centra en el contexto jurídico-administrativo de la Provincia Eclesiástica Ecuatoriana,

¹⁰⁰ Louzao Villar, “La recomposición”, pp. 331-354.

¹⁰¹ Herrera, “The Catholic Church”, p. 93.

¹⁰² Rújula y Ramón Solans, “Introducción”, p. 3.

caracteriza tres momentos de militancia dentro del período estudiado y sintetiza el contexto político-religioso de Ecuador y la diversidad de posturas políticas al interior de la militancia católica.

El capítulo dos se enfoca en los hombres católicos de élite, sus convergencias y competencia por espacios de sociabilidad como congregaciones, cofradías y conferencias vicentinas. El interés de los sujetos estudiados en este capítulo era la configuración de una dirigencia católica donde las asociaciones funcionaban como espacios de aprendizaje político y religioso. Luego de la guerra civil de 1883, estos mismos hombres católicos de élite se vieron obligados a abrir sus espacios de sociabilidad a sectores intermedios letrados con el fin de reforzar la presencia de sus asociaciones en la sociedad. El capítulo tres, en cambio, se concentra en las mujeres católicas y sus espacios de sociabilidad. Puede parecer difícil asumir una militancia católica entre estas, pero desde sus mismas congregaciones y asociaciones caritativas experimentaron un proceso de politización que se desprendía de nuevos espacios de poder y aprendizaje político donde la figura de la madre fue central. Similar al capítulo dos, este se concentra en las mujeres católicas de élite que formaron las asociaciones que se estudian. El capítulo cuatro, en cambio, se dedica al estudio del artesanado católico, principalmente de aquellos dirigentes dueños de talleres, almacenes y con cierto capital para sostener un nuevo asociacionismo y una prensa que buscaba captar lectores del mundo del trabajo. Estos artesanos letrados se adscribieron a la militancia católica de manera tardía a fines del siglo XIX, pero insertaron el elemento de clase en sus discursos contra el liberalismo.

El capítulo cinco se adentra en la prensa como una forma central de propiciar y convocar a la militancia de los católicos. Realiza un resumen general de los cambios en la prensa católica y en las formas en que sus artífices gestionaron sus trabajos periodísticos. En este se identifican a los principales periodistas y editores católicos, del mismo modo que se estudia las imprentas, su producción y las secciones de los periódicos católicos. Como un complemento, el capítulo seis estudia, a través de periódicos y asociaciones, la formación y difusión de la propaganda católica como una forma de combatir a los círculos liberales que habían tenido mayor éxito que los católicos en captar un público. A fines del siglo XIX, la propaganda católica no solo

fue una forma de responder a la difusión de las propuestas políticas y sociales de los intelectuales liberales, sino que también buscó contrarrestar el avance del diarismo liberal que tenía su bastión en Guayaquil. Finalmente, el capítulo siete se concentra en el estudio de los discursos e iniciativas de las élites y sectores medios de católicos militantes respecto a la población indígena, mayoritaria en la región sierra. Así, a través de los levantamientos, fiestas y el trabajo misional de los redentoristas se aprecian las tensiones e intentos de formar una militancia católica entre la población indígena del campo.

El trabajo de archivo para esta tesis empezó en el 2017 y apenas tuvo sus últimas incursiones a principios de 2022. Desde el inicio de la investigación se intentó ampliar la búsqueda documental más allá de reglamentos y actas de las asociaciones. Por eso se recopilaban fuentes poco exploradas en la historiografía ecuatoriana. Así, el trabajo consistió en rastrear periódicos, hojas sueltas, folletos, manuscritos administrativos, epistolarios, solicitudes, representaciones, imágenes, crónicas, etc. A pesar del difícil contexto pandémico, muchos archivos, que no solían permitir el ingreso, abrieron sus puertas para realizar la investigación. Aquellos fondos documentales que se consultaron pueden dividirse en: bibliotecas y hemerotecas,¹⁰³ archivos públicos estatales,¹⁰⁴ archivos eclesiásticos y congregacionales,¹⁰⁵ archivos parroquiales-cantoniales.¹⁰⁶ Un mar de documentos requirió un proceso de selección, lo

¹⁰³ En Quito la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, Biblioteca Nacional del Ecuador, Biblioteca del Ministerio de Cultura; en Cuenca la Biblioteca del Ministerio de Cultura y la Biblioteca de la Casa de la Cultura del Azuay; en Guayaquil la Biblioteca Municipal de Guayaquil y el Archivo Histórico del Guayas; en Riobamba la Biblioteca Municipal de Riobamba; y en Ambato la Biblioteca del Colegio Bolívar.

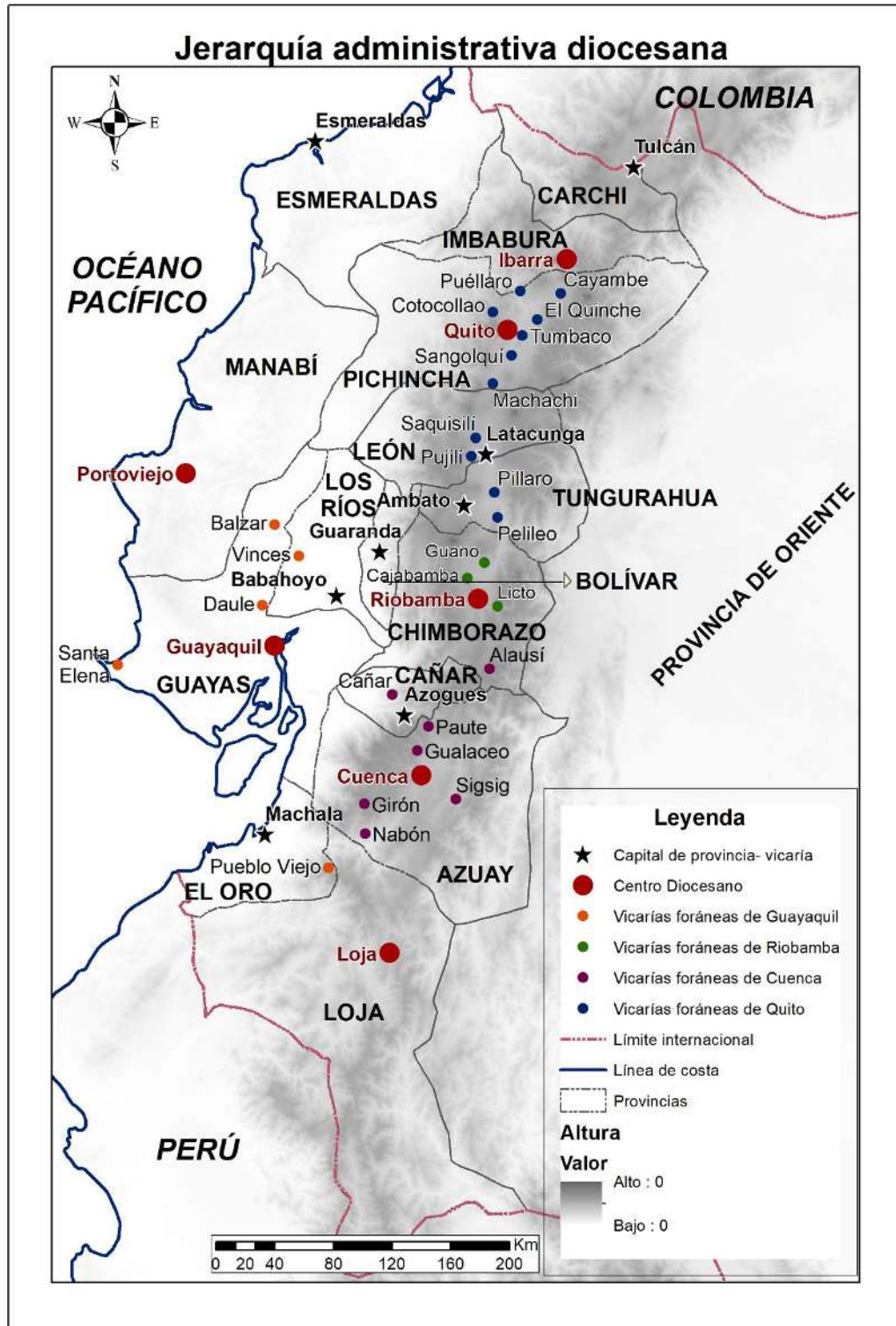
¹⁰⁴ En Quito el Archivo del Ministerio de Cultura, el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores, el Archivo Nacional de la Medicina, el Archivo Nacional del Ecuador; en Cuenca el Archivo del Ministerio de Cultura y el Archivo Nacional de Historia de Cuenca; en Chimborazo el Archivo de la Gobernación de Chimborazo y el Archivo Nacional del Ecuador, seccional Alausí; y en Ambato el Archivo Nacional del Ecuador en su seccional de Tungurahua.

¹⁰⁵ En Quito el Archivo Arquidiocesano de Quito, el Archivo de la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, el Archivo Histórico de la Provincia Franciscana, el Archivo Histórico Salesiano, el Archivo Parroquial del Sagrario; en Cuenca el Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca y el Archivo redentorista; en Riobamba el Archivo Diocesano de Riobamba y el Archivo redentoristas; y en Ambato el Archivo Diocesano de Ambato.

¹⁰⁶ En Cuenca el Archivo Histórico Luis Cordero y el Archivo Histórico del Museo Remigio Crespo Toral; en Riobamba el Archivo Histórico de la Casa de la Cultura de Chimborazo y el Archivo Municipal de Riobamba; en Latacunga el Archivo de la Gobernación de León custodiado por la Biblioteca Municipal de Latacunga; en Loja el Archivo Histórico de Loja y en Otavalo el Archivo del Municipio de Otavalo.

que dejó varias fuentes fuera del cuerpo del texto.

Los católicos militantes que se estudian en esta tesis imaginaron un mundo distinto al de sus experiencias. A través de la movilización y la organización social y política buscaron dar forma y defender sus visiones de República católica a través del combate y la negociación. Sus discursos, estrategias y propuestas fueron parte de la construcción del Estado nación ecuatoriano y de la formación de la sociedad civil. Esto se deja apreciar en las permanencias de dichos proyectos, sobre todo en la sociedad civil, que se pueden encontrar en las culturas políticas regionales en el Ecuador del siglo XX. Entonces, la tesis que el lector tiene en sus manos indaga en las propuestas, los repertorios y formas de combate de los católicos militantes, los límites y fortalezas de sus proyectos, la ampliación y los cambios en la lucha de dichos católicos frente a sus enemigos. Ejemplo de esto fueron la formación de un contingente de asociaciones que acogían a diversos sectores sociales, especialmente de la élite y de los estratos medios letrados, pero también a mujeres, artesanos e indígenas. Otros ejemplos fueron el fortalecimiento de espacios de socialización y la formación de redes productoras de periódicos y diarios católicos, etc. Es decir, la investigación responde a las preguntas de ¿cómo y en qué condiciones participaron los católicos militantes ecuatorianos de las transformaciones del catolicismo, de la constante adecuación de las comunidad políticas y religiosas y de la institucionalización de la misma Iglesia?



MAPA 1. Jerarquía administrativa diocesana. Elaboró: Ruth Natalia Caicedo

1. Construir la militancia católica en Ecuador (1869-1906)

Este capítulo presenta el contexto, el espacio, los debates políticos y los principales conflictos entre católicos militantes y de estos con sus enemigos entre 1869 y 1906. Parte de reconocer a la Provincia Eclesiástica Ecuatoriana y a su creación como una de las necesidades posindependentistas para establecer un espacio nacional y otro diocesano con una geografía similar. Este estuvo marcado, también, por cambios administrativos producto de la reforma concordataria y los pedidos de las élites locales. Entender la configuración de la Provincia Eclesiástica resulta crucial para analizar los proyectos de República católica impulsados por los católicos militantes. Esto significa reconocer que existió un intento de reorganizar las comunidades católicas regionales con miras a construir una de carácter nacional al mismo tiempo que se construía una nueva organización institucional eclesial. Para entender la militancia se empieza resumiendo las primeras polémicas y conflictos que conllevaron entre 1830 y 1869 a las primeras convocatorias católicas al combate contra el liberalismo y otros enemigos. Esto permite formular la existencia, entre 1869 y 1906, de tres momentos claves para entender los cambios que experimentaron los católicos militantes y sus respuestas a los retos del siglo XIX: (1869-1882), (1883-1895) y (1895-1906). A lo largo de los tres variaron las estrategias, el número de actores involucrados, las identidades políticas de los católicos y sus espacios de acción. Esto estuvo relacionado a un cambio en el sentido de la militancia como combate y lucha en defensa del catolicismo.

Los tres momentos de militancia facilitan abordar la crisis de hegemonía de la primacía católica en tanto control del Estado, control y dirigencia de la sociedad civil y preponderancia de los proyectos católicos de República. En Ecuador, la hegemonía católica entró en crisis durante los dos primeros momentos de militancia (1869-1882 y 1883-1895)¹ y estuvo relacionada con el quiebre del régimen de cristiandad. Este desgaste se debió a la necesidad de cambio que el mismo catolicismo sufrió a nivel internacional. Así, el acomodo resultante de la expansión política del liberalismo fue

¹ Ana Buriano aprecia ya el desgaste de la hegemonía católica en el caso del régimen garciano y su intento de apertura hacia cierta pluralidad que se gestaba al ocaso de la presidencia de García Moreno. Me refiero al trabajo de esta autora en: Buriano, *Navegando en*; Buriano, *El "espíritu nacional"*, 2011; Buriano, *Panorámica de*.

solo una parte, la readaptación debía darse frente a procesos de cambio social y a las propuestas al interior del mismo catolicismo.

1.1. El espacio de la Provincia Eclesiástica Ecuatoriana

En este apartado se aborda la geografía eclesiástica de la Provincia Ecuatoriana y la organización de las diócesis que la componían. Estas no solo se formaron en el contexto posindependentista, sino que también estuvieron marcadas por las directrices establecidas con la negociación del Concordato entre 1862 y 1866. Además, entre 1869 y 1906 se sucedieron una serie de concilios provinciales y sínodos diocesanos que organizaron la Provincia Eclesiástica, la administración diocesana, la conducta del clero y las costumbres de los fieles (anexo 1). Es preciso empezar este capítulo con este tema porque salvo algunos cambios en el número de parroquias, las diócesis creadas durante el garcianismo siguieron siendo las mismas hasta entrado el siglo XX.² Además, esta organización eclesiástica fue crucial en los distintos proyectos nacionales que se propusieron entre 1869 y 1906, especialmente entre los católicos militantes.

1.1.1 Parroquias, vicarías y población

Como se dijo en la introducción, las diócesis estudiadas corresponden a tres regiones históricas. Varias de las provincias que componían las diócesis de la sierra centro-norte tenían haciendas con grandes extensiones de tierra y dependían del trabajo de indígenas conciertos.³ A pesar de que las diócesis de Riobamba y Quito estaban cohesionadas por lazos que datan de la colonia, se pueden apuntar algunas diferencias entre ambas. Esto se puede apreciar, como se verá más adelante, en la población del clero que cada una tenía, pero también en su población en general y por ende en el número de parroquias y vicarías foráneas con las que contaban. Quito tenía 83 parroquias para una población de 417 633 habitantes (cuadro 1).⁴ Estas parroquias, en su mayoría rurales, tenían

² Hasta la década de 1860, Ecuador tenía tres diócesis: Quito, Guayaquil y Cuenca. En los 1870 se creó la diócesis de Manabí en la costa norte.

³ Las poblaciones indígenas libres tenían sus propias tierras y no estaban adscritas a las haciendas. Pero, en el siglo XIX, las haciendas experimentaron un proceso de expansión sobre esas tierras libres, en muchos casos con ayuda de los gobiernos que las declaraban baldías. Los hacendados tenían gran poder, ganaban los remates del diezmo y cobraron otros impuestos a sus conciertos. Coronel, "Revolution in", p. 39.

⁴ Los datos poblacionales que se presentan en este apartado fueron tomados de Saint-Geours, "La Sierra", p. 164. Los que aquí se referencian corresponden a 1887 y en los casos de Guayaquil y Cuenca se da un

estrecha relación con las capitales provinciales de Quito, Ambato y Latacunga, y dependían de 13 vicarías foráneas que agilaban los requerimientos del clero y los fieles debido a las facultades concedidas por los arzobispos a sus vicarios. Las parroquias y vicarías foráneas (anexo 2), según cada diócesis, fueron cruciales en la vida de los católicos ecuatorianos.

Riobamba, también con grandes haciendas, tenía una población eminentemente rural, distinto a Quito que tenía tres ciudades alrededor de las que se articulaban vicarías y parroquias, en Riobamba las vicarías eran más escasas, correspondían a las capitales cantonales, y junto a sus parroquias dependían de su centro diocesano para la mayoría de los aspectos administrativos, espirituales, etc. Con apenas 38 parroquias (cuadro 1), muchas veces sufrían la escasez de curas de almas que no lograban atender a una población de aproximadamente 165 300 habitantes. Esta diócesis, con gran población indígena, tenía problemas con la enseñanza religiosa. Los obispos de Riobamba buscaron hacer algo al respecto. Esto se puede apreciar en la visita pastoral de 1875 de Ignacio Ordóñez, cuando se crearon en varias parroquias las congregaciones de la doctrina cristiana. Igualmente, Ordóñez llevó a su diócesis a los redentoristas con el fin de “evangelizar” a las poblaciones.⁵

Diócesis	Número de Vicarías	Número de parroquias
Quito	13	83
Cuenca	8	51
Riobamba	8	38
Guayaquil	6	37

En contraste, la diócesis de Cuenca, si bien con una población de 166 000 habitantes, menor a la de la sierra centro-norte, tenía 51 parroquias (cuadro 1), número considerable si se la compara con las diócesis de Guayaquil y Riobamba. Sin embargo, esas parroquias estaban distribuidas en ocho vicarías, lo cual, distinto a la sierra centro, generaba una centralización administrativa y eclesiástica que permitía a los obispos controlar a sus curas de almas, pero que al mismo tiempo ocasionaba la desatención de

aproximado pues quienes elaboraron el cuadro consignaron datos regionales y no provinciales.

⁵ ADR, 1.2.16, Ignacio Ordóñez, “Visita Pastoral de Punín” (10 de enero de 1875); Buriano, “Venturas y desventuras”, pp. 137-160.

⁶ El número de estas entidades ha sido cotejado hasta 1906, los datos de vicarías no incluyen la vicaría central que tenía cada sede de las diócesis.

varias parroquias alejadas de Cuenca, muchas de ellas de población indígena mayoritaria. La diócesis de Guayaquil, en cambio, con una población en crecimiento durante el siglo XIX debido al boom cacaotero, tenía apenas 37 parroquias y seis vicarias para una población similar a la de Cuenca (cuadro 1). La mayoría de los curas de almas se concentraban en las parroquias del puerto y en aquellas aledañas a este y al eje cacaotero hacia la provincia de Los Ríos, como fue el caso de las ciudades de Babahoyo, Daule y Vinces (mapa 1). Esto dejó en desatención a otras parroquias repartidas en la provincia de El Oro y en otros cantones del Guayas.

La notable disparidad en la distribución de parroquias no fue el único síntoma de que con la creación de la Provincia Eclesiástica y la firma de Concordato se dio un proceso de centralización en Quito. La distribución del clero secular y regular entre diócesis responde a un proceso similar donde Quito concentró la mayor parte de este, mientras Cuenca intentó mantener su independencia eclesiástica defendiendo su seminario diocesano.

1.1.2. Reforma del clero secular y conflictos episcopales

No basta poner atención al número de parroquias y vicarías, la población del clero fue importante, pues de ella dependía el abastecimiento de estas. En cuanto a la población del clero secular por diócesis, los datos (anexo 3) indican que entre 1871 y 1875 se dio un ligero crecimiento.⁷ Sin embargo, el mismo arzobispo de Quito refería que muchos de los presbíteros ya se encontraban viejos y enfermos como para cumplir sus funciones sacerdotales.⁸ Esto se hizo palpable en 1875 cuando se nota un primer decrecimiento del clero. Pero, entre 1877 y 1895 este volvió a aumentar como dejan ver los casos de Cuenca y Riobamba. Entre 1895 y 1901 se volvió a dar un decrecimiento de clérigos, sobre todo en el número de curas sueltos, coadjutores y ayudantes, aunque en menor grado, también de párrocos como lo dejan ver los datos de Quito. Sin embargo, para 1906 el clero secular logró recomponerse una vez más.

Desde el garcianismo ese clero experimentó un proceso de reforma.⁹ Sin

⁷ Se está tomando en cuenta obispos, canónigos, capellanes, párrocos, curas sueltos y curas coadjutores.

⁸ León, *Exposición del Ministro*, 1873, p. 2.

⁹ La reforma del clero no fue exclusiva de Ecuador, se dio a nivel de América y Europa. El interés era formar un clero dentro de la jerarquía eclesiásticas, obediente, moral, ilustrado en un contexto en el que debía ser capaz de responder al liberalismo. Véase: Ayrolo, “La reforma”; Martínez, “Reforma

embargo, esta solo tuvo éxito en la arquidiócesis de Quito y en la diócesis de Riobamba durante la década de 1870. Desde 1869, con la administración episcopal de Ignacio Checa y Barba, las diócesis buscaron que sus sacerdotes manejaran adecuadamente las condenas del *Syllabus*. Para ese año circularon otra vez los *Decretos del Primer Concilio Provincial Quitense* (1863) a los que se les añadió, en un largo apartado, dicho escrito pontificio con el nombre de “Catálogo de los principales errores de nuestra edad”.¹⁰ También, el arzobispo Checa recomendaba a sus pares el estudio de la encíclica *Quanta cura* al tiempo que exigió que fuese tratada en las conferencias del clero de la arquidiócesis.¹¹

La formación de sacerdotes era crucial, pues eran quienes estaban en contacto directo con los fieles y actuaban como intermediarios para el acceso de muchos católicos al contenido de los impresos que los militantes producían. En Quito, desde la década de 1870, el gobierno y la arquidiócesis pusieron en manos de los lazaristas el Seminario Mayor San José y el Seminario Menor San Luis.¹² En estos seminarios se formó un clero intransigente, sobre todo bajo la dirección de Pedro Schumacher y otros maestros. Los jóvenes eclesiásticos de esta década fueron los sacerdotes que fortalecieron a la tendencia conservadora en las siguientes.¹³ Mientras en los últimos años del garcianismo la reforma del clero secular avanzaba,¹⁴ en la diócesis de Cuenca, gobernada por Remigio Esteves de Toral y la de Guayaquil por José Antonio Lizarzaburu, la política episcopal fue menos rígida con el clero y hubo menos interés en reformarlo de manera estricta como proponía el programa garciano. La reforma

ultramontana”; Plata, “La romanización”; Sánchez, “Órdenes”, pp. 57-142.

¹⁰ *Decretos del Primer*.

¹¹ AHCAC, AC, 2063, Ignacio Checa y Barba, “Recomendación del estudio de *Quanta cura* a sacerdotes” (30 de junio de 1869); AAQ, NS, Caja 37 Francisco Suárez, “Pedido de estudio de *Quanta Cura*” (10 de julio de 1869). Checa se formó en Roma, por lo cual tenía una tendencia intransigente. Como metropolitano, compaginó en el rechazo garciano al clero influenciado por el catolicismo liberal. Así, se introdujo la exigencia del cumplimiento del *Syllabus*, a pesar del rechazo de los liberales. De hecho, el canónigo Juan de Dios Campuzano, defendía esas medidas e incluso fomentó y difundió el *Syllabus* desde su periódico *La Voz del Clero*, que fue el primer periódico con el que la curia de Quito buscó unificar el discurso del clero. En Colombia, David Cortés también propone que el impacto del *Syllabus* dentro de la reforma religiosa se dio entre las décadas de 1870 y 1880. Cortés, *Curas y políticos*, p. 116.

¹² Vásconez, *Apuntes históricos*.

¹³ En Colombia también se ha rastreado la reforma del clero y sus lazos con la reorganización de los seminarios y el control de la disciplina del clero. Como en Ecuador, estos cambios buscaron eliminar la adscripción de los sacerdotes al catolicismo liberal. Plata, “La romanización”, pp. 126-131.

¹⁴ León, *Exposición del Ministro*, 1873, p. 2.

secular en esas diócesis se dio después, entre las décadas de 1880 y 1890, y la dificultad para llevarla se evidenció en los problemas que se generaron con los obispos. Miguel León, desde 1885, la encaminó en Cuenca. Su iniciativa se centró en llevar la reforma del clero que Esteves de Toral promovió parcialmente. Así, León persiguió a los sacerdotes que no cumplían con sus obligaciones y cometían excesos, y encerró para su reforma a todo aquel que cayera en el alcoholismo. León fue suspendido en 1890 luego de un informe levantado por Federico González Suárez, pupilo de Esteves de Toral. Algo similar pasó en Guayaquil como se verá más adelante.¹⁵

La reforma tardía del clero de Guayaquil, y en general una cultura católica diferente a la del interior, llevó a que el clero de esa diócesis se saliera, en ocasiones, de las lógicas católicas de tono intransigente impulsadas entre 1869 y 1895. El clero guayaquileño no dudó en participar en las asociaciones fundadas por liberales e incluso en ser capellanes del ejército liberal de Eloy Alfaro en 1895, aunque en el siglo XX este clero rompió definitivamente con el liberalismo.¹⁶ Roma tuvo un papel dirimente en el conflicto entre los gobiernos y las diócesis. En Ecuador, en momentos de reforma liberal, la Santa Sede siempre tomó el lado del episcopado, pero actuó de forma diferente cuando la pugna se daba entre un gobierno considerado como “católico” y el clero o los obispos. Las quejas de los canónigos y otros eclesiásticos contra los obispos parecen haber seguido fórmulas similares. Parecido al caso de Sánchez Camacho en Tamaulipas,¹⁷ los obispos Miguel León en Cuenca y Roberto María Pozo en Guayaquil fueron acusados de irresponsables, descuidados y disparatados. De algún modo sus actitudes por controlar a su clero y reformarlo, además de su enfrentamiento con las autoridades civiles no solo alteraban la paz en las diócesis, también afectaba los pactos romanos con los gobiernos ecuatorianos. Fuera de pugnas de poder al interior de los cabildos de ambas diócesis, la tendencia intransigente y el tono de la reforma de León y Pozo chocó con la tendencia moderada que aún se conservaba entre algunos sacerdotes y canónigo en Cuenca y Guayaquil. Sin embargo, la suspensión de los

¹⁵ Ortega Alcócer, *Auto para*.

¹⁶ Para fines de siglo, las diócesis serranas se negaban a recibir sacerdotes guayaquileños que identificaran como afines al gobierno liberal. AHCAC, AGu, 605, José de Lapierre, “Permiso para Juan Ignacio Alvear” (16 de noviembre de 1896).

¹⁷ Bautista, “Como fuego”.

obispos no evitó que la reforma en esas diócesis siguiera el mismo ritmo.

El caso del obispo Pozo fue particular. Entre 1885 y 1888 los conflictos de este con los canónigos de Guayaquil llegaron a un punto sin retorno cuando impuso, a través de su vicario general, a un canónigo que no gozaba del agrado del resto. La pugna llegó hasta la población que, durante una manifestación contra las medidas episcopales, vio como uno de los implicados a favor del obispo disparó dejando a un joven muerto.¹⁸ Los ánimos empeoraron y el obispo debió radicarse fuera de la diócesis. En este caso, la arquidiócesis, como intermediaria de Roma, procedió a poner en manos del canónigo de Quito, Isidoro Barriga, la administración de la diócesis, haciendo a un lado a Pozo, y dando curso a la reforma del clero imponiéndose sobre los canónigos.¹⁹ Además de los canónigos, el obispo Pozo tuvo un grupo de laicos y eclesiásticos que se manifestaron en contra de su regreso a Guayaquil, y la prensa liberal también se sumó a los ataques contra él. En caricaturas satirizaban la debilidad que tenía frente a su vicario general, también, se mofaban de su imposibilidad de volver a la ciudad y pedían su renuncia (Fig. 1 y 2).

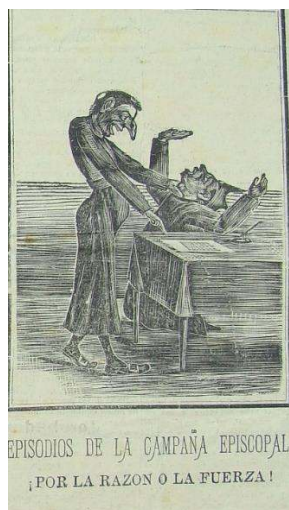


Fig. 1. Episodios de la Campaña Episcopal.
El Jorobadito n. 1 (13 de enero de 1886). BCR



Fig. 2. Surgió del Pozo oscuro. *El Jorobadito*
n. 2 (20 de enero de 1886). BCR

1.1.3. El clero regular y las congregaciones europeas²⁰

¹⁸ Navarro, "Apuntes para, p. 103.

¹⁹ AAQ, NS, Caja 69, Isidoro Barriga, "Informe del estado de la diócesis" (21 de abril de 1888); AAQ, NS, Caja 69, Isidoro Barriga, "Rechazo de la población a Pozo" (18 de febrero de 1888).

²⁰ La reforma de los regulares también estuvo en el centro del interés católico a ambos lados del Atlántico. De igual manera, la tendencia de la reforma de las órdenes en Europa tomó tintes intransigentes igual que con el clero secular, pues quería eliminarse cualquier posibilidad de conciliación entre catolicismo y liberalismo. El caso de los dominicos ecuatorianos es el más llamativo. En la primera

El garcianismo dependió del clero para reorientar al pueblo bajo las directrices católicas de su proyecto. Empero, uno de los mayores inconvenientes, a criterio de los garcianos, fue que las costumbres y moralidad de los sacerdotes, sobre todo de los regulares, “no permitían” implementar los cambios que se esperaban. Ya desde la década de 1850, los visitantes europeos se quejaban de esas falencias del clero ecuatoriano.²¹ En la década siguiente, García Moreno quiso conseguir la reforma del clero regular guiada por el Estado. Los obispos también estaban interesados en la reforma, pero de una forma diferente. En 1863 los asistentes al Primer Concilio Provincial Quitense ordenaron que todas las parroquias de las diócesis fuesen puestas en manos de la autoridad diocesana para que esta destinara clero secular para ellas.²² En esos primeros años, la alternativa de las autoridades transnacionales de las órdenes fue el envío de visitantes.

Distinto a lo que el gobierno esperaba, tanto el Papa como los obispos quisieron una reforma lenta. La orden que más problemas le dio al gobierno fue la de los dominicos. Los sacerdotes italianos enviados para restablecer la vida en comunidad sufrieron el rechazo de sus pares locales y de la población.²³ Sin embargo, con la designación de Ignacio Checa como nuevo arzobispo de Quito y el nuevo marco legal del garcianismo (1869), la reforma del clero regular se aceleró. Para 1867, los dominicos habían logrado levantar al pueblo de Quito en su defensa, pero, un año después, Checa ordenó separar a los sacerdotes observantes de la regla de aquellos que no la seguían, y solo el primer grupo tuvo permitido manejar el noviciado. Estas disposiciones aplicaban a agustinos, mercedarios, dominicos y franciscanos.²⁴ Casi todos, a excepción de los mercedarios, fueron sometidos por las autoridades civiles y eclesiásticas. Entonces, el delegado apostólico dispuso que en caso de que la orden no cediera, debían cerrarse sus conventos.²⁵ Básicamente, tanto el gobierno como las autoridades episcopales buscaron aislar no solo a los grupos de regulares no

mitad del XIX esta orden tuvo una refundación impulsada por Lacordaire, exponente de la conciliación, pero para la segunda mitad del siglo, los intransigentes lograron que se eliminara cualquier intención de compaginar la vida conventual con las propuestas del mundo moderno. El dominico Jandel encaminó, más bien, un reforzamiento de la vida en comunidad. Véase: Buriano, *Navegando en*, pp. 239-241.

²¹ ANE, FE, Caja 351, José Valencia, “Abusos en el ceremonial religioso” (10 de octubre de 1856).

²² Vargas, *Historia de la*, p. 144.

²³ Buriano, “La reforma”, pp. 274-282.

²⁴ AHMC, ASV, 10275, Ignacio Checa y Barba, “Estado de los conventos de Quito” (5 de diciembre de 1868).

²⁵ AHMC, ASV, 10273, Francisco Tavani, “Estado de los Conventos de Quito” (15 de octubre de 1869).

observantes, también desarticular sus relaciones con focos opositores al proyecto católico de nación. Así, no solo llegó clero europeo para administrar los conventos, también se desarmó la tenencia de tierras de las órdenes. Casi todas tenían censos y haciendas a su disposición, especialmente los dominicos que había sido una orden acaparadora de tierras.²⁶ Checa concentró a las órdenes en Quito al mismo tiempo que les quitó propiedades.²⁷ En Riobamba y Cuenca, los obispos consiguieron de Pío IX los permisos para cerrar conventos y solo los dominicos de Cuenca quedaron libres de dicha medida.²⁸

Desde su lado, el gobierno busco la forma de fomentar una educación católica y reforzar la cristianización prescindiendo de las órdenes regulares. Así, con apoyo de los obispos, importó congregaciones educadoras europeas. En la década de 1860, el gobierno de García Moreno entregó la educación primaria a los Hermanos de las Escuelas Cristianas, la educación femenina a las Hermanas de los Sagrados Corazones, y la secundaria a los jesuitas.²⁹ Ya para la década de 1870, con un marco legal que fortalecía más al Ejecutivo, consiguió, con la ayuda de Antonio Flores e Ignacio Ordóñez, la llegada de las Hijas de la Caridad, las Hermanas de la Providencia, los lazaristas, las Madres del Buen Pastor y los redentoristas.³⁰ A estas congregaciones les fueron entregadas haciendas, edificios, iglesias y otras propiedades, además de rentas para que cumpliesen con sus contratos. La llegada de este clero extranjero generó malestar en el local y en los grupos liberales. Pero, con el paso de los años, los laicos se articularon a esas congregaciones. Estas aumentaron su número en la década de 1880 con la llegada de otras de votos simples y fundaciones locales.

Es difícil realizar una estadística sobre el clero regular, hay muchos vacíos, pero, con los existentes se puede asumir que la arquidiócesis de Quito centralizó a la mayoría de los frailes y monjas de las órdenes y de congregaciones religiosas (anexo

²⁶ AAQ, GE, Caja 89, “Listado de las haciendas de las órdenes religiosas” (1906).

²⁷ AHPF, 5-12A, Ignacio Checa y Barba, “Rechazo de reducción de franciscanos” (22 de septiembre de 1871).

²⁸ AHCAC, LR, Remigio Esteves de Toral, “Extinción del Convento de San Agustín” (30 de mayo de 1870); AHCAC, LR, Remigio Esteves de Toral, “Extinción del convento de La Merced” (15 de junio de 1870); AHCAC, LR, Remigio Esteves de Toral, “Extinción del convento de San Francisco” (19 de octubre de 1870).

²⁹ Henderson, *Gabriel García*, pp. 203-215.

³⁰ Buriano, “Venturas y”, pp. 137-160; Gómez Jurado, *Vida del*.

4). En cuanto al primer grupo, se puede decir que, en la arquidiócesis de Quito, su número decreció entre la década de 1870 y la de 1890, para luego caer aún más para 1906. Esto debió estar relacionado al fortalecimiento del clero secular, el que creció en los mismos años. A pesar de su escaso número, en la diócesis de Guayaquil agustinos y mercedarios colocaron más frailes en los conventos del puerto (anexo 4). A diferencia de sus pares masculinos, las monjas de clausura mantuvieron estable su número de miembros entre 1871 y 1906, a pesar del intento del gobierno liberal, en 1904, de suprimir los monasterios. Entre todas, las carmelitas fueron las que más florecieron. Si bien ya contaban con dos conventos en Quito durante la colonia, en la década de 1880 formaron uno adicional al ya existente en la ciudad de Cuenca (anexo 4).

En contrapartida a las órdenes, las congregaciones de votos simples experimentaron un crecimiento entre 1871 y 1895. Algunas aumentaron entre dos a siete veces su número (anexo 4). Entre 1883 y 1895 tuvieron su época de mayor esplendor en todas las diócesis.³¹ La Revolución liberal (1895) disminuyó el número de algunas como salesianos, hermanos cristianos o jesuitas, aunque posiblemente no el de Hijas de la Caridad. Es probable que los gobiernos liberales y su conflicto con el clero por la educación y la administración de poblaciones llevara a que las congregaciones empezaran un proceso de desconcentración de las grandes ciudades hacia poblados más pequeños desde 1906.³² También, el aumento de monjas e Hijas de la Caridad puede estar relacionado a la búsqueda de alternativas de vida fuera del matrimonio, como la clausura o el cuidado directo de los enfermos. Los gobiernos liberales tardaron, por lo menos diez años, en dejar de depender de las congregaciones religiosas para la educación pública, y más de las Hijas de la Caridad para los hospitales. La pugna de las autoridades liberales se dio con las congregaciones educadoras de hombres: salesianos, hermanos cristianos y jesuitas. A la final, ya sea

³¹ Roger Aubert ha identificado un proceso similar para Europa. En la segunda mitad del siglo XIX, las órdenes religiosas decrecieron en el número de sus miembros, mientras que las congregaciones religiosas llegaron a multiplicar el número de los suyos. Aubert, *Nueva Historia*, pp. 115-117.

³² Si bien el programa educativo liberal se encaminó a laicizar la educación, la dependencia hacia las congregaciones femeninas no pudo eliminarse. Algo similar pasó con los hospitales. Para 1907, si bien el marco legal liberal daba un duro golpe al clero, la incapacidad administrativa y financiera del gobierno llevó a que Eloy Alfaro dictara un decreto que permitía que la instrucción pública funcionara como lo había hecho en las últimas décadas, dejaban “para luego la obra redentora de la implantación total de la enseñanza laica”. Orquera Polanco, *La agenda educativa*, p. 50.

con una población en aumento o decrecimiento, el clero secular, los frailes reformados y las congregaciones de votos simples fueron cruciales para que tanto la Iglesia como el Estado difundieran sus proyectos de República católica en las ciudades, pero también en el campo. Estas crearon o apoyaron en la formación de sociabilidades y en la organización de otras formas de acción política que permitieron a los laicos militantes construir espacios de combate en defensa del catolicismo.

1.2. Disputar la república católica: la respuesta de una Iglesia militante (1824-1868)

La mayoría de las repúblicas americanas nacieron como Repúblicas católicas. Si bien esa condición se mantuvo de manera tácita, es crucial para entender la construcción institucional y jurídica tanto del Estado como de la Iglesia en nuestros países desde el siglo XIX. Es preciso hacer una distinción con la República católica inaugurada, con la etiqueta explícita, en 1869. Pues mientras la primera se piensa como naturalmente católica, la que se construyó con el segundo garcianismo solo tiene sentido en tanto el conflicto de los católicos con la impiedad. Es decir, se define frente al otro no católico o mal católico. Así desde 1869, la República mantendría su catolicidad no porque la mayoría de los ecuatorianos eran católicos, sino porque existían actores que llamaban así a esos proyectos hegemónicos en los que estaban involucrados y que apuntaban a sostener dicha República.

Las primeras décadas de vida independiente de Ecuador se caracterizaron por identidades políticas difusas, pues casi todos los actores se consideraban republicanos, y muchos encontraban en la voz liberal un sinónimo de esa adscripción.³³ Sin embargo, esa variada gama de liberalismos permite, sobre todo a mediados de siglo, identificar afinidades políticas que luego de la crisis de 1859, cuando Ecuador casi desaparece al haberse fragmentado regionalmente, dieron paso a grupos con identidades políticas más definidas. Por esa razón este acápite abordará los temas, y episodios más conflictivos al respecto y las primeras propuestas políticas sobre la militancia y los espacios desde los cuáles se realizó.

Las relaciones y tensiones del Estado y la Iglesia respecto a la dupla patronato-concordato en Ecuador duraron casi cien años. Es preciso dividirlos en tres etapas

³³ Borja, "Liberal/Liberalismo".

cruciales.³⁴ La primera empieza con la expedición de la Ley de Patronato en 1824. Por medio de esta, el gobierno de la República de Colombia³⁵ recuperaba para sí el derecho de patronato que tenían los reyes españoles y que los Borbones habían cimentado como una vicaría real.³⁶ El Patronato era una institución vieja que había sufrido varios cambios. En esencia implicaba el reconocimiento del derecho del patrono por haber “erigido y financiado una iglesia a sus expensas”.³⁷ Dentro del contexto español, la Corona lo consiguió del Papa con la facultad de elegir y presentar “a las personas que ocuparían los beneficios eclesiásticos en el territorio que gobiernan”.³⁸ A esto se le añadía la posibilidad de dar el pase a los documentos pontificios, manejar los beneficios rentísticos eclesiásticos como el diezmo, permitir que jueces legos intervinieran en causas eclesiásticas y participar en los cambios de las demarcaciones eclesiásticas. Una vez separado de la República de Colombia, Ecuador hizo referencia explícita de la sucesión en el derecho de Patronato en las constituciones de 1830 y 1843, y aunque el resto de las constituciones de la primera mitad del siglo no lo nombraron, los gobiernos hicieron efectiva dicha sucesión.

Desde la época colombiana, el Patronato tuvo la oposición de algunos actores, sobre todo eclesiásticos. A partir de 1830, Mariano Vintimilla, Cayetano Ramírez y Fita, y el obispo de Botren, José Miguel Carrión,³⁹ encabezaron en las legislaturas duras críticas al reconocimiento de ese derecho. Estos debates, como señala Brian Connaughton, eran de tipo “eclesiológicos, políticos y diplomáticos”.⁴⁰ A pesar de las quejas de Roma, es innegable que la pugna por el Patronato dependía del contexto político europeo al igual que el de las localidades americanas.⁴¹ La Santa Sede nunca

³⁴ Para el caso mexicano resulta sugerente la propuesta de Maddalena Burelli, quien propone revisar las relaciones entre México y la Santa Sede a través del estudio del legado patronal y del trabajo del delegado apostólico Luigi Clementi. Burelli, “Roma e il”, pp. 211-244.

³⁵ Entre 1822 y 1830 muchos de los territorios de lo que hoy se conocen como Ecuador conformaban el Distrito del Sur de la República de Colombia.

³⁶ Moreno, *Del púlpito*. Este documento dividió el ejercicio del patronato entre los distintos poderes del Estado, así el Ejecutivo, las cámaras legislativas y las cortes de justicia tenían sus funciones. Es preciso notar que dicha división fue la base de leyes de patronato más tardías como la que los liberales expidieron en 1899

³⁷ Mijangos, *The lawyer*, p. 115.

³⁸ Martínez, “De la monarquía”, p. 16.

³⁹ Carrión recibió en 1840 el honorífico de obispo de Botren, en calidad de *in partibus infidelium*, cuando fue nombrado también obispo auxiliar de Quito.

⁴⁰ Connaughton, “República federal”, p 5.

⁴¹ Además de los textos ya citados sobre el tema, se puede consultar algunos ejemplos: Cárdenas Ayala,

reconoció dicho derecho, pero los gobiernos ecuatorianos lo retomaron sobre todo en los decretos que daban el pase total o parcial a las bulas pontificias. Respecto de las que nombraban obispos, el gobierno recalca su derecho sobre la presentación de dignidades a las iglesias metropolitanas, catedrales y parroquiales.⁴²

Mientras estuvo vigente la ley de Patronato de 1824, la discusión no se centró en definir el patronato, sino en si era heredable y si le correspondía al pueblo por ser soberano. La alternativa romana fue dejar en claro que nombraba obispos *motu proprio* en seguimiento a las prerrogativas que le eran inherentes. Esto sucedía a pesar de que preconizaba a los obispos electos por los gobiernos. Cuando Roma demoraba en consagrar obispos, los gobiernos ecuatorianos pedían a los designados que tomaran el gobierno de la diócesis, aunque no posesión de esta. Si se conseguía el nombramiento, muchas veces debían dar el pase parcial a la bula dado que Roma dejaba claro su desconocimiento del derecho patronal.⁴³ Esa respuesta de los gobiernos se basaba en que nadie podía negarles ese ejercicio, pues el Patronato era un derecho inherente a la soberanía.⁴⁴ Esa pugna dejó a diócesis como Guayaquil o Cuenca vacantes por varios años.

El Patronato que los gobiernos americanos reconocían como herencia era de tinte regalista. Con la independencia y sin rey, el soberano, el pueblo, la recuperaba y junto a ella el ejercicio del Patronato.⁴⁵ Una de las justificaciones para eso yacía en la propuesta de que por “derecho natural”, el pueblo y el clero podían elegir a sus pastores.⁴⁶ Por otro lado, quienes defendían el Patronato argumentaban que este era necesario para conservar la religión y el orden social.⁴⁷ Los opositores al Patronato acusaban a sus contrarios de vulnerar los derechos de la Iglesia como sociedad perfecta, alentar la tolerancia de cultos, buscar controlar a los eclesiásticos o fomentar reformas que afectaban la exclusividad religiosa y con ella la unidad de la nación. Los discursos de Vicente Solano, Mariano Vintimilla, el obispo de Botren y otros tenían una serie de

Roma; Stefano, *El púlpito*; Krebs, *La Iglesia*; Leturia, *Relaciones entre*.

⁴² Para el caso de los primeros gobierno marcionistas ver: Candelo, "Iglesia-Estado".

⁴³ José María Urvina, "Decretos concediendo el pase a las bulas", en *El Seis de Marzo* (2 jul. 1853).

⁴⁴ Candelo, "Iglesia-Estado", p. 65.

⁴⁵ Para ahondar en la relación patronato-delegación-soberanía, ver: Martínez, "De la monarquía", pp. 16-17; Cárdenas Ayala, "El lenguaje", p. 186; Cárdenas Ayala, *Roma*, p. 95.

⁴⁶ Stefano, *El púlpito*, p. 233.

⁴⁷ Cortés, "Las discusiones", p. 110.

conceptos en los que se perfilaba un enfrentamiento entre los católicos defensores de la Iglesia y aquellos que buscaban alterar el orden establecido atacándola.⁴⁸ De ese modo, era común el uso de conceptos como “lucha”, “combate”, “enemigo”, etc.

Estos católicos muy tempranamente habían hecho uso de la imprenta para ingresar en la polémica política. Estos enunciaban como “sabios” publicistas, en reemplazo de los panfletistas de principios del XIX, que buscaban construir una unanimidad de opiniones, ofrecían imparcialidad y criticaban a los periodistas asalariados.⁴⁹ Los periódicos de fray Vidente Solano como *El Semanario Eclesiástico* (1835), *La Luz* (1843) o *El Monitor Eclesiástico* (1846) de Joaquín Tovar y José María Yerovi fueron los principales impresos, que junto a las hojas volantes, permitieron a los católicos opuestos al Patronato entrar al debate.⁵⁰ A mediados del siglo XIX, como parte del cambio de modelo de opinión pública en América y la ascensión de un gobierno liberal con una política democrática-popular, los católicos se lanzaron a una participación más agresiva en la esfera pública. Con la aparición de un modelo “estratégico” de prensa, que la constituyó como un campo de batalla, se abrió la competencia de voces y se explicitó la etiqueta católica en las publicaciones.⁵¹

A mediados de siglo aparecieron *El Católico del Guayas* (1852-1853), *La Nación* (1853), *El Eco de la Verdad* (1858-1861) y *La Moral Evanjélica* (1854-1855). Estos periódicos ofrecían neutralidad en sus editoriales, pero aclaraban que los ataques a la religión serían una excepción.⁵² En la década de 1850 esos episodios excepcionales fueron los debates acerca de la exclusividad religiosa o la expulsión de los jesuitas, dos

⁴⁸ Vintimilla, *Justa repulsa*; Carrión, *Cortas reflexiones*, p. 2; Vicente Solano, “Tolerancia”, en *La Luz* (9 abr. 1843); “Prospecto”, en *El Monitor Eclesiástico* (19 oct. 1846).

⁴⁹ Ossandón, “De sabios a”, pp. 43-52; “Advertencia preliminar”, en *La Luz* (15 feb. 1843); Los Editores, “Escritores públicos”, en *El Patriota Convencional* (18 ene. 1843); “Periodistas”, en *El Poder de los Principios* (16 nov. 1839).

⁵⁰ A pesar de ello la prensa en Ecuador era escasa. Para mediados del siglo, fray Vicente Solano se quejaba de la falta de un periódico católico como *El Estandarte Católico* de Chile costado por los obispos. La falta de fondos era el principal problema, pues de tenerlos el franciscano ofrecía escribir una hoja como *El Correo de Ultramar*. Solano, *Cartas de Fr.*, pp. 298-334. No era el único, *El Catolicismo* (1862) catalogaba al periodismo ecuatoriano como muerto, similar a las aves migratorias que solo aparecían en elecciones o cuando se reunían las cámaras legislativas. “El Periodismo”, en *El Catolicismo* (3 dic. 1862).

⁵¹ Para ahondar en dicho modelo y los cambios de los publicistas ver: Palti, “Tres etapas de”, pp. 227-241.

⁵² “Prospecto”, en *El Católico del Guayas* (18 dic. 1852).

hechos que estuvieron ligados a manifestaciones de descontento.⁵³ A mediados de siglo los círculos liberales que se habían cohesionado en 1845 para derrocar a Juan José Flores se fragmentaron y se enfrentaron en una guerra entre 1850 y 1851. A partir de estos años es posible identificar dos vertientes del liberalismo político en Ecuador. La primera de cuño aristocratizante defendía el constitucionalismo, la obediencia de las leyes y las libertades, pero restringía la participación política de los sectores populares. En contrapartida, los liberales democráticos, que ascendieron al poder en 1851, compartían varios de los principios de sus adversarios, pero encontraban su sustrato de apoyo en la tropa del ejército y las guardias nacionales, el campesinado, los artesanos y los afroecuatorianos manumitidos.

Por varios años, los opositores al Patronato, encabezado por Solano, advertían sobre un liberalismo radical, influenciado por las revoluciones europeas de 1848, que enviaba escritos y agentes a Ecuador vía Nueva Granada. Solano se refería a los vínculos de los principales cuadros del liberalismo democrático con los liberales neogranadinos. Según el fraile “los rojos” ponían en riesgo la institucionalidad ecuatoriana. Para los editores de *El Católico del Guayas*, los rojos eran el problema, pues recurrían a las mismas formas que otras “sectas” antes que ellos, para difundir sus ideas, “perseguir” y “atacar” a la Iglesia: “lo que más los distingue y da a conocer es su aversión y repugnancia señalada a todo lo que pertenece a la Iglesia Católica y a las prácticas religiosas que en su concepto no merecen otro nombre que el de *fanatismo*”.⁵⁴ Para *El Católico del Guayas* los rojos ecuatoriano podían ser considerados “rojos micos”, pues no eran más que una imitación del modelo neogranadino.⁵⁵

Para Solano el problema era en sí el avance del rojismo en Nueva Granada. Las conexiones entre el radicalismo neogranadino y el ecuatoriano alarmaban al fraile y lo habían llevado a polemizar con los editores liberales neogranadinos. El rojismo era solo

⁵³ En 1843 explotó una pugna debido a que no se expresaba claramente la exclusión de otros cultos frente a la religión católica como oficial. Esto generó amplio descontento del clero que, a pesar de que se hizo una aclaración legal, se alejó del gobierno de Juan José Flores y contribuyó a su caída en 1845. Entre 1852 y 1859 Ecuador tuvo gobiernos de tendencia liberal-radical, para estos los jesuitas eran asilados producto de su destierro de Nueva Granada, y como lo ha visto Galaxis Borja, por los vínculos entre los liberales de ambos países, la presencia de estos en territorio ecuatoriano no era conveniente. Borja, “La expulsión”, pp. 153-184.

⁵⁴ “Los rojos”, en *El Católico del Guayas* (23 de abril de 1853).

⁵⁵ “Los rojos”, en *El Católico del Guayas* (23 de abril de 1853).

la materialización en el siglo XIX de lo que habrían hecho el protestantismo y el filosofismo siglos atrás. La influencia de las revoluciones europeas del 48 era innegable y el ataque, según él, contra el Papa y el clero era una muestra de ello. El posible contexto reformista que abanderarían los liberales ecuatorianos, según el grupo de Solano, los llevó a proponer que los católicos debían dar una negativa contundente a los proyectos rojos. Así, el concepto de Iglesia militante se politizaba al tiempo que aquellos a quienes se debía combatir tomaban forma. La respuesta de Solano fue: “la Iglesia tiene que combatir a sus enemigos, y por eso se llama militante”.⁵⁶

Solano fue el primero en hacer referencia dentro de una connotación política a una Iglesia militante que condensaba el árbol de conceptos que otros católicos, y él mismo, habían construido para hacer referencia a la batalla entre católicos y sus enemigos. Los rumores de una reforma religiosa desde 1857 conllevaron a que el clero participara en los movimientos contra del gobierno liberal de Francisco Robles (1856-1859). Así, en septiembre de 1858, el arzobispo de Quito Francisco Javier Garaicoa escribió una pastoral a los vicarios foráneos de las provincias del norte en la que los alertaba sobre los intentos “materialistas” de reformar el artículo constitucional sobre la exclusividad religiosa católica.⁵⁷ La curia quiteña no solo debió desmentir la noticia, sino que el gobierno la acusó de sedición.⁵⁸ Cualquier retractación fue inútil, a fines del mismo año, el presidente Robles trasladó la capital del Ecuador fuera de Quito debido al estado de guerra en las provincias del norte, pero aun así no pudo evitar la guerra civil. El arzobispo alertaba, pocos meses después de la caída del gobierno en 1859, de que la sociedad se había sumido en un contexto preocupante con el avance de las malas doctrinas, la corrupción de las costumbres y de la moral.⁵⁹ En efecto, la guerra colocó a todo el país en jaque, y este incluso estuvo a punto de desaparecer. En ese

⁵⁶ Vicente Solano, “El clero ultramontano”, en *La Escoba* (21 de octubre de 1857).

⁵⁷ El tema de la exclusividad religiosa fue muy delicado. Como lo muestran los sucesos de 1843 y 1858, el descontento del clero en la primera mitad del XIX sobre ese tema podía conllevar a la caída de un gobierno. No se puede negar que gobiernos como los de Rocafuerte o los marcionistas apuntaron infructuosamente a fomentar una posible tolerancia de cultos, pero las fuentes constitucionales también dejan ver que entre 1830 y 1896 se reconocía al catolicismo como la Religión de la República y se excluía la posibilidad de que en Ecuador se aceptaran otros cultos. Solo en 1897 se hizo la añadidura de que se excluía “todo culto contrario a la moral”.

⁵⁸ AAQ, SG, Caja 21, Francisco Javier Garaicoa, “Pastoral contra el Gobierno” (14 de septiembre de 1858); AAQ, SG, Caja 21, Antonio Mata, “Pastoral contra el Gobierno” (30 de septiembre de 1858).

⁵⁹ AAQ, SG, Caja 21, Francisco Javier Garaicoa, “Carta al Vicario de Riobamba” (29 de octubre de 1859).

contexto sobresalió la figura de Gabriel García Moreno al frente del gobierno de Quito.

La crisis de 1859 y el desgaste de los nexos entre los círculos liberales dieron luz verde para que varios grupos católicos, entre ellos los garcianos, lograran aprobar en la Asamblea Constituyente de 1861 la negociación de un Concordato. Los concordatos fueron asunto de la segunda mitad del siglo XIX, con el pontificado de Pío IX. Los primeros que se firmaron en el continente fueron los de los países centroamericanos, Venezuela y Ecuador. Otros países quisieron suscribirlos, pero fracasaron debido a la oposición civil o del clero.⁶⁰ El gobierno garciano llevó a las cámaras la propuesta de un Concordato que reemplazaba al Patronato. Con el paso de los años, ambos conceptos se convirtieron en características de las tendencias políticas que se formaron en Ecuador. Los conservadores defendían un Concordato, mientras que los liberales, sobre todo radicales, plegaron por el Patronato.⁶¹

En 1862 arrancó una nueva etapa de conflicto en torno al Patronato, esta vez con las negociaciones para el Concordato. Entre ese año y 1866 se negoció y terminó de aprobar la versión que, según los católicos militantes, rigió hasta 1882 (anexo 5). El Concordato garciano cimentaba la exclusividad religiosa, daba supervigilancia al clero sobre la educación y la producción de impresos, reconocía el primado del Papa, daba luz verde al establecimiento de congregaciones religiosas, entre otros.⁶² Con el Concordato se pasó del reconocimiento patronal basado en la soberanía a un presidencialismo que reconocía la transnacionalidad de la Iglesia. El presidente obtenía la concesión pontificia de un “patronato limitado” que principalmente constaba del derecho de presentación, la elección de beneficios parroquiales y la negociación del diezmo.⁶³ En 1863, una vez que el delegado del gobierno regresó con el tratado, en

⁶⁰ Salinas, “Los concordatos”, pp. 215-254. En el caso de México el Concordato entre Roma y el Segundo Imperio naufragó por la postura liberal de Maximiliano y por las malas referencias hechas por el episcopado. Mijangos, *The lawyer*, p. 201; Pani, *Para mexicanizar*, p. 237. Los concordatos del pontificado leonino son materia de otras aclaraciones.

⁶¹ Respecto al Patronato existían dos posturas. Aquellas que lo veían como un derecho heredado de los reyes españoles y otra como una concesión del papado. Los liberales optaron por la continuación de dicho derecho y en ese sentido establecieron, en muchos casos unilateralmente, la normativa patronal. En cambio, el Concordato reforzaba la idea de una concesión del papado, pero sobre todo como un tratado entre un país y la Santa Sede para una relación más expedita y “armónica” entre Estado e Iglesia, en la que era Roma la que cedía y los países se comprometían a procurar la protección y desenvolvimiento de la Iglesia.

⁶² *Concordato celebrado*, 1866.

⁶³ Tobar Donoso, *Monografías históricas*, pp. 279-280. Con el Concordato se dio un nuevo acuerdo de

Ecuador inició una pugna de opinión pública acerca de la firma del mismo. Es posible identificar tres bandos estrechamente relacionados a poderes regionales. Por un lado, desde la costa el Concejo Municipal de Guayaquil y su presidente Pedro Carbo, salieron a la defensa del Patronato y su sustento en la soberanía del pueblo.⁶⁴ Desde la sierra sur y la provincia de Imbabura al norte, defendían la firma del Concordato, pero pedían cambios al ya suscrito, criticaban la vigilancia clerical sobre la educación y la conservación íntegra de los fueros, y plegaban en defensa de la “independencia de la Iglesia”.⁶⁵ El último grupo fueron los garcianos apoyados por algunos obispos que defendían el Concordato tal como se había suscrito.⁶⁶ Respecto a la versión final de 1866 se impusieron los católicos que pedían modificaciones (anexo 5).⁶⁷

A pesar de discrepar acerca de fueros y educación, los dos últimos grupos apoyaban la firma de un Concordato y se sumaron a las críticas contra los círculos liberales opositores a este. Así, periódicos como *El Centinela* (1862-1865) o *El Popular* (1864-1868) apoyaron los proyectos del régimen garciano de manera crítica. En cambio, sin adscribirse a los círculos progarcianos, los obispos condenaron decididamente cualquier rechazo al nuevo marco legal que regulaba las relaciones entre Ecuador y Roma o el Estado y la Iglesia. En una pastoral, el arzobispo de Quito José

repartición del diezmo. Ahora el Estado pasó a recibir la mitad de esta, dejando a la Iglesia la otra. El diezmo se recaudaba de tres maneras: acción directa de las diócesis, acción directa del gobierno y por remate: “el remate de diezmos, lo que procuraba era que en una determinada zona se haga una proyección de lo que se podía recaudar. A continuación, ofrecían un porcentaje del monto proyectado (monto que es lo que pagaba a la autoridad en ese momento), el que más ofrecía simplemente se quedaba con la recaudación del diezmo. De esta manera la utilidad del hacendado se quedaba [y de élites rurales] en la diferencia entre lo que pagaba por el remate del diezmo y lo que obtenían por la recaudación”. Viniegra, “Supresión”, p. 51.

⁶⁴ Carbo, *La República; El concordato ecuatoriano*.

⁶⁵ “El Centinela”, en *El Centinela* (18 jul. 1863); *El Concordato y el Mensaje*.

⁶⁶ “El Concordato y el Congreso”, en *El Clero* (1 sep. 1863); Robalino Dávila, *Orígenes del Ecuador hoy. Gabriel García Moreno*, p. 331; Tomás Iturralde, *Al Público*.

⁶⁷ La tendencia liberal, con Pedro Carbo a la cabeza, revivía viejas desconfianzas hacia el “romanismo”. Vargas, “La reorganización”, p. 326. Así los liberales heredaron para el resto del siglo el combate al Concordato. Por otro lado, la aprobación de este permitió acentuar el tibio proceso de romanización que experimentaba Ecuador desde la creación de la Provincia ecuatoriana en 1848. Este avance romanizador operó mediante la organización institucional de la Iglesia, sobre todo con la creación de nuevas diócesis, la reforma al clero y la reestructuración administrativa del Estado. A pesar de los desacuerdos, esta versión del Concordato fue reconocida por los distintos gobiernos hasta 1877, momento en que el conflicto entre el gobierno de Ignacio de Veintemilla y el clero quiteño llegó al punto de que, por recomendación del ministro Pedro Carbo, se suspendió el Concordato y se retomó el Patronato de 1824. Esto, en vez de darle un duro golpe al clero ahondó su oposición al gobierno. Esto llevó a Veintemilla a gestionar una nueva versión del Concordato, cuya aprobación la Santa Sede logró dilatar hasta 1882.

María Riofrío condenó los textos que rebatían al Concordato, pero lo llamativo del documento era la relación del texto con el sello que se insertó en su encabezado (fig. 3), mismo que no fue empleado en ningún otro documento episcopal. Desde la cruz que representaba al arzobispado, un rayo sale para golpear una serpiente, lo cual iba en consonancia con la frase *In hoc signo viceso* (con este signo vencerás). El documento identificaba a los enemigos de la Iglesia, es decir a los opositores al Concordato que se encarnaban en la serpiente. Así, con ese simbolismo la curia de Quito sugería que la Iglesia triunfaría en la lucha con sus opositores, mientras la condena del arzobispo a las críticas liberales resumía la postura de otros católicos de abandonar el Patronato. Por su parte, su par cuencano, Remigio Esteves de Toral, cuestionaba la “falsa paz” que se sentía en Ecuador. Advertía que los “errores” no habían sido vencidos todavía y que “la navecilla de Pedro” debería afrontar nuevas borrascas. Para el Obispo de Cuenca, el clero debía estar preparado para la lucha a través de la instrucción.⁶⁸



Fig. 3. Sello del arzobispo José María Riofrío empleado solo en la Carta Pastoral que prohibía la lectura de la Exposición del Concejo de Guayaquil en contra del Concordato (1863).⁶⁹

De manera simultánea a la politización de la Iglesia militante, se dio un proceso de especialización asociativa. En la primera mitad del siglo XIX las principales experiencias de sociabilidad habían sido las cofradías, las hermandades, las terceras órdenes,⁷⁰ las sociedades ilustradas y las sociedades patrióticas.⁷¹ Sin embargo, estas

⁶⁸ Esteves de Toral, *Carta Pastoral*, 1861.

⁶⁹ Riofrío, *El Metropolitano a*.

⁷⁰ La deuda de la historiografía ecuatoriana sobre las cofradías es grande, para una aproximación puede revisarse: Moreno, “La cofradía”; Guerra, *La Cofradía*; Maldonado, “Economía”.

⁷¹ Las sociedades patrióticas y democráticas de la primera mitad del siglo XIX también son un campo poco explorado, para aproximarse a ellas y a su relación con los artesanos véase: Borja, “Sois libres”; Borja, “Artesanos, liberalismo”; Hidalgo y Peralta, *El artesanado*. Los primeros en insertarse en el nuevo asociacionismo ilustrado fueron quienes se consideraban “los llamados a dirigir”. Dentro de ese marco,

se diversificaron, al mismo tiempo que muchas de las asociaciones debieron hacer explícita su condición de católicas. En lo que respecta a las cofradías no se debe olvidar la advertencia de Sol Serrano acerca de que estas fueron la “principal forma de asociación” en el siglo XIX y no un mero “residuo colonial”.⁷²

Para el siglo XIX, las cofradías y hermandades pueden ser vistas como asociaciones o maneras de sociabilidad formal que ofrecían a los seglares “actividades religiosas comunes”,⁷³ garantizaban ayuda espiritual y material a sus miembros, y permitían ganar una serie de indulgencias a lo largo de la vida del cofrade o hermano, quien apuntaba a lograrlas para encaminarse por una buena vida hacia una buena muerte. Por otro lado, se encargaban del cuidado y reparación de las capillas y templos que las acogían. Pero también, como sostiene John Lynch, reproducían la jerarquización social,⁷⁴ ya sea estamental o de clase. A diferencia de la época colonial, las cofradías del XIX debieron insertarse en la lucha y competencia con las asociaciones y sociabilidades liberales en Ecuador, y adaptarse a los nuevos retos. A diferencia de siglos anteriores, muchas tomaron un progresivo tono antiliberal. No pueden ser vistas como meras respuestas, aunque en segundo plano, formaron parte de la pelea y ayudaron a plasmar los proyectos de República católica. Muchas participaron en la construcción de un apostolado seglar y, dada la competencia con sus “enemigos”, otras buscaron fortalecer la enseñanza de la doctrina como las Cofradías del Santísimo Sacramento que financiaban la Escuela de Cristo para ese fin.⁷⁵

Si bien se podía ingresar a varias cofradías sin importar el estamento o género, desde la colonia existió una jerarquización que dividía a las élites de la “plebe”.⁷⁶ Por lo general, la primera ocupaba los principales cargos. En la colonia, las cofradías en

para Francisco Ortega, las asociaciones ilustradas eran vistas como forma de transformar la sociabilidad natural del hombre hacia una “nueva civilidad” adscrita al progreso material y espiritual. Por otro lado, avanzado el siglo, frente a la participación de los sectores populares, la élite buscó cimentar un asociacionismo vertical. Ortega deja claro que este no fue resultado de un espacio social autónomo, sino era una forma transformadora manejada desde la élite con la que se apuntaba a construir una autonomía civil al tiempo que se ponía en marcha una individualización dirigida de los sujetos. Ortega, “Sociabilidad, asociacionismo”, pp. 93-118.

⁷² Serrano, *¿Qué hacer?*, p. 97-98.

⁷³ Lynch, *Dios en*, p. 193.

⁷⁴ Lynch, *Dios en*, p. 193.

⁷⁵ *Cofradía del Santísimo*, p. 2. Además, también existían las escuelas dominicales y la enseñanza religiosa en las escuelas.

⁷⁶ Maldonado, “Economía espiritual” p. 15.

muchas ocasiones fueron mixtas, pero en la República, varias asociaciones tuvieron una exclusividad según el género. Si bien existía una exclusión de las mujeres en unas asociaciones, otras tuvieron una mayor participación femenina. Esto permitió que ocupasen cargos dirigentes, se encargaran de la organización cofradial y asociativa e incluso fueron quienes sostenían económicamente a las cofradías con limosnas.⁷⁷ Otro cambio se debió a que la construcción de la lógica individual y la institucionalización de la Iglesia rompieron con las dinámicas de concentración familiar de cargos en las cofradías.⁷⁸ Las cofradías eran encabezadas por los mayordomos, síndicos, y capellanes que influían en la administración de los bienes, ingresos y gastos que se realizaban. En las cofradías de la Virgen del Rosario, adscritas a la Orden de Predicadores y otras, los hermanos veinticuatro⁷⁹ eran quienes dirigían la toma de decisiones y el gobierno de la asociación.⁸⁰

Una diferencia entre las cofradías y las asociaciones católicas decimonónicas fue las reuniones más abiertas sobre los asuntos internos de las agrupaciones. En las cofradías, sus mayordomos, síndicos o los hermanos veinticuatro eran quienes se congregaban para administrarlas. En muchos casos, los nombres de los hermanos eran anotados en los libros de las cofradías, y no se insistía en la asistencia a ceremonias.⁸¹ Como sostiene Serrano, no parece que en las cofradías se construyera una sociabilidad *en strictu sensu* dado que en muchos casos no todos los cofrades interactuaban ni siquiera en las ceremonias. Las lógicas cofradiales coloniales estaban avocadas a ritos

⁷⁷ AHCAC, EG, 300, “Ingresos de la Hermandad de la Caridad” (1885). Para México ver: Chowning, “La feminización”, p. 483.

⁷⁸ Para ahondar en estas lógicas familiares véase: Stefano, *El púlpito*, pp. 43-44.

⁷⁹ Se refiere a un grado jerárquico dentro de las cofradías antes que a una referencia cuantitativa. En la colonia temprana eran los hermanos fundadores de la cofradía. Es posible que con el tiempo estos fueran miembros de las familias fundadoras, pero también tenía que ver con los individuos que ocupaban los principales cargos de las cofradías. Además, el pago para ingresar y las limosnas de los hermanos veinticuatro eran mayores a los aportes del resto de cofrades, lo que les daba una jerarquía mayor. Restrepo, *La Iglesia*, p. 515.

⁸⁰ Maldonado, “Economía espiritual”, p. 15. Durante la colonia, algunas cofradías concentraron una serie de propiedades como legado y donaciones. En Ecuador, estas siguieron haciendo uso de su patrimonio, ya sea como censos, cabezas de ganado o tierras en las zonas rurales. Fogelman, “Coordenadas marianas”, p. 134. AAQ, Parroquias, Caja 6, Francisco Barral, “Litigio de la Cofradía del Santísimo Sacramento” (9 de febrero de 1892); AAQ, NS, Caja 69, Isidoro Barriga, “Refacción de la Iglesia de El Naranjal” (10 de octubre de 1889); AAQ, DL, Caja 74, Segundo Álvarez Arteta, “Problemas de tierra” (24 de julio de 1904).

⁸¹ AHCAC, C, “Constitución de la Hermandad de Nuestra Señora del Rosario” (1850).

personales para conseguir indulgencias,⁸² no solo a los espacios públicos con las fiestas. Es probable que esto se modificara en la segunda mitad del siglo XIX para ciertas cofradías. En cambio, las asociaciones católicas se reunían periódicamente y en varias ocasiones vigilaban e incluso sancionaban la inasistencia de uno de los miembros a juntas o ceremonias. En un punto intermedio, las congregaciones jesuíticas y las terceras órdenes si bien tenían juntas en las que participaban las directivas, no prohibían el ingreso de otros miembros. También tenían más puestos directivos y así agrandaban las reuniones. Por ejemplo, las Hijas de María se organizaban en coros con cierto número de congregantas, y cada coro tenía una directora.

Las cofradías y hermandades garantizaban a sus miembros una serie de beneficios si se inscribían en ellas. Se pueden nombrar las indulgencias, los servicios y acompañamiento funerario en beneficio del hermano difunto y su alma. La ayuda al interior de las cofradías no se limitaba a lo espiritual, también era material, se entregaban limosnas a viudas y cofrades en desgracia, prestamos económicos a otros y sobre todo había financiamiento para las festividades.⁸³ Estas características generales se pueden apreciar en los gastos efectuados por varias cofradías: misas de almas, gastos de entierro, gastos de instrumentos para las ceremonias como ceras, ornamentos, vino, etc. y novenas.⁸⁴ Estos aspectos se mantuvieron durante el siglo XIX. Las cofradías, pero sobre todo congregaciones, terciarios y asociaciones católicas hicieron, de manera creciente, énfasis en el cumplimiento de los sacramentos, y en la mayor frecuencia de la confesión, la asistencia a misa y la comunión.⁸⁵ Si bien las congregaciones y terceras órdenes compartían características con las cofradías, congregaban a sus miembros en misas, ceremonias y fiestas cuasi obligatorias que les permitían generar una sociabilidad resultado de esas prácticas asociativas. Como lo ha visto José Alberto Moreno para México, los momentos después de estas ceremonias y las sacristías facilitaban la oportunidad y el espacio para la sociabilidad de los laicos.⁸⁶

⁸² Para el caso chileno ver: Serrano, *¿Qué hacer?*, p. 99.

⁸³ Arango, "Las cofradías", pp. 95-96; Castro, "Caridad y beneficencia", p. 67.

⁸⁴ AHCAC, EG, 259, "Acuerdos de la Hermandad del Santísimo Sacramento" (1871); AHCAC, EG, 354, "Egresos" (1891); AAQ, P, Caja 176, Agustín Manglano, "Presupuesto de la parroquia de Santa Cruz de la Puná" (30 de septiembre de 1878); ADR, 3.2.1, "Libro de la Cofradía del Señor del Buen Suceso" (1885-1887).

⁸⁵ *Manual de los congregantes*, 1868, pp. 41-42.

⁸⁶ Moreno, *Devociones políticas*, pp. 159-160.

Desde el siglo XVIII, las cofradías perdieron prestigio, entre otros puntos que ya se han mencionado. Pero es preciso reconocer que las primeras asociaciones católicas de la segunda mitad del siglo XIX tenían su raíz en la acción e intereses de católicos adscritos a las cofradías. El mejor ejemplo fue la Cofradía de la Virgen del Rosario: muchos de los cofrades de esta fueron socios de la Conferencia de San Vicente de Paul. La acción de los seculares abrió hacia el exterior varias de las características que las cofradías, e incluso los gremios, tenían reservadas solo para sus miembros. Los católicos participaron de un proceso de especialización asociativa. Es preciso pensar esa especialización para romper con la idea teleológica sobre la sociabilidad. Las cofradías no fueron un momento al que siguieron nuevas asociaciones. Ambas fueron importantes en el panorama católico del siglo XIX.

La especialización implica que, si antes las cofradías eran las únicas en prestar beneficio material y espiritual a sus hermanos, en el siglo XIX un tipo distinto de asociación los ofrecía al exterior o planteaba nuevas lógicas al momento de ofrecerlos.⁸⁷ Las cofradías se encargaban de financiar la reparación de templos, la ayuda funeraria, la caridad entre hermanos o los auxilios. En Ecuador, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, esta especialización significó la aparición de las juntas constructoras de templos, las hermandades exclusivamente funerarias, las asociaciones de caridad y beneficencia, y las asociaciones de auxilios o socorros mutuos.

Beatriz Castro sostiene que, si bien las sociedades de ayuda mutua tienen parte de su origen en las cofradías y los gremios de artesanos, tenían objetivos diferentes. Heredaron valores como la fraternidad, pero estaban enfocados a fines como la protección económica o la instrucción.⁸⁸ En este proceso de especialización se crearon tanto mutuales católicas como otras que no hacían alusión a religión alguna. En Ecuador, durante todo el siglo XIX, los gremios siguieron operando. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo, las mutuales les permitieron a los artesanos mayor independencia frente al control gubernamental. Los gremios de las distintas ciudades se encontraban vigilados por el Municipio a través de los comisarios de policía que supervisaban las elecciones de maestros mayores entre los distintos “maestros de

⁸⁷ Esto también estuvo relacionado a cambios en la concepción de la caridad, el trabajo; la incursión del discurso higienista; y con la ampliación de la participación de diversos sectores de la sociedad.

⁸⁸ Castro, “Las sociedades”, pp. 197-198; Castro, *Caridad y beneficencia*, pp. 246-247.

tienda”.⁸⁹ Los primeros intentos mutuales se dieron en un asociacionismo que no se identificaba como católico militante. De hecho, estos tuvieron un carácter lego y muchas veces liberal.

Las sociedades de beneficencia y las sociedades democráticas ya habían promovido y propuesto, respectivamente, alternativas de ayuda mutua o socorros mutuos. En Guayaquil, la Sociedad Filantrópica del Guayas, no solo promocionaba la ayuda a los pobres y los gastos educativos. De hecho, los socios fundadores entendían que la beneficencia a los pobres era un paso posterior, una ampliación al exterior de la asociación de aquellas dinámicas de beneficencia o protección mutua que existían en la Filantrópica desde su fundación.⁹⁰ En la sierra, fue más notorio el interés de las sociedades democráticas, vinculadas a grupos artesanales, de incentivar la ayuda e instrucción. La Sociedad Popular de Chimborazo, con sacerdotes entre sus dirigentes y miembros, apelaba a cumplir con principios como la libertad, pero en apego a las leyes, bajo “el estandarte de la Cruz que es signo de libertad”.⁹¹ Su principal interés era mejorar las costumbres del pueblo desde el asociacionismo.

En otra de las aristas de la especialización, si bien las cofradías no dejaron de aportar al mantenimiento de templos, se crearon otro tipo de asociaciones, que se formaban y desaparecían según las circunstancias. Estas buscaron obtener fondos para reconstruir iglesias, capillas y templos, e incluso para edificar nuevos. Finalmente, al mismo tiempo que las cofradías funcionaban, en el siglo XIX se formaron una serie de asociaciones que se especializaban en garantizar un entierro y servicios funerarios y espirituales. Muchas de estas mantenían el nombre de cofradías o hermandades, pero les añadían el calificativo “de entierro” o “funerarias”.⁹² En varios espacios americanos se habían dictado disposiciones para que los entierros se realizaran fuera de los templos.⁹³ Por otro lado, las políticas de higiene y la construcción de cementerios

⁸⁹ AHMMRCT, AC, 1537, Camilo Jauregui y Juan Izquierdo, “Nombramiento de maestros mayores” (7 de enero de 1854); AHL, Centro de la Memoria Histórica de Loja, 0041, Francisco Palacios, “Elección de maestros mayores” (20 de diciembre de 1852); Rivadeneira, *Reglamento de policía*.

⁹⁰ “Sociedad Filantrópica”, en *El Filántropo* (30 nov. 1854).

⁹¹ “Sociedades Democráticas”, en *El Ecuatoriano* (26 feb. 1849), pp. 1-2.

⁹² *Constitución de la Cofradía de Nuestra Señora de Mercedes (Babahoyo)*. La muerte en Ecuador, independiente de la tendencia religiosa requería de los rituales de paso católicos. Esto implicó que los espacios de entierro fueron parte del proceso de secularización.

⁹³ Fogelman, “Coordenadas marianas”, p. 134.

generales modificaron las prácticas católicas en cuanto a las sociabilidades.⁹⁴ El crecimiento de las hermandades funerarias se dio en las décadas de 1850, 1870 y 1890.⁹⁵ Quizá el caso más exitoso fue el de la Hermandad Funeraria de Nuestra Señora del Rosario en Quito, misma que entre 1868 y 1872 logró procurarse su propio espacio de “inhumación general”,⁹⁶ sin depender ya de los cementerios parroquiales.

A la par de este proceso de especialización, y debido al proceso de secularización con el que se quebraba el régimen de cristiandad, es decir aquel en el que se rompía “la miscibilidad de lo religioso en todas las dimensiones de la vida colectiva que caracteriza a las sociedades católicas organizadas bajo el criterio de *cujus regio, ejus religio*”,⁹⁷ las cofradías y varias de las nuevas asociaciones debieron hacer explícita su condición de católicas. Si se presta atención a las Constituciones de 1721 de la Cofradía de Santa Ana no existe tal caracterización, pues no era necesaria.⁹⁸ En cambio, para el siglo XIX, otras cofradías se identificaban como “sociedades de personas cristianas”,⁹⁹ “sociedad de gentes honradas y buenos cristianos”¹⁰⁰ o solo “sociedad de buenos cristianos”.¹⁰¹ Esto también permite apreciar el conflicto de los católicos con sus “enemigos”. A partir de esto, no se puede afirmar que todas las asociaciones y cofradías tuvieron un carácter militante, pero sí muchas de ellas se encargaron de politizar a sus socios o se insertaron abiertamente en un combate por medio de cual los católicos militantes disputaron diversos espacios para fomentar y sostener los proyectos hegemónicos de Repúblicas católicas.

1.3. Una militancia católica contra la impiedad (1869-1882)

El momento comprendido entre 1869 y 1882 se caracterizó por la organización de un asociacionismo católico en el cual se buscaba formar una dirigencia entre las élites de

⁹⁴ Zaldumbide, “Los espacios”, p. 38.

⁹⁵ *Cofradía del Santísimo Sacramento; Hermandad de Beneficencia Funeraria*, 1874; AAQ, P, Caja 48, Julio Trujillo, “Reglamento de la hermandad funeraria de Puembo” (1898).

⁹⁶ Zaldumbide, “Los espacios”, p. 37-39. Se puede decir que es el más exitoso pues hoy es conocida como Sociedad Funeraria Nacional, nombre que en el siglo XX empezó a usar después de que en 1888 se desligó de la injerencia dominicana.

⁹⁷ Stefano, “¿De qué hablamos?” pp. 200 y 217.

⁹⁸ Maldonado, “Economía espiritual”, p. 65.

⁹⁹ AAQ, C, Caja 13, “Constitución de la Cofradía de entierro de la Santísima Trinidad de Pueblo Viejo” (1861); *Constitución de la Cofradía de Nuestra Señora de Mercedes (Babahoyo)*; AAQ, C, Caja 13, “Constitución de la Cofradía de Nuestra Señora de las Mercedes de Guayaquil” (1856).

¹⁰⁰ AAQ, C, Caja 13, “Constitución de la Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles” (1853).

¹⁰¹ AAQ, C, Caja 13, “Constitución de la Cofradía de San José de la iglesia de San Francisco” (1860).

las distintas regiones históricas que fuese capaz de administrar el Estado. Entonces, las distintas tendencias católicas se disputaron el control de las asociaciones como una forma de competencia política. Este asociacionismo, de carácter masculino encontraba en las asociaciones femeninas un complemento a su objetivo rector, pues las mujeres resultaban ser las encargadas de criar a las nuevas generaciones de dirigentes católicos. Por otro lado, las asociaciones de artesanos y otras eran presentadas como un reflejo de las asociaciones de élite para civilizar a las clases populares. Sin embargo, si bien el asociacionismo masculino de élite fue el centro de los esfuerzos católicos durante este primer momento, las asociaciones del resto de actores acumularon su propia experiencia dentro de la militancia católica, lo que se vio reflejado en un segundo momento de militancia, como se verá más adelante. Además, los sectores sociales intermedios tuvieron una notable participación en la prensa católica, y en muchos casos fueron intelectuales centrales de proyectos nacionales como el garciano. De hecho, los conservadores contaban con una dirigencia social y el dominio sobre el Estado. De algún modo, lograban aglutinar, ya sea por pactos o coerción, a varios sectores católicos. Dicho dominio llegó a su fin en 1876, con el ascenso de un militar liberal a la presidencia. La administración de Ignacio de Veintemilla marcó una crisis en varias tendencias políticas, incluidas las liberales, lo que llevó a la reconfiguración y rearticulación de estas.

La crisis de 1859 reconfiguró la cultura política ecuatoriana al tiempo que varios actores apoyaron la alternativa de García Moreno que ofrecía subsanar el problema de la unidad nacional. Los pactos con los que había empezado ese gobierno se desgastaron, y así las identidades políticas entraron en un proceso de definición que tuvo una fuerte impronta regional.¹⁰² Entonces, entre 1869 y 1882 se pueden identificar dos grupos de católicos militantes: conservadores y conciliadores. Los conservadores se agruparon en las Sociedades conservadoras. Estos estaban conformados por los círculos garcianos que contaban con ciertos hacendados de la sierra norte y centro, y un contingente de intelectuales que no eran grandes propietarios, pero que se habían desencantado del liberalismo de su juventud. Esta misma experiencia alrededor del liberalismo aristocrático de mediados de siglo los acercó a un discurso acerca de que

¹⁰² Juan León Mera, “Las dos escuelas”, en *La América Latina* (6 feb. 1866).

se debía garantizar las libertades, pero al mismo tiempo establecer límites en su ejercicio.

Los conservadores se habían alejado varios años atrás de grupos liberales como los de Manuel Gómez de la Torre, quien había sido uno de los líderes del gobierno provisional que reemplazó al liberal democrático Francisco Robles (1859). El rechazo conservador hacia los distintos liberalismos se agudizó durante la década de 1860. De hecho, encontraron en las directrices romanas una justificación para su concepción de las libertades.¹⁰³ El antiliberalismo basado en parte en el *Syllabus* da cuenta de la adscripción conservadora a la intransigencia católica. No había libertad para el error, y con ello se debía armar una franca guerra a las libertades liberales. Manuel Ceballos refiere que la restauración del lugar de la Iglesia en la sociedad era una de las características de la intransigencia.¹⁰⁴ Para el caso ecuatoriano esta premisa era concebida de distintas maneras entre los conservadores. Por un lado, los garcianos, amparados en la cercanía del presidente con Pío IX, se presentaban como un gobierno respetuoso de la religión, integrándola como parte central de la reforma política, social y moral de Ecuador. Pero, esto supuso la imposición del Estado, en términos institucionales, sobre la Iglesia. Por otro lado, el clero intransigente entendía que dicha restauración debía darse en términos de recuperar la primacía de la Iglesia en la sociedad.

En cualquiera de los dos casos mencionados, la restauración intransigente implicaba nuevas dinámicas para la Iglesia dentro de la República católica. Mientras los intransigente europeos y de otras regiones latinoamericanas anunciaban que se debía recuperar el espacio perdido frente al liberalismo, los ecuatorianos formulaban que se debía evitar el avance de este. Los conservadores, entonces, no se oponían al mundo moderno, sino a uno liberal. Fueron capaces de formular la posibilidad de una modernidad católica, cuyo principal sustento fueron los escritos del sacerdote español Jaime Balmes. *La Estrella de Mayo* (1868) de Juan León Mera explicaba al conservadurismo en oposición al liberalismo: “respetar las tradiciones sancionadas por

¹⁰³ Los grupos conservadores que no comulgaban con las limitaciones de libertades y el autoritarismo del gobierno de García Moreno eran reducidos, puede identificarse a Vicente Piedrahita, Julio Sáenz o Rafael Pólit. Sin embargo, estos apoyaban el proyecto católico y el fortalecimiento del centralismo.

¹⁰⁴ Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*, pp. 23-24.

el tiempo, la razón y la experiencia, a fin de dar un apoyo seguro al espíritu de reforma; y fiel a los principios que, hace más de diez y ocho siglos, viene regenerando el mundo y mostrando a las naciones el camino del verdadero progreso, se llama CONSERVADOR”.¹⁰⁵

Los círculos liberales actuaron de distintas maneras en oposición al proyecto conservador de República católica. Por un lado, desde el interior, existían círculos de liberales moderados, de cuño aristocrático, con líderes visibles a nivel regional. Estos configuraron una parte importante de la oposición a García Moreno. A estos se sumaban cuadros de jóvenes liberales que cercanos a los patricios, sobre todo guayaquileños, se alejaron progresivamente de la moderación de sus pares. En cambio, en el exilio se encontraban varios de los prohombres liberales que habían liderado la oposición al garcianismo hasta 1869, entre ellos Pedro Carbo y Juan Montalvo. También en el exilio desde 1859, los liberales democráticos optaron, sobre todo en la década de 1860, por una lucha armada de incursión desde la frontera sur con el fin de recuperar el gobierno.

El contexto de acción de los conservadores no se limitó al ámbito local. Este tuvo influencias europeas que pueden ser divididas en tres vertientes. En la primera se encontraban los intransigentes más radicales y monárquicos: Juan Donoso Cortés y Joseph de Maistre. Algunos historiadores han subrayado la influencia de estos dos autores en el pensamiento conservador ecuatoriano, sobre todo en García Moreno que los leyó durante su estancia en Francia.¹⁰⁶ Ambos respaldaban el autoritarismo monárquico, sobre todo Maistre rechazaba uno de tipo secular. Donoso por su parte, si bien colocaba al catolicismo como cuna de la civilización, insistía en la incompatibilidad de esta con la primacía de la razón o el materialismo. Duros críticos de la revolución, veían en las libertades un problema cuando subvertían el orden establecido.¹⁰⁷ La traducción de estos autores al contexto americano y republicano no fue sencilla. Los católicos mexicanos, lectores de Donoso, no compartían su ideal

¹⁰⁵ “La Estrella de Mayo”, en *La Estrella de Mayo* (1 dic. 1868).

¹⁰⁶ Espinosa y Canal, “La memoria transnacional”; Lynch, “La América Andina”, pp. 459-496.

¹⁰⁷ Martina, *La Iglesia*, p. 122; Cortés, *Curas y políticos*, pp. 50-51; Garay, “Donoso ultramontano”, pp. 147-160; Álvarez Junco, *Mater Dolorosa*, p. 378; Spektorowski, “Maistre, Donoso”, pp. 290-291.

teocrático y monárquico.¹⁰⁸ En cambio, Buriano apunta que, si bien lo usaba, García Moreno no tenía mucho agrado por la obra de Donoso. En cambio, en el caso de Maistre, el constitucionalismo ecuatoriano impidió una asimilación profunda de sus postulados. Como una razón para ello, Buriano subraya la matriz liberal, salida del temprano republicanismo, que tenía el conservadurismo ecuatoriano.¹⁰⁹

La segunda vertiente estaba comprendida por otros dos intransigentes también de tono radical, pero cuya difusión fue más amplia, pues formaron parte de las entregas de los periódicos conservadores ecuatorianos. Louis Veuillot y Louis Gaston de Ségur fueron por mucho los autores más citados en la prensa de difusión.¹¹⁰ La intransigencia de ambos se enfocaba sobre todo contra los protestantes y católicos liberales. Con ellos, los conservadores ecuatorianos nutrían el sentido de una *Iglesia militante*, pues se oponían a cualquier acuerdo o transacción con el liberalismo.¹¹¹ Además, reforzaron la idea de que no era concebible renunciar a los vínculos y compromisos que mantenían atados al Estado y la Iglesia.¹¹² A esto se sumó la difusión de los artículos de *La Civiltà Cattolica*.¹¹³ Finalmente, Jaime Balmes fue quizá una de sus más importantes influencias.¹¹⁴ Sus tesis acerca de la primacía de la civilización católica llamaron la atención de muchos ecuatorianos, al punto que era parte fundamental de la enseñanza en el país. La experiencia ecuatoriana y la difusión de la obra de Balmes permitieron a los conservadores formular lo que Juan Maiguashca llama una “modernidad católica”, sustento del proyecto de República católica del garcianismo.¹¹⁵

¹⁰⁸ Mijangos, *The lawyer*, p. 109; Buriano, “El ‘espíritu nacional’”, 2014, p. 66.

¹⁰⁹ Buriano, “El constitucionalismo”, p. 68.

¹¹⁰ Veuillot contó con la oposición de varios católicos, entre ellos algunos obispos. Pero logró obtener cierto respaldo del Papa, pero también de un contingente de lectores en el clero parroquial y el pueblo. Aubert, *Nueva Historia*, p. 46. En cambio, Ségur fue una de las bases contra el liberalismo católico, la cita que *La Civilización Católica* (1876) hacía de uno de sus textos lo resume todo: “si quieres ser liberal, dejad de ser católico”. “Las dos conciencias”, en *La Civilización Católica* (30 may. 1876).

¹¹¹ Juan León Mera, “El Pontífice romano y el Rey de Italia”, en *El Nacional* (3 mar 1871).

¹¹² Martina, *La Iglesia*, p. 113.

¹¹³ Para ahondar en esta influencia véase: Williams, “The Making”.

¹¹⁴ Si bien Balmes era no tenía la radicalidad de Donoso, no por eso dejó de ser un tradicionalista intransigente. Igual que sus pares veía la desigualdad social como natural, rechazaba los “excesos” en las libertades. Sin embargo, creía que podían cristianizarse ciertos aspectos del mundo moderno como la prensa y la industrialización. Davis, “Jaime Balmes”, pp. 342-350; “Pensamientos de Balmes, relativos a la libertad política”, en *La Voz del Clero* (5 jul. 1872).

¹¹⁵ Varios católicos se habrían decantado por sus tesis y difundido su obra en Ecuador entre 1830 y 1860. Incluso fue el fundamento del proyecto de República católica de los conservadores. Tobar Donoso, “La influencia”, pp. 38-63; Maiguashca, “El proceso”, p. 388.

Por el otro lado, estaban los conciliadores, que no es lo mismo que decir conservadores moderados, pues no me interesa juzgar sus decisiones o la pureza de su ideología, sino las negociaciones y pactos que hicieron, además de la construcción de identidades políticas. He decidido identificarlos así no solo porque sus propuestas estuvieron influenciadas por la corriente europea del mismo nombre,¹¹⁶ sino porque se presentaban como una alternativa política en la que podían converger tanto postulados conservadores como liberales. Se presentaban como una concertación de fuerzas que se trató en su mayoría de círculos políticos que abandonaron los pactos con el garcianismo. Si bien intentaron aunar fuerzas en varios procesos electorales no fue hasta las presidenciales de 1868, con la Sociedad Popular, la Sociedad del Progreso y otras, que concertaron una fusión entre distintos círculos para promover la candidatura del guayaquileño Francisco Aguirre Abad. En sus periódicos, entre ellos *El Conciliador* (1868-1869) y *El Constitucional* (1868-1869), criticaban los extremos y se presentaban como una alternativa intermedia entre liberalismo y conservadurismo que buscaba la unidad nacional.¹¹⁷

El vocablo conciliador no solo fue usado para identificar la fusión católica opositora al conservadurismo, sino que tuvo un sentido peyorativo en el que autores como Mera los acusaba de encubrir su liberalismo con un discurso neutral, y los liberales, en cambio, de dividir a su partido.¹¹⁸ Este grupo no veía con buenos ojos el control estatal a la Iglesia, el autoritarismo y la limitación de libertades que el proyecto de República católica implicaba. Sin embargo, otros aspectos como el educativo, el crecimiento asociativo católico, entre otros, no les generaba mayor problema.¹¹⁹ A pesar de ello, los conservadores los excluyeron de su proyecto de República católica. Con las condenas de Pío IX a los “errores” modernos en el *Syllabus*, la toma de los Estados Pontificios y la Comuna, el catolicismo liberal se volvía una imposibilidad en el imaginario y el discurso católico militante ecuatoriano. Así, los conciliadores

¹¹⁶ Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*, p. 22.

¹¹⁷ Teodoro Gómez de la Torre et al., *Manifestación de*; “Nuestro programa”, en *El Constitucional* (20 nov. 1868).

¹¹⁸ “Las tres banderas”, en *La Estrella de Mayo* (23 dic. 1868); Chiriboga, *El Ecuador*, p. 44.

¹¹⁹ Es imposible negar que los conciliadores leyeron y usaron a Balmes. Incluso se aproximaron a Donoso en sus afirmaciones acerca de la tribuna y la prensa.

debieron negar su matriz católica liberal.¹²⁰ Por esa razón es difícil identificar católicos liberales si no se recurre a los epistolarios.

Las pocas alusiones a una influencia liberal, que les permitía exponer el punto medio de su condición conciliadora, se las puede identificar en la prensa electoral. Con la formación de un frente electoral antigarciano que requería de la negociación con los liberales moderados, les resultaba difícil negar alguna cercanía al liberalismo. Sin embargo, antes que aceptar la condición de católicos liberales se decían influenciados por el liberalismo político. De hecho, en *La Unión* de 1875, los conciliadores especificaban que ambas identidades no eran lo mismo. Mientras el catolicismo liberal resultaba una “doctrina impía” que levantaba pasiones contra la “doctrina de la Iglesia”, el liberalismo político resultaba ser un “sistema que tiene por objeto conservar la fuerza de las leyes divinas y humanas, excluyendo el sistema de los hechos, y hacer prevalecer el derecho sobre el hecho”.¹²¹ Efectivamente, años antes desde *El Constitucional* diferenciaban su liberalismo político del que había cometido “desafueros” en Europa y América. Este último se acercaba, según los conciliadores, a la impiedad y a la licencia.¹²² De hecho, mientras los católicos liberales europeos hablaban de reconciliación entre catolicismo y liberalismo,¹²³ aquellos ecuatorianos influenciados por esa corriente recalcaron la conciliación y la necesidad de que los extremos conservador y liberal debían ceder.

Siguiendo a Lacordaire, las restricciones a las libertades afectaban a la religión antes que ayudarla.¹²⁴ Para los conciliadores la libertad era “el respeto por la Constitución, por la justicia política y por los derechos ciudadanos”. En ese sentido no era cualquier libertad, se trataba de una “libertad política”.¹²⁵ A esto se añadía, a pesar de que negaran la influencia, la propuesta católica liberal de que el liberalismo y el catolicismo convergían en el respeto a la autoridad y la igualdad política evitando caer en la tiranía.¹²⁶ Entonces, en un país como Ecuador, que se había conformado en un

¹²⁰ No solo el progresivo distanciamiento decimonónico entre catolicismo y liberalismo, sino también el *Syllabus* habían convertido a esa identidad política en pecado. Connaughton, *Entre la voz*, pp. 227-246.

¹²¹ “Liberalismo”, en *La Unión*, (5 oct. 1875).

¹²² “Nuestro programa”, en *El Constitucional* (20 nov. 1868).

¹²³ Huckaby, “Liberal Catholicism”, p. 17.

¹²⁴ Walgrave, *Lacordaire y la*, p. 17.

¹²⁵ “Nuestro programa”, en *El Constitucional* (20 nov. 1868).

¹²⁶ Huckaby, “Liberal Catholicism”, p. 20.

marco de exclusividad católica, los conciliadores rechazaban la libertad religiosa. Esas máximas, además de las vertientes europeas que las influenciaban, se desprendían, según los conciliadores, de que reconocían las condiciones de nacimiento de la República. Ellos se asumían influenciados por el liberalismo político en tanto compartían un mismo sentido de libertades con los “próceres de la independencia”.¹²⁷

De algún modo, el catolicismo liberal dejaba de tener lugar entre los católicos, no se debía nombrar. Sus enclaves de acción estuvieron en las zonas que contaban con un menor control del aparato estatal garciano como Cuenca, Guayaquil e Imbabura. Las condenas al catolicismo liberal tuvieron como marco el continuo ataque conservador en la opinión pública hacia los círculos que estaban influenciados por él. En una carta del liberal Manuel Gómez de la Torre al conservador Juan León Mera, el primero cuestionaba a sus pares cuencanos por haber “[echado] a perder” el liberalismo católico. Y es que, por años, la convergencia entre conciliadores y liberales moderados contra el garcianismo había tenido al catolicismo liberal como un punto en común. Gómez de la Torre no solo decía estar influenciado por esa corriente, sino que aceptaba el influjo que había tenido de Lacordaire y Lamartine, además de que criticaba al liberalismo radical.¹²⁸

Los conciliadores fueron influenciados en su juventud por un catolicismo liberal que no rechazaba los Concordatos ni la infalibilidad pontificia y que compaginaba las libertades modernas con el reconocimiento a la centralidad del Papa.¹²⁹ Además, a diferencia de los progresistas, décadas después, su principal influencia, además de Balmes, parece haber sido Lacordaire. Sin embargo, mientras este entendía que “el pueblo recibe sus ideas de la élite a manera de creencias” por voluntad del mismo pueblo,¹³⁰ los conciliadores entendían que era debido a la ignorancia. Debido a eso sostenían que la sociedad se encontraba dividida entre gente pro y aquellos que no lo eran.¹³¹ Los conciliadores también tomaban de Lacordaire la idea de que la religión no debía ser protegida por el poder civil porque en ella misma

¹²⁷ “Liberalismo”, en *La Unión*, (5 oct. 1875); “Conservadores”, en *La Unión* (25 sep. 1875).

¹²⁸ Gómez de la Torre, “Cartas”, pp. 333-337.

¹²⁹ Martina, *La Iglesia*, p. 158.

¹³⁰ Walgrave, *Lacordaire y la*, p. 16.

¹³¹ “Candidato”, en *La Estrella de Mayo* (23 dic. 1868).

tenía todo para vencer.¹³² De ese modo, criticaban el discurso conservador de protección al catolicismo como una forma de tiranía.¹³³ La Iglesia, sin la intervención de poder civil era capaz de renovarse, por lo tanto, la lectura conciliadora de la clásica fórmula de Montalembert de “Iglesia libre en Estado libre”¹³⁴ era que ambas entidades eran capaces de compaginar sus libertades y así evitar una lucha entre ambas. La separación de estas no era una opción para los conciliadores. Esto los diferenciaba de la lectura que los liberales hacían de la misma frase, pues para estos la libertad de ambas entidades llevaba a su separación.

Existen momentos donde es visible la influencia católica-liberal entre los conciliadores. Con el asesinato de García Moreno en 1875, el panorama cambió. Las elecciones de ese año permitieron a los conciliadores retomar las alianzas regionales de 1868. Todos concordaron, incluso con el apoyo de liberales, en que Antonio Borrero, cuencano, sería la mejor opción para presidente. Así, los enclaves fuertes de la campaña presidencial conciliadora fueron Guayaquil, Cuenca e Imbabura. Con los periódicos y hojas sueltas que produjeron, además de defenderse de los ataques conservadores, refutaban las acusaciones de incompatibilidad de los principios liberales y reiteraban el catolicismo de Borrero. Así, en el último trimestre de 1875, la conciliación se hacía posible, por lo menos en discurso. El contundente triunfo de los conciliadores frente a los candidatos conservadores no significó que el gobierno de Antonio Borrero gozaba de legitimidad plena. Mientras los conciliadores se resistían a aceptar una ampliación del espectro de electores, conservadores, pero sobre todo radicales, proponían su ampliación, porque gran parte de sus bases de apoyo, para 1875, legalmente no podían votar. La democracia del último cuarto del siglo XIX en Ecuador no solo se basaba en el voto, que convocaba a los ciudadanos, sino también en las armas,¹³⁵ las cuales podían ser llevadas, de ser necesario, por un grupo más amplio, los ecuatorianos. Entonces, a pesar de ganar las elecciones en las urnas, los conciliadores carecían de un amplio apoyo de los no votantes como sí lo tenían sus contrincantes

¹³² Walgrave, *Lacordaire y la*, p. 17.

¹³³ “Las Elecciones”, en *La República* (28 sep. 1875).

¹³⁴ Montalembert, *L'Église libre*; Huckaby, “Liberal Catholicism”, pp. 17-31.

¹³⁵ Sobre la dialéctica entre democracia armada y democracia pacífica se debe revisar el trabajo de Irurozqui, “*A bala, piedra*”; Irurozqui, *Ciudadanos armados de*.

políticos.

Conservadores y conciliadores tenían algunos aspectos comunes, uno de esos fue el lugar central de Roma para las comunidades católicas. En esencia se desprendía de una respuesta frente alternativas que, según los católicos, buscaban minar la independencia de la Iglesia. Así, las diócesis y otros actores encontraron en Roma una alternativa para frenar esas intenciones.¹³⁶ Desde la década de 1870 defendieron cada vez más la centralidad de Roma, además de la infalibilidad del Papa que había sido acordada por el Concilio Vaticano, cuyas reuniones fueron interrumpidas por los conflictos armados en Italia. Pero, también, se proponía la subordinación de los asuntos temporales a los espirituales.¹³⁷ Entretanto, Roma buscó prescindir de la intermediación de los gobiernos, que muchas veces podía resultar adversa, y apuntó a comunicarse directamente con las comunidades de católicos.¹³⁸ Ecuador no se quedó desconectado de la toma de los Estados Pontificios, la guerra-franco prusiana, las reuniones de la Internacional o la Comuna de París.¹³⁹ *El Nacional*, órgano oficial del gobierno y de los conservadores insertaba a Ecuador en la lucha universal de la Iglesia con sus enemigos. Mera les dio rostro local, pues podían tomar la forma del liberal moderado o del concubinario.¹⁴⁰ Por otro lado, los conciliadores desde *El Porvenir* hicieron lo mismo, informaban y condenaban desde Cuenca los mismos acontecimientos, además que incluían las noticias que enviaba su obispo que se encontraba en Europa con motivo del Concilio.

Otro punto de convergencia entre las tendencias católicas fue la Consagración del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús en 1873. Esta no se daba desconectada del contexto de combate “universal”. De hecho, los gobiernos católicos, el papado y los

¹³⁶ Aubert, *Nueva Historia*, p. 67.

¹³⁷ Huckaby, “Liberal Catholicism”, p. 180; Jankowiak, *La curie romaine*, pp. 331-398.

¹³⁸ En ese agitado contexto el papado se lanzó, perdido su poder temporal, a una reconquista espiritual que implicaba una “tutela universal” de las conciencias católicas. Jankowiak, *La curie romaine*, pp. 331-398.

¹³⁹ Ana Buriano ha estudiado el seguimiento que Juan León Mera hizo a estos acontecimientos desde *El Nacional*. Buriano, “Perdido el cetro”, pp. 357-379. También, otros periódicos como *La Voz del Clero* aseguraban que la guerra contra Pío IX era contra toda la Iglesia, al tiempo que defendían el papel central del Papa. *El Nacional*, en cambio, alejándose de la justificación de las monarquías dinásticas, defendía el poder temporal del Papa, quien, para Mera, a pesar de ser de carne y hueso, tenía derechos como sucesor de Pedro. Juan León Mera, “El Pontífice romano y el Rey de Italia”, en *El Nacional* (3 mar. 1871).

¹⁴⁰ Buriano, “Perdido el cetro”, p. 375.

jesuitas desempeñaron un papel central en actos de ese tipo.¹⁴¹ Uno de sus primeros rasgos fue el antiliberalismo¹⁴² y otro su condición de culto contrarrevolucionario.¹⁴³ Roma, durante el pontificado de Pío IX, difundió el culto como símil del sufrimiento del Papa, a lo que se añadió el imaginario, desde 1870, del Papa cautivo.¹⁴⁴ Además, se notaban los nexos del pontífice con los jesuitas, principales impulsores del culto.¹⁴⁵

Las republicanas americanas tuvieron presente la unanimidad religiosa o el reconocimiento que Roma hizo del republicanismo como forma de gobierno en el continente.¹⁴⁶ La condición católica de las Repúblicas no eximía los conflictos, sobre todo alrededor de la soberanía. Maiguashca apunta que solo hasta el segundo garcianismo, que inicia en 1869, se puede hablar de forma explícita del proyecto de una República católica, pues desde 1812 esta se daba por sobrentendida. La República católica se volvió sinónimo de República del Sagrado Corazón de Jesús, un programa político gestado desde el gobierno con el apoyo del clero y los laicos católicos. Esta se oponía al avance del liberalismo y se cimentaba en el ideal de una civilización católica que seguía el orden, respetaba la autoridad y los dogmas.¹⁴⁷ El gobierno estrechaba los lazos de la Iglesia con el Estado, pero la mantenía “cuidadosamente sujeta bajo la administración de García Moreno”.¹⁴⁸ La reforma del clero, la educación, entre otros

¹⁴¹ En Ecuador, el jesuita Manuel José Proaño propuso la iniciativa. El gobierno y los asistentes a III Concilio Provincial Quitense lo aprobaron. Luego, el gobierno y todas las diócesis hicieron sus respectivas celebraciones.

¹⁴² Díaz, *Católicos, liberales*, pp. 78-79.

¹⁴³ Es llamativo que la Consagración del Ecuador al Sagrado Corazón se dio mientras en Francia se desgastaba la adscripción de ese culto con el monarquismo. Los sucesos de la Comuna, por otra parte, habían llevado a que los esfuerzos por construir una basílica en Montmartre estuviesen encaminados a expresar desagravio y a ser un recordatorio para los sectores que había tomado las armas. Jonas, *France and*, pp. 5 y 151.

¹⁴⁴ Jankowiak, *La curie romaine*, pp. 331-398.

¹⁴⁵ Jonas, *France and*, pp. 3-5. La historia de los jesuitas con el culto al Sagrado Corazón se remiten al siglo XVII, cuando Margarita Alacoque habría revelado la misión que Cristo le encomendaba a la Compañía de Jesús. El impulso del culto tomó aún más fuerza con la restauración de los jesuitas en 1814 con claro interés antiliberal. Un hecho culminante de esta relación fue la beatificación de Margarita durante el pontificado de Pío IX. Revuelta, *La Compañía*, III, pp. 380-382; Díaz, *Católicos, liberales*, p. 77; Zermeño, “Retorno, extinción”, p. 110. León XIII dejó de lado la imagen de sufrimiento impulsada por su predecesor, y encontró en el Sagrado Corazón de Jesús un culto que permitía reavivar la devoción de las masas. Moreno, *Devociones políticas*, p. 50.

¹⁴⁶ Serrano, *¿Qué hacer?*, p. 163; Cárdenas Ayala, *Roma*, p. 159.

¹⁴⁷ Maiguashca, “El concepto moderno”, pp. 5-31. Buriano sostiene que el régimen garciano apuntó a esa alternativa solo hasta obtener mayor autoridad y con el desgaste de las alternativas europeas que fundamentaban sus acciones en la década de 1860. Buriano, “Entre el”, pp. 561-597.

¹⁴⁸ Williams, “Negotiating the state”, pp. 210-211.

aspectos fueron vigilados por los garcianos. En 1871, García Moreno afirmó en su mensaje que buscaba poner en consonancia la religión católica con las instituciones ecuatorianas.¹⁴⁹ Con religión católica, García Moreno se refería a aquella de la visión intransigente y conservadora. Así, se proponía armar la República católica ya no en el ensueño del retorno al pasado. No era una mera conservación donde las relaciones políticas, sociales y económicas permitían asumir que todos eran católicos. Más bien, la República católica de 1869 fue un franco reconocimiento de que el régimen de cristiandad se había roto. La *Iglesia militante* debía abrir la posibilidad de una República anclada en una modernidad paralela a la que proponían los liberales que ganaban terreno en Europa y América.¹⁵⁰

Los autores conservadores y conciliadores retomaban el sentido de una Iglesia militante ya desarrollado por Solano. Pero, las circunstancias eran diferentes. En 1871, Ecuador elevó una protesta por la toma de Roma. García Moreno exponía que, dado que los reyes europeos no habían hecho nada para defender a Pío IX, les correspondía a las repúblicas americanas pronunciarse.¹⁵¹ El gobierno daba, de ese modo, ejemplo de militancia en defensa de la Iglesia. La intelectualidad oficialista tampoco se quedó atrás. Desde *El Nacional*, Mera se lamentaba por los acontecimientos en Italia y afirmaba que “[la Iglesia] sabe que su destino es luchar, padecer y sufrir, porque solo a esta condición se regeneran las almas”.¹⁵² Esos mismos intelectuales reaccionaron ante las noticias sobre la Comuna de París,¹⁵³ dando una lectura de carácter escatológico a la coyuntura.¹⁵⁴ Para Mera, lo que sucedía en el mundo era una señal tanto de la necesidad de que los católicos participaran en la lucha, como de que se

¹⁴⁹ García Moreno, *Mensaje del Presidente*, p. 1.

¹⁵⁰ Serrano explica muy bien que el límite de las Repúblicas católicas era cuando ser católico se volvía una opción. Serrano, *¿Qué hacer?*, p. 253. Ahí radicó la lucha por el exclusivismo mantenida por los católicos militantes hasta que la constitución de 1897 rompió esa posibilidad.

¹⁵¹ Loor, *Cartas de Gabriel*, p. 249; García Moreno, *Escritos y discursos*, p. 234.

¹⁵² Juan León Mera, “El Pontífice romano y el Rey de Italia”, en *El Nacional* (3 mar. 1871).

¹⁵³ Un estudio detallado sobre las propuestas de la intelectualidad garciana desde la prensa y su lectura del contexto europeo puede hallarse en: Buriano, “Perdido el cetro”, pp. 357-379; Buriano, *El “espíritu nacional”*.

¹⁵⁴ Una lectura de los discursos escatológicos en Hispanoamérica ha sido hecha por Gabriel Cid en clave de lectura de tiempo histórico. Cid, “«Las señales»”, pp. 179-207. Por otro lado, el estudio que Elisa Cárdenas hace del *Syllabus* permite entender las distintas temporalidades en las que se inscribe ese documento y las mismas relaciones políticas y conceptuales de Roma durante el reacomodo del catolicismo. En una larga duración, el eterno conflicto con los enemigos está relacionado a un horizonte de salvación. Cárdenas Ayala, “El fin de una”, pp. 719-746.

avecinaba el fin de los tiempos. Recurriendo una vez más a la imagen de la Iglesia como una nave que atravesaba un mar borrascoso de “impiedad y vicios”,¹⁵⁵ Mera describía al Papa, específicamente a Pío IX, como el piloto que debía encaminarla a través de la tormenta. Así afirmaba: “la Iglesia vive en lucha. Con justicia se llama militante”.¹⁵⁶

Mera continuó sus artículos en *El Nacional* explicando que el mal era una parte constitutiva de la humanidad, por lo que la Iglesia debía combatirlo en distintas formas. Para él, Jesucristo había inaugurado la “guerra” contra ese mal que se mostraba como pecado y error, frente a lo que los católicos debían luchar de forma individual y general, respectivamente: “y el enemigo a quien Jesús combatió y a quien nos enseñó a combatir [...] tenía que aceptar la guerra y hacerla a la Iglesia militante, y haciéndola viene, siglo por siglo, año por año, día por día”.¹⁵⁷ Mera describe una historia cíclica del combate, pero también señala un cambio. A diferencia de otros siglos, para Mera el “error” se había enfocado en el número de adeptos antes que en difundir sus ideas. Así, el radicalismo y el socialismo habrían optado por “las masas populares”. Mera proponía que la estrategia de los católicos debía direccionarse a la educación de esas masas y en la creación de un asociacionismo enfocado sobre todo en formar una dirigencia católica: “la guerra no ha cambiado de carácter: no hay sino cambio de armas y estrategias por parte del enemigo”.¹⁵⁸ Los conservadores y conciliadores efectivamente temían a que el reformismo liberal, la Comuna o la Internacional encontraran sus equivalentes en Ecuador.

Ciertamente, un asociacionismo católico como el aludido por Mera, pero también por los editores conciliadores de *El Porvenir*, dependía de la formación de una dirigencia católica entre las élites y estratos medios que guiara al pueblo dentro de un proceso de civilidad. Además, en varios espacios de América, las asociaciones explícitamente católicas, además de las cofradías, fueron cosa de la segunda mitad del

¹⁵⁵ Ese artículo de Mera fue el que ayudó a Buriano con el nombre de su libro *Navegando en la*.

¹⁵⁶ Juan León Mera, “Pío IX. Principio del año XXVI de su pontificado”, en *El Nacional* (16 jun. 1871). En ese mismo sentido, *La Voz del Clero* (1872-1874) hacía uso de la misma metáfora: “la tempestad de la figura de la persecución suscitada en nuestros días contra la Esposa del Cordero inmaculado, la barca es la Iglesia, el pescador es Pedro”. “Tempestad”, en *La Voz del Clero* (1 ago. 1874), p. 376.

¹⁵⁷ Mera, *La Santa Guerra*, p. 7.

¹⁵⁸ Mera, *La Santa Guerra*, pp. 18-34.

siglo XIX.¹⁵⁹ Esta sociabilidad asociativa se nutría de diversas fuentes: las asociaciones europeas, la experiencia cofradial y la experiencia adquirida en las sociedades democráticas locales entre 1840 y 1860.¹⁶⁰ Recorrer el panorama asociativo es un reto para el garcianismo. El mismo golpe de Estado que lo llevó a retomar el gobierno en 1869 fue un factor de desarticulación de varios círculos políticos que no tuvieron éxito al mantener en pie las asociaciones que crearon, e incluso las que ya existían. Entre 1871 y 1874, el garcianismo persiguió, apresó y exilió a sus rivales más radicales. De ese modo, como lo ve Buriano, el Club Políglota, la Sociedad Literaria, el Club del Guayas, la Asociación La Comuna, entre otros, que funcionaban en Guayaquil, habían desaparecido.¹⁶¹ Los mismos conservadores no dudaron en criticar a las antiguas sociedades democráticas llamándolas “tribuna de difamación” e “incendiarias”.¹⁶² El garcianismo no puso freno a las asociaciones electorales, pero estas se articularon alrededor de los conservadores y conciliadores. Por otro lado, las asociaciones de beneficencia sin vínculos explícitos con los sectores liberales como la Humanitaria o las Conferencias de San Vicente siguieron trabajando, lo que no ocurrió con la Sociedad Filantrópica del Guayas.

La muerte de García Moreno reactivó primero los clubes electorales guayaquileños que se lanzaron a la contienda en las presidenciales. En 1876, el gobierno de Borrero debió afrontar varios frentes de oposición. Por un lado, estaban los liberales que criticaban al presidente por no convocar a una Convención Nacional que aprobara una Constitución que reemplazara a la de 1869. Por otro lado, estaban los conservadores que acusaban al gobierno de católico-liberal después que este nombró a Manuel Gómez de la Torre como ministro del Interior. Autores como Mera o Modesto Espinosa los acusaban de querer enmascarar su liberalismo haciendo alusión al

¹⁵⁹ Existe una bibliografía extensa, por lo que se puede nombrar los ejemplos más significativos: Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión*; Adame, *El pensamiento político*; Sabato, “Estado y Sociedad”, pp. 99-167; Londoño, *Religión, cultura*; Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*.

¹⁶⁰ Galaxis Borja es quien ha estudiado a profundidad estas asociaciones. El resumen que aquí se propone sale de sus textos: Borja, “Sois libres”, pp. 185-210; Borja, “Artesanos, liberalismo”, pp. 18-48.

¹⁶¹ Buriano, *Panorámica de*, pp. 213 y 313. Otras como la Sociedad de Artesanos Amantes del Progreso funcionaron en la clandestinidad. Navas, *Evolución social*, pp. 21-36. También se sabía de las sociedades masónicas en Guayaquil. Estas salían a la luz pública cuando un miembro moría y los conservadores incluían notas detallando el arrepentimiento del agonizante y su retorno a la religión. Ese fue el caso de Antonio Neumane. Juan León Mera, “Prestación de fe y abjuración del masonismo”, en *El Nacional* (6 mar. 1871).

¹⁶² “La Situación”, en *La Estrella de Mayo* (5 ene. 1869); “El Pasado”, en *El Ecuador* (2 mar. 1875).

catolicismo. A mediados del año el contexto se agitó debido a los discursos de Juan Montalvo en defensa de la Internacional. *La Civilización Católica* de Mera lo combatió, mientras que *El Popular* de Marcos Alfaro y *El Joven Liberal* defendieron al intelectual radical. Todos los obispos prohibieron so pena de excomunión y censuraron a todos los periódicos que habían intervenido en defensa de Montalvo. Mientras las alianzas conciliadoras se desgastaban a fines de 1876, el general Ignacio de Veintemilla y otros liberales dieron un golpe de Estado que puso fin al malogrado gobierno de Borrero.

A lo largo de 1876, los conservadores recibieron cuestionamientos de los conciliadores, como Julio María Matovelle, que llamaban a evitar el conflicto entre facciones católicas. Ellos, en su momento opositores a García Moreno, cuestionaban un cesarismo que habría subordinado la Iglesia al Estado pretexto de protegerla.¹⁶³ Pero, cualquier tregua o apoyo al gobierno conciliador no pudo detener la revolución iniciada el 8 de septiembre de 1876 ni la posesión de Veintemilla como jefe supremo a fines del mismo año. Durante el segundo semestre de 1876 Mera replanteó su propuesta de 1872, la militancia ya no solo debía armar un asociacionismo de dirigencia, pues la Internacional movilizaba a las masas directamente. De ese modo, este propuso ampliar su llamado asociativo a todas las clases sociales, pero especialmente a los obreros.¹⁶⁴

El septenio liberal (1876-1882) fue un período de reconfiguración de fuerzas, pactos e identidades políticas. Los conciliadores desarticulados se concentraron en las Conferencias de San Vicente. Aunque cofradías, hermandades, congregaciones y terceras órdenes continuaron su labor ininterrumpida.¹⁶⁵ Los conservadores que no salieron al exilio lideraron el combate militante durante el septenio. Esto lo hicieron desde periódicos que libraron la censura como de *El Amigo de las Familias* (1878-1879) y *El Fénix* (1879-1880). Con Mera y Modesto Espinosa a la cabeza, y desde las prensas de la Imprenta del Clero, los católicos lograron hacerle oposición, por medio de una prensa de difusión, al gobierno de Veintemilla. Paralelos a ellos, los liberales, sobre todo Juan Benigno Vela y Juan Montalvo, hicieron lo mismo. Muchos jóvenes

¹⁶³ Matovelle, *El catolicismo* y.

¹⁶⁴ Mera, *La Internacional* y.

¹⁶⁵ Ese grupo de asociaciones es el más grande de todas aquellas identificadas entre 1869 y 1906 (anexo 6).

que habían participado en la revolución de 1876 se alejaron de Veintemilla y constituyeron un ala radical del liberalismo cuya estrategia fue la lucha armada. El gobierno se defendía desde *El Ocho de Septiembre* (1877-1882), pero este no llegó a tener la difusión y fuerza de *El Nacional* del garcianismo.¹⁶⁶ Desde 1880 los levantamientos contra el gobierno aumentaron, los católicos y los liberales encaminaron sus esfuerzos a la resistencia armada que llevó a una guerra civil en 1882.

El clero usó sus repertorios más antiguos como la anatema o el entredicho,¹⁶⁷ para hacer frente a las reformas que Veintemilla y su ministro Pedro Carbo buscaban introducir, entre ellas la suspensión del Concordato. El asesinato del arzobispo de Quito, Ignacio Checa (1877), encendió más los ánimos. El clero y los conservadores se opusieron a las medidas del gobierno sin dar marcha atrás. Durante años, incluso desde la clandestinidad, se reusaron a obedecer las disposiciones gubernativas y en ocasiones apoyaron los motines al interior de Ecuador y las invasiones que se hicieron desde Colombia. La presión de los círculos militantes y el rápido desgaste de las alianzas del gobierno liberal lo llevaron a ceder y revertir, sin éxito, algunas medidas que había tomado. Para 1880, el gobierno de Veintemilla buscó negociar un nuevo Concordato, mismo que no se firmó hasta dos años después. Entre 1824 y 1861, el Patronato ayudó a controlar al clero, mantener la unidad católica, y a perfilar los espacios comunes y propios de la coexistencia de los poderes espiritual y temporal. En cambio, entre 1862 y 1895 el Concordato encaminó tanto la romanización como la reforma local del clero. Con la segunda versión de 1882, la centralidad de Roma se fortaleció y aumentó los debates sobre dos soberanías contrapuestas debido a la resistencia del clero a las medidas tomadas por los mismos gobiernos católicos. Pero, se mantuvo la exclusividad religiosa, la defensa del catolicismo, y el sostenimiento del culto y los gastos diocesanos. El segundo Concordato era casi igual al garciano,¹⁶⁸ por lo que la nueva suscripción no generó pugnas entre los católicos, pero tampoco logró los apoyos que el gobierno esperaba.

¹⁶⁶ Quizá se debe porque la alianza con parte de la jerarquía eclesiástica le permitió al garcianismo repartir *El Nacional* parroquialmente. ANH/C, A, 40511, Manuel José Andrade, “Repartición de *El Nacional* en vicarías foráneas” (4 de junio de 1876).

¹⁶⁷ Estos han sido estudiados a fondo por Espinosa y Aljovín, “NON POSSUMUS”, pp. 471-490.

¹⁶⁸ *El Concordato*, 1887.

El inicio de la guerra civil de Restauración y Regeneración (1882) conllevó un cambio de momento en la militancia católica. También, por pocos años, coincide con el cambio de pontificado. La muerte de Pío IX cerró una época de políticas de anatemas y condenas que veían al liberalismo y al protestantismo como si tuvieran la misma matriz.¹⁶⁹ La Iglesia ya se aproximó al cambio desde la década de 1870 con Pío IX, quizá no desde la iniciativa pontificia, pero sí desde las distintas diócesis. Puede asumirse que no se logró el cambio necesario, pero como sostiene Jankowiak, la Iglesia católica para 1878 era más romana y reconocía la centralidad papal “como nunca lo había hecho, ni siquiera en el período medieval”.¹⁷⁰ El pontificado de León XIII significó un cambio respecto a la política de su predecesor, pero también una apuesta transnacional, promovida desde el papado, para que los católicos se acercaran más al asociacionismo y la prensa para enfrentar a sus enemigos.

1.4. La consolidación de la militancia de los católicos (1883-1895)

En un segundo momento, entre 1883 y 1895, la militancia católica y el asociacionismo experimentaron un tránsito generacional. Durante estos años se advirtió un liderazgo laico que muchas veces opacaba la actividad del clero. El desgaste de los principales cuadros del asociacionismo aristocrático llevó a que las otrora asociaciones exclusivas para las élites abrieran sus filas a los sectores medios letrados y artesanos. Por otro lado, la experiencia asociativa de artesanos, mujeres, etc. conllevó a un crecimiento de asociaciones promovidas por dichos actores. La lucha desde la sociabilidad ya no podía concretarse en las élites, sino que tuvo que expandirse a otros actores y espacios. La prensa también sufrió un cambio importante para este momento. Si bien creció el número de periódicos católicos, estos debieron competir con una prensa liberal que se vigorizó con la libertad de imprenta de los progresistas y el fortalecimiento del diarismo liberal. El proyecto de República católica debió adaptarse a las nuevas circunstancias, esta vez enfocada en la sociedad civil y sin la protección del Estado. Los católicos militantes debieron disputar espacios públicos para mantener su injerencia social y su capacidad de interpelar a los gobiernos.

El desenlace de la guerra civil se dio entre enero y julio de 1883. Los distintos

¹⁶⁹ Cárdenas Ayala, *Roma*, p. 37.

¹⁷⁰ Jankowiak, *La curie romaine*, pp. 405-432.

levantamientos regionales y provinciales convergieron en dos grandes movimientos contra el gobierno de Veintemilla. Por un lado, la Restauración en la sierra fue un movimiento con el cual los católicos militantes buscaron tomar el control perdido y revertir las reformas de Veintemilla. Por otro lado, desde la costa, liberales moderados de Guayaquil y radicales de la zona norte encaminaron la Regeneración que buscaba reformas más profundas. La pugna entre esos dos ideales marcó los conflictos para el resto del siglo. Una vez terminada la guerra, los gobiernos provisionales acordaron llamar a una Asamblea Constituyente. También Mera, ese mismo año, propuso la unión de los católicos en un solo partido. Sin embargo, su idea de una Sociedad Republicana que los convocara a todos fracasó.¹⁷¹ El grupo conocido como progresista logró imponerse en la Asamblea y también nombrar presidente. Sin embargo, varios actores políticos, incluidos liberales moderados, convergieron en la necesidad de excluir a los liberales radicales de la participación política y del gobierno. Así, entre 1884 y 1888 se dio un contexto de represión y persecución a los principales cuadros radicales que terminaron optando por la vía armada.

Durante el septenio liberal muchas de las identidades políticas se reacomodaron. En pocos años habían acaecido varios acontecimientos que movieron las fibras de varios de los actores políticos: el asesinato de un presidente, una revolución, seis años en continuo estado de guerra y una guerra civil. Esto conllevó a que los vínculos de varios círculos conservadores y conciliadores se disolvieran. En muchos casos, antiguos conciliadores abandonaron cualquier posibilidad de convergencia entre catolicismo y liberalismo y se adscribieron a las filas conservadoras. Mientras, viejos conservadores buscaron un punto medio que hiciera posible la República que habían impulsado durante el garcianismo, así se adscribieron a una nueva alternativa política llamada progresismo. Para el segundo momento, los católicos militantes se agruparon entre conservadores y progresistas.

Entre 1883 y 1888 los intentos de unión entre católicos no pararon, pero las identidades políticas los separaban cada vez más. Las elecciones de 1888 ahondaron el distanciamiento. El primer grupo, los conservadores, se congregó en la Sociedad

¹⁷¹ Medina, “Le progressisme”, pp. 85-86.

Católica Republicana y sus directorios.¹⁷² A este grupo ya no se adscribían solo viejos conservadores que ofrecieron resistencia al gobierno liberal, sino una nueva generación, jóvenes identificados con la intransigencia católica. Cuenca, bastión conciliador del momento anterior, fue el espacio donde operaron varios de estos círculos de jóvenes.¹⁷³ Los conservadores también ganaron espacio entre el clero. Al parecer, la reforma religiosa garciana había rendido sus frutos, sobre todo entre los regulares y con los presbíteros salidos de los seminarios de Quito y Riobamba. Un hecho importante que marcó el inicio de este segundo momento fue la muerte, en 1883, del obispo Remigio Esteves de Toral, una de las cabezas visibles de los conciliadores antigarcianos.

Los conservadores de este momento mantuvieron algunas de las características de sus pares del garcianismo como su afirmación de que la soberanía popular emanaba de Dios, la aceptación de un orden jerárquico y vertical, el rechazo a las libertades absolutas, entre otros. De hecho, como ha visto Carlos Espinosa, los conservadores proponían que la libertad debía estar en sintonía con los dogmas católicos. Eso evitaría la anarquía, el desorden y la lucha de clases. La libertad, aclimatada a Ecuador, donde los católicos eran mayoría debía tener límites que ayudarían a mantener la “integridad de la sociedad”. En este sentido, una libertad de imprenta era una de las que más llevó a los conservadores a quejarse del gobierno de sus adversarios progresistas, pues insistían en que solo los límites a esta podían mantener el debido respeto a la religión y a las autoridades eclesiásticas.¹⁷⁴

En cuanto al progresismo, si bien reconozco el aporte de Cristina Cárdenas sobre estos actores finiseculares, prefiero alejarme un poco de las descripciones que hace de los mismos.¹⁷⁵ Estos católicos rebasan por mucho un estudio enfocado solo a

¹⁷² Básicamente refería a no transigir con el error, era visto como una virtud católica. Así lo expresaban también en *El Semanario Popular*, órgano de la Sociedad Católica Republicana. “La intransigencia nos pierde”, en *El Semanario Popular* (12 dic. 1888).

¹⁷³ *La Pluralidad de*.

¹⁷⁴ Espinosa y Aljovín, “Conceptos clave”, p. 201.

¹⁷⁵ El aporte de Cristina Cárdenas es indiscutible, pues en su momento permitió el estudio de una tercera vía política a fines del XIX en Ecuador, así se rompía la dicotomía liberal-conservador. Los progresistas o conservadores moderados estudiados por Cárdenas para Cuenca arrancaban su trayectoria antes de 1860 con el pensamiento político de Benigno Malo. Pero ¿por qué conservadores moderados? El término salía de los trabajos de Julio Tobar Donoso como una contraposición a los conservadores puros. Cárdenas, en un gran movimiento, identificaba a los puros de Tobar como ortodoxos. Así, quitaba a la moderación el carácter peyorativo otorgado por Tobar. Estos más bien apelaban a la posibilidad de

la región del Azuay. Los inscritos en la tendencia progresista tuvieron centros de acción significativos en Quito, Guayaquil y otras provincias. En otras palabras, ya no se trataba del viejo intento de conciliación. Los círculos que los componían contaban con viejos conciliadores, pero también con antiguos garcianos que habían abanderado un reformismo constitucional desde 1875 como Antonio Flores Jijón, Julio Sáenz, entre otros. Los líderes azuayos como Benigno Malo o Mariano Cueva habían muerto, mientras otros como Antonio Borrero o Rafael Arízaga seguían desgastados. Los progresistas pactaron con grupos de hacendados en la sierra centro-norte y con comerciantes en la costa. Cuadros como José María Plácido Caamaño, Antonio Flores y Luis Cordero fueron los más visibles y también encabezaron gobiernos consecutivos durante estos años. Los progresistas tomaron un tinte más confesional que el de los conciliadores. Distinto a Cárdenas, no creo que esto haya sido resultado de una influencia de la política garciana. El fracaso de 1876, el cambio de pontificado y la pérdida de predominio de los círculos cuencanos tuvieron un mayor efecto.

Los progresistas siguieron influenciados por el catolicismo liberal, pero también por la política modernizante de León XIII. Este grupo planteaba la supremacía de la ley, cierta tolerancia a la organización liberal, aunque no tolerancia de cultos, y defendían las libertades políticas,¹⁷⁶ además de conservar la influencia de Balmes sobre la prensa y la cristianización del mundo moderno. Después de 1888, se agruparon en la Unión Republicana, la cual fue muy criticada por los conservadores.¹⁷⁷ Como

unidad y cambio. Uno de los problemas del trabajo de Cárdenas al definir a este grupo es la negación de todo acercamiento al liberalismo católico. Si bien los progresistas habían acogido las condenas del *Syllabus* y no mencionaron la máxima de Montalembert de “Iglesia libre en Estado libre”, esto no quiere decir que no tuvieron influencia del catolicismo liberal. Conservadores como Mera los habían tachado así en 1876 desde *La Civilización Católica*. Su “utopía republicana” y su silencio sobre el catolicismo liberal no prueba que estaban alejados de los pensadores de primera generación de esa corriente católica. Cárdenas también encuentra en su organización en las Conferencias de San Vicente otra muestra del distanciamiento de los progresistas frente al catolicismo liberal. Cárdenas, *Región y Estado*, pp. 66-75. Esta afirmación tiene asidero solo si se asume a dicha iniciativa caritativa dentro del catolicismo social que describe Manuel Ceballos como “tercera vía”. Sin embargo, las Conferencias de San Vicente pertenecen a un catolicismo romántico previo a las mismas propuestas de Patronatos y Círculos Católicos de Obreros, propias de los católicos sociales tradicionalistas. De hecho, fueron los conservadores quienes en 1876 mencionaban los beneficios de esos círculos para combatir el avance de la Internacional. “La Internacional y los Círculos Católicos de Obreros”, en *La Civilización Católica* (26 ago. 1876).

¹⁷⁶ Cárdenas, *Región y Estado*, p. 66.

¹⁷⁷ *Unión Republicana*, 1889. Los conservadores les acusaban de acercarse a los enemigos de la religión. Esto se clarifica más en un lema que circuló como advertencia a los católicos sobre la Unión Republicana: “Ecuador te queremos grande y por eso te queremos cristiano práctico”. AAQ, P, Caja 88, Felipe Sarrade, “Protesta contra la Unión Republicana” (20 de noviembre de 1887).

sostiene Alexis Medina, “los progresistas rechazan la utopía, ya fuera la del liberalismo de medio siglo o la utopía ético-religiosa [garciana], y pretendían superar las disputas ideológicas para obtener la “concordia de voluntades””. Además, buscaron reforzar la “autoridad del Estado” y entregaron una nueva misión a la ciencia, distinta al garcianismo, pues se basaba en el positivismo. En resumen, a partir de esas premisas buscaban la consecución de la “República práctica”.¹⁷⁸

Si bien a diferencia del primero y tercer momento de militancia no hubo un cambio en materia concordataria, el Congreso de 1884-1885 logró aprobar la sustitución del diezmo por el pago de 30 centavos anuales por cada cien pesos del valor de los predios rurales y el de un peso por cada quintal de cacao que salía de Ecuador. La legislatura debía esperar el visto bueno de Roma, y mientras eso sucedía, el diezmo seguía cobrándose. Las gestiones se demoraron cuatro años, hasta que, en 1889, Antonio Flores consiguió de León XIII la aprobación para la sustitución, decisión que los obispos no pudieron apelar.

Durante estos años, los progresistas permitieron mayor libertad de imprenta y asociación, sobre todo desde 1888. Para estos existían vías legales y constitucionales para controlar los “excesos” en la imprenta. Entonces, los métodos garcianos rayaban, para ellos, en el autoritarismo que atentaban contra la misma supremacía legal y las libertades garantizadas en la Constitución de 1884. Resultado de esto hubo una explosión de asociaciones y prensa liberal. Las caricaturas de esos periódicos liberales permiten aclarar la propuesta de dividir a los círculos católicos militantes en dos grupos (figs. 4 y 5). En la primera figura se representa a Camilo Ponce, candidato conservador, en forma de serpiente envolviendo a la “Enseñanza”, con gorro jesuita, que se encuentra amordazada por el *Syllabus* y a sus pies tenía textos teológicos y religiosos, un burro, y un ave cuya sombra era un murciélago. En la parte superior un cuervo con solideo estaba listo para sacarle los ojos. Esta denuncia a la protección de la educación católica tenía como base las acusaciones liberales de que esta llevaba a los jóvenes a la ignorancia, la superstición y el fanatismo por estar controlada por sacerdotes. En la segunda figura, se representa al candidato progresista Francisco Salazar, que contaba con el favor oficial, con un collar que sugería que era manejado por las oligarquías y,

¹⁷⁸ Medina, “Construir la República”, p. 79.

además, lucía las medallas que mostraban su pasado garciano.



Fig. 4. Lo que enseña el padre Ponce. *El Gavilán* n. 3. (21 de noviembre de 1891). BMC.



Fig. 5. El Gallito Madrugador. *El Perico* n. 109 (17 de junio de 1890). BMC.

No se puede negar que estos grupos convergieron en ciertos espacios, o por lo menos intentaron hacerlo. Un punto en común fue la estrategia de dismantelar la posibilidad de los liberales radicales de acceder a los poderes del Estado mediante el sufragio. Los gobiernos progresistas, especialmente el de Caamaño, persiguieron, exiliaron y asesinaron a cuadros radicales. Esto llevó a que en la década de 1890 el radicalismo dejara la opción electoral, pues esta no tenía norte si se daba con las reglas de juego de los católicos militantes. Por esto, se decantaron por la vía revolucionaria.¹⁷⁹ Por su parte, los liberales habían aumentado el tono de su crítica anticlerical sobre todo hacia el clero extranjero y a las congregaciones religiosas, pues estas recibían rentas nacionales, tenían propiedades y manejaban colegios. Para Manuel J. Calle ese era un clero desenfrenado que solo García Moreno había sido capaz de controlar.¹⁸⁰ El antiliberalismo fue evidente en 1883 entre los restauradores. Con la derrota de Veintemilla, debido al impulso de Julio María Matovelle y José Manuel Proaño, los católicos militantes acordaron hacer un voto nacional con el que no permitirían que sucediera lo mismo que en el septenio liberal. La materialización de ese voto sería una basílica, similar a Montmartre. La convergencia católica no quedó ahí. En 1886, clero y laicos conservadores y progresistas llamaron a un Congreso Eucarístico. Este recogía

¹⁷⁹ Medina, “Le progressisme”, pp. 92-99 y 381-426.

¹⁸⁰ Calle, *La inmigración negra*.

las preocupaciones católicas e instaba a responder a los enemigos de la Iglesia con prensa, asociaciones, educación y prácticas religiosas.¹⁸¹ Los acuerdos del Congreso en esos temas encontraron sustento en el llamado que hizo León XIII en *Humanum genus* frente a la masonería, *Immortale Dei* sobre la constitución cristiana de los Estados, y *Quod auctoritate* que llamaba al año jubilar para fortalecer el fervor religioso. Así, se puede considerar a estas tres encíclicas como un impulso al crecimiento de la sociabilidad católica anterior a *Rerum novarum*.

Los católicos proponían el “Reinado Eucarístico” o “Reinado Social” de Cristo,¹⁸² de modo que se enfocaron en el Estado y en la sociedad civil. Así refrescaron el proyecto de la “República del Sagrado Corazón” dentro de un “programa social”,¹⁸³ un proyecto que ya no partía del gobierno, sino dentro de la misma Iglesia¹⁸⁴ como una convergencia política y social de los distintos grupos católicos. La ideología del “reino social de Cristo” surgió en la década de 1860 y se difundió con fuerza durante el resto del siglo XIX, sobre todo debido al impulso del jesuita Henri Ramière. Este fue el director de varias publicaciones destinadas a difundir su proyecto, pero también del Apostolado de la Oración,¹⁸⁵ asociación impulsada en Ecuador a inicios de la década de 1870 por el jesuita Manuel José Proaño y que fue parte importante del pedido de consagración de ese país al Sagrado Corazón.

Ramière y sus sucesores compartían la visión escatológica de los católicos ecuatorianos. Como lo ha visto Daniele Menozzi, el jesuita francés invitaba en sus escritos a los católicos a dejar una actitud pasiva y a trabajar por el triunfo social de Cristo sobre los principios heredados por la Revolución francesa. La devoción al

¹⁸¹ Hubo una disparidad regional entre la sierra y la costa en términos de asociaciones. Esto se puede apreciar en el comentario del obispo de Guayaquil Roberto María Pozo: “los proyectos de S.S. Ilma. apoyados por la decisión de los buenos católicos que forman las juntas y asociaciones piadosas que abundan en la capital. Por aquí, no se trata más que de los miserables asuntos de la tierra, guerra [...] medios de defensa contra los enemigos que están a las puertas y que son los mismos guayaquileños pervertidos con las ideas revolucionarias”. La influencia de los círculos liberales preocupaba al obispo del puerto y asumía que la “paz” que existía en las provincias del interior se debía al mayor número de asociaciones católicas que tenían. AAQ, GE, Caja 76, Roberto María Pozo, “Felicitaciones” (1886), f. 1.

¹⁸² AAQ, NS, Caja 68, Julio María Matovelle, “Organización de la Alianza Eucarística” (1 de febrero de 1888); Junta Promotora de Quito, *Invitación a todos*.

¹⁸³ Maiguashca, “El concepto moderno”, p. 33.

¹⁸⁴ Volvieron a consagrar el Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús, pero esta vez como una iniciativa de los católicos organizados, dejando a un lado al Estado.

¹⁸⁵ Menozzi, “Devozione al Sacro”, p. 161.

Sagrado Corazón resultaba ser una forma de combate. Este era un símbolo que en pleno siglo XIX llamaba a la lucha y a la unidad de los católicos para la reconstitución del catolicismo. La idea de la realeza social de Cristo apuntaba a un orden donde se “reconociera en la Iglesia y, en particular, en el papa, vicario de los poderes soberanos de Jesucristo la fuente última para la definición de los órganos jurídicos fundamentales de la vida colectiva en contraposición con la sociedad contemporánea marcada por la autodeterminación social de los hombres”.¹⁸⁶

Si bien es posible, como sostiene Menozzi, que la consagración ecuatoriana de 1873 estuviera influenciada por la referencia tácita a las tesis del reino social de Cristo a través de su ceremonial y la convocatoria a todas las capas sociales,¹⁸⁷ también es significativo que su ausencia en los escritos católicos de esos años da cuenta de un interés distinto entre los conservadores. El garcianismo y sus aliados buscaban conformar un pueblo católico protegido e incentivado por el Estado y guiado por la Iglesia, no bajo la rectoría de esta última. En cambio, para el segundo momento de militancia, la creciente competencia con el liberalismo emplazaba un escenario diferente. Los católicos ecuatorianos prestaron atención a las prácticas de desagravio que se hacían en Francia y otros países europeos. La consagración al Sagrado Corazón, en ese sentido, resultaba crucial, por eso el Congreso Eucarístico de 1886 dispuso realizar una nueva que claramente se adscribía a la ideología del reino social de Cristo. Esta tenía un objetivo distinto a la consagración de 1873, pues colocaba a la Iglesia, en tanto institución, como rectora de la vida social. Como sostiene Menozzi: “el acto religioso de la consagración al Sagrado Corazón iba de todas maneras dirigido al objetivo político de una reconstitución de una sociedad civil subordinada a la Iglesia”.¹⁸⁸

Si bien se trataba de un proyecto del ala intransigente del catolicismo, en Ecuador convocó también a varias figuras progresistas. De hecho, la difusión de la ideología de manera explícita se realizó a través de publicaciones conservadoras encabezadas por el sacerdote Julio María Matovelle. Paralelo al cambio de dirección que colocó a Émile Régnauld a cargo de *Le Messager du Cœur de Jésus* (1884), en

¹⁸⁶ Menozzi, *Iglesia y derechos*, pp. 96-97.

¹⁸⁷ Menozzi, “Devozione al Sacro”, p. 179.

¹⁸⁸ Menozzi, *De Cristo Rey*, p. 49.

Ecuador Matovelle y la Juventud Católica fundaron *La República del Sagrado Corazón de Jesús*. Esta tenía una sección específica para insertar textos de su publicación hermana francesa. Para la década de 1880 los continuadores de la propuesta de Ramière no solo se encontraban entre los jesuitas, sino que laicos como Alexis de Sarachaga “retomaron y ampliaron” la propuesta de aquel.¹⁸⁹

Luego de la Restauración, los católicos militantes propusieron un nuevo proyecto de República católica anclado en el anterior. Matovelle, ex conciliador, pedía continuar con la obra de García Moreno y hacer del Ecuador “una República práctica, real y verdaderamente católica”.¹⁹⁰ Esto estaba inserto en un proceso de cambio de las opciones de la Iglesia en el último cuarto del siglo XIX. León XIII, a diferencia de la mayor parte del pontificado de su antecesor, optó por impulsar una acción social que moviera a los católicos a recuperar espacios perdidos desde el asociacionismo, prensa y una “política de masas”. El Papa hacía esto ante el avance socialista y de los clubes liberales.¹⁹¹

Si por un lado los católicos competían entre sí en sus asociaciones católicas, también lo hacían con la sociabilidad liberal que creció durante estos años no solo como clubes políticos.¹⁹² La mayor parte de estos se encontraban en Guayaquil. Los liberales también apuntaron al mutualismo y la convocatoria de los trabajadores. Se pueden nombrar la Sociedad de Artesanos Amantes del Progreso (Guayaquil, 1880) y la Sociedad de Tipógrafos del Guayas (1884). En el ramo de la beneficencia habían crecido más, pues no solo la Sociedad Filantrópica del Guayas volvió a operar, sino que se le unieron la Junta de Beneficencia de Guayaquil (1888), la Sociedad de Beneficencia Italiana Garibaldi (1882), la Sociedad de Beneficencia Olmedo (Quito, 1893), entre otras. Frente a estas, el asociacionismo católico de los militantes pasó a disputar actores y espacios, ya no solo a combatir. Para este segundo momento, los católicos pusieron en marcha un despliegue parroquial de las asociaciones

¹⁸⁹ Menozzi, *De Cristo Rey*, p. 37.

¹⁹⁰ AAQ, NS, Caja 68, Julio María Matovelle, “Obra de la Unión Apostólica” (14 de julio de 1887).

¹⁹¹ Cárdenas Ayala, *Roma*, pp. 37 y 161.

¹⁹² Algunos nombres fueron la Sociedad Patriótica Liberal del Guayas (1891) o la Sociedad Liberal Democrática (1890). También había asociaciones científico-literarias sin adscripción religiosa o política como Sociedad Estudiosa del Azuay (1884), Sociedad Amante de la Ciencia (1895), Sociedad Fray Vicente Solano (Cuenca, 1890), Sociedad Esperanza (Loja, 1891), Sociedad de Estudios Jurídicos (Quito, 1890), etc.

devocionales, la apertura de clubes políticos,¹⁹³ los primeros pasos hacia asociaciones de propaganda que estaban influenciadas por el programa pontificio y los escritos de Félix Sardá y Salvany, y la organización de una nueva generación de artesanos católicos. En varias de estas asociaciones hubo una convivencia entre las dos generaciones nombradas, la de Mera y Matovelle, pero también se fundaron asociaciones exclusivas de los jóvenes, sobre todo de propaganda, como la Sociedad de la Juventud Católica que pasó directamente a la contienda por ganar actores y espacios.¹⁹⁴ Finalmente, si bien en el primer momento ya hubo una participación significativa de mujeres en las cofradías, congregaciones jesuíticas y terceras órdenes, en este momento, ellas se convirtieron en actores puntales dentro de la expansión asociativa parroquial, pero más aún al tomar el protagonismo en asociaciones de caridad como las Señoras de la Beneficencia de Guayaquil (1878), las Señoras de la Caridad de Quito (1885), la Sociedad Protectora de Iglesias Pobres (1893) y el resto de asociaciones del mismo tipo en otras provincias.

Los cambios de visión y estrategia que impulsó León XIII marcaron una acción social de reconquista de espacios. El contexto internacional tuvo mucho que ver con este giro. Europa estaba marcada por la industrialización, los movimientos socialistas y anarquistas, el crecimiento de las ciudades, entre otros. El papado apoyó las propuestas que recomendaban usar las instituciones creadas por los liberales para “promover las reivindicaciones esenciales de los católicos”.¹⁹⁵ León XIII relajó la condena sobre el catolicismo liberal, aunque esto no fue del agrado de ciertos grupos intransigentes que radicalizaron aún más su postura en varios espacios europeos. Uno de esos fue el caso del integrismo español que rechazó cualquier transacción del catolicismo con sus enemigos.¹⁹⁶ Uno de los rasgos de dicha tendencia fue un fuerte maniqueísmo que, si bien ya se podía encontrar en Veuillot, fue reforzado para

¹⁹³ AAQ, GE, Caja 73, Delfín Zambrano, “Instalación del Círculo León XIII” (21 de mayo de 1889); AAQ, GE, Caja 73, Abel García, “Instalación del Círculo Pío IX” (31 de mayo de 1889).

¹⁹⁴ Las asociaciones católicas de jóvenes eran comunes en Europa y América, muchas, incluida la ecuatoriana, tuvieron la influencia de la que Sardá fundó en España (1870). Esta tenía reuniones periódicas, discutían lecturas, trataban temas de interés católico y apuntaban a una “acción apostólica” al promover buenas lecturas y a movilizar a sus miembros para convocar a otros actores sociales. Vila i Vicente, “Félix Sardá”, p. 223.

¹⁹⁵ Aubert, *Nueva Historia*, p. 22.

¹⁹⁶ La bandera del integrismo fue la del “Reinado Social de Cristo”. Montero, “El movimiento”, p. 177.

enfatar la división del mundo entre buenos y malos. El integrismo español planteó un alejamiento de Balmes pues rechazaban su propuesta de conciliación, además rompieron con su recomendación de que el catolicismo no debía adscribirse a una facción, pues ellos se decantaron por el partido monárquico.¹⁹⁷ Si bien varios intelectuales y autoridades católicos no veían con buenos ojos los textos de Félix Sardá y Salvany, una de las cabezas del integrismo, sí les preocupaba la influencia que podía llegar a tener su obra sobre los sectores más populares.¹⁹⁸ Si bien el antiliberalismo de Sardá era recalcitrante, no se puede negar que llegó a “incorporar e incluso a innovar nuevos métodos de atracción y concienciación de los fieles” a través de propaganda, prensa y asociaciones.¹⁹⁹ El integrismo influenció al grupo conservador ecuatoriano, sobre todo a los jóvenes católicos y al clero.²⁰⁰ El giro de los militantes conservadores hacia España se debió a una visión del contexto de fines de siglo como más beligerante hacia el catolicismo.

El Concordato había logrado, entre los católicos militantes, resolver de algún modo el manejo de la soberanía nacional y la transnacional de la Iglesia. Los gobiernos progresistas, como gobiernos católicos, recurrieron al Papa para dirimir los conflictos con el clero y la jerarquía eclesiástica conservadora. El presidente Antonio Flores recabó de Roma, en 1889, la disposición de que el clero no debía interferir en elecciones. Esto fue tomado como una afrenta por los eclesiásticos quienes elevaron más de una representación a León XIII quejándose de la persecución que sufría la Iglesia por parte del gobierno.²⁰¹ El Papa tomó el lado de Flores, y el clero quedó atado de manos. En varias ocasiones, sacerdotes y hasta obispos infringieron la disposición papal al manifestar públicamente sus preferencias o rechazo por los candidatos.²⁰² Estos conflictos demostraron las limitaciones del proyecto romanizador transnacional.

¹⁹⁷ Vila i Vicente, “Félix Sardá”, pp. 198-224.

¹⁹⁸ Cárdenas Ayala, “El fin”, p. 741.

¹⁹⁹ Vila i Vicente, “Félix Sardá”, p. 200.

²⁰⁰ *El Liberalismo es Pecado* y otras obras circularon en Ecuador en la década de 1880. Pero, esa obra fue reimpresa por la Imprenta del Clero.

²⁰¹ AAQ, GE, Caja 78, Ignacio Ordóñez, Pedro Rafael González y Calisto, Pedro Schumacher, Isidoro Barriga, Javier Landívar, Julio María Matovelle, José Nieto, “Manifiesto que dirige el episcopado ecuatoriano a los fieles de la República” (30 de junio de 1892).

²⁰² AAQ, NS, Caja 68, Benigno Palacios, “Participación del clero de Cuenca en elecciones” (23 de diciembre de 1891); ANH/C, A, 3434, Elías Laso, “Participación del clero de Cuenca en elecciones” (26 de febrero de 1889).

Las diócesis ecuatorianas, si bien obedientes al Papa, podían mostrarse críticas hacia la Santa Sede. Por ejemplo, los becados que residían en Italia se quejaban de la poca vocación del clero romano y los sacerdotes residentes en Ecuador reiteraban el desconocimiento que tenía el Papa de la situación ecuatoriana.²⁰³ Incluso los obispos se lamentaban de las decisiones que llegaban a favor del gobierno, lo que permite entender la aclaración de Christopher Clark de que, a pesar de los puntos comunes, los intereses intransigentes y los de la Santa Sede no eran “idénticos”²⁰⁴:

No sé mi hermano querido como vaya á responder á Dios, quien da golpes tan rudos y mortales al Episcopado Ecuatoriano... Si la ruina á la Iglesia viniera de parte de una casaca militar o seglar, paciencia! podía hacerse lo que con Veintimilla, mas viniendo de donde viene... ay! ay! no se puede mas que clamar al Smo. Corazón de Jesús, que se apiade de esta República que a Él está consagrada é ilumine la mente de Quien debe guiarnos y conducirnos. Mas *consummatum est*. Nuestra autoridad por los suelos, nuestros reclamamos desatendidos por completo en Roma y luego la prensa se desatará contra nosotros y vendrán las quejas contra tal Obispo, contra tal cura porque influye en las elecciones; ¡Qué mal estamos!²⁰⁵

La prensa fue un lugar de enfrentamiento entre todas las tendencias políticas. La estrategia progresista no distó por mucho en ese sentido de la garciana. Estos se procuraron una serie de periódicos que apoyaran al gobierno, pero garantizando la libertad de imprenta en zonas en las cuales no les fue sencillo controlarla. Así, Guayaquil fue la ciudad desde la que los liberales sacaron la mayor parte de sus periódicos como *El Tiempo*, *El Radical*,²⁰⁶ y prensa satírica como *El Perico*, *Fray Gerundio*, *El Gavilán*, *El Jorobadito*, entre otros. Esto implicaba que tenían sus propias imprentas y contrataban, también, con las comerciales. Quito tuvo una historia diferente hasta 1895, no solo la mayor posibilidad de control, sino también el peso de la organización de los conservadores hizo que la prensa liberal no tuviese mucho éxito en su circulación. En cambio, los periódicos conservadores y progresistas, salidos de las imprentas católicas y la nacional, respectivamente, competían entre sí. Aunque, en muchas ocasiones, la prensa liberal guayaquileña se enfrentaba a la confesional de Quito. Cuenca fue un caso interesante, pues en ella lograba primar cierta libertad de

²⁰³ AAQ, GE, Caja 66, Juan de Dios Campuzano, “Asuntos de la Provincia Ecuatoriana” (11 de julio de 1891); AAQ, NS, Caja 6, Ulpiano Pérez, “Carta personal” (19 de marzo de 1893).

²⁰⁴ Clark, “The New Catholicism”, p. 33.

²⁰⁵ AAQ, NS, Caja 63, Pedro Rafael González y Calisto, “Carta al Arzobispo de Quito” (10 de febrero de 1889).

²⁰⁶ Medina, “Le progressisme”, pp. 74-75.

imprensa, sin embargo, las condenas del obispo León ponían en aprietos a los impresores y periodistas liberales, pues sus obras eran censuradas e incluso el uso de sus imprentas prohibidas. La respuesta del gobierno era desoír las quejas de León y dejar las cosas a criterio de la población, eso sí, recalcando la garantía de libertades.²⁰⁷

A fines de los 1880 y principios de la década siguiente apareció un grupo nuevo de periodistas que, si bien no se profesionalizaron como tal, dedicaron mucho tiempo a crear periódicos y redes periodísticas, en muchos casos como parte de su actividad principal.²⁰⁸ En 1891, el presbítero Alejandro López definía al periodismo como un género que fomentaba la comunicación y la propagación de noticias, y de algún modo impulsaba la sociabilidad al ser esta “el espíritu de comunicación”.²⁰⁹ Por lo tanto, los periodistas eran aquellos que facilitaban dichos objetivos, en otras palabras, los artífices de los periódicos y las hojas volantes.²¹⁰ Algunos conservadores, si bien críticos del gobierno progresista, buscaron no afectar la estabilidad de este, pues temían que una revolución llevase a los liberales al poder. Pero, otros como Segundo Álvarez Arteta o Juan de Dios Campuzano entraron en duras polémicas que eran respondidas por los periodistas del gobierno.²¹¹

La influencia de Sardá en el periodismo ecuatoriano, sobre todo conservador, es innegable. Sus propuestas de propaganda, organización parroquial y acceso popular llamaron mucho la atención. Las citas a sus obras superan a las que tuvieron Donoso, Balmes o Ségur durante el primer momento.²¹² De hecho, la prensa católica de estos

²⁰⁷ La principal voz del liberalismo ahí fue José Peralta con *La Libertad, La Verdad, La Razón*, etc.

²⁰⁸ Manuel Ma. Pólit, Clemente Ponce, Alejandro López, Alejandro Mateus, Julián San Martín, Pablo, etc.

²⁰⁹ López, *El Periodismo*, 2–11.

²¹⁰ Generalmente, los periodistas decimonónicos eran literatos, al ser el periodismo un género que se desprendía de dicha disciplina, y polemistas. Sus adversarios liberales contaban en sus filas con personajes como Luciano Coral, Juan Montalvo, Juan Benigno Vela, José Lapiere, entre otros. En el anexo 8 se pueden encontrar los principales periodistas católicos para cada momento.

²¹¹ Calle, *Los capellanes*.

²¹² La dupla Sardá-Primitivo Sanmartí dio forma al Apostolado de la Prensa al cual lo insertaban en las guerras culturales europeas con propaganda gratuita, bibliotecas parroquiales, periódicos y libros populares. Su postura reforzó la idea de una Buena Prensa que ya se manejaba en periódicos influenciados por Veuillot. Se ha podido identificar por lo menos nueve de los diarios católicos más importantes a nivel nacional entre 1876 y 1900 que imprimían secciones enteras con las obras de Sardá y promocionaban la *Revista Popular*. Además, la curia de Quito tenía nexos con Primitivo Sanmartí, mientras este estaba en Perú, para la impresión de textos. Finalmente, en la arquidiócesis de Quito en los cinco años previos a la revolución liberal, periodistas como Alejandro López y Julián de Sanmartín, junto a los párrocos y la curia impulsaron iniciativas similares a las de Sardá: bibliotecas populares, *Lecturas Populares, Hojas de Propaganda*, entre otras.

años rompió, con excepción del *Boletín Eclesiástico*, con el formalismo y los textos extensos que Balmes propuso en *El Criterio*.²¹³ La convivencia entre dos generaciones muestra la posibilidad de cambio de la estrategia católica en distintos espacios, pero también la capacidad de las nuevas generaciones de alimentarse de las experiencias de las anteriores. Sin embargo, algo que no cambió, a pesar de la apuesta católica hacia la conquista de la sociedad civil, fue la intención de mantener el Estado confesional a toda costa. La mayoría de las figuras conservadoras murieron en la década de 1890,²¹⁴ y los progresistas fueron golpeados, como sus pares conciliadores antes, en 1895 por un escándalo que desgastó al gobierno de Luis Cordero.²¹⁵ El panorama cambió, pues la hegemonía católica se rompió. Así, la nueva generación de católicos conservadores debió tomar el reto de acoplar su prensa, asociaciones, discursos y proyectos al nuevo contexto ecuatoriano.

El segundo momento de militancia muestra la incapacidad de los católicos de concertar una unidad política, aunque sí social, que devino en una hegemonía mantenida sobre todo por el control del Estado y la coerción contra grupos liberales. Es claro que la sociedad civil, cada vez más independiente de la tutela del Estado ya no era fácil de controlar. Ante el crecimiento de la influencia liberal sobre esta, los católicos se lanzaron a conquistarla. Mientras tanto, los gobiernos progresistas de esa época, con beneplácito de líderes conservadores y el clero, reprimieron a la organización popular radical, afincada sobre todo en la costa. La guerra cultural en la

²¹³ En cuanto a la prensa, no se puede perder de vista a cómo la prensa permite la acción política individual y colectiva de sus artífices. Algunos casos de la extensa bibliografía sobre la prensa católica en América Latina son: Buriano, *Panorámica de*; Williams, “The Making”; Coudart, “La prensa católica”; Castillo, “La fe”; Cortés, *Curas y políticos*; Lida, “La prensa católica”.

²¹⁴ Juan León Mera murió en 1894, Camilo Ponce en 1900, Pablo Herrera en 1896, José Ignacio Ordóñez en 1893, Miguel León en 1900, Sixto Juan Bernal en 1894, Juan de Dios Campuzano en 1902, entre otros.

²¹⁵ A fines de 1894 saltó el escándalo denominado como la venta de la bandera. Este consistió en que el gobernador del Guayas, el expresidente José María Plácido Caamaño, prestó después de recibir una suma de dinero la bandera ecuatoriana para que un buque chileno fuese entregado a Japón. Chile se había declarado neutral en la guerra China-Japón, razón por la que acudió a un intermediario. Todas las facciones políticas se escandalizaron, lo que significó que ejercieron presión e incluso tomaron las armas contra el gobierno de Luis Cordero Crespo, quien se vio obligado a renunciar en abril de 1895. A este lo reemplazó el vicepresidente conservador Vicente Lucio Salazar, quien convocó a unas elecciones que no se llegaron a dar, pues el gobierno entró en crisis por la declaración de la Jefatura Suprema de Eloy Alfaro el 5 de junio de 1895 en Guayaquil. Esto conllevó una revolución y un estado de guerra donde progresistas, salpicados por más de una década de escándalos de corrupción, y conservadores fueron derrotados.

que se insertaron los católicos es visible en el creciente número de periódicos, asociaciones y manifestaciones públicas que se hicieron durante esos años. Ese panorama siguió hasta 1895, año en que, opuestos al dominio conservador y progresista, liberales de distintas tendencias se convocaron alrededor del liderazgo radical en una revolución que triunfó en agosto y puso fin a una serie de gobiernos católicos.

1.5. Los militantes frente al declive de la República católica (1895-1906)

El tercer momento inicia en 1895, con el triunfo de la Revolución liberal y el revés que implicó esta para las sociabilidades católicas.²¹⁶ Sin embargo, hasta 1906, los católicos dieron forma a una militancia que pasó al activismo, a identidades más definidas según asociaciones, con principios que perfilaba de manera más clara la diferencia entre un adherente y un militante,²¹⁷ todo mientras se resignaban a la pérdida del control político sobre el Estado. El militante católico combatía, buscaba repercutir sobre el espacio público y tenía “un comportamiento orgánico, más allá de la inscripción formal en la organización de pertenencia”.²¹⁸ Del otro lado hubo una progresiva renuncia al Estado confesional y a varias prerrogativas terrenales de la Iglesia. El discurso militante hizo alusión al uso de armas liberales en el combate, a pesar de que las conocían y usaron desde el inicio de la República. Si bien los católicos y sus enemigos proponían sus propias modernidades, el enunciado acerca de que recurrían a las armas de sus contrarios fue parte de la erosión de la hegemonía de los proyectos de República católica.

El panorama político ecuatoriano se convulsionó en 1895 con el escándalo de la venta de la bandera que obligó a la renuncia del presidente progresista Luis Cordero, lo que llevó al ascenso de Vicente Lucio Salazar, de los conservadores, al poder. El conflicto no terminó ahí, pues los radicales tomaron Guayaquil en junio de 1895, mientras que, en la sierra, el gobierno, el clero y varios laicos financiaron y apoyaron la guerra contra el radicalismo. Muchos católicos temían el avance de las tropas

²¹⁶ Para una historia crítica sobre el liberalismo ecuatoriano ver: Coronel, *La última guerra*.

²¹⁷ Para la diferencia entre militante, simpatizante y adherente fue útil la lectura del clásico: Duverger, *Los partidos políticos*, p. 120. Al definir las características de la militancia católica en este momento y en los anteriores se recurrió a Giménez, *Católicos militantes*; Compagnon, *Jacques Maritain*, pp. 359-366.

²¹⁸ Rocca, “Sentidos de”, p. 5.

encabezadas por Eloy Alfaro, esto sumado a las pastorales y circulares del clero que llevaron a los católicos a las iglesias y a recibir masivamente la eucaristía.²¹⁹ Institutores, jóvenes y artesanos dejaron las distintas ciudades para unirse a los ejércitos oficiales.²²⁰ La sierra centro, específicamente la diócesis de Riobamba, fue el punto desde donde se enviaban recursos al frente de batalla y hacia donde llegaban los de Quito. El gobierno no pudo detener a los liberales y la capital cayó a fines de agosto. Los católicos de algunas provincias siguieron en las armas, por lo que el gobierno de Alfaro, para encaminar la revolución hacia una institucionalización del proyecto liberal, mantuvo una campaña de pacificación, la cual requirió la movilización de tropas para sofocar a las guerrillas conservadoras que se formaron en las diócesis de Riobamba y Cuenca, mismas que se denominaban ejército restaurador. La pacificación básicamente fue una prolongación de la guerra interna que empezó en 1895 y que se extendió hasta 1906 con focos constantes de oposición al gobierno liberal.²²¹ A lo largo de las diócesis de la sierra, los sacerdotes acogieron y ayudaron a los movimientos restauradores; mientras los tenientes parroquiales denunciaban la insubordinación sacerdotal, los pobladores de las mismas parroquias enviaban representaciones desmintiéndolos y apoyando a sus párrocos.²²² La respuesta de los radicales a la Restauración marcó un primer distanciamiento entre los círculos liberales. Los más moderados se opusieron a la acción violenta y extrajudicial de cuadros como Manuel Antonio Franco. Esta separación se reflejó en las elecciones de 1901, donde conservadores y liberales moderados convergieron en la necesidad de una candidatura que saliera de las filas de estos últimos, con el fin de impedir la postulación de Franco a la presidencia.

En este momento, la nueva generación de católicos que había empezado su trabajo en el anterior debió afrontar el fin de la República católica y de la exclusividad

²¹⁹ AAQ, P, Caja 59, Carlos Salvador, “Carta sobre el avance liberal” (9 de agosto de 1895).

²²⁰ AAQ, P, Caja 26, Eloy Ramos, “Carta de recomendación” (7 de noviembre de 1895).

²²¹ Desde 1896, los restauradores al mando de Antonio Vega, Melchor Costales y otros convocaron a varios católicos, sobre todo jóvenes. En Cuenca, Manuel Antonio Franco sofocó los levantamientos, y en 1897, los liberales del centro lograron algo igual después de que se desarrolló una batalla dentro de la capilla del colegio jesuita San Felipe de Riobamba, donde fue asesinado el rector Emilio Moscoso. Esto terminó con el exilio del obispo Arsenio Andreade y de otros católicos

²²² AAQ, P, Caja 82, Miguel Almeida, “Pedido de traslado de párroco” (30 de septiembre de 1896); AAQ, P, Caja 82, José Manuel Rodríguez, “Acerca de la conducta de párroco” (15 de junio de 1897).

católica. Esto no quiere decir que su combate armado y cultural terminó, sino que debió replantearse desde la sociedad civil que se habían lanzado a conquistar en la década anterior. Las asociaciones y círculos periodísticos que sobrevivieron al conflicto con los liberales solidificaron su presencia en el panorama ecuatoriano y ahondaron los lazos entre sus miembros. El grupo conservador encabezó la oposición al gobierno liberal. A diferencia de momentos anteriores, debieron negociar e hicieron uso del mismo aparato legal del reformismo liberal para hacerle contra. Entre 1895 y 1901 no pudieron evitar el golpe que representó la Revolución liberal encabezada por Eloy Alfaro. La ausencia de párrocos y los dirigentes perseguidos frenaron muchos proyectos asociativos. El vicario Segundo Álvarez Arteta informaba desde Guayaquil que las asociaciones habían disminuido su actividad.²²³ La organización parroquial del asociacionismo devoto siguió expandiéndose y, llegado el momento lo mismo hicieron otras iniciativas como las de caridad y el mutualismo de obreros católicos que en la década de 1880 tuvieron un único centro en la cabecera de los obispos. Cuenca y Riobamba fueron las más golpeadas por la pacificación liberal, pero no perdieron la militancia de sus católicos. Esas diócesis lograron recomponerse para el siglo XX, fue desde ahí que salieron propuestas como la Liga Nacional de Obreros de San José (1905) o la iniciativa para el Congreso de Obreros (1901-1906). A diferencia del segundo momento de militancia, los impulsores del asociacionismo crearon redes formales de católicos en acción, no solo de católicos movilizados. Se trató de un complejo entramado de organizaciones católicas en la sociedad civil, en tanto la misma Iglesia era sociedad perfecta.

Con el liberalismo al mando del gobierno, los católicos debieron optar por esa ampliación de su acción. Los gobiernos de Eloy Alfaro y Leonidas Plaza apoyaron con recursos el fortalecimiento de todos los espacios de sociabilidad que les resultaron adeptos. Sin el antiguo apoyo logístico y económico que los gobiernos les daban hasta 1895, las asociaciones católicas dependieron más que antes de los aportes económicos y de la participación más activa de sus militantes. Sin embargo, como en otros espacios americanos, el ocaso del pontificado de León XIII, los cambios en la misma organización burocrática de la Iglesia y la eventual ascensión de Pío X también

²²³ AAQ, DI, Caja 74, Segundo Álvarez Arteta, “Noticias de las parroquias” (15 de abril de 1904).

implicaron el cambio en las relaciones entre las asociaciones católicas y la administración diocesana. Si bien vigiladas por el clero, las iniciativas militantes del momento intermedio habían gozado de cierta independencia, pero durante los años próximos a 1906, cuando Ecuador experimentó un cambio de todos los obispos de sus diócesis, la postura del metropolitano Federico González Suárez fue de controlar a las asociaciones católicas, camino que no le resultó sencillo. Después de 1906, la *Rerum novarum* ya no solo fue la encíclica que promocionó el asociacionismo en la década de 1890, sino que sumado a *Graves de communi re*, fueron constitutivas, con sus postulados sociales, de la acción social católica de las décadas siguientes.²²⁴

La propaganda católica desde las asociaciones se amplió, además de que se formaron asociaciones específicas con ese fin. Las Uniones Católicas aparecieron a fines del siglo XIX, después de que la Constitución de 1897 matizó la exclusividad religiosa al no prohibir la profesión de otros cultos con tal que no atentaran contra la moral. Esto despertó la organización de los católicos militantes en todas las diócesis fundando periódicos e incentivando “buenas” lecturas. Por otro lado, periódicos como *El Industrial* (1892-1900) de Julián de San Martín funcionaron como periódicos de combate contra el gobierno liberal y de propaganda enfocada a los artesanos y trabajadores. Sin embargo, también se convirtieron en nodos entre los católicos militantes de las distintas diócesis, los periódicos católicos nacionales y aquellos que llegaban del extranjero. La prensa católica probó un poco de lo que décadas atrás había pasado con los liberales: censura, persecución, exilio, cierre de imprentas, etc. Periódicos, como *El Industrial*, pasaron por varias imprentas para sortear la persecución. Esto llevaba a que los administradores de los periódicos cambiasen de imprenta o el nombre de la misma para evadir los controles gubernamentales. Por ejemplo, la Imprenta Sucre, la Imprenta de El Industrial y la Imprenta de San Antonio

²²⁴ A inicios del siglo XX, en Ecuador ya se hablaba de una acción católica. Los católicos tomaron, para esta acción, las asociaciones más extendidas y exitosas creadas o reformadas a fines del siglo XIX, pero una vez que estas ya mostraban solidez. También, la apelación a la unión de Pío IX y el llamado a la acción contra el indiferentismo de León XIII han llevado a que se vean antecedentes de la acción católica previos al siglo XX. De hecho, esta dependió mucho de la acogida y la difusión práctica del catolicismo social leonino y la democracia cristiana. En Ecuador, la acción católica, fue un nuevo llamado a continuar con la reacción en un sentido de reconquista de la República para Cristo, ya que se habían permitido reformas que “afectaron” a la Iglesia. La idea tomó fuerza con Pío X mediante la encíclica *Il fermo propósito* (1905), su pedido de “*instaurare omnia in Christo*” (1903) y su llamado a resistir.

fueron la misma. Los liberales ampliaron sus periódicos a todas las provincias, y los clubes adscritos o no al gobierno llegaron a tener los suyos. La actividad periodística católica estuvo lejos de ser un *martirium*, pues se fundaron periódicos que circularon por varios años e incluso décadas.²²⁵

Desde 1895, los liberales orientaron reformas en educación, tributos, materia judicial, entre otros. Desde el siglo XX, se encaminaron con más fuerza a articular varios ramos de la administración y control social bajo la tutela del Estado, entonces la Iglesia se opuso a perder las prerrogativas que tenía. La respuesta del clero y los católicos militantes fue la desobediencia como resistencia. Durante el gobierno de Flores (1888-1892), el Papado fue la voz dirimente que controló la oposición del clero ecuatoriano y sobre todo su oposición a la sustitución del diezmo. Desde 1895, Eloy Alfaro quiso lograr de Roma un control similar, pero León XIII siempre desoyó los pedidos del gobierno liberal. Obispos, clero y católicos militantes tomaron incluso las armas para combatir al liberalismo. Los católicos optaron también por una “resistencia pasiva” o “resistencia legal”. No reconocían la legitimidad de las nuevas leyes y no las acataron. En muchos casos el gobierno liberal optó por apresar sacerdotes y católicos militantes por sedición o incumplimiento de las leyes, pero eso solo llevó a que estos reforzaran su argumento de que el liberalismo era anticatólico y perseguía a la Iglesia. Los ministros liberales se quejaban de la camisa de fuerza que las mismas leyes liberales les habían puesto para dismantelar la oposición clerical.

El tercer momento de militancia empata con un tercer momento de pugna por el Patronato. Este empieza cuando los liberales tomaron el gobierno en 1895 e intentaron conseguir de la Santa Sede modificaciones al Concordato de tal modo que pudieran controlar al clero que les hacía una férrea oposición.²²⁶ Los intentos fueron infructuosos y, aprovechando la estancia del arzobispo Pedro Rafael González y Calisto en Roma, aprobaron la ley de Patronato en 1899.²²⁷ Desde 1895, el discurso

²²⁵ En Quito, *La Ley* (1902-1905), al final de su vida, pasó de ser un trisemanal a ser un diario. Igualmente, en el siglo XIX los periódicos guayaquileños y quiteños circularon por más tiempo. Casos como *El Industrial* (1892-1900) son los más significativos.

²²⁶ ANE, MI, Caja 74, Luciano Coral, “La reforma del Concordato” (24 de abril de 1897).

²²⁷ Esta tomó como base el de 1824 y dividió el derecho a ejercerlo entre el Ejecutivo, el Legislativo y el Consejo de Estado, prohibía la creación de nuevas órdenes religiosas, prohibía a los obispos administrar sus diócesis desde el extranjero, entre otros. Congreso del Ecuador, “Ley de Patronato”, en *Registro Oficial* (27 sep. 1899).

varió un poco de la original desconfianza de Pedro Carbo hacia el Concordato. Los liberales finiseculares buscaron controlar a la Iglesia, su influencia y rentas debido a que acusaban que estas nutrían la oposición a los nuevos gobiernos. Los debates se dieron porque identificaban en Roma un poder extranjero, una soberanía que permitía el descontrol del clero en perjuicio de la soberanía nacional. En 1901, las negociaciones entre el plenipotenciario José Peralta y el enviado pontificio Pedro Gasparri fueron rechazadas por radicales y conservadores.²²⁸ También, en 1904, los liberales aprobaron una Ley de cultos que obligaba al clero a cumplir ciertos puntos del Patronato, pero también fue desoída.

Para el siglo XX, si bien se mantuvo el conflicto, el gobierno y los católicos militantes estaban desgastados. Hasta 1905, los católicos se organizaron y reforzaron su aparato propagandístico, sus asociaciones de terciarios, mujeres, caritativas, de trabajadores, etc. en un nuevo momento de rearticulación. La Constitución de 1906 separó formalmente Estado e Iglesia, pero también fue usada por los católicos para declarar la “libertad” de la Iglesia frente al Estado, lo que dio un duro golpe a la posibilidad de una República católica.²²⁹ Los católicos aceptaron que no recuperarían el control del Estado como antaño, es decir renunciaron a la alternativa confesional. Sin embargo, la apuesta que habían hecho en la década de 1880 por enfocarse en la sociedad civil rindió frutos, no solo eran capaces de sortear las reformas liberales y

²²⁸ Los liberales no reconocieron como legal los acuerdos entre Flores y León XIII. En 1898, el Congreso decidió eliminar la obligación del diezmo. El año siguiente, junto a la Ley de Patronato, se dio la secularización efectiva de las rentas de la sustitución. El gobierno liberal destinaba en su reemplazo un 10% a las transacciones aduaneras de importaciones.

²²⁹ El Concordato no fue el único aparato legal que obligaba a legislar sobre las relaciones Estado-Iglesia o que regulaba la oficialidad y exclusividad del catolicismo en Ecuador. Si se realiza un recorrido por las constituciones decimonónicas ecuatorianas es posible apreciar tres modelos por medio de los cuales se buscó plasmar, sin excepción, la exclusividad religiosa y la protección a la religión católica. El primero estuvo presente en la Constitución de 1830, la primera del Ecuador, y en la de 1843. Ambas tuvieron una fuerte influencia de los círculos cercanos al general Juan José Flores. En las dos, el Estado y la República, respectivamente, ejercían el patronato. El segundo modelo corresponde a la Constitución de 1835, elaborada por los círculos adeptos a Vicente Rocafuerte. En esta se dejó de nombrar el ejercicio del Patronato, se mantuvo la exclusividad religiosa y se añadió que eran los poderes políticos o públicos los encargados de protegerla y hacerla respetar. Este modelo fue el que triunfó a lo largo del siglo XIX, se mantuvo en las mismas condiciones en las constituciones de 1845, 1851, 1852, 1861, 1878 y 1897. El tercer modelo corresponde a uno en el cual se retomaron los proyectos de una República católica. Esto se plasmó en las constituciones de 1869 y 1883. Ambas se basaban en el modelo de la de 1835, pero hicieron añadiduras. La primera, del proyecto católico garciano, aumentó que la religión debía conservar siempre sus derechos y prerrogativas, por encima de la gestión de los legisladores. Mientras que la de 1883 añadió la obligación de los poderes públicos de proteger la libertad y derechos de la religión. Trabucco, *Constituciones de*.

adaptarse, también lo fueron de presionar al gobierno desde ella. Debían coexistir con un gobierno liberal y reenfocar el proyecto de la República católica hacia uno social católico que no eximió la participación política. Una nueva generación de prelados tomó a su cargo la Provincia ecuatoriana, estos jóvenes canónigos antes de 1906 ya propusieron la necesidad de independizar la Iglesia del Estado. El obispo Federico González Suárez, último remanente de la tendencia de Esteves de Toral, debió adaptarse al nuevo contexto eclesial. Así, los laicos empezaron la creación de nuevas asociaciones avocadas al catolicismo social y a la acción católica. Así, el tercer momento estuvo marcado por diez años de guerra civil producto del descontento católico frente a la toma del Estado por parte de los liberales. De ese modo, la crisis de hegemonía católica conllevó el cambio hacia otra de tintes liberales que tuvo un difícil camino durante el siglo XX, pues los católicos habían logrado con éxito insertarse en la sociedad civil no solo retrasando las reformas liberales, también obligando a que sus impulsores las modificaran.

De ese modo, si bien el Estado confesional y los proyectos de República católica encontraron el límite de su posibilidad, la capacidad de los católicos militantes de interpelar al Estado desde la sociedad civil les permitió influir en las costumbres y valores sociales a pesar del aparato legal liberal. Esto forma parte de las advertencias mismas de Gramsci sobre el cambio de dominación que se enfocaba primero en la sociedad política antes que en la civil.²³⁰ Al tomar los liberales la primera, permitieron que los intelectuales católicos y la presencia militante de otros mantuvieran su influjo en la sociedad civil. Esto hacía que los católicos fuesen capaces de interpelar al gobierno liberal y usar las garantías de libertades a su favor. Además, lograron que la nueva sociedad civil que se forjó en el siglo XX conservara rasgos de la anterior. Este capítulo buscó ahondar en los cambios generacionales de la sociabilidad católica y su militancia, la crisis de hegemonía católica en Ecuador y la reconfiguración de la Iglesia en sus dimensiones local y transnacional que son los principales ejes de la investigación de tesis que se presenta. La exploración de los temas que se propusieron permitirá revisar más a fondo en los siguientes capítulos la participación política de distintos grupos de católicos militantes en dichos procesos.

²³⁰ Portelli, *Gramsci y el*.

2. Líderes para la República católica: los combates y disensos de una élite masculina católica

Distinto a lo que sostiene el revisionismo de la Nueva historia del Ecuador, no es posible hablar de partidos políticos para ese país antes del siglo XX.¹ Esto abre la interrogante ¿cómo se organizaron y qué espacios gestionaron los católicos militantes en la segunda mitad del siglo XIX para su participación en distintos espacios políticos? En la década de 1870 había un asociacionismo electoral entre los círculos católicos conservadores y conciliadores que se activaba para los comicios, es decir no era permanente. Además, se organizaba en una lógica provincial o regional que dependía de los lazos de los principales dirigentes más que de una organización de carácter nacional. Para el segundo momento de militancia, en cambio, se pueden identificar cuatro tendencias políticas agrupadas en sus respectivas asociaciones, que se identificaban como “partidos”, y que fueron el primer intento de articular organizaciones de carácter nacional con directorios y comités. Finalmente, para el tercer momento de militancia, el remesón que representó la Revolución liberal de 1895 desarticuló esas agrupaciones en su organización formal y los católicos no formaron un partido hasta la década de 1920 con la convocatoria de Jacinto Jijón y Caamaño y otros miembros de la élite conservadora.

Una de las formas en la que la élite buscó organizarse políticamente fue la configuración de cuadros dirigenciales y la construcción de redes clientelares alrededor de estos. Sin embargo, la conformación de una dirigencia notabiliar no se limitaba a los eventos electorales, sino que debía tener un carácter social y difusionista. Una República católica, dentro de un modelo de modernidad católica como alternativa a la liberal, requería dos elementos importantes: un gobierno y un pueblo católicos. Para esto debían ganar elecciones y participar activamente en el ámbito político. En ese sentido, durante el primer momento de militancia, los católicos buscaron formar cuadros y vínculos a través de asociaciones permanentes que tenían como eje central a

¹ Me refiero al texto Ayala Mora, *Lucha política*. El proyecto editorial “Elecciones y democracia en el largo siglo XIX”, coordinado por Juan Manguashca, Galaxis Borja y Luis Esteban Vizúete, propone un nuevo acercamiento a ese siglo desde la historia de las elecciones.

la familia. Todos los miembros de esta debían tener un espacio en el cual fortalecer su catolicismo, interactuar con sus consocios y desde el cual combatir. Esto representa una notable diferencia frente al asociacionismo liberal, pues este no tenía espacios especializados para cada miembro de la familia. Además, esto les permitía a los católicos dividir las funciones y el trabajo, además de que buscaban controlar, para dar forma, las distintas etapas de la vida de jóvenes y doncellas con el fin de encaminarlos a conformar una élite ejemplarizante.

Este modelo tuvo fuerza durante el garcianismo, cuando la competencia con el asociacionismo liberal se encontraba controlada. Una vez que este se expandió durante el segundo y tercer momento, esta alternativa tuvo que ampliarse fuera del encuadre notabiliar. Este se encontraba conformado, en un inicio, por las congregaciones jesuíticas, las cofradías y las conferencias vicentinas. En estas se gestionaba la formación, interacción, instrucción religiosa, moral y política, y la socialización de la dirigencia notabiliar católica y sus redes.² Además, vinculaban estrechamente religión y política, pues si se toma en cuenta el epistolario de Pablo Herrera, político conservador, se puede apreciar que los católicos militantes encontraron en esas asociaciones formas de sociabilidad formal para apoyar los proyectos de República católica e interactuar con mira a su participación en los sufragios sin depender exclusivamente del asociacionismo electoral intermitente.³

Las asociaciones mencionadas fueron espacios de combate contra el liberalismo, pero también de competencia entre los mismos círculos católicos militantes. Así, el capítulo recorrerá los cambios en la organización asociativa mencionada, en los disensos y en los cambios que los mismos católicos militantes debieron aceptar ante la expansión asociativa y periodística liberal, sobre todo en Guayaquil. Esto implicó que estas asociaciones destinadas sobre todo a las élites políticas y económicas de las regiones históricas debieron ceder e incluir de manera progresiva, luego de la guerra de Restauración (1882-1883), a individuos como propietarios de estratos medios, intelectuales católicos y artesanos ilustrados, para finalmente replegarse con miras a reorganizarse luego de 1895.

² En adelante se hará referencia a la dirigencia notabiliar solo como dirigencia.

³ AAQ, SG, Caja 68, Pablo Herrera, “Adhesiones en la Congregación de Señores”, (5 de noviembre de 1892).

De igual manera, como se verá a profundidad en el capítulo 3 que se encuentra estrechamente interconectado con este, es posible encontrar una división del trabajo similar a la que Silvia Arrom describe para las asociaciones vicentinas mexicanas.⁴ Por ejemplo, distinto al caso mexicano donde la mayoría de vicentinos se dedicaron a educar, catequizar y a obras visibles, y las mujeres atendían a los enfermos, en Ecuador las conferencias vicentinas tomaron a su cargo la beneficencia pública, estatal y local, mientras las asociaciones caritativas femeninas se avocaron a la caridad en la sociedad civil. Por lo tanto, se puede apreciar que los conflictos entre el laicado masculino y los cambios en sus espacios de organización frente al avance del liberalismo fueron cruciales en su práctica militante y en la forma en la que se insertaron en la reconfiguración del catolicismo decimonónico.

2.1. El asociacionismo católico en la competencia entre conciliadores y conservadores (1869-1882)

Desde la década de 1860 se establecieron una serie de asociaciones y se reactivaron otras por iniciativa de los jesuitas, los regulares reformados o varios laicos. En ese sentido, este apartado se concentrará en dos asociaciones que permiten apreciar la competencia entre los círculos católicos militantes por los espacios asociativos. Esto no solo porque el control de estos, como espacios de formación política y de práctica religiosa, era importante en la convocatoria e instrucción de los jóvenes católicos, sino también permitía desactivar la acción de algunos cuadros dirigenciales de la tendencia católica contraria. Las congregaciones y cofradías vinculadas a las sociedades conservadoras y conciliadoras tenían dirigentes con sus clientelas definidas. Así, el objetivo de uno y otro era detener el crecimiento del capital político y social de su adversario a través de ese asociacionismo. La Congregación de Señores de la Inmaculada Concepción y la Cofradía de la Virgen del Rosario serán los estudios de caso.

Desde su segundo regreso a Ecuador en 1863, los jesuitas retomaron el trabajo con las congregaciones coloniales que se reunían en las iglesias de la Compañía.⁵ Por otro lado, los jesuitas convocaron a una diversidad de actores, sobre todo de la élite de

⁴ Arrom, *Voluntarios por una*, p. 192.

⁵ Las congregantas de la Buena Muerte consideraban a la beata Mariana de Jesús, del siglo XVII, como su fundadora. *Manual de congregantes*, 1869.

Quito, Riobamba y Cuenca a formar parte de las congregaciones marianas. El culto principal a la Virgen no era lo único que las diferenciaba de otras, todas estas estaban adscritas a la Congregación Prima-Primaria que se encontraba en el Colegio Romano de los jesuitas.⁶ Las congregaciones marianas eran cuatro: la de la Virgen de Loreto y la Beata Mariana de Jesús, de Caballeros de la Inmaculada Concepción, de la Anunciata y San Luis Gonzaga, y la de Hijas de María. Estas congregaciones, a diferencia de las otras de los jesuitas, estaban enfocadas en las familias católicas, sobre todo en las de élite. Así la de la Virgen de Loreto congregaba a las mujeres de las familias más importantes, la de Caballeros a los hombres, la de la Anunciata a los alumnos de los colegios jesuitas, donde por lo general estudiaban los jóvenes de la élite, y las Hijas de María asociaba a las doncellas de distintos estratos. Así, las congregaciones marianas buscaban aglutinar la participación de varios miembros de la familia durante varias etapas de su vida. Esta articulación de las congregaciones apuntaba al cuidado, crianza y formación de los jóvenes. Eran la alternativa católica, junto a la educación, para hacerle frente a los clubes liberales, a la enseñanza liberal que había primado durante el marcismo (1845-1859), y a los círculos intelectuales liberales en los que participaban universitarios.⁷

Las congregaciones de la Virgen de Loreto, de Caballeros y de la Anunciata se guiaban por los Manuales de los congregantes de María. Esto implicaba que la estructura de las tres constaba de en un director jesuita, un prefecto a la cabeza de los laicos con dos asistentes y otros cargos que se elegían en las sesiones de las

⁶ La Congregación Prima Primaria o Congregación Mariana del Colegio Romano, parece que fue la primera congregación de este tipo fundada canónicamente en el siglo XVI. Las congregaciones que se adscribían a esta reconocían como máxima autoridad al Padre General de la Compañía de Jesús. Las congregaciones locales tenían sus propias reglas en arreglo a la que se dictaba en Roma. Revuelta, *Once calas*, pp. 96-97. Solo las congregaciones de las ciudades de Quito, Riobamba y Guayaquil podían estar adscritas a la romana, porque era necesario que fueran fundadas por jesuitas en templos y casas de la Compañía de Jesús.

⁷ La educación con los jesuitas en ocasiones no surtía el efecto esperado. Un caso de esto y de la influencia que llegaron a tener los círculos políticos y periodísticos liberales fue el de los hermanos Martínez. Ricardo, Nicolás, Luis y Anacarsis fueron los hijos de Nicolás Martínez. Este fue un cercano colaborador de García Moreno y tío de Juan León Mera, aunque no fue miembro de la Congregación de la Inmaculada. Anacarsis y sus hermanos se adscribieron al liberalismo desde su juventud. Así, en la década de 1880, él era cercano a los círculos de Juan Benigno Vela y Juan Montalvo. En una carta de Nicolás Martínez a su sobrino Mera, el primero informaba de sus intentos infructuosos de alejar a sus hijos de los liberales. Martínez, “Carta de Nicolás Martínez”, en *Juan León Mera, íntimo*, p. 347. El caso del hijo de Juan León Mera fue diferente. Juan León Mera Iturralde se unió a la Congregación de Caballeros después de la muerte de su padre.

congregaciones.⁸ Estas apuntaban a ejercer influencia sobre la vida familiar y a partir de ello en la sociedad. El centro de esto era el padre de familia, quien se proyectaba con sus atributos de director del hogar hacia dirigente en la sociedad civil. Esto toma sentido dentro de la explicación que Robert Curley hace sobre la relación tomista entre sociedad doméstica y sociedad civil. El matrimonio era la base de la primera y su ampliación hacia la familia le daba sustento a la sociedad civil. Según el tomismo, “la sociedad doméstica reproducía una relación divina que, en cambio, debía ser el modelo de la sociedad civil”.⁹ En el caso de ambas, cada individuo, con el padre como cabeza, tenía una función que cumplir. De manera jerárquica, tanto el hogar como la sociedad dependían de que sus miembros cumplieran con sus deberes y responsabilidades.¹⁰

Un ejemplo de lo analizado por Curley fue *La Escuela doméstica* (1880) de Juan León Mera, la cual no solo fue una especie de manual cívico-religioso para interpelar a los católicos sobre cuál debía ser su comportamiento moral en el contexto agitado que atravesaban en Ecuador y el mundo, sino también resultaba ser una síntesis de la experiencia conservadora de Mera alrededor del proyecto de reforma moral impulsado por el garcianismo y sus intentos por conformar un pueblo católico. Desde su experiencia como funcionario e intelectual del garcianismo Mera había palpado el quiebre del régimen de cristiandad. Para la segunda mitad del siglo XIX la noción de pueblo católico había perdido su naturalidad, por lo tanto, debían esforzarse por asegurar que el ecuatoriano fuese católico. Mera afirmaba que la “vida política y social” echaba raíces en el hogar y que esta dependía de la educación que los padres dieran a sus hijos: “partiendo de lo doméstico e íntimo, se derrama por todas las vías abiertas al movimiento y actividad humanos”.¹¹ Para Mera la familia resultaba ser:

La escuela primaria de la sociedad; en esa escuela hacemos desde la cuna estudios buenos o malos [...] Si en la familia falta moral, lo que [para] nosotros equivale a la falta de religión o a descuido en esa materia; si no hay un buen ejemplo, si no hay cordura y tino de parte de los encargados por Dios del magisterio del hogar, de ese como sacerdocio de la paternidad, de la escuela doméstica y encarnados en sus discípulos saldrán siempre en su mayor parte los males que apestan la sociedad.¹²

⁸ *Manual de los congregantes*, 1868.

⁹ Curley, *Citizens and believers*, pp. 30–34.

¹⁰ Curley, *Citizens and believers*, pp. 30–34.

¹¹ Mera, *La Escuela doméstica*, pp. 10-11.

¹² Mera, *La Escuela doméstica*, p. 11.

La inmoralidad y las malas costumbres de los pueblos eran resultado de problemas en la escuela doméstica. Por lo tanto, su libro daba ejemplos concretos de qué conductas evitar, de los vicios que ponían en riesgo las virtudes familiares y de los excesos que debían cambiarse para corregir aquellos. Es innegable, como sostiene Ana María Goetschel, que el proyecto católico garciano privilegió la reproducción de un modelo de familia desde arriba. La familia en esta época facilitaba la organización de redes sociales y “permitía la reproducción cultural de la sociedad blanco-mestiza”.¹³ Es decir, generaba vínculos donde primaban y difundían valores, conocimientos y se establecían los comportamientos que debían primar para cada miembro de la familia.

El caso de las madres será objeto del siguiente capítulo, pero su papel central era la crianza, el buen ejemplo y la primera educación de los hijos. Los padres debían brindar a sus hijos una educación y una instrucción católica para evitar cualquier desvío en su conducta. Mera rechazaba que la relación padres-hijos fuese de carácter material. De hecho, dado que los hijos se formaban a partir del buen ejemplo, la herencia paternal era transmitir la fe y legar virtudes. Esto tenía un doble fin dentro del pensamiento de un catolicismo que había aceptado rápidamente el republicanismo en el siglo XIX. Mera insistía que la educación católica crearía cristianos “para el cielo” y ciudadanos “para la patria”. Esto se insertaba en el imaginario del infante incompleto al que se debía formar con catecismo en mano y con el aprecio a las imágenes marianas y de Cristo.¹⁴ De ese modo, una instrucción católica para los niños fue central para las élites católicas, sobre todo para aquellas cuyos hijos estudiaban en los colegios de los jesuitas. Estos fomentaron en sus colegios una educación religiosa, además de introducir a sus estudiantes internos y externos hacia la participación en la congregación de la Anunciata. Los jóvenes asistían a misas, rosarios, triduos, novenas, fiestas religiosas, y socializaban con los estudiantes de las escuelas cristianas.¹⁵

El reto continuaba cuando los muchachos terminaban su instrucción colegial. Una vez fuera del colegio, algunos igual que sus padres, otros por impulso de sus familias, ingresaban a la Congregación de la Inmaculada durante su vida universitaria. Su aproximación a la militancia no se limitaba a su instrucción, sino que una vez que

¹³ Goetschel, *La educación*, p. 56.

¹⁴ Mera, *La Escuela*, pp. 15-21.

¹⁵ *Prácticas de la Congregación de la Anunciata; Fiesta titular de.*

se adscribían a los Caballeros también se vinculaban a otras asociaciones caritativas o políticas.¹⁶ Para evitar, según los católicos, la corrupción de la juventud, los jesuitas recomendaban a sus egresados inscribirse en la Congregación de Caballeros una vez que se graduaran.¹⁷ De hecho esto tenía relación con la crítica garciana a la forma en la que se había manejado la universidad, sobre todo la de Quito. García Moreno pensaba a esta como un lugar donde había vicios debido a las doctrinas que muchas veces se impartían.¹⁸ Por lo cual él en 1869 disolvió esa universidad solo dejando abiertas las facultades de medicina y derecho. Para reemplazar a la universidad, gestionó con los jesuitas la llegada de miembros alemanes de la Compañía de Jesús, poco antes del inicio de la *Kulturkampf*, para que estos dirigieran la Escuela Politécnica Nacional.¹⁹

Los conservadores y conciliadores ecuatorianos, junto con los jesuitas, crearon dicho paso de la Anunciata a la Inmaculada como un camino para formar ciudadanos dentro del marco del proyecto de República católica, pero también para formar una dirigencia que ocuparía las cámaras, la presidencia y las cortes en el futuro, tal como lo hacían ya los padres y los abuelos de los jóvenes educados durante el garcianismo. La Congregación de la Inmaculada era una asociación específicamente para la élite católica, pues los jesuitas habían creado una Congregación de Artesanos, llamada de San José, en la cual inscribían a muchos hombres con oficios manuales.²⁰ Los padres

¹⁶ El caso de Manuel María Pólit es un ejemplo de ello. A pesar de que cursó la secundaria en Nantes, durante su juventud se unió (1883) a la Congregación de Caballeros, poco después de participar en la guerra de Restauración contra Veintemilla. Sus tíos paternos y maternos fueron parte del grupo fundador de la congregación. Queda claro el éxito de las lógicas asociativas enfocadas a las familias de élite que encaminaron los jesuitas, pues Pólit tomó las armas en 1883, mientras estudiaba en la Universidad, participó de las legislaturas posteriores a la Restauración y luego viajó a estudiar en el Seminario Pío Latino. En 1884, junto a Julio María Matovelle, fundó la Sociedad de la Juventud Católica.

¹⁷ Aurelio Espinosa, “La Congregación de la Santísima Virgen en su tercer centenario”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (dic. 1884), pp. 111-121. Esta dinámica siguió hasta el siglo XX. De hecho, el Congreso Eucarístico de 1886 profundizó en esta dinámica y pidió a los obispos que fundaran congregaciones marianas para los jóvenes universitarios. Junta del Congreso Eucarístico, *Acuerdos del Congreso*, pp. 7-8.

¹⁸ Las Universidades no estaban captadas por un profesorado clerical. De hecho, antes que las materias, las lecturas con las que se enseñaba a los jóvenes eran la principal fuente de desconfianza

¹⁹ García Moreno, “Decreto declarando disuelta la Universidad”, en *El Nacional* (17 feb. 1869); Tobar Donoso, *La Instrucción*, 1930, p. 22.

²⁰ AAQ, P, Caja 6, Ignacio Lozada y Manuel Antonio Cabrera, “Celebración de la fiesta de San José” (abril de 1880). Esta congregación de artesanos será vista más a fondo en el capítulo 4. Fue creada cinco años después de la Congregación de Caballeros de la Inmaculada, que era la más importante de todas. Los jesuitas buscaron incluir individuos del “pueblo” en una congregación separada de las élites católicas, ahí primaban los carpinteros. La distinción también se notó en el aprendizaje de la doctrina. Para la década de 1890, Alejandro Mateus refería la fundación de un catecismo al que principalmente

de familia de la Congregación de la Inmaculada debían tener una influencia religiosa y política en la sociedad. Esa influencia debía darse de forma vertical y difusionista como Mera lo había descrito en sus artículos de *El Nacional*, como se vio en el capítulo primero, es decir, debía ser de los padres a los hijos, de la élite al pueblo.²¹ Existía una división del trabajo producto del reflejo de la sociedad doméstica en la sociedad civil.²² Para los conservadores, los artesanos y campesinos debían acceder a la educación,²³ podían participar en la política siempre que cumplieran los requisitos de ciudadanía, pero no podían gobernar, pues cada individuo tenía su lugar en una sociedad caracterizada por la desigualdad natural. Pero, si bien el garcianismo había incorporado como funcionarios a varios individuos de estratos medios, estos no formaron parte de la Congregación de la Inmaculada. La ausencia del nombre de Juan León Mera en los registros de la asociación puede ser una confirmación de esto. Más aún, los prefectos de la congregación, si bien elegidos por votación, por lo general eran sujetos con amplia participación en espacios de poder.

La formalización de la Congregación de la Inmaculada de Quito, en 1869, fue de especial interés para los conservadores y sus aliados jesuitas, pues debía reforzar su control político en la sierra centro-norte, su espacio de influencia. El ideal de conformar una élite dirigente rindió los frutos que el garcianismo y los jesuitas esperaban. Si bien no de un control garciano de los cargos públicos, sí de una notable presencia de distintas tendencias católicas antiliberales en los mismos. En décadas posteriores, las crónicas de los Caballeros de la Inmaculada anotaban presidentes, vicepresidentes, ministros, presidentes de las cortes de justicia y presidentes de las cámaras legislativas entre sus integrantes.²⁴

Diego Castelfranco describe los circuitos de un “laicado notabiliar” donde las élites, entre ellas las católicas, interactuaban en una “sociabilidad culta” a pesar de sus

asistía la “servidumbre”, al cual con poca frecuencia iban hombres notables y menos aún las señoras quiteñas. Mateus, *Testamento Social*, 7.

²¹ Tobar Donoso, *Recuerdo del*, p. 6. De hecho, no solo García Moreno fue uno de los primeros en protestar contra el “despojo” de los Estados Pontificios al Papa, sino que la Congregación de Caballeros también lo hizo, además de enviarle dinero a Pío IX. AHMC, ASV, 102.89, Serafino Venutelli, “Carta al Papa” (11 de febrero de 1871).

²² Curley, *Citizens and believers*, p. 34.

²³ Williams, “Negotiating the state”, pp. 165-166.

²⁴ Tobar Donoso, *Catálogo de*.

posturas políticas.²⁵ La Congregación de Caballeros se insertaba en esa dinámica. De hecho, si bien todos tenían que ser católicos militantes, los jesuitas habían logrado convocar a garcianos y antigarcianos. De hecho, su primer prefecto, Pedro José Arteta, era un político que se encontraba en un punto medio entre ambas tendencias.²⁶ Pero, al momento de revisar la lista de los 148 congregantes fundadores, los garcianos superaron a los opositores en número. De hecho, a pesar de que figuras como Antonio Gómez de la Torre, antigarciano convencido, llegaron a ser prefectos, los círculos del gobierno controlaban otros puestos importantes en las juntas como asistentes y consejeros. Además, los jesuitas fueron parte crucial de uno de los proyectos de República católica.²⁷ De hecho, el éxito a largo plazo de esta congregación fue tal, que Julio Tobar Donoso llegó a afirmar en el siglo XX que la Congregación de Caballeros había cambiado a la élite política al punto de consolidar una escuela conservadora en los años del garcianismo.²⁸

Una revisión de los inscritos en la Congregación de Caballeros de Quito da cuenta que, a diferencia de lo que se verá con las mujeres, los ingresos decaían en momentos de convulsión política (gráfico 1).²⁹ Luego de la muerte de García Moreno (1875), parece que la Congregación fue un punto de encuentro de una mayoría conservadora que fustigaba al gobierno de Antonio Borrero acusándolo de pactar con los liberales. El resto de los años la mayoría de los ingresos estuvieron relacionados a momentos electorales cruciales como los de 1879-1880 después de una Asamblea Constituyente liberal, y 1891-1892 en el contexto de las presidenciales que enfrentaron a la Unión Republicana y a la Sociedad Católica Republicana. Desde la Restauración, la Congregación de Caballeros tuvo una mayoría conservadora, a pesar de que había miembros vinculados a los gobiernos progresistas. Las coyunturas electorales eran

²⁵ Castelfranco, *Dios y libertad*, p. 234.

²⁶ De hecho, Arteta también fue el primer prefecto de la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús. ABEAEP, AO, Pedro José Echeverría, “Congregación del Sagrado Corazón de Jesús” (4 de noviembre de 1869), p. 1.

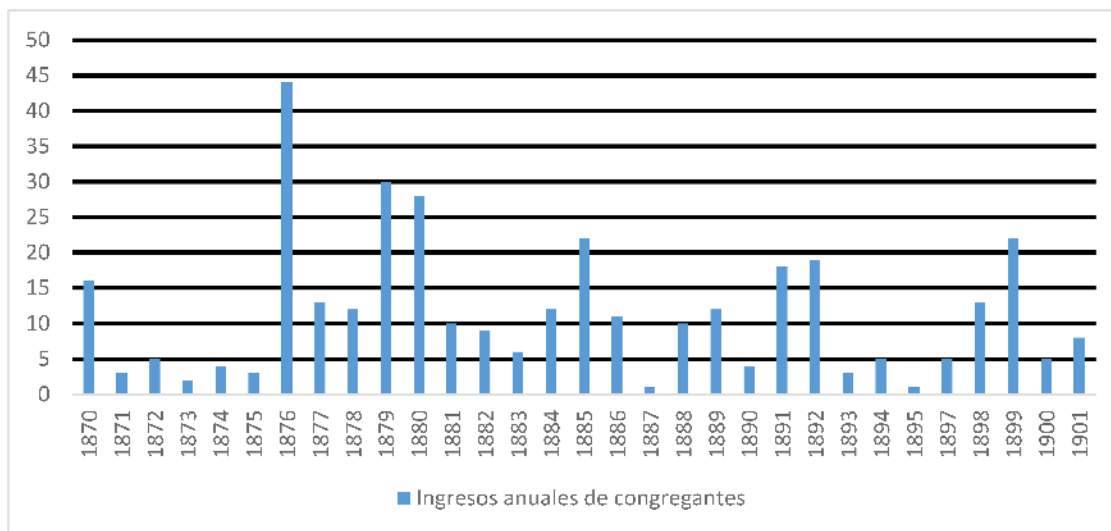
²⁷ *Congregación de señores*, pp. 7-21; Tobar Donoso, *Recuerdo del*, pp. 7-11.

²⁸ Tobar Donoso, *Recuerdo del*, p. 12.

²⁹ Si las congregantas de la Virgen de Loreto ingresaban sobre todo en momentos de conflicto armado, los Caballeros lo dejaban de hacer, muchas veces por su participación en las armas. Por otro lado, la Congregación de Caballeros, ya adscrita a una tendencia conservadora se configuró, después de la muerte de García Moreno, como parte de una red de sociabilidades católicas. Sus miembros también participaban en la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús, las Conferencias de San Vicente de Paul, la Juventud Católica y la Sociedad Católica Republicana.

momentos propicios para que la Congregación tuviera un proceso de reclutamiento de nuevos miembros que apoyaran la alternativa conservadora.

Gráfico 1. Ingresos anuales de la Congregación de Caballeros de la Inmaculada³⁰



El interés de los católicos militantes por captar espacios asociativos para formar a su dirigencia también los llevó a enfrentarse entre ellos. Si la Congregación de la Inmaculada había sido un espacio que controlaron los conservadores a través de construir una mayoría entre sus miembros, el de la Cofradía de la Virgen del Rosario tuvo otro tinte. Como se vio en el capítulo anterior, el proyecto garciano contemplaba la reforma católica de la sociedad a través de una reforma del clero. En ese sentido, el conflicto con los dominicos generó cierta tensión entre 1863 y 1865. Una vez terminado el primer período presidencial de García Moreno, su sucesor, Jerónimo Carrión incorporó a su círculo cercano y gabinete a algunos opositores al garcianismo para mostrarse como un gobierno de conciliación. Entre 1865 y 1867, la postura moderada del gobierno respecto de la reforma religiosa jugó en contra de los dominicos italianos. Para 1867, el padre Larco intentó hacer cambios en la ocupación del convento máximo y de la recolección, sin embargo, los dominicos ecuatorianos lograron levantar al pueblo en contra de la medida. Por un lado, temían la sujeción de la Iglesia al Estado, y por el otro seguían resistiéndose a recuperar por completo la regla. La acción del

³⁰ Congregación de señores.

gobierno, al no ser consultado por las medidas se tornó del lado de los nacionales. Ante el levantamiento popular, y a pesar de contar con el apoyo de los garcianos, los dominicos italianos pararon su confrontación con los locales por dos años.³¹

Desde 1868, los conciliadores y los conservadores estuvieron en pugna por el tono y las implicaciones de la reforma del clero. Este conflicto también llegó a las asociaciones y no se cerró hasta la victoria conservadora en 1874. En 1869, con el inicio del segundo garcianismo, las cosas dieron un nuevo giro. Los círculos garcianos tenían un mayor apoyo pontificio para la reforma, los generales y vicarios de las órdenes desde Europa también compaginaban con el ritmo del cambio. En el plano nacional, dichos círculos empezaron un proceso de desmontaje del asociacionismo opositor.³² Si en Guayaquil los clubes liberales fueron el objetivo principal, en Quito lo fue la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario que había sido establecida desde la colonia. Ana Buriano identifica a esta cofradía como un espacio donde primaba el control de la élite conciliadora opositora y antigarciana.³³ Esta estaba encabezada por el síndico mayor Manuel Bustamante, quien había sido elegido varias veces para ocupar el puesto desde 1861 y que también fue ministro del presidente Carrión.³⁴

Entonces, para desarticular la preponderancia de sus adversarios conciliadores, los conservadores apostaron por apoyar a los dominicos italianos, apenas triunfantes en 1869 frente a los nacionales. Con el control italiano sobre la orden, los conservadores ayudaron a que las cofradías del Rosario, las más importantes vinculadas a los predicadores, quedasen también en manos de los italianos. Así, los conservadores y la curia de Quito concordaron en que la Cofradía del Rosario debía tener un control clerical. La cofradía estaba gobernada por los hermanos veinticuatro. Sin embargo, el arzobispo Checa en 1874 dispuso que los rectores de esta debían ser los dominicos, eliminando la administración laical y la elección de un síndico que no fuera aprobado por los padres italianos. Esto significaba la salida de Bustamante como

³¹ Buriano, “La reforma”, pp. 285-289.

³² Buriano, *Panorámica de*, pp. 213-14.

³³ Buriano, “La reforma”, p. 284. La primacía de los antigarcianos no quiere decir que la cofradía no tenía miembros adscritos al proyecto de la República católica. De hecho, Pablo Herrera, Camilo Ponce y Rosa Ascásubi –esposa de García Moreno– eran cofrades. El mismo García Moreno había regalado una espada a la Virgen del Rosario después de su victoria en 1865 sobre los urbinistas. Vargas, *Historia de*, p. 81; Navarro, *Contribuciones a la*, p. 42.

³⁴ Vargas, *Historia de*, p. 79.

máxima figura de la cofradía, pero los cofrades antigarcianos se opusieron a entregar los bienes a los dominicos. De alguna manera aceptaban el control espiritual, pero no el temporal. La resistencia a un nuevo estatuto no duró mucho. En noviembre del mismo año debieron entregar las joyas de la Virgen del Rosario y los intermediarios de esto fueron los garcianos.³⁵ Así, García Moreno y sus círculos lograron dismantelar la organización opositora dentro de la cofradía, y la colocaron bajo la rectoría de un clero que le era afín.

2.2. Las asociaciones de beneficencia como espacios de militancia regional (1869-1882)

Si los casos de la Congregación de la Inmaculada y la Cofradía de la Virgen del Rosario dan cuenta de un estrecho control de los conservadores en la sierra centro-norte, las Conferencias de San Vicente de Paul mostraban la debilidad de estos en las otras regiones históricas. Dada la desventaja de los círculos conservadores frente a sus adversarios en la costa y sierra sur, las Conferencias de Guayaquil y Cuenca no fueron un espacio en el que se impusieron o al que intentaron desarticular. Más bien estas fueron asociaciones con las que se buscó consolidar la primacía católica sobre la beneficencia. El primer momento de militancia se caracterizó por el ostracismo de la sociabilidad liberal. Esto colocó a las Conferencias como las principales asociaciones caritativas de esos años, pues mientras el proyecto de la Sociedad Humanitaria de Guayaquil había naufragado, el control garciano había llevado a su fin a la antigua Sociedad Filantrópica del Guayas, espacio de sociabilidad de los liberales democráticos a mediados del siglo XIX. Así, las Conferencias se convirtieron en un espacio donde si bien el conflicto entre católicos militantes no llegaba a la efervescencia de las cofradías y congregaciones jesuíticas, no dejaban de ser un espacio asociativo donde las mismas élites buscaron organizarse alrededor de sus dirigentes de manera regional.

Así, las Conferencias en el primer momento de militancia replicaban el espacio notabiliar de las congregaciones marianas. Sin embargo, su lucha era básicamente con los liberales, por lo que no solo se caracterizó por cimentar una institucionalidad benéfica a través de rentas privadas y públicas, sino que resultado del control de los espacios de beneficencia pública en Quito y Cuenca construyó un discurso que

³⁵ Vargas, *Historia de*, pp.157-158.

diferenciaba, aunque no radicalmente, a la caridad como un tipo de beneficencia católica y positiva, y a la filantropía como atributo liberal y negativo.³⁶ Así, los cambios conceptuales son más complejos que hablar de la contraposición entre “caridad católica” y “beneficencia pública”.³⁷

³⁶ La configuración de una beneficencia republicana se dio en los primeros cincuenta años de vida independiente. A lo largo de estos, también los vocablos “caridad”, “beneficencia” y filantropía sufrieron resignificaciones. Por lo general fueron usados como equiparables, aunque con ligeras diferencias. De hecho, caridad y filantropía permitían a los escritores definir a la beneficencia pública. “Sociedad de Beneficencia Pública”, en *El Institutor* (1 may. 1862); “Filantropía”, en *El Católico del Guayas* (9 abr. 1853). La carga religiosa de los tres era innegable, sobre todo porque en mayor o menor medida estaban relacionadas a Dios y al ejemplo de Jesucristo, así lo deja ver el lema de la Sociedad de Beneficencia de Señoras: “Dios es caridad”. Entonces, la caridad era percibida como amor a Dios a través del amor al prójimo desvalido, como luego privilegiaron los vicentinos, una virtud teologal, o el acto de ayudar o dar limosna. “Sociedad Humanitaria”, en *El Porvenir Nacional* (16 jul. 1874); Escobar, *Fe, esperanza i; Asociación de las hijas*, 1874. Sin embargo, “caridad” es menos usual en los documentos de las primeras décadas republicanas, antes se usaba “beneficencia”, “espíritu filantrópico” o “auxilios”.

Por su lado, “filantropía”, si bien se usaba antes del siglo XIX, su significado estaba anclado a un pensamiento de corte ilustrado. Así, en las primeras décadas del siglo XIX si se era filántropo se mostraba voluntad para ello, ya no se definía como obligación; además se debía ser republicano: esas dos características convergían en anteponer el interés común al personal. “Sociedad Filantrópica”, en *El Filántropo* (30 nov. 1854). Al igual que la caridad implicaba una relación de amor, pero en su caso al género humano y “particularmente con los infelices y desgraciados”. “Filantropía” era usado indistintamente por liberales e individuos que no se reconocían como tal, por lo que podía tener connotaciones religiosas dado que la mayoría de los habitantes de Ecuador eran católicos. Así, el hombre era inclinado al mal y solo en la religión encontraba freno para ello. “Filantropía”, en *El Católico del Guayas* (9 abr. 1853). Si bien era un concepto de uso general, se empleaba más en las provincias de la costa que en las del interior. Así, en Guayaquil la dupla filantropía-beneficencia se encuentra más en los impresos de la primera mitad del XIX. No es de extrañar que la Sociedad Filantrópica del Guayas o la Sociedad Humanitaria fueran las principales iniciativas asociativas hasta el garcianismo. De hecho, el lema del periódico de la Filantrópica era: “El trabajo santifica al hombre y la beneficencia lo aproxima a la Divinidad”.

Finalmente, “beneficencia” era un concepto usado en la época de los Borbones. Arrom, “¿De la caridad?”, p. 42. Pero en el contexto ecuatoriano estuvo presente en los documentos del poder civil, aunque también era de uso eclesiástico, por lo que no tuvo en el siglo XIX una connotación ligada a un programa liberal reformista. El término apareció en un informe ministerial por primera vez en 1835 como “educación y beneficencia pública”, cuando antes las instituciones que la integraban eran descritas en la sección de “Policía”, en cambio, para la segunda mitad del siglo XIX ya era reconocida como un ramo de la administración pública. González, *Lijera exposición que*; León, *Exposición del Ministro*, 1871. “Beneficencia” remitía a socorrer a los semejantes que lo necesitaban o a un beneficio al público de parte del gobierno o los poderes locales. “Beneficencia Pública”, en *La Escoba* (31 ago. 1854); “Beneficencia”, en *El Correo* (16 abr. 1843). En ese sentido aparecía como “beneficencia pública”. Había una diferencia entre esta, que hacía referencia al cuidado del bien del público, y una caridad pública en la que el público daba recursos para sostener a los necesitados.

Entonces, los hospitales, hospicios, asilos, lazaretos, orfelinatos, patronatos, entre otros eran llamados “casas” o “establecimientos” de “beneficencia pública”. Bustamante, *Informe del Ministro*. Aunque inusual, también se las llamó “casas de caridad”, sin embargo, se revestían de un discurso republicano que criticaba un pasado colonial en el que se encerraba menesterosos debido al despotismo de los gobernantes: “una República levanta esos asilos para abrigar a la humanidad doliente”. Marcos, *Exposición que dirige*, p. 11.

³⁷ Para el siglo XX, cuando podría hallarse los primeros indicios de una diferenciación entre caridad-beneficencia, irrumpió otro concepto: asistencia pública. Este expresa ese camino de conformación de un aparato laico encargado, desde el Estado, de lo que otrora se le había asignado a la beneficencia, pero

Para el segundo período garciano (1869-1875), estimulados por el nuevo impulso al proyecto conservador de la República católica y por los acontecimientos de la Comuna de París y sus repercusiones en Ecuador, los católicos militantes empezaron a dejar de lado el concepto de filantropía, limitándola como referencia a individuos que ayudaban a la Beneficencia.³⁸ El ministro Javier León en su informe de 1873 se refería al gobierno como “católico y humanitario” y hacía alusión a una caridad verdadera, bien entendida y ordenada. La visión dualista correspondía a los militantes, pues los liberales y católicos avocados a la filantropía no dejaron de usar “caridad”. En cambio, católicos como Ramón Calvo aseguraban que la caridad era virtud de “cristianos puros”.³⁹ Los católicos militantes entre 1869 y 1882 cuestionaban a la filantropía como acción, más no como valor.

No solo el garcianismo hacía una diferenciación de los conceptos. Con la formación de las Conferencias de San Vicente de Paul en Guayaquil, Quito, Cuenca y Riobamba, el discurso vicentino dio los primeros pasos hacia una visión maniquea de la beneficencia. Las Conferencias colaboraron con el proyecto moralizador del garcianismo que impulsó el crecimiento institucional de la beneficencia pública, ya sea atendiendo a los pobres que no iban o no se encerraban en los asilos, o administrando las instituciones de beneficencia en lugar del municipio o el Estado. Los presidentes de las Conferencias recalcan que la verdadera caridad debía ser católica y anclada a la salvación de las almas, pues la filantropía que ejercitaban los librepensadores y protestantes solo buscaba el “honor terreno”.⁴⁰ Su ayuda estaba relacionada al amor al

desde la primacía de un discurso médico-higienista.

³⁸ Si bien los mismos funcionarios garcianos usaban indistintamente caridad y filantropía en sus escritos durante el primer período del proyecto (1860-1865), desde mediados del siglo XIX se perfilaba una diferenciación entre ambos conceptos. Desde el periódico *El Católico del Guayas* se criticaba la desamortización de los bienes eclesiásticos que los liberales realizaban en Colombia en 1853. Así, los redactores del periódico diferenciaban una “filantropía de buena ley” equiparable a la “verdadera caridad”, de una que era inspirada en “las luces del siglo” que solo se quedaba en el discurso. Para evitar la última, la filantropía debía inspirarse en la religión católica pues de buenos cristianos salían buenos filántropos. Es quizá en ese aspecto que en Ecuador no se halla una contraposición caridad-beneficencia para mediados de siglo. Primero porque mientras en Colombia o México se dio una desamortización, en Ecuador el garcianismo y las diócesis acordaron que conventos y propiedades del clero regular debían pasar a las congregaciones que llegaban de Europa, así los bienes quedaban dentro de la misma Iglesia. Segundo, fue casi de manera exclusiva que la filantropía adquirió una connotación de valor de los liberales Castro, “El concepto de”; Burgueño, “Caridad/Beneficencia”.

³⁹ ABEAEP, T. 1446, Ramón Calvo, “Invitación” (1874).

⁴⁰ Se trataba de sacrificarse por los pobres, pues la caridad no implicaba darles las sobras. Mariano Cueva, “Conferencia de San Vicente de Paul”, en *El Porvenir* (20 ene. 1871); Roca, *Memoria del*

prójimo y, según ellos, tenía la ventaja de mostrarle al pobre que eran hermanos, al tiempo que aprendía humildad de él.⁴¹ En ese sentido, la organización de las Conferencias respondía a la necesidad de que los católicos se organizaran y respondieran al avance de los “enemigos” de la Iglesia a través de la caridad, sobre todo con las visitas domiciliarias cuyo fin era “hacer a cada pobre, mejor y más cristiano”.⁴²

Las *Instrucciones* para formar las Conferencias establecían como objetivo de estas a la “santificación de los miembros”, es decir, el propósito de la asociación era que los socios, sobre todo jóvenes, se alejaran del pecado y los errores a través de la ayuda a los pobres y enfermos.⁴³ Si bien las Conferencias ecuatorianas estaban adscritas al Consejo General en París, estas se adaptaron a la realidad ecuatoriana. De hecho, la primera diferencia con las *Instrucciones* fue que en vez de jóvenes se trataba de una mayoría de hombres maduros. Luego, su objetivo primordial no era la santificación, sino la ayuda a los pobres y la salvación. Así, interviniendo a la población pobre detendrían el avance del pecado y los errores.⁴⁴ Lo que sí respetaron fue el requisito de ser hombre y ser católico.⁴⁵ Las Conferencias incluían prácticas devotas antes de sus sesiones, informes anuales y ejercicios espirituales.⁴⁶

Presidente; Zambrano Mancheno, *El Presidente de*; Febres Cordero, *Memoria del Presidente*, 1872. El periódico *La Verdad* lo expresaba de la siguiente manera: “Cuán pálida, cuán fría, cuán mezquina se presenta la filantropía al lado de la caridad. La filantropía es hija de la tierra: la caridad viene del cielo; y entre una y otra media la misma diferencia que entre la tierra y el cielo: la filantropía puede dar y da parte de lo que posee; y la caridad da todo lo que tiene [...] la filantropía se detiene helada de espanto en el dintel del sacrificio; y la caridad toma la cruz, se crucifica voluntariamente, y muere como Jesucristo para redimir al desdichado del cautiverio del dolor”. “Caridad”, en *La Verdad* (27 jun. 1872). Los vicentinos reforzaron que la limosna espiritual era más importante que la limosna material, lo que les permitía ayudar en la “mejora moral” de los pobres sin prometerles igualdad o derechos. Cueva, “Conferencia de San Vicente de Paul”; Ponce, *Informe del Presidente*, 1867; Mariano Cueva, “Memoria del Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul [1880]”, en *El Correo del Azuay* (4 abr. 1881).

⁴¹ Mariano Cueva, “Memoria presentada por el Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul”, en *El Porvenir* (20 dic. 1871); Cueva, *Memoria presentada*, 1868.

⁴² Ponce, *Informe del Presidente*; Mariano Cueva, “Memoria del Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul [1880]”, en *El Correo del Azuay* (12 abr. 1881).

⁴³ *Instrucciones acerca de*.

⁴⁴ Zambrano Mancheno, *El Presidente de la*; Ponce, *Informe del Presidente*, 1866. Los socios estaban pendientes del Boletín de la Conferencia francesa y de *La Caridad* de Colombia. En Quito su agente era el socio Ramón Calvo. “La Caridad”, en *La Verdad* (27 jul. 1872); ANH/C, AB, 147256, Carlos Ortega, “Remitidos” (12 de octubre de 1870).

⁴⁵ Si bien las Conferencias no aceptaban mujeres, trabajaban en conjunto con las Señoras y las Hijas de la Caridad. Federico Ozanam consideraba que había un componente femenino en la caridad que los hombres podían asimilar y racionalizar. Harrison, *Romantic Catholics*, p. 235.

⁴⁶ En Francia se crearon en un contexto posrevolucionario y eran parte de una “responsabilidad cívica

Esa lógica para controlar a los pobres la compartían con el resto de las asociaciones de beneficencia. Como sostiene Macarena Ponce de León para el caso chileno, los liberales buscaban la moralización de los pobres civilizándolos, los católicos cristianizándolos.⁴⁷ En Ecuador se defendía la visión jerárquica y la desigualdad “natural” de la sociedad. Así, el rico necesitaba del pobre para su salvación, mientras que el pobre necesitaba del rico para satisfacer sus necesidades de subsistencia. Por medio de la parábola de la viuda que entregó como limosna todo lo que tenía, las autoridades eclesiásticas y las Conferencias enseñaban abnegación y la obligatoriedad de la caridad a las élites, y la resignación de los pobres frente a su suerte.⁴⁸ La Conferencia concentraba a familias de élite, y junto a las Congregaciones jesuíticas buscaban influir en la catolicidad de estas y complementar la formación en valores poniendo atención en la configuración de una dirigencia católica.⁴⁹ Las Conferencias en sus decisiones y sesiones buscaron “formar una cultura democrática y crear ciudadanos republicanos” católicos.⁵⁰ Pero, distinto a lo que se esperaría, la elección de su directiva no contemplaba la alternancia. Sus presidentes permanecían en el cargo por largos períodos que terminaban por una contingencia o su muerte. Miembros de las élites conservadoras y conciliadoras ocuparon por décadas sus puestos.

Las Conferencias dependieron de la colaboración del clero para funcionar. De hecho, un grupo de sacerdotes intransigentes estuvo involucrado en sus fundaciones, todos simpatizantes del garcianismo.⁵¹ Pero, su composición, similar a las

burguesa” que tenían los seglares que las conformaban, con ella insertaban a los pobres en una economía moderna a través de la caridad. Harrison, *Romantic*, p. 201; Harrison, *The bourgeois Citizen*, p. 182.

⁴⁷ Ponce de León, *Gobernar la pobreza*, p. 290.

⁴⁸ “Conferencia de S. Vicente de Paul”, en *El Porvenir* (27 abr. 1872); Checa, *Carta Pastoral*, 1874; Teotimo, “Carta a un nuevo cura”, en *La Voz del Clero* (7 abr. 1873).

⁴⁹ En otros países los niños acompañaban a sus padres a las sesiones y visitas, así eran introducidos tempranamente en las prácticas de una “Iglesia militante”. Brejon de Lavergnée, “Making the charitable”, pp. 90-93.

⁵⁰ Arrom, “Filantropía y sociedad”, p. 89. Entre 1864 y 1906 se puede identificar varias familias que por generaciones participaron en las asociaciones de caridad. Los descendientes de los militantes que aquí se estudia crecieron formados por lógicas que buscaban defender a toda costa la desigualdad social. Muchos de esos descendientes fueron parte, en el siglo XX, de la conformación de los partidos Social Cristiano y la Democracia Popular. Esas organizaciones de derecha fueron en gran parte responsables de las debacles económicas y crisis sociales que experimentó Ecuador en los siglos XX y XXI.

⁵¹ La Conferencia de Guayaquil se fundó en 1864 impulsada por el jesuita Miguel Franco, la de Quito en 1866 y Riobamba en 1867 apoyadas por el dominico italiano Luis Cruciani, la de Cuenca en 1868 y la refundación riobambeña en 1872 gestionadas por el canónigo Vicente Cuesta. Las Conferencias de la

congregaciones jesuíticas, tenían un abanico de militantes católicos. La primacía de una tendencia católica en el número de miembros y control de la dirigencia variaba según el control regional de conservadores y conciliadores. En Quito y Riobamba primaban los militantes adeptos al garcianismo. Camilo Ponce, primer presidente de la de Quito, era cercano al régimen, mientras que los presidentes de la riobambeña, Bernardo Dávalos, Antonio Zambrano y José María Flor de las Banderas llegaron a ser legisladores o funcionarios garcianos y apoyaron a García Moreno en el golpe de Estado que dio en 1869.

Los cuencanos opositores al garcianismo controlaban la Conferencia de su ciudad. Mariano Cueva era parte de los círculos familiares que, en 1868, año de la fundación vicentina, gestionó la candidatura opositora a García Moreno. A pesar del golpe de Estado del año siguiente, los conciliadores fueron mayoría frente a los conservadores en la Conferencia. La Conferencia de Guayaquil, si bien con una dirigencia conciliadora, acogió a viejos liberales que tenían un perfil bajo en su oposición al garcianismo, como Emilio Roca y José María Carbo. Sin embargo, su presidente Esteban Febres Cordero prefería no mezclar los asuntos políticos con la asociación. Esta particularidad del puerto dificultó la organización y conformación de cuadros dirigenciales en la costa sur. Los principales cabecillas conservadores, por ejemplo, eran pocos y no dependieron de un asociacionismo congregacional para gestionar sus clientelas. Pero, en parte dependían de los nexos familiares que tenían con las principales familias católicas militantes de Cuenca.

En sus primeros años, las Conferencias buscaban el alivio de la pobreza y la enfermedad. La Conferencia de Quito, hasta 1882, se dedicó a las visitas domiciliarias, visitas a las cárceles, alimentos para niños y aportaba para el sostenimiento de la casa de huérfanas.⁵² Guayaquil, en cambio, se dedicó a las visitas familiares, de presos y a colaborar en las necesidades del hospital. El caso de Cuenca fue distinto. Tanto el gobierno como la Municipalidad concordaron en poner bajo el cuidado de la Conferencia casi todos los establecimientos de beneficencia de la provincia. Entre 1870 y 1881 a la Conferencia se le delegó asilos, lazaretos, el hospital y la casa de

sierra centro-norte tuvieron nexos con los dominicos italianos que llegaron para la reforma de los regulares.

⁵² Ponce, *Informe del Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul*.

temperancia. Esto implicaba que contaba con los mismos ingresos que sus pares en otras ciudades, pero también administraba los bienes y rentas que le pertenecían a esas instituciones, ya que era el ente que vigilaba a los colectores y respondía a los requerimientos de las Hijas de la Caridad.

La disparidad de los informes y la falta de constancia en el registro del número de socios no permite hacer una comparación entre las cuatro conferencias, pero es probable que las de Quito y Cuenca fueran las más prosperas a pesar de que los benefactores de la de Guayaquil salían de los comerciantes y potentados cacaoteros. Además, después de la muerte de García Moreno, las Conferencias de Guayaquil y Riobamba perdieron protagonismo. De hecho, se puede ver un cambio, en ocasiones generacional, en la dirigencia de las Conferencias, lo que fue seguido por otro en su composición social desde 1883. Para 1878, el presidente de la Conferencia de Quito, Camilo Ponce, salió exiliado a Perú por oponerse al gobierno de Ignacio de Veintemilla, lo que hizo que el vicepresidente Ramón Calvo lo subrogara, pero tres años después lo reemplazó definitivamente. En 1877 murió el presidente de la Conferencia de Guayaquil, que quedó opacada por otras asociaciones de corte liberal, mientras en 1882 murió Mariano Cueva, presidente de la de Cuenca, reemplazado por el conciliador Francisco José Moscoso.

En 1882, Ramón Calvo y otros vicentinos de Quito gestionaron con el gobierno un convenio por el cual se hacían cargo de la dirección del Hospital y Hospicio San Lázaro. La Conferencia ofrecía cuidar de él y ampliarlo, además de realizar visitas dominicales. El proyecto dividía al edificio en sección para mendigos, locos, talleres, ebrios, empleados y lazareto. En otras palabras, fuera del hospital civil y los asilos de huérfanos, la Conferencia de Quito buscaba concentrar en un solo edificio el equivalente a la mayoría de los establecimientos que manejaba al sur del país su par cuencana. Así, Calvo proponía, con más fuerza que su antecesor, que el trabajo era capaz de redimir a los pobres. En los talleres quería formar artesanos puntuales y cumplidos y con el asilo recoger a los mendigos necesitados, lo que dejaba en la calle a aquellos que eran vistos como ociosos, los cuales debían ponerse a trabajar cuando ya no recibieran más limosnas. Así, la Conferencia de Quito buscaba canalizar las limosnas en una institución y esperaba sacar indigentes virtuosos del asilo. Para eso

debía disponer de los bienes y rentas del Hospicio, además de los legados que podían dejarle a la Conferencia,⁵³ obviamente la tarea era más difícil de lo que parecía.

El año de 1882 fue complicado, pues debido al golpe de Estado dado en marzo por Ignacio de Veintemilla para continuar en la presidencia, el país se sumió en una guerra civil. Casi todos los puntos de la República se encontraban en armas y esto aumentó el número de enfermos y menesterosos que debían ayudar las asociaciones caritativas. Adicional a esto, en las provincias de la sierra sur hubo sequía. Esto fue un reto especialmente para las Conferencias de Cuenca, Azogues y Alausí. El problema con las sequías y las inundaciones era que dejaban empobrecidos a los productores y aumentaba el costo de vida. Esto hacía que las limosnas recolectadas no fueran suficientes. Los vicentinos del austro debieron moverse fuera de las ciudades y parroquias para la recolección de fondos; por otro lado, al saber de la repartición de limosnas, los pobres afectados por la guerra en otras diócesis viajaban a las sedes de las Conferencias por ayuda. La resistencia de Veintemilla a dejar la presidencia lo llevó a movilizar tropas y guardias nacionales, lo que dejaba mujeres, hijos y madres sin sustento, estas también debían asistirse. En otro momento las Conferencias compartían los sobrantes de sus fondos entre sí, en 1882 no lo pudieron hacer, además de que el contexto bélico impedía que sacerdotes, hombres y matronas viajaran a la costa por limosnas.⁵⁴ La guerra continua que los católicos militantes tenían desde 1878 con el gobierno liberal de Veintemilla, y sobre todo la guerra civil de 1882-1883, obligaron a la readecuación del panorama de las asociaciones de las élites.

2.3. El declive de un proyecto directivo: la ampliación militante del asociacionismo católico (1883-1895)

La guerra de Restauración, como se ha mencionado, cambió el contexto político ecuatoriano. La amplia participación de los sectores intermedios y populares en los ejércitos requería su incorporación en las nuevas y viejas asociaciones. La

⁵³ Francisco Arias y Conferencia de San Vicente de Paul, “Bases para el mejoramiento y ensanche del Hospicio”, en *El Ocho de Septiembre* (9 sep. 1882); *Asilo para mendigos*; AAQ, C, Caja 8, Ramón Calvo, “Consulta” (23 de enero de 1883).

⁵⁴ AHCAC, AA, 431, Ildefonso Marchán, “Pedido” (14 de febrero de 1882); AHCAC, AA, 431, Ildefonso Marchán, “Disculpa” (15 de agosto de 1882); AHCAC, AA, 431, Antonina Cevallos, “Disculpa” (13 de agosto de 1882); AHCAC, AA, 431, José Ochoa Prieto, “Carta” (1 de agosto de 1882); AHCAC, AA, 431, José Ochoa Prieto, “Informe” (21 de febrero de 1882).

intelectualidad también debía ser incluida, no solo porque había participado de los intentos de unidad de las tendencias católicas, sino porque los liberales habían retomado sus lazos con las asociaciones perseguidas por los garcianos. La alternativa que encontraron asociaciones como la Congregación de la Inmaculada o las Conferencias de San Vicente fue admitir como miembros a individuos de sectores sociales antes excluidos de su sociabilidad. Sin embargo, las congregaciones jesuíticas de hombres perdieron relevancia conforme avanzaba la década de 1880. Por una parte, se debió a la multiplicación y diversificación de las asociaciones en Ecuador, pero también sucedió debido a la llegada de nuevas congregaciones religiosas, como los salesianos, que participaron de un asociacionismo destinado a los sectores populares. Quizá las asociaciones católicas de élite más golpeadas fueron las de Guayaquil, no solo por la fuerza de las tendencias liberales en el puerto, sino porque el nuevo asociacionismo civil de este momento recibió el apoyo del poder local. Las asociaciones vicentinas que congregaron en su momento a una élite avocada a la caridad tampoco fueron la excepción. Mientras la Conferencia de San Vicente de Guayaquil quedó relegada frente al trabajo de otras asociaciones, las de Quito y Cuenca se encasquillaron en suplir el trabajo estatal en el ramo de la beneficencia. En este capítulo se ahondará en los casos de las Conferencias de San Vicente, la Cofradía de la Virgen del Rosario de Cuenca y las asociaciones electorales de la década de 1880.

Las Conferencias habían dejado en segundo plano las visitas domiciliarias que les daban su sentido vicentino, aunque algunos de sus miembros, especialmente los nuevos, intentaron continuar con ellas. Entonces, el trabajo con pobres y enfermos fuera de los hospitales, hospicios y casas de beneficencia fue realizado por asociaciones de mujeres y artesanos. Esto les representó mayor acogida y la posibilidad de armar clientelas. Así, a través de su trabajo desde la caridad estos lograron posicionarse al mismo nivel que la élite masculina en términos de su capacidad de convocatoria. Esto significó, como se dijo, el desgaste de la centralidad del asociacionismo notabiliar masculino que primó en el primer momento de militancia. Además, la apertura de este no resultó suficiente para mantenerse como el pivote de la militancia. Si bien Mera había dicho en 1876 que debía ampliarse la convocatoria a la participación política de los católicos, esto no significaba que artesanos y mujeres estuviesen al mismo nivel

que los hombres de élite. Pero, luego de 1883, se puede apreciar cómo la organización de la militancia católica en el asociacionismo dejó de depender de una dirigencia aristócrata o de altos ingresos económicos.

Las asociaciones masculinas de beneficencia católica de este momento mantuvieron el sentido de aglutinar a varias tendencias católicas. Entre 1883 y 1895 buscaron reforzar y ampliar sus lazos clientelares frente a un asociacionismo filantrópico liberal. La crítica de los católicos militantes no se refería a la ayuda a los pobres, enfermos y otros menesterosos, sino era respecto del discurso y la forma en la que los liberales se dedicaban a la beneficencia. Los conservadores mantuvieron el control de la Conferencia de Quito, mientras los progresistas manejaron la de Cuenca como lo habían hecho los conciliadores. El cambio en estas se puede notar desde 1883 en su composición. Las actas de las visitas de los socios de la Conferencia quiteña permiten apreciar la incorporación de artesanos, sobre todo impresores y dueños de talleres y tiendas. Si bien con posición económica holgada, no dejaban de ser considerados parte de las clases populares.⁵⁵ A pesar de su crecimiento, en la capital la tarea adquirida por la Conferencia de expandir el Hospicio fue más ardua de lo que pensaban. La Conferencia de Quito debió encontrar alternativas para convertirse en un ente capaz de centralizar las limosnas para los mendigos de la ciudad, sobre todo frente a la costumbre de los católicos de repartir dinero a quienes tocaban a su puerta o encontraban en la calle.⁵⁶

Una de las características del asociacionismo caritativo del segundo momento de militancia fue la competencia por espacios y fondos con las asociaciones de cuño liberal. Esto debido a que las últimas aumentaron como resultado de la política de los gobiernos progresistas de respetar la libertad de asociación. Esto implicó una radicalización del discurso católico militante sobre dupla caridad-filantropía, el cual rayó en el maniqueísmo. Las asociaciones de las décadas de 1880 y 1890 subieron su

⁵⁵ El vidriero Julián San Martín llegó a ser, en 1892, presidente ad-hoc de la Conferencia. ANM, “Libro de Actas del Hospicio” (1893 de 1883); *El Hospicio como*.

⁵⁶ Para eso, los socios se distribuyeron por calles para recoger la ayuda de las personas o se sugería que estas se acercaran al Hospicio a dejarlas. Pero también, a quienes enseñaban caridad a sus hijos llevándolos a dar limosnas, se les sugería que lo hicieran con los internos del San Lázaro y no con los que seguían en las calles. *Asilo de mendigos*, 1891. Las ayudas basadas en las visitas domiciliarias no solucionaban la pobreza, pero acogían a algunas familias. Se pasó de 100 familias acogidas en 1881 a 154 en 1885. Tobar Donoso, *Primer Centenario de la*, pp. 221-222.

tono antiliberal y antiprotestante ya no solo desde un discurso sobre la acción filantrópica, sino también del mismo valor. El arzobispo Ignacio Ordóñez cuestionaba los intentos de las “sectas” por “replicar” el trabajo de las congregaciones católicas dedicadas a la caridad. *El Obrero* ironizaba sobre la capacidad de recolectar fondos de las sociedades de beneficencia de la “francmasonería”, asegurando que la Sociedad de San Vicente de Paul en Francia había logrado en 1894 una gran cantidad de dinero. Así crecía el discurso acerca de que la filantropía era la moneda falsa de la caridad.⁵⁷ A la par, los vicentinos, los cooperadores salesianos y otros militantes intensificaron el discurso de la caridad como acto de amor mientras insistían que solo esta podía entender el lenguaje de los necesitados: “el dolor habla una sola lengua en el mundo, y la caridad en todas partes la comprende”.⁵⁸

Los discursos de los funcionarios del gobierno también se radicalizaron, aunque evitaron la polarización intensa de las asociaciones. Distinto incluso a los informes de los ministros garcianos, aquellos de los gobiernos progresistas usaron más el vocablo de caridad para referirse a la beneficencia pública. Veían en la caridad cristiana el único medio para solucionar la cuestión social. Elías Laso, ministro de Beneficencia en 1892, insistía en que la filantropía tenía muchas limitaciones para resolver la miseria.⁵⁹ Para él, la Beneficencia tenía dos caras. La primera correspondía a la filantropía, a la que se dedicaban no católicos y el Estado. Pero, la filantropía era imperfecta, tenía errores y a la final no solucionaba nada. En cambio, la caridad era manejada por la Iglesia, perfecta y capaz de remediar la cuestión social. En comparación, mientras la filantropía lograba curar “las úlceras de la humanidad”, la caridad lograba desaparecerlas. Si bien corresponde a un discurso que diferenciaba la acción civil y eclesiástica en el ramo, Laso creía que la Iglesia era quien debía manejar la Beneficencia en el marco de un Estado confesional:

Debe estar en manos de la Iglesia, pero protegida y subvencionada por el Estado; así es más perfecta, más provechosa, más general, más simpática; cuesta menos, hace más y penetra en los más desconocidos y pobres zaquizamíes. Parece que esta unión de la

⁵⁷ Ordóñez, *Primera Carta*; “Amigos verdaderos”, en *El Obrero* (15 mar. 1895); Mariano Soler, “Caridad y filantropía”, en *El Obrero* (15 jun. 1894).

⁵⁸ Echeverría, *¡Caridad!*, p. 1.

⁵⁹ Espinosa, *Informe del Ministro*, 1883, p. 23; Espinosa, *Informe del Ministro*, 1885, p. 39; Laso, *Informe del Ministro*, p. 33.

Iglesia y del Estado la comprendieron mejor en la Edad Media y por eso eran siempre eclesiásticos los limosneros de los Palacios y Castillos. Disuelta hoy esta compañía santa, el pauperismo no tiene consuelo ni paciencia, pretende hacerse justicia por sí mismo y ha tomado en algunos países la forma gigantesca y terriblemente amenazadora del comunismo y en otras la ceñuda y omnipotente del socialismo. Esta última triunfará si la Iglesia no acude a reglamentarla [...] En el Ecuador la Beneficencia se halla organizada del modo indicado; es la liga santa de la Iglesia y el Estado; por esto, a pesar de ser escasos los fondos con que cuenta da resultados satisfactorios, porque ha puesto la Beneficencia en manos de Ángeles de la Caridad, sobrios, abnegados, laboriosos, infatigables que dejan de consumir por aumentar la ración del pobre; que le enseñan a ser económico, porque le enseñan a ser moral; le hacen paciente, porque le hacen religioso.⁶⁰

No solo fueron las Conferencias y los funcionarios de gobierno quienes participaron en la competencia con las asociaciones liberales, las nuevas asociaciones de mujeres y de artesanos dedicadas a la beneficencia también lo hicieron. En 1888, por gestión del gobierno y el arzobispo de Quito, llegaron los primeros salesianos a Ecuador. Alrededor de ellos se generó una serie de proyectos y asociaciones que tenían como uno de sus objetivos evitar la pobreza a través del trabajo con los niños pobres y huérfanos. La recolección de limosnas y donaciones que hacían estas organizaciones permite apreciar de manera más clara el panorama de donadores en las distintas ciudades. Los vicentinos tenían como objetivo mantener el orden social, hacer algo frente a la pobreza y así conservar la armonía de clases. Pero, sus discursos por lo general hacían referencia a las élites y estratos sociales medios que los integraban. Las fuentes generadas por las asociaciones caritativas incentivadas por los salesianos permiten romper una visión exclusivista de la ayuda rico-pobre. Los artesanos y los cooperadores salesianos llevaban a otro nivel la parábola de la viuda que dio todo lo que tenía. Ellos reconocían que sus benefactores salían de todas las clases sociales. Así, incluso aquellos individuos que no tenían una posición económica holgada podían participar de la ayuda. Ese debió ser el panorama de las donaciones del siglo XIX, solo que cooperadores y artesanos lo hicieron explícito. Esta idea cobra mayor sentido al

⁶⁰ Laso, *Informe del Ministro*, 1892, p. 65.

pensar el mecanismo que las Señoras de la Caridad tenían para recoger limosnas el Viernes Santo a la salida de los templos. Los benefactores anónimos de ese día debieron ser muchos de los asistentes a misa, no solo los ricos.

El Círculo Católico de Obrero, que tenía nexos con los salesianos, creó la Obra del Pan de cada día. Esta consistía en ayudar con alimento a los niños que estudiaban en los talleres que el Círculo estableció en Quito en 1894.⁶¹ Esta ayuda, como se verá en el siguiente capítulo, distaba de la que daban otras mutuales, pues el Círculo tenía un discurso de clase no solo al interior de la asociación, sino al exterior de esta. Cercana a esta obra, en 1895, se creó el Pan de San Antonio. Los terciarios de Quito tenían delegados para la obra del Pan, que muchas veces era referenciada como una asociación dependiente de ellos.⁶² Si bien presididos por las élites o dueños de talleres y tiendas, las nuevas asociaciones caritativas permitieron una mayor acción de estratos populares, como los obreros, en las asociaciones.

A diferencia de Guayaquil, Quito tenía una exclusividad de asociaciones católicas para encargarse de la Beneficencia. Sin embargo, en 1893, un grupo de guayaquileños residentes en Quito formó la Sociedad de Beneficencia Olmedo. En su nombre y en la manera que se describía no hacía alusión a la caridad, sino a la filantropía. Sus miembros tenían relaciones familiares con los socios de la Filantrópica, aunque igual que esa tenían una configuración variada de tendencias políticas. Si bien conservaban los fines de otras asociaciones de la costa, como ayudar a sus paisanos que tenían dificultad para subsistir fuera de sus poblados de origen, sí mostraban notables diferencias respecto al asociacionismo vicentino y salesiano. La Olmedo tenía comisiones médicas y se interesó en el higienismo. Además, entre sus miembros había algunos cuadros del liberalismo radical que años más tarde colaboraron con la

⁶¹ El directorio del Círculo recogía limosnas y con ello llegó a costear incluso la vivienda de algunos niños pobres. *El Obrero*, órgano oficial del Círculo, incluía las listas de benefactores entre los que se encontraban obreros canónigos, sacerdotes, matronas, señoritas, conventos, terceras órdenes, obispos y otras asociaciones caritativas. Directorio, *Obra del pan*; “Obra del pan de cada día”, en *El Obrero* (1 nov. 1894).

⁶² El Pan de San Antonio recogía limosnas con la figura del santo en la iglesia de San Francisco, los creyentes depositaban en un cepo o cepillo su aporte y pedían al santo un milagro. “De la tercera orden de San Francisco”, en *El Obrero* (1 mar. 1895); “Obra del Pan de San Antonio”, en *La Libertad Cristiana* (29 dic. 1894). *El Obrero* dedicó un espacio del periódico a los terciarios franciscanos y a su obra, la que entregaba diez suces mensuales al Círculo para los niños pobres.

Revolución liberal y como funcionarios del gobierno liberal.⁶³

La creación de la Olmedo elevó el tono del conflicto entre liberales y católicos militantes. El corresponsal en Quito del *Diario de Avisos*, periódico guayaquileño, festejaba su aparición y a la par criticaba los actos masivos a los que solían convocar las asociaciones caritativas en sus misas y otras ceremonias. Los editores del *Diario* felicitaban el despertar de la beneficencia laica en un lugar donde “solo privaba la caridad oficial de los curas que poco o nada hacía”. No tardó en responder el secretario de la arquidiócesis, Alejandro López, desde *La Libertad Cristiana*. El canónigo se limitaba a refutar los argumentos del *Diario* y a enlistar los institutos de beneficencia que existían en Quito para describir sus ventajas, y aseguraba que la Olmedo sería incapaz de manejar dicho volumen de obras.⁶⁴

El sentido de lucha contra el liberalismo se agudizó, especialmente entre los círculos conservadores. Pero, esto no implicaba que la pugna entre católicos militantes había acabado. Esta se mantuvo en las cofradías de las regiones donde los conservadores no lograron imponer su control, pero también se relocalizó en un asociacionismo electoral y en sus órganos oficiales. Los quiebres de 1859 y 1883 no solo pusieron en riesgo la existencia de Ecuador, también tuvieron como resultado la unidad entre grupos católicos alrededor de la búsqueda de una solución a la crisis, el combate armado y el rechazo a un proyecto liberal reformista. Sin embargo, esos intentos de unidad de 1883 fueron cortos, pues luego el constante conflicto entre progresistas y conservadores fue un factor de quiebre de la hegemonía del proyecto de República católica en 1895.

Cuenca se había caracterizado por ser un bastión católico opositor a García Moreno. Este contexto propició un conflicto entre un laicado progresista y un clero regular conservador. Parece ser que, en los primeros años de la década de 1880, fray José Veneziano devolvió la administración de la Cofradía de la Virgen del Rosario de

⁶³ AAQ, NS, Caja 13, José Borbúa, “Lotería” (27 de diciembre de 1893); *Estatutos de la Sociedad de Beneficencia Olmedo* (Quito: Imprenta del Gobierno, 1893); *Documentos relativos a la Sociedad de Beneficencia Olmedo* (Quito: Imprenta de “El Pichincha”, 1897). Con la colaboración de Carlos Mateus, presidente de la Olmedo, con el gobierno conservador en 1895, la Olmedo tuvo un cambio en su dirección, la cual se acentuó con el triunfo liberal. Así, Miguel Valverde, Juan Francisco Game y Manuel Antonio Franco tomaron protagonismo.

⁶⁴ “Cosas de Quito”, en *Diario de Avisos* (27 junio 1894); “Beneficencia”, en *La Libertad Cristiana* (7 jul. 1894).

Cuenca al consejo de hermanos veinticuatro, aunque el síndico siguió siendo nombrado por el prior del convento. Los cofrades, entusiasmados, lograron los permisos del obispo Esteves de Toral y esperaron la aprobación del provincial de la orden a un nuevo reglamento. Al parecer así funcionaron hasta 1885 cuando fray Reginaldo Duranti, como prior, informó que el reglamento de la Cofradía no había sido aceptado y que Mariano Estrella Abad, síndico de la cofradía, debía salir. Esto generó malestar en los cofrades, pero el conflicto tomó nuevos tintes cuando Estrella pidió que se hiciera un inventario de los bienes que él entregaba, mientras el prior exigía que solo debía darse un certificado. El problema de los bienes destapó los conflictos de la cofradía, pero también la desconfianza de los dominicos a la “injerencia laical”.⁶⁵ Esto se consideraba contra los lineamientos de la Orden, sobre todo desde 1856 cuando Vicente Jandel, superior general de los predicadores, optó por una línea centralizada e intransigente.⁶⁶ Los cofrades no dudaron en recordar a Duranti que los dominicos no tenían capacidad económica para reconocerse como benefactores de las reparaciones del convento. Ellos sostenían que los fondos los daban los “ecuatorianos” con las rentas que salían de las arcas fiscales, y los fieles con las limosnas para la Virgen.⁶⁷ Para el segundo momento de militancia, el clero regular resultó ser un representante de la postura conservadora en las regiones donde otrora los garcianos tuvieron desventaja. Como resultado de esto, los reglars tomaron el control del asociacionismo que se albergaba en los conventos, y que en casos como la cofradía de la Virgen del Rosario era signo de prestigio y tenía importancia política.

La polémica entre los cofrades y el prior Duranti no se quedó en las voces de la población cuencana. El asunto fue referido por la prensa liberal. Juan Benigno Vela desde *El Combate* denunció la rapacidad del clero extranjero sobre las joyas que se encontraban en las iglesias. Para él, la reforma del clero se había limitado a privilegiar los intereses económicos de ciertos frailes que enviaban bienes y dinero desde Ecuador a Europa. Vela denunciaba dichas acciones como una nueva colonización haciendo énfasis en el robo de riquezas en Ecuador.⁶⁸ Ante esa acusación, los mismos

⁶⁵ Abad Estrella, *Respeto e*; Duranti, *Vindicación*; Duranti, *Réplica necesaria*.

⁶⁶ Buriano, “La reforma”, pp. 277-279.

⁶⁷ Unos cuencanos, *Réplica oportuna*.

⁶⁸ Juan Benigno Vela, “Algo de sacristía”, en *El Combate* 11 jul. 1885).

progresistas de Cuenca salieron a refutar en *El Progreso* las acusaciones de Vela y defendieron a los dominicos.⁶⁹ Es importante anotar que cuando estos conflictos, que se ventilaban en público, podían llegar a beneficiar a los “enemigos” mutuos de las tendencias católicas militantes, la expectativa de unidad se podía llegar a imponerse con la retractación de uno de los grupos, en este caso de los cofrades.

Cabe enfatizar que la polarización del asociacionismo fue creciente en la sierra en la década de 1890, en parte alimentado por la competencia política que se armó desde 1887 por las elecciones presidenciales que reemplazarían a José María Placido Caamaño, elegido por la asamblea de 1884, de mayoría restauradora. Con la experiencia de 1883, Juan León Mera redactó un programa con el cual buscaba congregar, especialmente, a conservadores y progresistas. Este incluía puntos defendidos por ambas tendencias políticas y buscaba su unión a través de la alusión a un objetivo común, la defensa e instalación de la República en Ecuador en oposición a la dictadura de Ignacio de Veintemilla, y hasta cierto punto del liberalismo secularizante. En lo que respecta a la relación entre religión y política, el *Programa del Partido Republicano* reconocía que la soberanía emanaba de Dios y residía en la nación, por eso sus adherentes se declaraban católicos, lo que según el documento les daba la obligación de fomentar la protección a la Iglesia. En cuanto a las libertades, el programa definía que estas implicaban gozar de derechos y practicar el bien, pero se encontraban limitados por las leyes divinas y humanas. La libertad de imprenta tuvo especial cuidado en el Programa. Esta no podía ser absoluta, pues debía estar limitada por una legislación que protegiera la honra de los ciudadanos, de las familias y evitara la corrupción de las costumbres, la blasfemia y la impiedad.⁷⁰

El programa fue un intento que congregó a los católicos militante con miras a las elecciones para la Asamblea Nacional de 1884, pero desde ese mismo año el resquebrajamiento de los acuerdos fue innegable. Los primeros en escindirse de este fueron los conservadores con la Sociedad Católica Republicana que, para 1885, adaptaron el programa de Mera eliminando los apartados acerca de la soberanía y el inciso acerca de establecer una República sobre “elementos verdaderos y sólidos”.

⁶⁹ Los cuencanos, “Algo de sacristía”, en *El Progreso* (3 ago. 1885).

⁷⁰ *Programa del Partido*, 1883.

Parece ser que las alusiones que colocaban a la nación como detentora de la soberanía y las propuestas positivistas de las que partía la defensa de una República práctica desagradaban a los principales cuadros conservadores. A esto se sumó la redacción de unas bases para la misma sociedad en la que sus miembros tomaban un claro tono confesional e intransigente. Entre la explicación de aspectos organizativos de su asociación, los miembros proponían establecer el Reinado Social de Jesucristo en la República, difundir la doctrina cristiana y regenerar las costumbres. Las sesiones debían incluir oraciones y socialización con temas político-religiosos como lo habían hecho antes en la Congregación de la Inmaculada, y aquellas de carácter solemne debían empezarse con una misa a la Virgen del Quinche,⁷¹ imagen de amplio culto en la arquidiócesis de Quito y a cuya intercesión los católicos militantes le habían atribuido la victoria contra las tropas de la dictadura.

Desde el gobierno y sin hacer explícita su escisión del programa de 1883, los progresistas no se organizaron en una asociación política-electoral de carácter nacional hasta 1887, cuando desde Guayaquil se proclamaba desde la prensa la candidatura presidencial de Francisco Javier Salazar. Pero, no fue hasta fines de 1888 y principios de 1889 que se conformó la Unión Republicana, la cual se presentaba como una asociación respetuosa de los pactos de 1883, aquella que buscaba construir la unidad nacional, instaurar un orden sin conflictos y construir la República práctica estableciendo la primacía de las leyes. Para los progresistas de la Unión ya no era suficiente la concordia de voluntades, se debían llevar los principios que se profesaban a la práctica.⁷²

La competencia entre las dos tendencias católicas se dio en la prensa, como se verá en el capítulo 5, y en las elecciones presidenciales, vicepresidenciales y legislativas.⁷³ Pero, si bien el conflicto entre adversarios creció desde 1888, no eran las únicas que competían en la opinión pública y los comicios. Los liberales moderados buscaron captar puestos en el Congreso, y muchos de los periodistas radicales sortearon

⁷¹ Sociedad Católica Republicana, *Bases y Programa; Reglamento de la Sociedad Católica Republicana*).

⁷² *La Unión Republicana*, Imprenta del Gobierno; *La Unión Republicana*, Fundición de tipos de Manuel Rivadeneira.

⁷³ Esto ha sido visto a profundidad por Medina, "Le progressisme et".

la censura violenta del régimen de José María Plácido Caamaño y la persecución legal durante las administraciones de Antonio Flores y Luis Cordero. Lo que hizo particular a la aparición de las asociaciones político-electorales de la década de 1880 y 1890 fue su organización más compleja que la de décadas anteriores. Los candidatos debían decidirse por acuerdos, los comités y directorios debían funcionar articuladamente entre las distintas provincias, incluso varios de los periódicos debían ser una iniciativa y un acuerdo entre las células de las asociaciones. Un ejemplo de esto fue la imagen que se envió a la Exposición Internacional en Chicago (1892) en la que se representaba a los partidos políticos de Ecuador (fig. 6). Esta buscaba presentar al mundo un sistema de partidos ya formado. Los funcionarios progresistas lo concibieron como un modelo idealizado de cómo se organizaba la política en Ecuador.



Fig. 6. El Presidente del Ecuador y los jefes de los partidos⁷⁴
En el centro de la imagen se encontraba Luis Cordero Crespo (1), presidente de

⁷⁴ *El Ecuador en.*

la República, mientras a los costados se podía ver a los líderes de los cuatro partidos existentes: José María Plácido Caamaño de los progresistas (2), Camilo Ponce de los conservadores (3), Pedro Carbo de los liberales moderados y patricios (4) y Eloy Alfaro de los liberales radicales (4). Dichos partidos correspondían a las asociaciones político-electorales mencionadas. Lo que hace interesante a esta imagen es que, a diferencia de décadas anteriores, donde la única cabeza visible de una tendencia política fue la de García Moreno, en esta se materializa un líder por cada una. Efectivamente, estos fueron las principales figuras que encabezaron, y en ocasiones controlaron, la participación política hasta 1895.

Si bien no se trataban de partidos políticos, y sus comités y centros regionales tuvieron problemas y conflictos internos al organizarse, dan cuenta de un proyecto político armado y de una organización más compleja en la competencia electoral ecuatoriana. El mismo sentido de partido había cambiado. Este se había distanciado del concepto peyorativo de facción que tuvo durante el garcianismo y,⁷⁵ producto de la sacudida que generó el septenio liberal, el concepto experimentó un giro tanto entre liberales como conservadores. Para estos, el “gobierno electivo” dependía de la sana competencia entre los partidos, lo que colocaba a la concertación política como un paso posterior, ya no previo, al triunfo electoral de uno u otro partido. Así, el despotismo era el que ahogaba la competencia de partidos y privilegiaba los personalismos y el juego de las facciones.⁷⁶ Esto se inscribe en lo que Cristóbal Aljovín y Alex Loayza han llamado la “concepción pluralista de la política”.⁷⁷

Ciertamente, esta competencia en la década de los 1890 fue muy conflictiva e incluso violenta, especialmente contra los círculos radicales. Sin embargo, a pesar de esto, varios intelectuales del radicalismo montaron proyectos periodísticos críticos del gobierno y los conservadores. Francisco Martínez Aguirre y José Lapierre dieron vida a *El Perico* desde el cual criticaron la alianza progresista-conservadora, los viejos apoyos garcianos que recibieron los nuevos gobiernos, los actores de corrupción del presidente Caamaño y sus funcionarios, el fanatismo de los conservadores, entre otros. En la figura 7 se puede apreciar una caricatura que representaba a Sixto Juan Bernal,

⁷⁵ Buriano, *Panorámica de la*, p. 126-127.

⁷⁶ “Partidos políticos”, en *La Unión* (16 dic. 1881).

⁷⁷ Aljovín y Loayza Pérez, “Entre la unidad y”, p. 40.

antiguo intelectual del garcianismo, y para el segundo momento de militancia adepto al progresismo. Los jóvenes radicales satirizaban sobre su pluma, al mismo tiempo que lo pintaban como un periodista pagado adscrito a la “Sociedad Lírico Republicana”, en alusión a sus nexos con el conservadurismo, y a la “Gran Cofradía de la Teta”, nombre escrito sobre un machete, debido a los beneficios económicos que recibió del gobierno de Caamaño. Presidentes, funcionarios, sacerdotes y obispos fueron objeto de las caricaturas de Martínez. En la figura 8 se representa como un cangrejo al obispo de Manabí Pedro Schumacher a quien tachaban de fanático e interesado en la dominación de la conciencia de los ecuatorianos.



Fig. 7. “Sobre la rueda...”. *El Perico* n. 8 (26 de diciembre de 1885). BCR

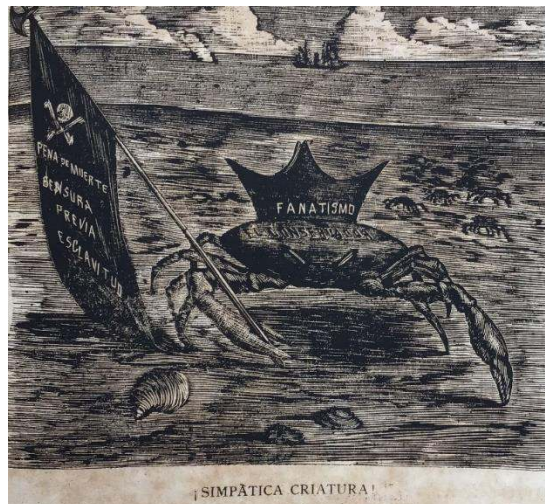


Fig. 8. “¡Simpática criatura!”. *El Perico*. n. 39 (8 de junio de 1889). BCR

La prensa y las armas fueron los espacios que les quedaron a los radicales para su oposición. En 1895 los escándalos que salpicaron al presidente progresista y al líder de la Unión Republicana llevaron a que liberales moderados y conservadores ejercieran presión contra el gobierno desde la prensa y las cámaras, y a que los liberales radicales tomaran las armas. Con el panorama agitado de 1895, las asociaciones devocionales y el arzobispo González y Calisto organizaron una Santa Liga que se dedicaría a la oración y a las buenas obras para obtener la paz de la República. Desde junio, con

Guayaquil ya pronunciada a favor de una jefatura suprema liberal, los militantes empezaron a ayudar al gobierno en su campaña bélica contra las montoneras liberales. Por un lado, decían que la caridad solucionaría las consecuencias de la guerra, y por el otro hacían préstamos al gobierno.⁷⁸ Al final los liberales ganaron y eso representó un golpe para algunas asociaciones y obras caritativas de los católicos militantes.

2.4. Una dirigencia desarticulada: los conflictos entre católicos militantes y liberales tras la Revolución de 1895

Con el ascenso de los liberales al gobierno, muchos de los principales cuadros conservadores, laicos y del clero salieron al exilio. Esto implicó que la Unión Republicana y la Sociedad Católica Republicana se desarticularon, mientras las congregaciones jesuitas y las cofradías dominicanas tuvieron la ausencia de varios de sus socios. Los cuadros dirigentes del catolicismo militante que permanecieron en Ecuador se concentraron en las Conferencias de San Vicente de Quito y Cuenca, mientras otros participaron de una guerra de guerrillas en el movimiento denominado restaurador de fines del siglo XIX. Este contexto dio aún más relevancia a los cuadros militantes femeninos y artesanales, los cuales siguieron activos en sus asociaciones y periódicos.

Los liberales centralizaron regionalmente la Beneficencia con la formación de juntas. Pero, al momento en que se hicieron cargo, tomando de golpe la administración y recolección de fondos, los establecimientos entraron en crisis y eso dio alas a los católicos militantes para hablar de una supuesta incapacidad del gobierno liberal de administrarlos.⁷⁹ El aumento de la pobreza debido al crecimiento de las ciudades, la falta de vivienda y trabajo fueron variables fuera del control liberal que aumentaron la mendicidad.⁸⁰ Otro problema en Quito fue que su junta dependía de las erogaciones del gobierno, mismas que solían llegar con retraso o eran insuficientes. Esto era diferente en Guayaquil que tenía asignada la recolección de algunos impuestos para su subsistencia. La Junta de Quito debió pedir donaciones a la ciudadanía para cubrir los gastos de hospitales como el San Juan de Dios.⁸¹ En estos primeros años de tránsito

⁷⁸ “Obra del Pan de San Antonio”, en *El Obrero* (15 may. 1895).

⁷⁹ “La Conferencia de San Vicente de Cuenca”, en *La Defensa* (25 ago. 1897).

⁸⁰ “Mendigos”, en *La Sanción* (10 mar. 1900).

⁸¹ ANM, AP, Caja 1210, Modesto Sánchez, “Informe” (15 de julio de 1903); Los Miembros del Directorio de la Junta, *El Hospital de*.

puede apreciarse una de las consecuencias de la conformación de beneficencias paralelas después de años de administración confesional. Muchos legados dejaron de ir a las instituciones estatales y se dirigieron a las asociaciones católicas.⁸²

Así, los liberales no se quedaron atrás al cuestionar el trabajo caritativo de los católicos militantes. Estos increparon fuertemente la administración que habían hecho los vicentinos del Hospicio San Lázaro de Quito y acusaban a las Conferencias de ser rígidas en su asistencia a los pobres, incluso de humillarlos. Según ellos, los vicentinos quitaban la ayuda a los pobres cuando en sus visitas encontraban que había un mueble que no iba acorde a su pobreza, o si las mujeres se peinaban a la moda, pues los consideraban actos vanos.⁸³

La Conferencia de San Vicente de Paul de Cuenca fue la última en dejar la dirección de los establecimientos de beneficencia en Ecuador. Esto llevó a una pugna con los liberales cuencanos. En 1898, el gobernador del Azuay Benigno Vázquez pedía al gobierno que se reemplazara a la Conferencia con una Junta de Beneficencia, pues los institutos de beneficencia se administraban a voluntad del presidente de los vicentinos.⁸⁴ Juan de Dios Corral, presidente de la Conferencia, denunciaba que los liberales buscaban entorpecer el trabajo de esta, limitando las atribuciones que tenían para vigilar a los colectores y con reglamentos por cada instituto. Además, los legados recibidos por la Conferencia habían sido impugnados luego de la muerte de su anterior presidente, Francisco José Moscoso, en 1896. Finalmente acusaba al Concejo Municipal de 1897 de ser el artífice de esas trabas, sumadas a las que había interpuesto

⁸² AAQ, NS, Caja 16, José Rumazo González, “Estatutos” (14 de noviembre de 1897).

⁸³ La Junta Directiva del Hospicio y Hospital de San Lázaro, *Al público honrado*; “Por lo miserables”, en *La Sanción* (18 dic. 1895). En 1910, José Peralta describió la forma en que la Conferencia de Cuenca administraba los recursos. Denunciaba que los vicentinos se prestaban dinero con los fondos de beneficencia incluso sin pagar interés por ellos. Además, repartían la ayuda entre sus allegados y sus círculos de protegidos. Los menesterosos a quienes atendían debían tener una adhesión a su postura política. Peralta los describe así: “los ladrones de escapulario y cogulla lardean de Vicente de Paul; y son los que le arrebatan el pan al pobre, y se engullen la ración del enfermo; los que cierran con los fondos de la beneficencia y se distribuyen el exiguo haber de los desgraciados, gozan del aprecio público y hasta mueren en olor a santidad [...] ¡Ah, la falsa caridad! ¡Y somos herejes y ateos los que nos enfrentamos con los ladrones religiosos y les arrancamos el antifaz!”. Peralta, *Tipos de mi*, pp. 283-289. Esto deja ver que las obras de los católicos militantes tenían gran apoyo, pero también es una denuncia a que a pesar de contar con grandes fondos no hacían nada frente a la pobreza porque no tenían la intención. Finalmente se trataba de una dirigencia de “ricos” que podía disponer a su antojo de los fondos de beneficencia. En su mira no estaba la eliminación de la división jerárquica y desigual de la sociedad, más bien dependían de ella. Su interés era que los pobres pudieran subsistir sin mendigar.

⁸⁴ Moncayo, *Informe del Ministro*, 1898.

el encargado del Tribunal de Cuentas del Azuay.⁸⁵ El triunfo electoral de los católicos militantes en las elecciones locales de Cuenca le dio un respiro a la Conferencia, que encontró en la municipalidad un agente que alargó su administración de los establecimientos gubernamentales de beneficencia.⁸⁶ Sin embargo, dada la experiencia de esos primeros años de gobierno liberal, la misma Conferencia empezó a hacer una distinción de los establecimientos de fundación común y de los que le eran propios, de igual modo a direccionar los legados a sus obras, sobre todo de educación.

En medio del conflicto, Corral describió los esfuerzos y reveses que experimentaba la Conferencia como “imagen viva de la vida militantes del hombre sobre la tierra” para lo que “tenemos que luchar sin descanso, cada uno de nosotros tiene que ser un soldado”.⁸⁷ La prensa católica de Cuenca no dejó de cuestionar la insistencia de los funcionarios liberales de establecer una Junta de Beneficencia. Los redactores de *La Prensa Libre* consideraban que al buscar la reunión de personas acaudaladas se contradecía el discurso liberal de igualdad. Las Conferencias tenían artesanos entre sus socios, quienes quedarían excluidos de una participación en el ramo si se conformaba una Junta de tales características. En otras palabras, criticaban que se quisiera poner la beneficencia en manos de los ricos,⁸⁸ sin embargo, las Conferencias no eran muy horizontales en su dirigencia. Finalmente, entre el aprovechamiento de los colectores al no ser fiscalizados y el trabajo de las Hijas de la Caridad, la Conferencia de Cuenca fue perdiendo de a pocos el control de sus instituciones, hasta que en 1904 se creó la Junta de Beneficencia. Con esta se reforzó el manejo masculino del ramo. El único contrapeso fueron las Hijas de la Caridad que junto a otras congregaciones religiosas femeninas no pudieron ser reemplazadas con facilidad.⁸⁹ A la final, el

⁸⁵ Juan de Dios Corral, “Remitido”, en *La Prensa Libre* (19 mar. 1898); Corral, *Alocución del Sr.*

⁸⁶ La Conferencia no solo sufrió una crisis en sus obras, también institucional. Primero, en 1896 murió el presidente Francisco José Moscoso, y en 1904 Juan de Dios Corral. En cuanto al Concejo Municipal de 1897, este estuvo conformado por Federico Malo, Luis Pauta, Víctor Espinosa, Antonio Marchán, José Bernal, Juan José González, y el de 1898 por Honorato Vásquez, Tomás Abad, Ezequiel Palacios, Alfonso Ortiz, Juan José Díaz, Antonio Marchán y Alfonso María Borrero. AHMRCT, AC, “Acta” (24 de diciembre de 1896); AHMRCT, AC, “Acta” (20 de diciembre de 1897).

⁸⁷ Corral, *Informe del Presidente*, p. 8.

⁸⁸ Charitas, “Los filántropos”, en *La Prensa Libre* (31 ago. 1898).

⁸⁹ Los liberales pusieron más atención a su programa de construir una educación laica. En ese sentido, los colegios de mujeres, dado que también atendían huérfanas, pasaron a ser considerados parte del ramo de beneficencia. La mayoría de los liberales ponderaba bien el trabajo de las Hijas de la Caridad al cuidar a los enfermos, sobre todo porque no existía una formación de enfermeras civiles. Román, *Memoria del*

conflicto por la beneficencia había tomado tintes políticos.

Una vez que se acabó la ayuda estatal a las asociaciones católicas, los vicentinos empezaron a ser tratados como parte de un apostolado urbano de los pobres, es decir a través de las visitas y sus obras se esperaba que llegaran a aquellos lugares a los que el clero no iba. Este insistía en que las Señoras de la Caridad, junto a las Hijas de la Caridad, debían salir a buscar pobres que por vergüenza no pedían ayuda y a otros que no podían valerse por sí mismos.⁹⁰ Uno de esos espacios que repotenciaron los vicentinos fue la educación, pues aumentaron el número de escuelas, una vez que los liberales terminaron los contratos con los Hermanos Cristianos. La estrategia de avocarse a la educación, si bien no era nueva, pues se confiaba en que los gobiernos católicos la proporcionarían, sí fue una respuesta a la instrucción pública laica con el fin de apartar “a la inocente niñez de las impías y sin Dios”.⁹¹

El conflicto por el control de las instituciones de beneficencia implicó otra de tipo conceptual que polarizó más, dentro del discurso católico, la contraposición entre caridad y filantropía. El anticlericalismo de varios funcionarios del gobierno también subió de tono, sobre todo contra el clero extranjero. El ministro José Lapierre afirmaba que los más favorecidos con la Beneficencia eran los curas. Así, proponía detener su lucro haciendo que el gobierno se encargara directamente de las instituciones de beneficencia.⁹² Los católicos militantes no tardaron en salir a defender el trabajo de las Hijas de la Caridad y aprovecharon los actos públicos para recalcar la importancia del asociacionismo católicos caritativo.⁹³ Si bien los funcionarios liberales no tenían problemas con la caridad, sí les molestaba el monopolio que el clero y ciertos católicos ejercían sobre varias instituciones de la beneficencia pública. De ese modo, recurrieron al vocabulario alrededor de la filantropía para fortalecer su proyecto de construir una beneficencia pública laica.

Los católicos militantes insistían en que las instituciones de beneficencia habían

Secretario.

⁹⁰ Claverie, *Informe de la*, 1897; Claverie, *Informe de la*, 1901; Claverie, *Informe de la*, 1902; Claverie, *Informe de la*, 1906.

⁹¹ AAQ, GE, Caja 89, Dolores Jijón, “Petición” (6 de febrero de 1896); “Nueva escuela”, en *La Defensa* (10 nov. 1897); Muñoz, *Oración fúnebre*, 1897.

⁹² Lapierre, *Informe del Ministro*, pp. 29-31.

⁹³ López, *Noticia de*; López, *La Casa*.

sido creadas por el catolicismo y así debían continuar y catalogaban a la filantropía como “semipagana” y vanidosa.⁹⁴ Defendían su administración de los hospitales, asilos, orfanatorios, entre otros, pues no concebían separar la ayuda material y la espiritual. Según ellos, bajo esa fórmula buscarían “trabajar sin tregua para combatir el mal, para hacer triunfar la santa causa del bien”.⁹⁵ Otros católicos retomaban la relación de la beneficencia con la maternidad y definía a la caridad como una madre, mientras a la filantropía la equiparaban a una madrastra.⁹⁶ En una Oración fúnebre, el sacerdote Luis Muñoz vivificó el trabajo de las Señoras de la Caridad por “reconquistar” a los pobres a través del sacrificio y el alejarse de la “indiferencia y el escepticismo”. Muñoz fue un paso más allá en su oración y adaptó algunas palabras de *Sapientiae Christianae*: “Para la lucha ha nacido el cristianismo; y los que presumiendo de reportar el premio de los vencedores, solo tienen la cobardía de no tomar parte en el combate, secundan el progreso y el dominio del mal”.⁹⁷

El gobierno liberal buscó endurecer la separación de espacios entre una beneficencia estatal y otra católica militante.⁹⁸ Esa distinción se dio respecto a la administración de los establecimientos de beneficencia. Como respuesta, en la arquidiócesis de Quito, la Conferencia y las Señoras de la Caridad se convirtieron en una especie de órgano semioficial por medio del cual la curia concentraba las limosnas caritativas.⁹⁹

Basado en un discurso médico-higienista, el gobierno liberal se concentró en los enfermos y los huérfanos, y dejó en manos de la beneficencia privada a otros pobres que no calzaban en esa priorización. En la primera década de gobierno delegaron a las

⁹⁴ Claverie, *Informe de la*, 1898; Pérez, *El sacerdote*.

⁹⁵ Roberto Espinosa, “Caridad y filantropía”, en *La Alianza Obrera* (3 ene. 1907).

⁹⁶ Corral, *Alocución del*. El recrudescimiento de la dicotomía llevó a los redactores de *El Filántropo* a aumentar el uso del vocablo caridad y a insistir en la adscripción cristiana de la Filantrópica. “Beneficencia es fe, esperanza y caridad”, en *El Filántropo* (21 feb. 1896); “Beneficencia”, en *El Filántropo* (19 abr. 1895).

⁹⁷ Muñoz, *Oración fúnebre*, p. 10. En su encíclica León XIII afirmaba que ya no bastaba defender la fe, sino que se debía propagarla: “no querer defender a Cristo peleando, es militar en las filas de los enemigos”. León XIII, *Carta encíclica*, 1890, p. 36.

⁹⁸ Los liberales se enfocaron en la secularización de la administración y fondos de los establecimientos de beneficencia, no buscaron eliminar las prácticas religiosas de los creyentes que asistían a hospitales. De hecho, en el siglo XX el nuevo hospital civil de Quito contempló en su infraestructura la construcción de una capilla.

⁹⁹ AAQ, GE, Caja 85, Alejandro Mateus, “Limosnas” (25 de febrero de 1899); “Por la caridad”, en *La Ley* (25 sep. 1895).

Juntas de Beneficencia la administración de los establecimientos. De ese modo, gestionaron la conformación de otras en Quito y Cuenca, pues la Junta de Guayaquil llevaba años administrando hospitales, asilos y el cementerio del puerto.¹⁰⁰ En cambio, la Junta de Beneficencia de Quito funcionó con dificultades, algo que se solucionó en 1901. El cambio que se dio con las juntas fue que funcionarios civiles, sin importar su adscripción o postura religiosa, administraron la beneficencia pública. Así, las instituciones de beneficencia pasaron a tener un inspector cada una como su máxima autoridad.¹⁰¹ En 1898, el Ministro del Interior sugería unificar la administración de los institutos de beneficencia. Reconocía el descuido liberal de ese ramo al privilegiar el ferrocarril, proponía la formación de Juntas de Beneficencia provinciales y felicitaba a las Hijas de la Caridad por su labor.¹⁰²

La crisis y fin del manejo vicentino de las instituciones de beneficencia no debilitó del todo la actividad de los católicos militantes en su competencia entre caridad y filantropía. Ahora dependían de la caridad privada a cargo de las mujeres y los artesanos. A diferencia del momento anterior, donde las asociaciones respondían a lógicas regionales, para este los católicos militantes intentaron formar asociaciones más uniformes que se repartían en diversas localidades y que incluso buscaron tener articulación a nivel nacional.¹⁰³ En esa red si bien Quito no tenía una centralidad administrativa, sí la tenía en la producción impresa para las buenas lecturas que servían como material de difusión las asociaciones en otras ciudades y para el consumo de sus socios. Esa centralidad no fue construida por las autoridades eclesiásticas, sino salió de la propaganda católica editada por artesanos. Las *Lectura Populares* y *La Revista de San Antonio* expandieron y mostraron una asociación muy activa, y proporcionaban a

¹⁰⁰ Entre sus miembros se encontraban comerciantes, exportadores, delegados del municipio, sacerdotes y médicos, pero la mayoría de esos pueden ser considerados liberales moderados. *Reglamento de la Junta*; Arosemena, *Memoria presentada*.

¹⁰¹ Egüez, *Personal de la*; “Reglamento de la Junta de Beneficencia de Quito”, en *Anales de la Universidad Central* (mar. 1903); Moncayo, *Informe del Ministro*, 1901.

¹⁰² Moncayo, *Informe del Ministro*, 1898; Moncayo, *Informe del Ministro*, 1899. Lo cierto es que al gobierno liberal no le resultó excluir de las Juntas a los católicos militantes. Un ejemplo de eso fue la Junta de Beneficencia de Latacunga que en 1899 tenía una mayoría de militantes entre sus miembros.

¹⁰³ “El Pan de San Antonio”, en *El Industrial* (4 jul. 1896); “El Pan de San Antonio”, en *El Monitor Popular*, (15 jul. 1896); Nicolás Velasco, “Riobamba”, en *Revista de San Antonio* (13 jul. 1899); AAQ, GE, Caja 81, Antonio María Argelich, “Petición” (2 de marzo de 1901). El Pan por lo general era manejado por mujeres, atendía a familias pobres y entregaba aportes a otras asociaciones de beneficencia. *Reglamento del Pan*; “Pan de San Antonio”, en *Revista de San Antonio* (1 feb. 1898).

los lectores un material de interés como las listas de “milagros” que hacía San Antonio a cambio de limosnas. El vidriero Julián San Martín participó de ambas publicaciones. En una de ellas, exponía que los males del mundo eran producto del pecado y que solo la religión era capaz de remediarlos. Para él, la caridad y el culto a San Antonio permitirían a los católicos parar la persecución del radicalismo a la Iglesia.¹⁰⁴ De ese modo, dado que la élite católica se encontraba dispersa, exiliada o inactiva, la alternativa militante para conservar los espacios de competencia gestionados por esta dependió de los sectores católicos que hicieron su irrupción en la expansión asociativa durante el segundo momento de militancia. Entre estos, las mujeres fueron muy importantes, mismas que serán objeto del siguiente capítulo.

¹⁰⁴ *El Pan de San Antonio*, 1895; Julián San Martín, “El Santo de Todo el mundo”, en *Revista de San Antonio* (13 jun. 1898).

3. Las militantes católicas: entre el hogar, la maternidad y la participación política (1869-1909)

La fuerza del discurso anticlerical liberal impregnó en la ensayística política, y luego en la historiografía, una imagen de las mujeres católicas como beatas desalmadas, fanáticas y manipuladas por los sacerdotes.¹ De hecho, las mujeres católicas no solo fueron parte de un grupo que tempranamente participó del activismo político decimonónico, sino que participaron de la transformación de este. La organización de estas mujeres fue una de las preocupaciones de los círculos liberales y en parte fue una de las razones por las cuales en Ecuador y otros países estos se opusieron al voto femenino.² De hecho, la imagen de la beata fanática era la contraposición de lo que círculos católicos construyeron como la santa del hogar o la dama católica.

A pesar de las diferencias discursivas entre las élites liberales, conservadoras, progresistas y conciliadoras acerca de la mujer, todos convergían en pensar que esta no debía participar en la política. De hecho, el mismo sentido de ciudadanía construido por los primeros marcos legales liberales, después retomado por las legislaturas conservadoras, restringía dicha participación basados en criterios capacitarios presentes en la Constitución como la lectoescritura, pero también en un constructo de la diferencia sexual entre hombres y mujeres. A estas últimas se les asumía como naturalmente dotadas de atributos de los que carecía el hombre, lo cual las configuraba como sujetos no aptos para la política.³ Sin embargo, las mujeres habían actuado desde el plano de lo político antes del surgimiento de la República.

Esta tesis, dados sus límites, no puede adentrarse en el amplio universo de mujeres decimonónicas. Por esa razón, este capítulo se enfocará en las damas o señoras católicas. Estas no son el equivalente de las mujeres católicas, pues son solo un segmento de las mismas que contaba con una posición económica acomodada o lazos notabiliarios. Ellas no eran las únicas voces femeninas, pero sí fueron las que más fuentes produjeron y de las que mayor documentación se ha conservado. Su

¹ Moreno, "Mujeres, clericalismo", p. 110; Salomón, "Devotas mojigatas", p. 86. Luis A. Martínez resumió esas características en uno de los personajes de su novela *A la Costa*.

² Goetschel y Prieto, "El sufragio femenino", pp. 299-330; Cano, *Democracia y género*.

³ Dore, "One step forward", p. 24.

participación como militantes católicas fue crucial en la organización y combate de la Iglesia frente a los que reconocía como sus enemigos. Sin embargo, a diferencia de sus pares masculinos del capítulo anterior, estas no se enfrentaron como adversarias católicas. Si bien no se puede negar conflictos al interior de las asociaciones por controlar los directorios o que hubo la formación de círculos que podían llegar a contraponerse, las señoras católicas no lucharon entre sí, identificadas con una u otra tendencia política.

Si bien las mujeres habían participado en las cofradías y hermandades desde la época colonial, los cambios en ese asociacionismo y el surgimiento de nuevas formas de sociabilidad les dieron acceso a la vida pública en formas que no habían experimentado antes. Esos espacios, como lo ha visto Inmaculada Blasco para España, les permitieron ir más allá del molde espiritual y edificante de la experiencia cofradial.⁴ Les facilitaron establecer redes, relaciones de poder e insertarse políticamente en la dinámica republicana. Esto no implica que el catolicismo planificó, como parte de su reconfiguración, la salida de las señoras del ámbito doméstico que se supone les era propio, pero se trataba de un grupo al que el clero y los laicos necesitaron en su combate contra la impiedad. El precio que los católicos debieron pagar por ello fue el reconocimiento de cierta autonomía a esas mujeres.⁵ Las damas y señoras eran más que sujetos sumisos y obedientes, su disconformidad, como lo ha visto Blasco, no se hacía pública, aunque se ventilaba en privado y sobre todo al interior de sus propias sociabilidades.⁶

Las asociaciones católicas eran vistas como un espacio idóneo para que las mujeres sociabilizaran pues estaba adscrito a la Iglesia, les daba herramientas contra el secularismo, y allí solían tener una dirección o guía sacerdotal.⁷ Entre 1869 y 1909, la organización de espacios asociativos de las damas católicas cambió. Mientras en la década de 1870 las damas y señoras fueron parte de un circuito de asociaciones que les asignaba un papel complementario al interior de la familia, en las décadas siguientes, producto en parte de la explosión asociativa de la década de 1880, organizaron sus

⁴ Blasco, *Paradojas de la*, p. 17.

⁵ Blasco, *Paradojas de la*, pp. 14-22.

⁶ Blasco, *Paradojas de la*, p. 22.

⁷ Wright-Rios, *Mexican Catholicism*, pp. 103-137.

propios espacios asociativos y captaron el liderazgo en otros. Su experiencia en la sociabilidad católica resultó crucial en un segundo cambio relacionado a sus formas de participar en política. Esta, en términos generales, era condenada por varios actores, tanto liberales como católicos militantes. Muchas católicas lo calificaban de “indecoroso”⁸ y varios escritores no tuvieron tapujos en condenarla como una característica que las podía corromper.⁹ Sin embargo, las mujeres católicas a lo largo del siglo XIX gestionaron y escribieron adhesiones, protestas y manifiestos en apoyo o rechazo a medidas políticas que consideraban contra la moral o la Iglesia, e incluso en más de una ocasión opinaron sobre las elecciones o la designación de un obispo. Esa misma participación en la elaboración y publicación de manifiestos y protestas pasó de tener un tono reservado de petición a fines de la década de 1870, a proponer la abierta confrontación durante los primeros años del siglo XX.

Las sociabilidades católicas de mujeres, distintas a las de los hombres, no iniciaron con una separación clara entre los estratos sociales. Algunas congregaciones y sociedades tenían como miembros a damas y mujeres del pueblo. Sin embargo, en el último cuarto del siglo XIX esa convivencia interclasista llegó a su fin. Así, las asociaciones que congregaban a madres y doncellas pasaron a ser controladas o de exclusiva membresía de las señoras y damas. A pesar de ese tercer cambio, la maternidad fue central en la identidad militante y en su discurso. Un cuarto cambio corresponde al sentido político de la maternidad, por lo menos entre las mujeres de élite. Esta pasó de una “política de la maternidad” a una “maternidad política”. Es decir, la participación de las mismas mujeres rebasó la “acción del Estado” y sus proyectos sobre la maternidad, lo cual significó que las señoras se apropiaran de su “identidad de madres” para actuar en la política.¹⁰ Así, en la década de 1880 a la representación de madres de la patria se le sumó el de madres sociales. Este capítulo se adentrará, a lo largo de los tres momentos de militancia, en estos procesos de cambio mencionados con el fin de explicar cómo un grupo de mujeres construyeron sus espacios organizativos y discursos, pero también dieron forma a su propio activismo político como católicas dentro de la lucha de la Iglesia.

⁸ García de Tamariz, García V. de Valdivieso, y et. al, *Manifestación*.

⁹ AHLC, 20475, Juan León Mera, “Carta privada” (15 de abril de 1885).

¹⁰ Moreno y Mira, “Maternidades y madres”, p. 20.

3.1. Un asociacionismo complementario: madres, esposas y nuevos espacios de sociabilidad (1869-1882)

El garcianismo y proyectos políticos previos habían establecido una serie de espacios que debían ser propios a las mujeres, además del hogar. Entre estos se encontraban la beneficencia y enseñanza para las monjas, la educación para las huérfanas y jóvenes de élite, y las asociaciones pías para doncellas y señoras. En cuanto a las monjas, las de clausura habían gozado de redes de poder desde la época colonial. Sin embargo, las congregaciones de votos simples que trabajaban en los hospitales, escuelas y colegios tuvieron un contexto distinto a sus pares enclaustradas, sobre todo porque no guardaban encierro. Desde 1864, el Estado impuso su primacía en el ramo de beneficencia, sin necesariamente excluir a los poderes municipales. Bajo la supervisión de un administrador civil designado por el gobierno o los poderes locales, varios de los hospitales y hospicios se pusieron a cargo de las Hijas de la Caridad. Estas, a diferencia de muchas mujeres casadas, tuvieron a su cargo propiedades nacionales, tributos, censos y aportes dados por las tesorerías. Algo similar sucedió con las Hermanas de la Providencia, las madres del Buen Pastor y las madres de los Sagrados Corazones que estaban a cargo de la educación y corrección de las niñas, doncellas y mujeres adultas. Sin embargo, las Hijas de la Caridad fueron la congregación extranjera mejor ponderada, por lo cual desde su llegada en 1870 el municipio de Guayaquil, el gobierno y las élites cuencanas recurrieron rápidamente a ellas.¹¹ De algún modo, su llegada rompía con el control masculino en la administración de los hospitales.

En lo que respecta a la educación, los círculos conservadores y conciliadores consideraban que la educación de las mujeres era parte importante de la República católica. Así, las monjas de votos simples que habían llegado para cuidar de las huérfanas no tardaron en enfocarse en la formación de las jóvenes de élite. Este interés de los católicos militantes en el control e instrucción de las mujeres, a pesar de que los colegios se concentraron en grandes ciudades y la capital, se puede apreciar en el contraste entre las dos congregaciones masculinas destinadas a la instrucción de niños

¹¹ AAQ, RD, Caja 80, José Ignacio Checa, Jean Etienne, y Felicitas Lequett, “Contrato” (11 de octubre de 1869); AAQ, RD, Caja 80, Francisco Arias y Antonio Fiat, “Convenio para el Hospital de Latacunga” (1882); AAQ, RD, Caja 80, Ignacio Ordóñez y María Dardignac, “Convenio para el Hospital de Ambato” (8 de mayo de 1885); Eugéne Bore y José Rafael Arízaga, “Convenio de 1876”, en *El Ocho de Septiembre* (9 sep. 1882).

y jóvenes, frente a las cuatro que se dedicaron a la instrucción femenina. La ampliación del número de niñas en planteles nacionales y parroquiales requería un mayor número de instructoras, por lo cual los garcianos intentaron, con ayuda de las madres de los Sagrados Corazones, establecer la formación de maestras.¹²

Por otro lado, la ayuda de las laicas a los proyectos de beneficencia les permitió una incursión en ese ramo junto a las Hijas de la Caridad. Un ejemplo de ello fue la iniciativa de Virginia Klinger que compró un antiguo colegio en Quito, lo refaccionó y donó para casa de expósitos y noviciado de las Hijas de la Caridad. Estas mismas laicas participaron en las cofradías y terceras órdenes que se reformaron y adaptaron al nuevo contexto asociativo. La composición de las terceras órdenes fue muy diferente a lo que las reglas de estas planteaban. Los ministros que presidían a los terciarios por lo general eran electos tanto para hombres como para mujeres, subordinando a estas últimas a los primeros. Sin embargo, terceras órdenes como las de la Merced y Santo Domingo tenían un número mayor de mujeres, cuando no la totalidad de inscritas. En ese caso, se puede hablar de que varias terceras órdenes en Ecuador fueron exclusivamente femeninas o controladas por mujeres.¹³

La membresía en asociaciones pías o la instrucción de las doncellas no era vista con malos ojos por las élites económicas y de notables. De hecho, los católicos creían que la instrucción y un perfil devoto complementarían la faceta de las mujeres como “guardianas del hogar”, imagen que reproducía una estructura clasista y patriarcal enfocada, entre las élites, a formar una dirigencia y a extender un modelo de mujer que

¹² Francisco Javier Salazar, “Oficio a la Superiora de los Sagrados Corazones”, en *El Nacional* (3 nov. 1869).

¹³ Respecto a las terciarias dominicas, en la década de 1860, los padres dominicos italianos intentaron incluir a la Tercera Orden en su reforma religiosa. Sin embargo, no fue hasta 1869, cuando los italianos contaron con pleno respaldo del gobierno, que pudieron triunfar sobre los dominicos ecuatorianos y tomaron el control también de las asociaciones. El padre Moro rápidamente convocó a las matronas quiteñas para refundar a las terciarias. Su convocatoria cuadruplicó el número de inscritas y expandió la iniciativa al resto de conventos. Vargas, *Historia de la*, pp. 140-141; Baca, *La Tercera Orden*, pp. 26-29. Por un lado, la reforma de las dominicas en Ecuador tomó los lineamientos de Lacordaire sobre entregar a los seglares funciones apostólicas y construir a las terceras órdenes como formas de llevar la “vida monástica [al] seno del hogar”. Pero, también, se las manejaba dentro de la misma lógica centralizada adoptada por Vicente Jandel. Torres, *La Tercera Orden*, pp. 3-6; Jandel, *Manual de la*. Si bien Quito era el centro más importante de la provincia dominicana, fueron las terciarias de Ambato las que más iniciativas asociativas crearon alrededor de la Tercera Orden: el Rosario Perpetuo, el hospital de Sangre, el ropero del pobre y la asociación San Vicente de Paul. Torres, *La Tercera Orden*, pp. 6-9.

debía ser madre y esposa.¹⁴ De hecho, esto se ceñía a la expectativa del gobierno conservador que apoyaba un difusionismo vertical desde las élites hacia los estratos medios y populares con la finalidad de formar un pueblo cristiano. La moralización de las mujeres en tanto madres de los ciudadanos cristianos las hacía madres de la patria, por lo cual para controlar cualquier conducta alejada de la virtud esperada y ante la imposibilidad de encerrar a un gran número de mujeres en el Buen Pastor, García Moreno solicitaba a sus gobernadores y funcionarios que apresaran a las mujeres de estratos más altos para que aquello funcionara como ejemplo.¹⁵

Como sostienen Mónica Moreno y Alicia Mira, “en el siglo XIX se afianzó el discurso de la domesticidad y el mito de la maternidad”. Esto conllevó a que las distintas formas de ser madre fueran resumidas en la dicotomía de buenas y malas.¹⁶ Tanto la ciencia como la religión explicaban que por naturaleza el cuerpo de la mujer estaba destinado a la maternidad. Esto implicaba que las mujeres tenían atributos físicos y espirituales que les resultaban innatos y las hacían diferentes de los hombres.¹⁷ Los católicos militantes, especialmente los conservadores como se vio en el capítulo anterior, tuvieron especial interés en construir un ideal de la maternidad, mismo que buscaron llevar a la práctica. Para conservadores como Mera, en la escuela doméstica el padre era cabeza de familia. Frente a esto, la esposa debía adquirir una serie de virtudes como la paciencia, la calma y la capacidad de consuelo para que su actuar estuviera en tono a los humores del esposo. Las hijas, en ese sentido, debían prepararse dentro de la educación católica del hogar para el matrimonio, la maternidad, el claustro o el “celibato en el mundo”.¹⁸ A pesar de todo esto, las madres dentro del proyecto católico de República podían llegar a ser un contrapeso al padre, sin minar su autoridad, para encaminar a los hijos por un camino piadoso. La mujer era parte de un discurso católico que se basaba en un modelo ideal de su comportamiento y valores. Así, la formación de madres se convirtió en un requisito para educar buenos católicos. Mera lo expresaba así:

Las buenas madres propan en número a los buenos padres; a ellas debemos en la mayor

¹⁴ Goetschel, *La educación*, p. 48.

¹⁵ Loor, *Cartas de Gabriel*, pp. 325 y 398.

¹⁶ Moreno y Mira, “Maternidades y madres”, p. 25.

¹⁷ Moreno y Mira, “Maternidades y madres”, p. 24.

¹⁸ Mera, *La Escuela*, pp. 16-21.

parte la conservación de la moral de nuestras costumbres. Dotadas de admirable juicio y delicadeza de afectos, sinceramente piadosas y celosas de su honra, ellas son las que más veces quienes a pesar de los vicios o de la incuria de los maridos, organizan la familia y la guían por el sendero de la virtud. Ellas constituyen también una de las pocas esperanzas de salvación para el futuro que se deja entrever nada halagüeño. Es frecuente ver un hijo colocado entre el buen ejemplo de la madre y el pésimo del padre: tírale aquel por el buen camino, este lo atrae al precipicio: más la buena madre tiene en su ayuda la ternura aliada con la piedad, cierta maña instintiva para apoderarse del corazón del hijo, cierto suave poder para sujetarle y dominarle, y al fin alcanzar completo triunfo.¹⁹

Como sostiene Ana María Goetschel, el principal modelo femenino fue la Inmaculada.²⁰ La expectativa construida alrededor de la Virgen se puede encontrar en diversos escritos sobre el comportamiento que debían guardar las mujeres. La madre abnegada y doncella virtuosa fueron las más importantes.²¹ Distintos autores, como Juan León Mera, llegaban a proponer que la mujer debía mostrar mesura en su vestimenta, optando por el color negro y la ausencia de lujos (fig. 9 y 10).²² Las mujeres y madres debían mostrar su virtud y ejemplaridad tanto en el interior como en el exterior. El modelo mariano no solo hacía referencia a la simpleza y a la ausencia de mancha, también le daba a la Virgen la imagen de redentora de la humanidad frente al pecado original. Dado ese sentido modélico, la madre tenía un papel similar frente a los hijos y el esposo, pero también en la sociedad.²³



Fig. 9. Mercedes de Jesús Molina, ca. 1870, BCC/A.²⁴



Fig. 10. Srta. Adelaida González Arias, ca. 1920, BMC.²⁵

¹⁹ Mera, *La Escuela*, pp. 37-38.

²⁰ Goetschel, *La educación*, p. 59; *La Madre de*, 1885.

²¹ García de Tamariz, García V. de Valdivieso, y et. al, *Manifestación; A la memoria*, 1889.

²² Mera, *La escuela*, p. 106.

²³ Curley, *Citizens and believers*, p. 33.

²⁴ Fajardo, *La Rosa*.

²⁵ Torres, *La Tercera Orden*.

El modelo mariano de redención daba sentido a la organización de las congregaciones jesuíticas enfocadas en las familias. Dentro de estas, los jesuitas crearon dos congregaciones marianas de mujeres. Las Hijas de María no solo fueron el equivalente femenino de la Anunciata, pues las jóvenes después de unos años pasaban a interactuar en los círculos de las congregantas de la Virgen de Loreto. También fue la congregación mariana que más prosperó en el siglo XIX, y la única cuyo funcionamiento y estructura era diferente a la del resto. Junto a la Congregación de la Virgen de Loreto, fue uno de los primeros espacios en los que las mujeres tuvieron un control directivo. Esto les daba acceso a cierto poder a quienes llegaban a la dirigencia. Las Hijas de María recibían a jóvenes doncellas que tenían la obligación de confesarse y comulgar mensualmente, además de asistir a misa por lo menos una vez al mes.²⁶ Las Hijas de María contaban con una directora, presidenta, vicepresidenta, tesorera, secretaria, bibliotecaria, vicaria de cultos y directoras de coro.²⁷ Esto hacía de las Hijas de María una congregación compleja y un espacio de acción extradoméstico.

Otro rasgo importante de las Hijas de María fue su carácter interclasista.²⁸ Empero, esto no implicó la ausencia de una jerarquía. Las jóvenes de la élite ocupaban los cargos directivos y anticipaban la división que luego debía primar en la Congregación de la Virgen de Loreto entre “señoras” y “mujeres del pueblo”.²⁹ De hecho, escritores católicos consideraban que era crucial formar a las mujeres antes de que fuesen madres dentro de un modelo de virtud, mientras los jóvenes se convertían en ciudadanos, las doncellas eran futuras matronas.³⁰ A las Hijas de María, en sus manuales, no solo se les instaba a conservar y pedir por su pureza, sino que también

²⁶ *Asociación de Hijas*, 1885, pp. 6-9.

²⁷ Las directoras del coro estaban encargadas de la vigilancia del resto de congregantas, tanto de su comportamiento, asistencia a misa y a las pláticas mensuales. ABEAEP, HM, Andrés Machado, Mercedes Castro, y Josefina Guzmán, “Sesión” (13 de junio de 1906). Las más importantes se encontraban en Quito y Guayaquil. La primera presidenta de las Hijas de María de Guayaquil fue la hermana de Gabriel García Moreno: Rosa García Moreno. *La Congregación de Hijas*, 1929.

²⁸ En más de un espacio de Latinoamérica se pudo apreciar que estas asociaciones creadas en el siglo XIX para mujeres atrajeron principalmente a mujeres mestizas. Wright-Rios, *Mexican Catholicism*, p. 133.

²⁹ “El centenario de las Congregaciones de la Virgen Santísima”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (ene. 1885). Si bien no se ha podido identificar con detalle a las prefectas de la Congregación de la Virgen de Loreto, con los nombres de sus directivas de 1901 se puede constatar que pertenecían a familias de élite y acomodadas de Quito. *Congregación de la Virgen*, 1901.

³⁰ Mera, *La escuela doméstica*, p. 160.

debían rogar por “la felicidad del Estado y por el aumento del esplendor de la Religión”.³¹ El sentido del vocablo “estado” que se cita hace referencia a las decisiones de este como ente civil frente a la Iglesia que era sociedad perfecta.

Las congregantas debían fortalecer su manejo de la doctrina católica, rechazar el pecado, pero sobre todo alejarse de malas influencias, lecturas y lugares prohibidos por la Iglesia. Esto, según los manuales, podía lograrse a través de una serie de virtudes: humildad, castidad, mortificación en forma de ayuno y abstinencia, modestia sobre todo en la forma de vestir, caridad, paciencia, pero principalmente obediencia a sus padres y confesores.³² En este sentido, la sociabilidad alrededor de las congregaciones marianas estaba más avocada a las élites, y en especial a la formación de aquellos jóvenes varones que por las condiciones de su nacimiento serían ciudadanos.

Las congregaciones de mujeres, y la importancia del papel de madres, influenciaron la formación de ciudadanos vinculada a la ampliación de la ciudadanía dentro del marco conservador. Al ser interclasistas, cosa que no caracterizó a la Anunciata y a la de Caballeros, se esperaba una lógica difusionista de valores, comportamiento y lenguaje desde la élite a las socias de otros estratos sociales.³³ La importancia de la crianza de los hijos, que serían los futuros ciudadanos fue quizá un espacio no planeado por los jesuitas desde el que se incentivó una escuela de ciudadanía entre los sectores intermedios blanco-mestizos. Las congregaciones marianas de mujeres hicieron de la familia el espacio de formación del futuro ciudadano cristiano. Es innegable que estallidos armados como la Restauración de 1883, la respuesta a la Revolución liberal de 1895 y los levantamientos restauradores de 1896 fueron propiciados por jóvenes de la élite y capas medias con el apoyo de ciertos miembros de sectores populares que habían crecido a la sombra de ese modelo de ciudadano virtuoso del catolicismo y de un patriota cristiano.

Los registros de la Congregación de la Virgen de Loreto de Quito, que se fundó en 1863 con cuatro congregantas, permiten evaluar el número de inscritas anuales. Esta

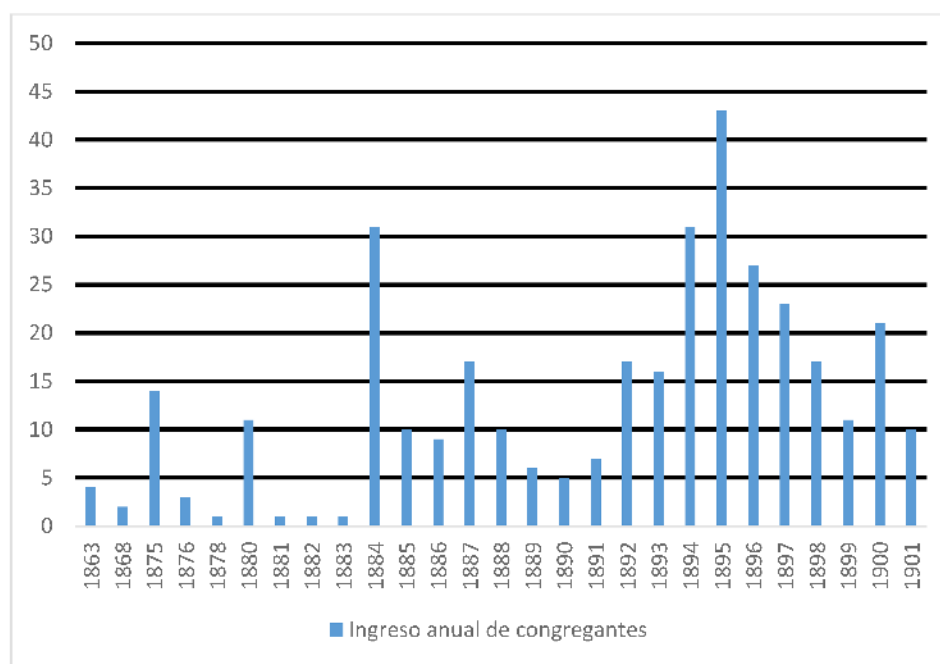
³¹ *Asociación de las hijas*, 1874, p. 10.

³² *Asociación de las hijas*, 1874, pp. 73-77.

³³ Esto no quiere decir que las congregaciones marianas de hombres no guardaban una lógica difusionista. Pero esta se la hacía, por lo menos durante el primer momento de militancia, de las asociaciones desde élite hacia aquellas que se habían formado exclusivamente para los sectores populares.

tuvo un crecimiento irregular, e incluso algunos años no aumentó el número de congregantas.³⁴ Es interesante la relación que existió entre el aumento más significativo de estas y ciertos eventos que marcaban las dinámicas del catolicismo militante en Ecuador (gráfico 2). Por un lado, se encontraban aquellos hechos que eran interpretados como ataques del liberalismo hacia la República católica. Así, las mujeres católicas se unieron a la Congregación cuando García Moreno fue asesinado, y sus inscripciones superaron el número de 15 inscritas anuales a partir del aumento de tono en el conflicto entre católicos militantes y liberales (1892-1898). No fue coincidencia que, en 1895, año de la Revolución liberal, la Congregación de la Virgen de Loreto tuviera más de 40 nuevas socias.

Gráfico 2. Ingresos anuales a la Congregación de la Virgen de Loreto³⁵



Tampoco puede dejarse de lado hechos históricos dentro del panorama

³⁴ Las actas de esta congregación no dan indicios de los años donde el crecimiento es bajo. Es probable que en la década de 1860 y 1870 llamara menos la atención que otras asociaciones de mujeres. Pero, también, se debe tomar en cuenta que el único colegio nacional que formaba a las jóvenes dentro del programa católico garciano era el de las hermanas de los Sagrados Corazones, y estas ya tenían una asociación para sus egresadas. Las otras congregaciones femeninas encargadas de la enseñanza llegaron en la década de 1870, y los resultados de su labor no se vieron hasta el final de ese decenio. Pero, aun así, no se puede apreciar un flujo constante, de al menos cinco inscritas al año, hasta después de la guerra civil de la restauración. Es probable que dicha constancia en las inscripciones más bien tuviese que ver con el éxito de la congregación de Hijas de María que era para doncellas.

³⁵ *Congregación de la Virgen*, 1901.

internacional de la Iglesia que incentivaron mayores inscripciones. Tanto en 1887, año jubilar dispuesto por León XIII, como en 1900 debido al cambio de siglo, las mujeres católicas de las élites participaron de la organización de festejos, recolección de fondos, formación de comités, y la Congregación de la Virgen de Loreto no podía quedarse fuera de ello.³⁶ Ser parte de las congregaciones marianas de mujeres otorgaba prestigio a las inscritas, pero también las inscripciones de nuevas congregantas en los años de mayor conflicto político dan cuenta de la participación de las mujeres en apoyo del clero y los laicos en su lucha. Reflejan también una intención de reparar el tejido social luego del caos y la lucha armada.

Distinto a los hombres inscritos en las congregaciones marianas para quienes la vida educativa representó el espacio desde el cual adscribirse a la militancia católica, para las mujeres de estas congregaciones lo fue el templo, específicamente las iglesias jesuitas.³⁷ En momentos de retiro, ejercicios espirituales, pláticas, o bien después de misa o en la sacristía, jesuitas y congregantas eran capaces de ganar adeptas para sus asociaciones. Resulta especial el caso de Guayaquil, donde quizá por la falta de una Congregación de Caballeros, los jesuitas extremaron el incentivo de la actividad

³⁶ Si bien el crecimiento de la década de 1890 fue significativo, otras asociaciones, sobre todo caritativas y las Hijas de María, tuvieron un crecimiento aún mayor. Todos los rasgos antes descritos, hicieron de las Hijas de María la congregación más llamativa. Desde la década de 1880, a diferencia de las otras, sufrieron una expansión. Varias parroquias pidieron los permisos correspondientes para la creación de esa congregación (anexo 6), no solo en la arquidiócesis de Quito, también en el resto. Dado que los jesuitas no podían dirigir todas las nuevas congregaciones, los párrocos fuera de las sedes episcopales asumieron esa tarea. El notable impulso dado a las Hijas de María se puede notar en el mayor número de impresión y reimpresión de sus manuales. Por nombrar algunos ejemplos: *Asociación de las hijas*, 1874; *Asociación de las hijas*, 1883; *Asociación de las hijas*, 1887; *Asociación de las hijas*, 1890. La preferencia por la congregación tenía como intención moralizar a las jóvenes de las parroquias y evitar su corrupción. Este mecanismo de control se insertaba en el interés de quienes defendían la República católica por fortalecer la familia y educar madres cristianas. AAQ, GE, Caja 87, Federico Quevedo, "Permiso para erigir las hijas de María" (19 de junio de 1902); AAQ, GE, Caja 70, Manuel María Mora, "Adelantos de la parroquia" (4 de julio de 1887). Pero dicho intento moralizador no se limitaba a una asociación que debía cumplir con los sacramentos, misas y pláticas, también con la creación de bibliotecas para ellas e incluso de periódicos para sus ejercicios espirituales. Uno de los principales impulsores de esto en Ambato y Guayaquil fue el presbítero Segundo Álvarez Arteta. Él publicó entre 1895 y 1897 *El Mes de María*: AAQ, Desarrollo de la Iglesia, Caja 74, Segundo Álvarez Arteta, "Noticias de las parroquias" (4 de abril de 1904); APS, Documentos Varios, Josefa Sevilla, Rosa Sánchez, y María Cobo, "Petición" (8 de septiembre de 1893). Las congregantas de la Virgen de Loreto y la beata Mariana de Jesús quisieron fundar su propio periódico también, *La Azucena de Quito* no salió hasta avanzado el siglo XX. ABEAEP, NSL, Isabel Tobar, Enrique Faura, y Carolina Olano, "Acta de la sesión" (4 de noviembre de 1903).

³⁷ Desde la década de 1880 ese panorama se amplió. Las iglesias de las parroquias fueron los espacios desde los que los párrocos y otras mujeres incentivaron sobre todo a las doncellas a unirse a congregaciones como las Hijas de María.

devocional, los compromisos piadosos de las socias de las Hijas de María, entre otros. De las filas de las Hijas de Guayaquil salieron mujeres que luego fueron propuestas como modelos de virtud, como Mercedes de Jesús Molina y Narcisa de Jesús Martillo,³⁸ quienes eran presentadas como ejemplos vivos de mujeres probas equiparables a la beata Mariana de Jesús por sus labores misionales, catequísticos y caritativos.³⁹ Ninguna de ellas llegó a una edad avanzada y los escritos de la época las colocaba como mujeres que habían muerto con olor a santidad.⁴⁰

Los jesuitas no fueron los únicos que propiciaron espacios para la organización de mujeres, especialmente de damas y señoras. Las Hijas de la Caridad apoyaron, en 1876, la formación de la Asociación de Madres Cristianas. El objetivo de estas era “educar cristianamente a los hijos, moralizar a la familia”. El número de socias llegaba a 684 y eran de distintos estratos sociales. Las mujeres de la élite lideraban esa asociación, ayudaban con fondos a las socias pobres y enfermas, gestionaban médicos, alimentos y vestido. Para lograr eso, además de pedir donaciones, dichas socias se colocaban a la salida de los templos de Quito para pedir limosna los Viernes Santos.⁴¹ Los espacios de caridad fueron ideales para la organización y aprendizaje asociativo de las señoras y damas. Para el caso cuencano, como el primer grupo de Hijas de la Caridad llegó para los hospitales de la capital y el puerto, esa ciudad debió esperar hasta 1872 para contar con enfermeras. Así, mujeres seculares formaron la Conferencia de la Santísima Virgen de Dolores, la cual reunía fondos, se encargaba del aseo de la capilla, de las habitaciones del antiguo hospital y la despensa. Se trató de una asociación de mujeres complementaria a la Conferencia de San Vicente de Cuenca, pero que permitió que las mujeres azuayas se involucraran en un asociacionismo distinto al piadoso.

Como se puede apreciar, con una lógica vertical, el papel de madres de familia, compañeras del hombre, fue el que primó en el primer momento de militancia. Pero,

³⁸ En Quito también sonó, aunque con menos fuerza, el nombre de Zoila Salvador.

³⁹ Mariana de Jesús había sido beatificada en 1854. Su cuerpo fue depositado en la iglesia de la Compañía de Jesús de Quito y era considerada una joven muy cercana a los jesuitas del siglo XVII. Durante el siglo XIX, los trabajos, sermones y panegíricos sobre ella como modelo femenino fueron considerables. Castro, *Historia abreviada*; Matovelle, *Documentos para; La beatificación*, 1854; Proaño, *Panegírico*.

⁴⁰ Cordero, *¡Se van los!*; Fajardo, *La Rosa*; Tola, *Rasgos biográficos*; ADR, 1.1.2, Eduardo Alvarado, “Notario eclesiástico” (18 de diciembre de 1888).

⁴¹ “Aviso religioso”, en *El Amigo de las Familias* (19 dic. 1878); “Asociación de Madres Cristianas”, en *El Fénix* (31 ene. 1880); *La Limosna*, 1885.

además, las asociaciones en las que participaron les permitieron socializar, crear redes y negociar con otros católicos militantes. El triunfo de la revolución regeneradora de 1876 representó, como se aprecia en el resto de los capítulos, un remesón para los católicos militantes. Los destierros, las persecuciones, la limitada libertad de imprenta o la muerte de varios de los preladados ecuatorianos fueron parte de un contexto de crisis para estos. En medio de eso, las señoras dejaron de lado su rechazo a la participación en política y cambiaron las representaciones grupales, que habían caracterizado su forma de solicitar algo a los poderes del Estado, por la protesta y la manifestación pública. En las primeras décadas de la vida republicana de Ecuador, hubo una generación de mujeres de élite y estratos medios que participaron en la independencia y mantuvieron una constante actividad política cercana a las élites masculinas gobernantes. Hombres como Vicente Rocafuerte las veían como agentes de anarquía e incitadoras del conflictivo contexto de la República temprana. El destierro de Manuela Sáenz fue un ejemplo de ello. Rocafuerte y otros no solo rechazaban su participación abierta en las tertulias o su influencia en las decisiones de Estado:⁴² alimentaron, por eso, las referencias a Manuela como la querida o meretriz de Bolívar.⁴³ Por casos así, en décadas posteriores liberales y conservadores buscaron imponer el ideal de domesticidad de la mujer.

De algún modo el contexto agitado que debía hacer frente la Iglesia llevó a que el clero y los laicos apoyaran las manifestaciones públicas de las mujeres en defensa del catolicismo, pero esto al mismo tiempo quebraba el ideal de domesticidad. Las hojas volantes donde estaban las protestas y manifestaciones de las señoras ya no eran un anexo de las del clero o de los señores, y ya no dependieron de pseudónimos como durante la expulsión de los jesuitas en 1852.⁴⁴ Para los últimos años de la década de 1870, llevaban listas de nombres y las presentaban como un grupo que protestaba por su cuenta.

Los años de 1877 y 1878 fueron especialmente agitados por las reformas liberales del gobierno de Veintemilla en materia de religión e instrucción pública, pero

⁴² Chambers, “Amistades republicanas”, pp. 315-354.

⁴³ Para datos de esa imagen sobre Manuela ver: Restrepo, *Historia de la*; Riva Agüero, *Memorias y documentos*.

⁴⁴ Las Señoras de Quito, *A las mui*, 1851.

también hubo un agitado debate entre la prensa liberal oficialista y la conservadora. Por lo tanto, las protestas y manifestaciones de las señoras se enfocaron en calificar a periódicos como *El Comercio* de ser centros de “impiedad y herejía” que atacaban al catolicismo, corrompían al pueblo y buscaban apagar el fervor religioso de sus esposos, hijos y hermanos. Además, defendían las condenas de los obispos y sus alertas acerca de que en Ecuador se daba una lucha entre “verdad y error”.⁴⁵ Las señoras de Guayaquil, Cuenca y Quito reconocían que la política era “patrimonio del hombre”, pero que básicamente los ataques del liberalismo a su religión las obligaba a irrumpir fuera de la “esfera doméstica”. Ese era su “deber de católicas”.⁴⁶

Para las señoras, los “ataques” al catolicismo significaban poner en riesgo a la familia y a las mujeres. El temor a una descristianización se basaba en una lectura escatológica del contexto que vivían: “el día en que la cruz fue introducida en el hogar doméstico, ese día fue el primero de la existencia de la familia: será el último día en que sea arrojada fuera”. Según ellas, la religión católica redimió a las mujeres del estado de ultrajes y servilismo en el que se encontraban con el paganismo. Lo que buscaban los enemigos de su religión era, según ellas, quitarles su lugar en la civilización.⁴⁷ La concepción de una mujer redimida por el catolicismo era común en las propuestas de varios autores católicos. Sin embargo, dada la centralidad de Balmes en los proyectos de República católica, es muy probable que las tesis de este fueran las que articulaban el discurso de las mujeres católicas. Balmes aseguraba que incluso antes de la Reforma, el catolicismo había liberado a la mujer de la abyección, semejante a la de esclava y la había colocado como compañera del hombre.⁴⁸

Con sus hojas volantes las señoras dejaban claro que se habían pronunciado en defensa de su religión, que habían incluido sus nombres sin temor al gobierno o a la prensa liberal, y le recordaban al presidente que según la Constitución había ofrecido defender la religión católica.⁴⁹ La experiencia en la sociabilidad y los pronunciamientos

⁴⁵ Baquerizo y et. al., *Clamor de las*; García de Tamariz y et. al., *Manifestación que hacen*; Martínez y et. al., *La voz del*.

⁴⁶ Baquerizo y et. al., *Clamor de las*; García de Tamariz y et. al., *Manifestación que hacen*; Martínez y et. al., *La voz del*.

⁴⁷ García de Tamariz y et. al., *Manifestación que hacen*; Martínez y et. al., *La voz del*.

⁴⁸ Balmes, *Protestantismo comparado con*, pp. 68 y 123.

⁴⁹ Baquerizo y et. al., *Clamor de las*; García de Tamariz y et. al., *Manifestación que hacen*; Martínez y et. al., *La voz del*.

públicos, la crisis de las distintas tendencias católicas y la guerra civil (1882-1883) presentaron el escenario propicio para que las damas y señoras católicas organizaran sus propias asociaciones entre fines de la década de 1870 y la de 1880.

3.2. De ángeles del hogar a madres sociales: participación política y asociacionismo caritativo (1883-1895)

Si bien las sequías, inundaciones, incendios y epidemias siguieron siendo causas que generaban pobreza en Ecuador, para el siglo XIX, sobre todo para su segunda mitad, el crecimiento de la población en las ciudades conllevó a que las fuentes de empleo y los espacios de vivienda no satisficieran la demanda.⁵⁰ La guerra civil de 1882-1883 generó una gran mortalidad que quebró las lógicas de subsistencia familiares, además de enrolar en ejércitos y guardias nacionales a muchos individuos que producían bienes de subsistencia. Esto llevó a que en muchas parroquias creciera la pobreza, la orfandad y el desabasto. Sumado a una explosión asociativa luego del triunfo de los batallones católicos a lo largo de la sierra, esto presentó un escenario propicio para la mayor participación de las mujeres en el asociacionismo católico, sobre todo en el caritativo y parroquial. Por esta razón, este acápite se concentrará en las terceras órdenes de San Francisco y en las asociaciones caritativas de mujeres. Estas resultaron ser espacios y formas de organización donde ellas lograron establecer una organización independiente del asociacionismo masculino y con ello construir sus propias directivas. Como se ha visto, la participación política de las mujeres era vista como una forma de subvertir el orden y de alterar el papel que les reconocían como natural. Si bien muchas de las asociaciones enunciaban el distanciamiento de la política al recalcar la naturaleza femenina y maternal de las socias,⁵¹ esto no evitó que las sociabilidades y la administración de las asociaciones siguieran funcionando como espacio de organización y politización de las señoras y damas católicas. Estas no dejaron de elaborar protestas públicas, a pesar de un contexto más calmado dada la existencia de gobiernos católicos. De hecho, con la experiencia del momento anterior, esa práctica se integró a sus repertorios políticos.

⁵⁰ Muchas casas acogían varias familias rentando habitaciones, los conventillos crecieron en las zonas populares de la ciudad. Para ver el cambio de las viejas casas señoriales hacia otras que privilegiaban el comercio en Quito u otras ciudades ver: Kingman, *La ciudad* y, p. 192.

⁵¹ Mira, “Mujer, trabajo, religión”, p. 86.

Las asociaciones femeninas de caridad, al igual que las Conferencias de San Vicente vistas en el capítulo anterior, les permitían a las élites ser “gestoras de asistencia”, y también, a través de la beneficencia, encontrar formas de cumplir con sus “intereses y expectativas personales”⁵² y grupales. Para las damas y señoras fueron un espacio propicio para ganar prestigio y tener cierta autonomía. Estas, como sostiene Gioconda Herrera, al aludir a su maternidad y a través de su trabajo caritativo rompieron la barrera de la idealizada domesticidad y se relacionaron directamente con el Estado, la jerarquía eclesiástica, otras asociaciones, etc.⁵³ Así, como ha sugerido Raúl Mínguez, las mujeres participaron de la recristianización, pero también supieron usar los nuevos espacios que se les abrían, en ellos podían conseguir autoridad, competencia por la dirigencia, autonomía y poder.⁵⁴ Durante este segundo momento de militancia, las damas y señoras católicas rompieron el molde del ángel del hogar y construyeron una identidad como madres sociales, imaginario que hasta ese momento solo se les reconocía a las Hijas de la Caridad.

En la década de 1880, dentro de una explosión asociativa, asociaciones como las Hijas de María o la tercera orden de San Francisco tuvieron un crecimiento parroquial. Dado que los terciarios no eran reconocidos como “legos” comunes, sino que eran católicos que tenían un estado religioso distinto, aunque no equiparable al clero,⁵⁵ resultaban la mejor opción para conformar un apostolado que con el ejemplo

⁵² Lorenzo, *El Estado como*, p. 14. Ecuador tiene una deuda en lo que se refiere al estudio de la pobreza, los pobres, enfermos e indigentes. Los límites de esta tesis no permiten que este tema sea abordado. Es preciso una historia que rescate su acción social y participación en los cambios en la asistencia social como lo ha hecho María Dolores Lorenzo para la Ciudad de México. Incluso existe una deuda respecto a los discursos e imaginarios contruidos sobre los pobres. Un buen referente de esto es Romero, *¿Qué hacer con?*. Los pocos trabajos que se han adentrado en la beneficencia tienen un carácter institucional para Guayaquil, Quito o Cuenca, no se adentran en los actores sociales. Landívar, “La comunidad”, pp. 95-101; Benítez, “Período republicano”, pp. 19-172; Sánchez, *Junta de Beneficencia*; Estraza Ycaza, *Sociedad de Beneficencia*. Eduardo Kingman y Soledad Chalco han indagado sobre los cambios en las formas de hacer caridad y su relación con los espacios urbanos Kingman, “De la beneficencia”, pp. 99-117; Chalco, “Caridad y acción”. Finalmente, es importante nombrar el trabajo de Kim Clark, quien ha estudiado la beneficencia desde una perspectiva de género, enfocándose en niños y la participación de las mujeres Clark, *Gender, State*.

⁵³ Herrera, “El congreso católico”, p. 255.

⁵⁴ Mínguez, *Evas, Marías*, pp. 269-270.

⁵⁵ Los terciarios franciscanos tuvieron una reforma paralela a la de los frailes menores en Ecuador. Esto se puede apreciar en la circulación de escritos sobre los cambios propuestos en los Estatutos añadidos a la Regla de la Tercera Orden hechos en Europa por un Capítulo General en 1868. Para 1878, en Ecuador circulaba *La Tercera Orden de S. Francisco de Asís* de Louis Gaston de Ségur. En esta obra se insistía en el carácter jerárquico que debían respetar los terciarios frente a los frailes menores. Pero también

debía fomentar los valores católicos en los distintos sectores de la sociedad.⁵⁶ Esto implicaba que los terciarios debían demostrar el público cumplimiento de su regla. Esto se inserta en la modelación de la sociabilidad natural que Ortega explica para el caso neogranadino de principios del siglo XIX.⁵⁷ Tanto León XIII como los priores y comisarios ecuatorianos recalcan la labor terciaria para defender y difundir el cristianismo en espacios a los que no podían llegar o de los que habían sido expulsadas las primeras órdenes.⁵⁸ Estos mantenían una lógica jerarquizada en la que las órdenes religiosas nombraban al director de la Tercera Orden, mientras que los terciarios podían escoger al ministro que los presidiría.⁵⁹

Para el segundo momento de militancia, la centralización de la primera orden en Quito y al cierre de los conventos en otras ciudades llevó a que los terciarios franciscanos se organizaran en las iglesias parroquiales antes que en los conventos. Esto se puede apreciar en los escritos producidos en los años de la reforma leonina: “hállase, además, establecida en muchas parroquias de la arquidiócesis, donde también prospera, dando frutos de cristiana edificación. Ni debo pasar desapercibido que la Tercera Orden cuenta entre sus miembros muchos individuos del Clero secular y no poco párrocos de la arquidiócesis”.⁶⁰ La experiencia extraconventual y el impulso pontificio luego de su reforma se unieron a la propuesta moralizante de los terciarios. León XIII exhortaba a los fieles a inscribirse en la Tercera Orden franciscana, misma que llamaba “santa milicia de Jesucristo”.⁶¹

proponía que las terceras órdenes eran agrupaciones muy útiles para mantener la “piedad” en las distintas parroquias a través del ejemplo entre los “laicos”. Ségur, *La Tercera Orden*, pp. 4-34.

⁵⁶ Francisco Compte, “La Tercera Orden Franciscana”, en *El Monitor Eclesiástico* (15 jul. 1883), p. 41; *Acuerdos del Primer*, p. 5.

⁵⁷ Acerca de modelar la sociabilidad natural véase: Ortega, “Sociabilidad, asociacionismo”, pp. 105-107.

⁵⁸ León XIII, *Carta Encíclica*, 1882, p. 13; Torres, *La Tercera Orden*, p. 26. Un aspecto que diferenciaba a estos terciarios de las dominicas y de las congregaciones jesuitas es que en la década de 1870 se cerraron algunos conventos y conventillos franciscanos, por lo cual debieron apuntar a fortalecer asociaciones fuera de los conventos.

⁵⁹ En el caso de los terciarios dominicos escogían un prior de la tercera orden. *Manual de los hijos*, pp. III y 252; *El guía dominicano*.

⁶⁰ César Sambucetti y Ignacio Ordóñez, “Circular sobre la Tercera Orden de San Francisco”, en *El Monitor Eclesiástico* (15 may. 1883), p. 25.

⁶¹ León XIII, *Carta Encíclica*, pp. 9-12. En 1882, la Imprenta del Clero (Quito) reimprimió la traducción de la encíclica de León XIII donde el pontífice hacía una comparación entre el siglo XII y el siglo XIX. Para el Papa, ambos habían tenido una serie de problemas similares como la falta de espíritu caritativo, los excesos materiales, el egoísmo y las doctrinas contrarias a la Iglesia. En otras palabras, en ambos siglos la Iglesia se encontraba en lucha. En los dos, Francisco de Asís y sus iniciativas de frailes menores y terciarios habían resultado benéficas para revivir valores sociales. No mucho tiempo después, el mismo

Las terceras órdenes dependían de los franciscanos, tenían un visitador que se volvía la máxima autoridad cuando llegaba a inspeccionarlas. También tenía un comisario-director que presidía los capítulos y las juntas, y vigilaba el cumplimiento de las reglas. Este debía ser un franciscano, pero en las parroquias donde no había conventos solía delegarse ese cargo al párroco.⁶² Como la Tercera Orden franciscana permitía que tanto laicos como clero secular fuesen miembros, en muchas ocasiones el cargo de ministro se lo disputaban entre un sacerdote y un laico.⁶³ Pero ¿qué sucedía en las parroquias rurales? ¿cómo se procedía cuando la Tercera Orden constaba solo de mujeres o tenía una mayoría de terciarias? El rápido crecimiento de estas asociaciones, en muchos casos encaminadas por los párrocos para organizar a sus fieles mujeres, representó un reto al momento de designar a sus máximas autoridades. En varias parroquias los terciarios fueron presididos por ministras. Pero no se trataba de una ministra electa que se encargaba de la sección de mujeres subordinada a la de hombres como sucedía en ciudades como Quito y Guayaquil. En las parroquias rurales, donde existía una mayoría de terciarias antes que de terciarios, puede encontrarse a los grupos de hombres como la sección subordinada. Entonces, eran las ministras quienes presidían las juntas y firmaban las actas.⁶⁴ Los vacíos dejados por la participación

Papa estableció una nueva constitución para la regla de la Tercera Orden. León XIII no solo resolvía una serie de vacíos y contradicciones en las indulgencias dadas a los terciarios, sino que también acomodaba la orden al nuevo contexto. El Papa colocó de manera más explícita el rol de los terciarios como milicia de católicos. Estos debían combatir los ataques e ideologías contrarias al catolicismo no solo en el espacio público, también en el hogar donde no debían entrar los libros y periódicos que “puedan acarrear daño a la virtud”. *Regla de la Tercera*, 1883, pp. 7-20.

La prensa católica y las diócesis no esperaron para difundir las reformas. Por un lado, los terciarios se procuraron una nueva versión de la regla de la orden en 1883. Mientras, la curia de Quito, a través del periódico *El Monitor Eclesiástico* reprodujo las encíclicas, las noticias sobre los terciarios, escritos y correspondencia del clero ecuatoriano sobre el mismo tema, y la Carta Pastoral de arzobispo de Quito, Ignacio Ordóñez, sobre los terciarios. La encíclica y la reforma de los terciarios se difundieron en Ecuador en un contexto favorable para ese proyecto. Si el argumento era que el mundo se encontraba corrompido y debía darse pruebas a Dios de que los católicos deseaban desagraviarlo, la guerra civil de la restauración era el escenario propicio. El arzobispo Ordóñez sostenía que para 1883 aún podían verse los azotes de la guerra. Para él, Quito había demostrado que los desagravios funcionaban cuando llevó a la ciudad a la Virgen del Quinche. Para complementar eso, el arzobispo hacía hincapié en que los católicos debían inscribirse en la Tercera Orden franciscana para que de ese modo les fuese posible entregar a Dios una satisfacción por los pecados cometidos. Ignacio Ordóñez, “Tercera carta Pastoral del Ilmo. Señor Arzobispo”, en *El Monitor Eclesiástico* (15 may. 1883), pp. 15-22.

⁶² *Manual de la*, 1879; ABEAEP, “Libro de capítulos y decretos de visita de la Tercera Orden de San Francisco” (1887-1898).

⁶³ AHPF, 13-237, “Libro de los hermanos y hermanas profesos de la Venerable Orden Tercera de Nuestro Padre San Francisco de este pueblo de Chilllogallo” (1882-1898).

⁶⁴ AHPF, 13-240, “Libro de sesiones de la Tercera Orden de San Francisco de Chimbacalle” (1901);

masculina en este tipo de asociaciones en zonas rurales permitieron un predominio femenino. Esto implicaba que las mujeres decidían, consultando al sacerdote, los puntos importantes de la asociación, pero también podían controlar las prácticas piadosas, las representaciones al obispo y el mismo noviciado que se requería hacer antes de ser aceptado.⁶⁵ Entonces, las terciarias controlaron varias asociaciones fuera de las grandes ciudades y pusieron en consonancia las relaciones de poder que estas les permitieron con el discurso de la maternidad cristiana. No solo se trataba de dar un ejemplo social en un momento donde sentían amenazada a su religión, sino que estas madres, generalmente señoras de la élite local, gobernaban sus asociaciones y decidían sobre el ingreso de los nuevos miembros, muchos de ellos jóvenes católicos.⁶⁶

En cuanto a las asociaciones caritativas, además del contexto de origen contingente como la guerra o la sequía que recalcan las Señoras como una razón para haberse asociado,⁶⁷ su experiencia del momento anterior influyó en la formación de las iniciativas asociacionistas. La Sociedad de Beneficencia de Señoras de Guayaquil fue el resultado de la organización de los círculos de las Hijas de María del puerto, las Señoras de la Beneficencia de Cuenca (1883) se convocaron durante los ejercicios espirituales de los jesuitas, las Señoras de la Caridad de Ambato salieron de las terciarias dominicas y la Asociación de Señoras de la Caridad fue una sociedad

ADA, C, "Libro en el cual se contiene las cosas pertenecientes a la Vble. Orden Tercera de Penitencia de nuestro padre S. Francisco de Asís" (1884-1905); ADA, C, "Cuaderno de actas seguido de los consejos que han tenido lugar desde el día 11 de agosto de 1903", (1903-1905).

⁶⁵ Si bien las terciarias no participaron en la política dado que no podía acceder a la ciudadanía, y no lo buscaban, sí incursionaron en una sociabilidad política informal y ayudaron a las iniciativas católicas del resto de asociaciones y del Estado. Pero también, muchas de las terciarias tanto dominicas como franciscanas estuvieron vinculadas a familias cuyos miembros ocupaban cargos políticos. Entre algunos nombres de terciarias dominicas están el de Ramona Espinosa, hermana del periodista conservador José Modesto Espinosa y del expresidente Javier Espinosa; Balbina Ponce, hermana del líder conservador Camilo Ponce, Rosario de Ascázubi, cuñada de García Moreno; Rosa y Rosario del Alcázar, familia política del caudillo conservador; Dolores y Mercedes Laso, emparentadas con Elías Laso y Manuel María Pólit; Emilia Klinger, poseedora de haciendas y cuya familia era cercana a los círculos conservadores; entre otras terciarias.

Por otro lado, en las casas de las hermanas Laso, madre y tía de Manuel María Pólit, se realizaban tertulias las que ellas dirigían y en las que los progresistas no salían muy bien parados. Estas hermanas eran terciarias franciscanas y simpatizantes de los conservadores. Sus opiniones políticas disgustaban a Federico González Suárez que las describe en sus escritos. González Suárez, *Última miscelánea*, p. 41.

⁶⁶ Felisa Marcillo, madre de Alejandro López, uno de los periodistas conservadores más importantes, pertenecía a las terciarias. Igual que Manuel María Pólit en 1883, López tuvo un fuerte influjo familiar en su adscripción religiosa. Él tomó las armas y se unió a los ejércitos restauradores contra Veintemilla.

⁶⁷ Franco, *La Beneficencia*, 1884; Amador de Baquerizo, *La Beneficencia de*, p. 38.

organizada por las mujeres de élite de la Asociación de Madres Cristianas de Quito.⁶⁸ De hecho, la formación de estas asociaciones significó una división entre las damas y las mujeres del pueblo que habían convivido en las Hijas de María o las Madres Cristianas. Las mujeres de estratos populares no podían ser con facilidad socias del nuevo asociacionismo caritativo femenino, pues este se basaba en una estratificación social. Las nuevas socias debían tener lazos notabiliares o aportar económicamente al sostenimiento de las asociaciones. Así, aquellas mujeres que no cumplían esos requisitos, sobre todo las pobres, pasaron de ser socias a auxiliadas.

Las señoras de las asociaciones caritativas femeninas no carecían de experiencia en la beneficencia, de hecho, muchas de ellas sabían cómo trabajar con pobres y enfermos por su labor como benefactoras de las Conferencias de San Vicente de Paul hasta 1883. Igual que estas realizaban listas de pobres y enfermos, y los clasificaban, efectuaban visitas domiciliarias, pero sobre todo privilegiaban lo espiritual frente a lo material. Sus actividades moralizadoras les permitían cuidar, castigar y vigilar a los pobres para reforzar su religiosidad, es decir reencauzarlos al “sendero del honor y de la virtud”.⁶⁹ Al igual que sus pares hombres, además de mantener el orden social católico en la República, les interesaba responder al avance asociativo liberal.⁷⁰ Esta era una competencia por almas para proteger la existencia misma de un Estado confesional. Sin embargo, como sugiere Arrom, hubo una división del trabajo alrededor del trabajo en la beneficencia.⁷¹ Como se vio en el capítulo dos, los hombres se dedicaron a la administración de las instituciones de beneficencia gubernamentales y locales, mientras las mujeres se dedicaron a la población que no atendían esos establecimientos y que se encontraba dispersa en las ciudades.

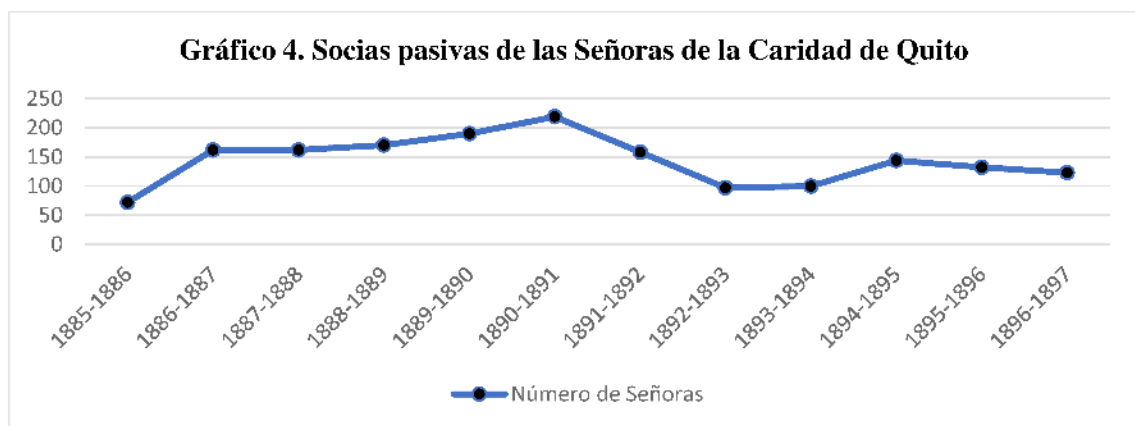
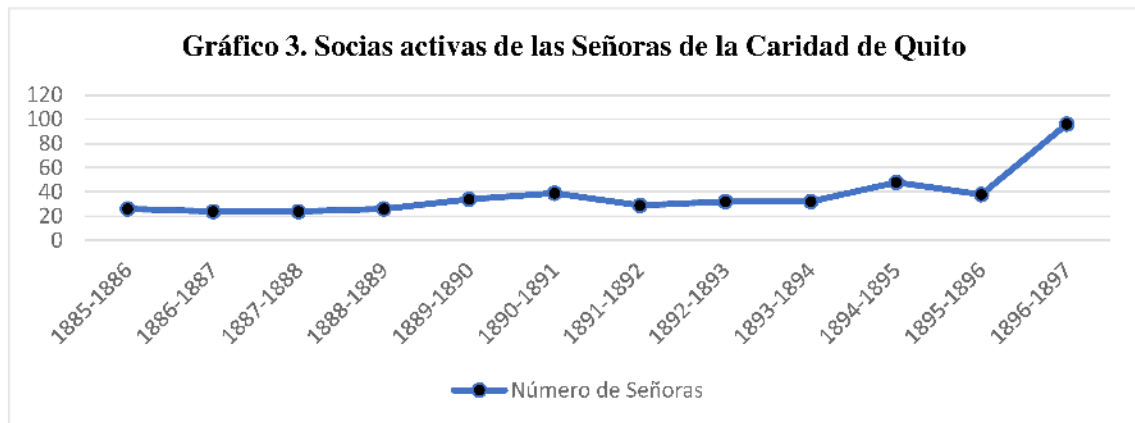
⁶⁸ Las Señoras de la Caridad de Quito siguieron vinculadas a la Asociación de Madres Cristianas, pero también se dedicaban a sus propios ejercicios espirituales en San Carlos. En Cuenca, las Señoras de la Beneficencia estuvieron relacionadas a las Esclavas de María que se dedicaba a la oración y recogía jóvenes para enseñarles trabajos manuales y oficios como planchado o lavandería. *Recuerdo de los; La Sociedad de Beneficencia*.

⁶⁹ Claverie, *Informe de la*, 1893; Claverie, *Informe de la*, 1895; Claverie, *Informe de la*, 1888; AHCAC, AA, 436, Antonina Cevallos, “Carta” (19 de julio de 1882).

⁷⁰ Las Señoras buscaban, como muchas otras asociaciones de caridad, filantropía o beneficencia, conservar la armonía de clases. En muchos casos si bien desde San Carlos o los asilos de beneficencia buscaban que los auxiliados tuvieran oficios, la mayoría pasaba a ser parte de la oferta de mano de obra que terminaría trabajando en las casas y negocios de las élites. Claverie, *Informe de la*, 1887; Claverie, *Informe de la*, 1892.

⁷¹ Arrom, *Voluntarios por una*, p. 192.

Rápidamente, entre las décadas de 1880 y 1890, mientras los hombres se encargaron de las instituciones de beneficencia con las que buscaban aliviar la pobreza, las mujeres se dedicaron a proyectos sociales para evitarla. Se puede enlistar su interés en la instrucción de los niños pobres y el estricto cumplimiento de las visitas domiciliarias que les permitían atender a los pobres y enfermos en sus casas. Esto no resultaba suficiente para una población urbana en crecimiento, pues quedaban adultos y niños pobres que no llegaban a ser atendidos por sus obras. Esto llevó a que las Señoras levantaran por su cuenta edificios para vivienda y escuelas.⁷² Es probable que, al recorrer la ciudad y los barrios en búsqueda de pobres, las señoras se formaran una visión más compleja de la pobreza. Entonces, la visita domiciliaria fue una práctica que poco a poco les permitió superar el modelo paliativo.



Los ingresos de las Señoras de Quito, Guayaquil y Cuenca se llenaban con sus aportes mensuales, donaciones, limosnas y legados, mientras sus egresos tenían que

⁷² AAQ, NS, Caja 14, Dolores Jijón, "Escuela" (16 de octubre de 1892); AAQ, GE, Caja 68, Mercedes Ponte, "Pedido" (19 de mayo de 1888); Claverie, *Informe de la*, 1893.

ver con víveres, medicinas, ropa, ayudas extraordinarias, vivienda, pensiones de huérfanos en escuelas, comida a los alumnos pobres, entre otros. Por lo general, los conflictos armados y las revueltas y los desastres naturales disminuían sus ingresos. El problema era que esos acontecimientos solían generar más pobres y enfermos que debían atender. Pero, también, podían ocasionar estragos en la composición de las asociaciones. Es posible notar una diferencia entre el crecimiento y decrecimiento de las socias activas y las pasivas de la Asociación de Señoras de la Caridad de Quito (gráficos 3 y 4).⁷³ Si bien ambos grupos eran afectados por la contingencia, en muchas ocasiones la incapacidad de una socia de cumplir con las visitas o recolectar limosnas la llevaba a cambiarse al grupo de colaboradoras pasivas, y viceversa cuando el contexto político y económico les era favorable. Finalmente, ese tipo de asociación les daba prestigio como mujeres abnegadas, desprendidas y era una posibilidad que solo encontrarían si se unían a un monasterio.

El agitado contexto electoral de 1891-1892, distinto a las congregaciones marianas, representó una caída del número de socias pasivas y activas de la Señoras de Quito. En cambio, entre julio de 1894 y julio de 1895, el aumento de la beligerancia de los católicos militantes frente a los liberales radicales llevó a un considerable aumento del número de socias. Esto fue seguido de una nueva caída para el año siguiente, pues el gobierno y los militantes fueron derrotados. La rápida reactivación de los militantes, en 1896 contra un gobierno liberal, parece haber llevado a las Señoras de Quito a casi triplicar el número de sus socias. Es probable que muchas socias pasivas pasaran a ser activas en ese contexto. La necesidad de luchar por la religión desde la caridad y de remediar las consecuencias del agitado conflicto político y armado fueron razones para esos resultados.

Las Señoras de la Caridad y de la Beneficencia entablaron redes entre mujeres, pero también con hombres: médicos, boticarios, sacerdotes y otros vicentinos. Ellas reconocían la autoridad de los obispos, como el resto de las asociaciones católicas, pero también se debía a que dependían de ellos para aumentar sus fondos u obtener legados y donaciones para sus obras, pues muchos testamentos y acuerdos no nombraban una

⁷³ Lastimosamente no se pudo hallar datos así para las asociaciones de Señoras de Guayaquil y Cuenca. Las socias activas eran las que hacían visitas y daban aportes mensuales. Las socias pasivas eran básicamente benefactoras de la asociación.

asociación en particular, sino a la “Beneficencia”. Las asociaciones caritativas, similares a las piadosas, generaban relaciones de solidaridad entre mujeres. Las Señoras de la Caridad y Beneficencia debían visitarse entre sí en enfermedad u otros percances.⁷⁴ También socializaban en las sesiones e incluso cuando se reunían a tejer la ropa de sus auxiliados.

Si bien estas asociaciones estaban integradas especialmente por mujeres de élite y dieron sin interrupción sus informes anuales, no escogían de la misma manera a sus autoridades. Mientras las Señoras de la Beneficencia de Guayaquil la elegían de manera bianual, y luego anual, las Señoras de la Caridad se asemejaban más a las Conferencias de San Vicente. Dolores Jijón fue la presidenta desde la fundación en 1885 hasta el último año que se analiza en esta tesis.⁷⁵ Las Señoras de Guayaquil se reunían por lo menos una vez al mes, mientras las de Quito una vez a la semana.⁷⁶ Los cambios periódicos de dirección permiten apreciar los conflictos al interior de asociaciones como la de Señoras de Guayaquil. Esta tenía varios círculos a su interior que muchas veces negociaban una alternancia en los puestos directivos o llegaban a tener difíciles negociaciones para captar votos. Un ejemplo de esto fue la reforma de 1891 en los estatutos de la asociación. En estos, las Señoras de Guayaquil le asignaron al prelado una voz dirimente en sus disputas internas.⁷⁷

⁷⁴ *Pequeño Manual*, p. 28. Esto lo apunta para el caso mexicano Serna, *Entre caridad y*, p. 89.

⁷⁵ En Quito las principales dirigentes de la Señoras de la Caridad fueron Dolores Jijón, Carmen Guerrero, Ignacia Mateus, Zoila Salvador González, Ramona Barba, Carolina Olano, Quintina Laso; entre las Señoras de Beneficencia de Guayaquil Mercedes García Mateus, Ángela Baquerizo Vera, Josefa Coronel Mateus, Rosa Ignacia Pareja, Carolina Febres Cordero, Juana Illingworth, Mercedes Ponte, Carmen Márquez de la Plata e Isabel Caamaño; finalmente en Cuenca Guadalupe Iglesias, Ana Muñoz Vernaza, Dolores Paredes. En Cuenca y Quito pertenecían a las viejas familias de élites, mientras que en Guayaquil estaban emparentadas con agroexportadores y comerciantes. Existe casos especiales como Zoila Salvador, secretaria de la Señoras de Quito, que era sobrina del obispo Pedro Rafael González y Calisto; Quintina Laso, tesorera de las vicentinas, que era hermana del ministro Elías Laso y tía del canónigo Manuel María Pólit; Mercedes García Mateus, presidenta en más de una ocasión de las Señoras de Guayaquil, era la sobrina de Gabriel García Moreno; y Ana Muñoz, tesorera de las Señoras de Cuenca, estaba emparentada con la familia Febres Cordero de Guayaquil y era la madre del Hermano Miguel, quien sería santificado en el siglo XX.

⁷⁶ “Sociedad de Beneficencia de Señoras del Guayas”, en *El Criterio* (7 nov. 1885); *Estatutos de la*, 1878). A pesar de las elecciones periódicas de las Señoras de Guayaquil, existían círculos y mujeres que se turnaban en la presidencia. Mercedes García Mateus y Mercedes Ponte ocuparon el cargo en varias ocasiones. Otras señoras también concentraron los de vicepresidenta, tesorera o secretaria. El vicario general Segundo Álvarez Arteta lo expresaba así: “algunos bienios que el cargo de Presidenta en esa Asociación no cambió de cierto determinado círculo”. AAQ, DI, Caja 74, Segundo Álvarez Arteta, “Informe” (25 de abril de 1904).

⁷⁷ Juan Claverie, *Informe de la*, 1894; AAQ, GE, Caja 86, Mercedes Ponte, “Pedido” (19 de mayo de

Estas asociaciones tenían una jerarquía y funciones definidas.⁷⁸ En el caso de las Señoras de la Caridad, su organización obligaba a que cada una de las socias participara de las visitas y colectas. Sin embargo, en el caso de las Señoras de la Beneficencia, no todas las socias interactuaron directamente con los asistidos. De hecho, estas entregaron la administración de sus establecimientos a las Hermanas de San José. En cambio, las Señoras de la Caridad no dejaron de interactuar con sus asistidos e incluso escogían algunas mujeres para hacerlas superiores de internas de su Casa de Beneficencia.⁷⁹ Esta diferencia, probablemente, se debió al peso que la cultura mercantil del puerto tuvo sobre la concepción de beneficencia de las católicas de Guayaquil.⁸⁰

Si bien las asociaciones caritativas de mujeres estaban adscritas a la Iglesia, el Estado las veían como alternativas para suplir sus limitaciones.⁸¹ Las Señoras tenían una gran credibilidad debido a sus obras y a su capacidad de recoger limosnas, al punto que llegaron a ser mejor ponderadas que las Conferencias de San Vicente.⁸² Pero, mientras entre 1885 y 1895 la Asociación de Señoras de la Caridad fue la principal sociedad caritativa de Quito, a lo largo de los 1880 las Señoras de la Beneficencia debieron competir con otras asociaciones en Guayaquil, hasta que en 1887 la Junta de Beneficencia tomó el protagonismo en el puerto. Esto llevó a las Señoras de Guayaquil a hacer algo que difícilmente se aceptaba en Quito y Cuenca: negociar espacios con el

1888); AAQ, NS, Caja 69, Isidoro Barriga, "Informe" (28 de abril de 1888); AAQ, C, Caja 8, Isabel Caamaño, "Carta" (18 de octubre de 1893); AAQ, C, Caja 8, Mercedes García Mateus, "Estatutos" (20 de abril de 1892).

⁷⁸ Guy, *Las mujeres* y, pp. 106-107.

⁷⁹ *Reglamento de la*, 1885; "Otra hija de San Francisco al cielo", en *El Obrero* (1 jun. 1895); Manuel Jijón Bello, "Reseña higiénica de la ciudad de Quito", en *Anales de la Universidad Central* (feb. 1903).

⁸⁰ Al comparar dos crónicas de fines del siglo XIX se puede apreciar que se percibía una diferencia en las costumbres y prácticas sociales en Quito y Guayaquil. Mientras se describía que Quito era una ciudad donde el entretenimiento de las élites se limitaba a las tertulias, pues casi no se asistía al teatro, en Guayaquil existía una regularidad, aunque no muy exitosa, de compañías que se presentaban. La educación religiosa primaba en la educación de las mujeres de la capital, mientras las señoritas del puerto podían instruirse en un ambiente donde circulaba una mayor cantidad de impresos extranjeros. La misma Isabel Caamaño, tesorera de las Señoras de la Beneficencia, estudió para encargarse de las cuentas de la asociación. Parece que en Guayaquil la cultura mercantil y la mayor circulación de exportaciones influyó en la manera en que las Señoras entendían la ayuda a los pobres. Si bien se dividían para visitarlos y entregar limosnas, esto solo se limitaba a su directiva, cuando en Quito lo hacían todas las socias. A las Señoras del puerto debió interesarles más la recolección de fondos. André, "Un viajero que", pp. 381-399; Wiener, "Un francés en", pp. 447-471.

⁸¹ Claverie, *Informe de la*, 1889; Claverie, *Informe de la*, 1890, p. 5; Estrada, *Sociedad de Beneficencia*, 12.

⁸² Claverie, *Informe de la*, 1890; *Estatutos de la Sociedad*, 1878.

asociacionismo no católico.⁸³ Por otro lado, las Señoras de Guayaquil debieron afrontar un número mayor de críticas de la prensa liberal, especialmente numerosa en el puerto. Por ejemplo, cuando decidieron pedir más hermanas de San José para su escuela, *El Obrero* (1891) les increpó porque, a su criterio, podía emplearse a las instructoras que vivían en Guayaquil.⁸⁴

Si bien contaron con la ayuda de las curias, los municipios y el Estado, las Señoras debieron interpelar más que los hombres a sus benefactores. En parte esto se debió a que cuando el Congreso Eucarístico (1886) y el Concilio Provincial (1885) buscaron ampliar el asociacionismo caritativo, privilegiaron los espacios vinculados a la dirigencia católica de hombres. Sin embargo, las asociaciones de mujeres poco después demostraron que, a pesar de haber surgido como respuesta a la coyuntura, tenían experiencia en otras asociaciones, en la caridad particular y como benefactoras de las mismas Conferencias. El crecimiento de sus asociaciones fue un efecto no esperado, pero que respondía a la limitación de los hombres vicentinos, pues se habían constreñido a instituciones negociadas entre el Estado y las curias. Además, no fueron los sectores progresistas de la militancia católica los que ayudaron en el impulso de las asociaciones femeninas, sino los más intransigentes.⁸⁵

Se puede asumir que obispos y directores eclesiásticos eran quienes controlaban las asociaciones de mujeres. Sin embargo, en muchos casos los directores se limitaban a una guía espiritual y moral, en otros tomaban acción para encaminar las obras de caridad junto a las mujeres. Lo que hacía especial a estas asociaciones caritativas frente al control clerical fue que por lo general eran cruciales para la recolección de limosnas,

⁸³ Si bien la Junta de Beneficencia de Guayaquil era un espacio de convergencia de las élites locales, no era lo mismo que interactuar con la Cruz Roja o la Beneficencia de Yaguachi que tenían cierta adscripción religiosa. El mejor ejemplo de la primacía de la Junta de Beneficencia se dio en la unificación de las loterías de Guayaquil y su posterior repartición. Mientras a la Junta se le asignó el 80% de los ingresos, a las Señoras apenas el 8,5%. Estrada, *Sociedad de Beneficencia*, pp. 47-60.

⁸⁴ “La Sociedad de Beneficencia de Señoras”, en *El Obrero* (9 may. 1891). Este contexto diferente para Guayaquil conllevó a que se gestionara una Sociedad de San Vicente de mujeres en 1893. Estaba guiada por las reglas de las Conferencias, pero no podía adscribirse a sus Concejos o a las Señoras de la Caridad. AAQ, NS, Caja 72, Virgilio Drouet, “Pedido de Reglamento” (14 de noviembre de 1893). Sobre casos de asociaciones guiadas por los lineamientos vicentinos ver: Mead, “Gender, welfare”, pp. 91-119.

⁸⁵ Además de los laicos católicos que ayudaron con limosnas y las autoridades eclesiásticas con autorizaciones y gestión de fondos, es preciso nombrar al jesuita Roberto María Pozo para las Sociedad de Beneficencia de Señoras de Guayaquil, el lazarista Juan Claverie para la Asociación de Señoras de la Caridad de Quito, y el jesuita Miguel Franco, para la Sociedad de Beneficencia de Señoras de Cuenca.

y la Iglesia dependía de ellas para mostrar su atención a ese ramo. También, las principales dirigentes salían de las élites católicas, y sus padres y hermanos ocupaban puestos importantes en el gobierno, además, algunas estaban emparentadas con prelados y canónigos.⁸⁶ Igualmente, no se puede negar que a la par que incentivar la expansión del asociacionismo caritativo femenino, algunos miembros del clero desconfiaban de una asociación integrada solo por mujeres.

Las católicas militantes, si bien ocuparon nuevos espacios, no cuestionaban el papel social y familiar de las mujeres. De hecho, buscaban reforzarlo. Sin embargo, su trabajo en las asociaciones caritativas era visto como una prolongación de su rol maternal. Como lo explica Gioconda Herrera para las mujeres católicas del siglo XX, el catolicismo y sus valores eran sociales y familiares, y estaban lejos de ser concebidos por los militantes como algo privado. Así, como madres se proyectaban a una “maternidad social” en su participación asociativa, lo que les permitía terciar por el espacio público.⁸⁷ Si bien todas las asociaciones caritativas de mujeres compartían ese ideal materno, las Señoras de la Caridad de Quito eran las que más lo recalcaban, pues debían ser madres de los pobres y servir a los enfermos. Si bien dentro del discurso vicentino los padres eran quienes debían introducir a los niños a la caridad, el discurso católico en general les asignaba esa enseñanza a las madres.⁸⁸

La maternidad social iba acompañada de la virtud femenina, sobre todo de la caridad. En 1895, la ciudad de Quito se conmocionó por la muerte de Zoila Salvador González, vicepresidenta de la Señoras de la Caridad. Ella y Dolores Jijón, la presidenta, tomaron un carruaje para repartir limosnas en la cárcel, cuando en medio camino el cochero perdió el control de los caballos arrastrando el carro cuesta abajo. El accidente terminó con la muerte de Salvador y sus honras fúnebre movieron a varias asociaciones de la capital. En la reconstrucción de su vida el primer atributo que le asignaron fue el haber proyectado su celo maternal hacia los pobres. Salvador era presentada como el modelo femenino por excelencia: caritativa, no vestía con lujos,

⁸⁶ Sobre los debates entorno al control clerical sobre las mujeres ver: Blasco, “Género y religión”, pp. 119-136.

⁸⁷ Herrera, “El congreso”, pp. 260-261.

⁸⁸ Claverie, *Informe de la*, 1889. Juan Abel Echeverría explicaba como su madre lo incentivó a la caridad: “Ora haya solo un pan, ora te sobre / pártelo cariñoso con el pobre”. Echeverría, *La Caridad*.

piadosa, frecuentaba los sacramentos con regularidad, ayudaba a su padre a atender a los enfermos del Hospital.⁸⁹ Roberto Espinosa, en una composición dedicada a ella la llamó la “Santa del Hogar”. Él describía cómo las mujeres por naturaleza eran capaces de dar más que los hombres, debido a que a ellos ayudaban con dinero, mientras ellas podían dar cuidados a los necesitados. Eso hacía, según Espinosa, que las mujeres tuvieran a la caridad como virtud innata.⁹⁰

El modelo de mujer opuesto al de Zoila Salvador fue, para estos años, el de Marietta de Veintemilla, sobrina del expresidente.⁹¹ Ella no solo tuvo un notorio poder de decisión durante los últimos años de gobierno de su tío, sino que en 1882 apoyó el golpe de estado que dio y destituyó a militares de su círculo cercano por sospecha de traición. En 1883, en cambio, Marietta dirigió la resistencia de las tropas del gobierno frente al avance de los ejércitos restauradores hacia Quito.⁹² En esos últimos días del control veintemillista sobre la sierra, dos imágenes se contrapusieron. Por un lado, estaba Marietta, una mujer que había roto todo papel que naturalmente le correspondía. Por el otro, la imagen de la Virgen del Quinche vista como madre y redentora por los conservadores. El rechazo hacia la figura de Marietta no terminó con su derrota y destierro, sino que continuó con la crítica, en 1890, hacia su libro de historia del Ecuador, *Páginas del Ecuador*, donde siguió una clara tendencia liberal, criticó a los conservadores y defendió a su tío. Mientras los conservadores y progresistas recurrían a las revoluciones solo en casos extremos como en 1882-1883, Marietta explicaba que la historia se construía en el conflicto: “no se concibe un pueblo sin luchas intestinas de carácter religioso o político, como no se concibe un mar sin vientos y sin olas”. Según Marietta, el predominio de la República católica solo podía ser contrarrestado

⁸⁹ Mateus, *Oración fúnebre*; Caballero, *El ángel de*; Cordero, *¡Se van!*. Esta vicentina llevó sus ejercicios devotos al grado de mortificarse. Ciertamente no era una mujer común, pues era vicepresidenta de las Señoras de la Caridad, Presidenta de las Hijas de María, y terciaria franciscana. Además, fue una de las primeras generaciones de mujeres que estudiaron con las Hermanas de los Sagrados Corazones que llegaron a Ecuador durante el garcianismo. La prematura muerte de su madre la llevó a suplirla en el cuidado de su familia. Su visión religiosa la llevó a hacer votos religiosos en su casa. Sus confesores fueron: su tío el obispo Pedro Rafael González y Calisto, el jesuita Emilio Moscoso y el visitador de las Hijas de la Caridad, Juan Claverie.

⁹⁰ El autor lo describe así: “mujer avara sería un tipo monstruoso, e inconcebible, no existe, por lo tanto, la avaricia es patrimonio de escasísimo número de hombres”. Espinosa, *La Santa*, p. 7.

⁹¹ Katerinne Orquera, del grupo Religión y Política ha apuntado la necesidad de estudiar la imagen de Marietta.

⁹² Robalino Dávila, *Los orígenes del Ecuador hoy*. Borrero y Veintimilla, tomo. 2, pp. 82-160.

por el ejército como espacio influenciado por el liberalismo: “al poder teocrático de Ecuador, es decir a la astucia, no se le ha opuesto con mediano éxito sino la fuerza, representada por el Ejército, que siguiendo las inspiraciones liberales ha sido también algo más que fuerza”.⁹³



Fig. 11. Zoila Salvador González, ca. 1895, BMC.⁹⁴



Fig. 12. Marietta de Veintemilla como María Magdalena, 1900, Colección Privada.⁹⁵

Se puede apreciar un contraste entre el modelo de mujer católica y la librepensadora (figs. 11 y 12). Mientras Zoila fue fotografiada guardando el modelo que Mera había descrito en *La Escuela doméstica* sin lujos, vestida de negro y mostrando “sencillez”, Marietta fue retratada como Magdalena. Ella muestra un camisón, casi transparente, que permite al espectador ver sus senos. Además, si bien es representada como otras Magdalenas con un cráneo y una cruz, las características del primero hacen pensar que se trata de los restos de Antonio José de Sucre, encontrados ese mismo año.⁹⁶ Entonces, no solo asumía el papel de una mujer del panteón de santos católicos, sino que sobre la túnica roja que podía representar a los “rojos” sostenía una alusión clara a uno de los padres de la República y a la religión. Marietta se consideraba católica, pues este cuadro fue encomendado para la capilla de su quinta en Pomasqui.

⁹³ Veintemilla, *Páginas del Ecuador*, 49-51.

⁹⁴ Caballero, *Un ángel de*.

⁹⁵ No se pudo localizar a los herederos del cuadro, por lo que la imagen fue tomada de: Cunha-Giabbai, *Marietta: El pensamiento*.

⁹⁶ Fernando Jurado es uno de los que justifica esta interpretación. Jurado, *Los Veintemilla en*, p. 174.

Sin embargo, permite ver su concepción del mundo y el lugar le asignaba a la religión en la República, lo que contrastaba con la visión de las señoras católicas.

Las damas y señoras debían contraponerse a esa figura femenina. Si bien las Señoras de la Caridad y la Beneficencia afirmaban que las mujeres no debían participar en política, ciertamente tuvieron su propia postura, la que se debió reflejar en las relaciones que entablaron con los pobres que ayudaban: competían por almas, decidían sobre sus asociaciones y firmaban manifiestos. La existencia de gobiernos católicos y la persecución al radicalismo dieron como resultado una tensa calma en la sierra. Esto significó que las cartas públicas de las señoras no fueron producidas en momentos de confrontación, lo que permite apreciar que interpelaron sobre otros temas más allá de considerar a su religión amenazada. Las últimas alusiones abiertamente antiliberales se habían dado antes de 1883. En los primeros años de la Sociedad de Beneficencia de Señoras, Mercedes García Mateus, sobrina de Gabriel García Moreno, expresaba que Dios “permite en una época de incredulidad y de egoísmo servirse del corazón del religioso y de la mano de la mujer, para hacer germinar en esta afortunada tierra el grano de mostaza que más tarde será el árbol corpulento donde puedan guarecerse todos los desventurados”.⁹⁷

En 1883, luego de la muerte del obispo de Cuenca Remigio Esteves de Toral, las señoras de Cuenca elevaron un manifiesto al presidente de la República solicitando que hiciera uso de su derecho de presentación para que Miguel León fuese el próximo obispo de su diócesis. Según ellas, si bien resultaba extraño que una mujer hiciera una petición pública, no lo era cuando estaban involucrados los “intereses de la Iglesia”. Además, consideraban que un prelado adecuado resultaría un premio capaz de cerrar las heridas que habían dejado las muertes de sus hijos en la guerra de Restauración.⁹⁸ Hicieron uso de su imagen como madres y de su virtud sacrificial para conseguir lo que pedían. Unos años después, en la misma ciudad, unas mujeres pronunciaron discursos públicos en los que hacían alusión a la paz que había en Ecuador luego del restablecimiento de los gobiernos católicos. Sin embargo, consideraban que era momento de tener en cuenta la instrucción de las mujeres. De esto dependía el progreso

⁹⁷ Amador, *La beneficencia*, p. 39.

⁹⁸ García V. de Valdivieso y et. al, *Clamor general*.

de la sociedad, pues si no se atendía la instrucción femenina, la sociedad corría el riesgo de caer en la barbarie.⁹⁹ También, durante estos años se tienen más referencias sobre las tertulias convocadas y dirigidas por señoras de las familias notables de Quito en las que se discutían temas de la política ecuatoriana.¹⁰⁰

Ese discurso moderado cambió en 1895, con el inicio de la Revolución liberal. Muchas señoras tenían un tono antiliberal, otras no lo expresaban en público, pues estaban casadas con liberales. Con el avance de las montoneras radicales, las mujeres de la sierra no tardaron en sumarse al rechazo de prelados y clérigos. En una hoja suelta, las “Hijas de Quito” decían que el radicalismo buscaba corromper al pueblo ecuatoriano que era católico. Protestaban contra los insultos de la prensa liberal al arzobispo de Quito y pedían al Sagrado Corazón de Jesús que “siga persiguiendo a los enemigos ya descarados de la Iglesia”. En un llamado para purificar Ecuador, convocaban a los católicos a las armas.¹⁰¹ En Ibarra las señoras también se habían pronunciado felicitando la actitud bélica del obispo de Manabí, Pedro Schumacher y su clero, pues consideraban que mientras existieran católicos como ellos “el detestable radicalismo no sentará su inmundia planta bajo el solio presidencial”.¹⁰² Conforme avanzaba la guerra entre liberales y el gobierno, las señoras dejaron de incluir sus nombres en sus hojas, pero sus escritos tenían un tono más radical que en décadas anteriores.

Frente a ese tono, la prensa liberal criticó a las mujeres por sus pronunciamientos. Como respuesta publicaron una hoja bajo el pseudónimo de Lucía. En esta, sus autoras afirmaban que la oposición de las mujeres al radicalismo no era por ignorancia o instinto como decían sus enemigos. Para ellas la propuesta de que la mujer por ser instintiva se alejaba de esa tendencia política era más una reacción liberal que una realidad: “vuestros insultos os asemejan a los perros que ladran y acometen a los tímidos, pero corren precipitados [...] cuando notan la mano que se levanta para amenazarles”. A pesar de que las autoras no aceptaban la idea de resumir la naturaleza

⁹⁹ ANH/C, A, 29907, Aurora López, “La educación de la mujer” (1883-1895); ANH/C, A, 29907, Elvira Cabrera, “La educación de la mujer” (1883-1895); ANH/C, A, 29907, Rosa González, “La educación de la mujer” (1883-1895).

¹⁰⁰ González Páez, *Memorias históricas*, pp. 110 y 525.

¹⁰¹ Hijas de Quito, *Protesta*, p. 1.

¹⁰² Féliz y et. al., *Manifestación*, p. 1.

femenina al simple instinto, decidieron responder a la crítica liberal a través de la ironía. Su argumento era que su sentido religioso, aquel al que sus detractores llamaban instinto era producto de la formación de las mujeres en las instituciones creadas por García Moreno. Además, el instinto movía las instituciones caritativas y sostenía a la familia. Este era la razón por la cual era imposible que las mujeres plegaran al radicalismo, mismo que con facilidad podía seducir al hombre más inteligente.¹⁰³

El texto tomaba una tonalidad más fuerte cuando en la lista de las grandes mujeres de la historia incluían a Charlotte Corday “que por instinto detestaba a los jacobinos, y que dio su merecido al caudillo de estos, despedazando con un puñal al depravado y liberal corazón de Marat”.¹⁰⁴ Para los católicos militantes existía una clara relación entre los postulados de la Revolución francesa y el programa del radicalismo ecuatoriano. Entonces, Marat se convertía en la representación de este último, mientras las mujeres eran el símil de Corday. A partir de esto se nota, como lo ha visto Arrom para México, que la motivación religiosa de las mujeres “era una forma de activismo político”.¹⁰⁵ El rechazo al radicalismo no solo tenía que ver con su fuerte impronta liberal y reformista, sino por la composición interclasista que tenían su dirigencia y las montoneras. Muchos de sus dirigentes, pero sobre todo sus bases, eran vistas como los cholos-jacobinos.¹⁰⁶ De hecho, los vicentinos afirmaban, sobre todo cuando enviaban ayuda al frente de batalla, que debían hacerlo: “por consecuencia de las montoneras, maldecidas por la gente honrada”.¹⁰⁷

Los nuevos espacios ocupados por las mujeres de élite, y en ocasiones de estratos medios, permitían, a decir de Arrom, la expansión de la “esfera femenina”.¹⁰⁸ Esto implicaba que incursionaron en espacios y prácticas de la militancia católica. Si bien no polemizaban públicamente al nivel de los intelectuales católicos intransigentes, sí se pronunciaron públicamente en momentos considerados claves para el catolicismo en Ecuador y construyeron proyectos sociales que le permitieron competir desde la

¹⁰³ Lucía, “*El instinto de*”, p. 1.

¹⁰⁴ Lucía, “*El instinto de*”, p. 2.

¹⁰⁵ Arrom, *Voluntarios por*, p. 174.

¹⁰⁶ Coronel, ““Tigers, Cholo-Jacobins,””, pp. 229-246.

¹⁰⁷ Moscoso, *Llamamiento*. De hecho los vicentinos en sus visitas a las cárceles buscaban adoctrinar a los montoneros, civiles radicales armados, que habían sido apresados. Espinosa, *Informe del Ministro*, 1888.

¹⁰⁸ Arrom, “Las señoras”, 2009, pp. 57-94.

Iglesia por la configuración de la sociedad civil.

3.3. Las mujeres católicas frente al liberalismo: asociacionismo y protestas públicas (1895-1906)

Mientras, como se vio en el capítulo anterior, varias de las asociaciones de señores se desarticularon con el triunfo liberal de 1895, las asociaciones de señoras continuaron con su trabajo. De hecho, su asociacionismo creció en pleno conflicto con el nuevo gobierno liberal.¹⁰⁹ Se expandió más allá de los tres grandes centros diocesanos hasta ahora vistos. Por ejemplo, en 1897, en Machala, en la costa sur, se creó la Sociedad de Beneficencia de Señoras que se dedicó al culto a la Inmaculada, la ayuda a los huérfanos y pobres, la fundación de escuelas, la entrega de limosnas y recursos al hospital.¹¹⁰ Otras señoras optaron por una expiación social basada en retiros espirituales y encierros. Para esto, muchas mujeres de las familias de las élites lograban conseguir un lugar fijo. En el caso de Quito, Quitina Laso y otras terciarias franciscanas se retiraban periódicamente a la recolección de los franciscanos. Producto de esto, a inicios del siglo XX, organizaron la Congregación de Religiosas Terciarias de San Diego.¹¹¹ Esta no solo desafiaba los intentos liberales de evitar la proliferación de órdenes religiosas, sino también el predominio de los hombres franciscanos.

La revolución también afectó a las diócesis en sus rentas y a los párrocos en sus ingresos, pues muchos de los fieles dejaron de pagar pongos, servicias, diezmos y primicias debido a los ofrecimientos de Eloy Alfaro de eliminar esos tributos. Así, según los católicos, la vida de curas en las parroquias rurales se hizo más difícil.¹¹² Frente a esto, en la arquidiócesis de Quito, la Sociedad Protectora de Iglesias Pobres fue crucial. El sacerdote Alejandro Mateus y un grupo de señoras se organizaron entre 1893 y 1895 para apoyar a los párrocos en el cuidado de los templos. Durante esos dos

¹⁰⁹ No se pudo localizar los datos de las socias activas de las Señoras de la Caridad entre 1898 y 1900. Pero es seguro que con la subida de tono del conflicto entre católicos y el gobierno liberal, las Señoras decayeron en sus membresías. Sin embargo, tuvieron un crecimiento progresivo entre 1900 y 1905, pues las activas aumentaron de 32 a 52. El crecimiento de las socias pasivas también fue significativo, más aún cuando las esposas de muchos liberales se inscribieron como tal en las Señoras. Puede parecer que al ser esposas de funcionarios liberales apoyaban asociaciones caritativas por el prestigio que esto daba, pero otras fuentes permiten afirmar que, a diferencia de sus esposos, su postura estaba más cercana al catolicismo militante.

¹¹⁰ *Estatutos de la Sociedad*, 1900; “Triunfo del bien”, en *La Prensa Libre* (3 jul. 1897).

¹¹¹ Teresa de Jesús de San Román, “Duelo”, en *Revista de San Antonio* (10 nov. 1901).

¹¹² Mateus, *Testamento Social*, p. 9.

años sus primeros trabajos habían sido limpiar, barrer, reunir limosnas, lavar y planchar ropa y otros instrumentos requeridos durante la liturgia, retocar otros y negociar con las iglesias con mayores ingresos donaciones de los instrumentos sobrantes.¹¹³ Su composición era variada, pues se podían encontrar socias de las Señoras de la Caridad y congregantas de María como Zoila Salvador, pero también esposas de liberales que, opuestas al reformismo impulsado por sus esposos, actuaban como espías de los católicos, como Mercedes Martiz de Game.¹¹⁴

Luego del triunfo liberal, la Sociedad Protectora se replanteó como una respuesta de las señoras a la “guerra contra el altar y sus ministros”. Desde 1895 se enfocaron en abastecer a las iglesias parroquiales con auxilios para sus rectores y para fomentar el culto que, según sus socias, corría riesgo al no contar con la solemnidad requerida. Por otro lado, su ayuda a las iglesias pobres era una forma de desagraviar a Dios por el contexto que atravesaba Ecuador.¹¹⁵ En sus estatutos, la Sociedad Protectora establecía que ayudaría a las parroquias con instrumentos de culto a bajo costo o gratis. Pero, también, buscaba fomentar el amor de los fieles y las socias al “templo material”. Estos sentimientos luego del trabajo de las señoras, según los estatutos, debían extenderse al “templo del hogar doméstico, y al de la propia persona”.¹¹⁶ Entonces, la Sociedad Protectora ya no era solo una asociación que fomentaba el cambio a través del ejemplo, sino que buscaba el fortalecimiento del catolicismo a través del cuidado de su culto. Una liturgia y otras prácticas efectuadas con el instrumental adecuado realzaría el respeto de los fieles hacia el párroco, el interés por asistir a las iglesias y mostraría la solidez del catolicismo en un momento de crisis.

La Sociedad Protectora se dividía en distintos grupos de socias. Cada uno de estos tenía asignado el cuidado y limpieza de un templo de Quito, pero también debía participar con aportes monetarios a los fondos de la asociación, elaborar paños, manteles y otros tejidos, reunir donaciones, etc. Las señoras realizaban exposiciones de los objetos que elaboraban, recibía y restauraban o compraban en Europa. Un grupo

¹¹³ Mateus, *Bodas de plata*, pp. 1-2.

¹¹⁴ AAQ, GE, Caja 86, Pedro Rafael González y Calisto, “Carta al obispo de Ibarra” (7 de marzo de 1903).

¹¹⁵ Mateus, *Memoria I de*, p. 1; *Estatutos de la Sociedad Protectora*, p. 15.

¹¹⁶ *Estatutos de la Sociedad Protectora*, pp. 1-2.

de estos se debían repartir a las parroquias pobres y el otro estaba a la venta para aumentar los fondos de la asociación. Los objetos para las iglesias pobres se repartían en templos y capillas de Quito, parroquias cercanas a este como Yaruquí, ciudades y parroquias en otras provincias e incluso parroquias de montaña y misión como Gualaquiza.¹¹⁷ Con el golpe que el triunfo liberal representó para muchas parroquias, los sacerdotes no tuvieron otra opción que aceptar la ayuda de las señoras. Si bien dependían de sus auxilios y la puesta en escena de un culto solemne podía reforzar la imagen del cura, también corrían un riesgo. Al poner algunas de las tareas de la iglesia en manos de las mujeres, muchos hombres podían asumir que el párroco ponía el templo mismo en manos de estas y les entregaba autoridad. A pesar de ello, el trabajo que los curas les designaron en las iglesias les permitió tener una posición que rompía el ideal de obediencia que se supone le debían.¹¹⁸ Así, ellas podían decidir y negociar sobre varios aspectos de la vida parroquial.

La creciente participación de las señoras en la reconfiguración del catolicismo no fue el único cambio del tercer momento de militancia. Las protestas y manifiestos también fueron más confrontativos que en décadas anteriores. Estas se opusieron públicamente a la Ley de Matrimonio Civil (1902), el proyecto de exclaustación de monjas (1904), la Ley de Cultos (1904),¹¹⁹ la ley de manos muertas (1908)¹²⁰, entre

¹¹⁷ *Estatutos de la Sociedad Protectora*, pp. 3-12; Mateus, *Memoria I de*, pp. 12-13.

¹¹⁸ Gemzöe, *Femenine Matters*, pp. 245-247.

¹¹⁹ La Ley de Cultos prohibía que los eclesiásticos ejercieran cargos públicos, que los cargos eclesiásticos los ocuparan extranjeros, el ingreso de nuevas comunidades religiosas, la existencia de noviciados en los monasterios de clausura; derogaba el Concordato, y permitía que el gobierno vigilara los arrendamientos que hacían las órdenes religiosas de sus haciendas. También, si existía sobrantes en sus ingresos después de llenar los gastos de los monasterios, conventos y el culto católico, esos debían remitirse a la beneficencia. “Ley de cultos”, en *Registro Oficial* (14 oct. 1904).

¹²⁰ Sobre esta última se puede decir que desde 1906, con el inicio de la segunda administración de Eloy Alfaro, los liberales buscaron solucionar la falta de presupuesto para la beneficencia pública. Así, en 1908 el gobierno dictó la Ley de Beneficencia. En ella los bienes de las comunidades religiosas tradicionales pasaban, finalmente, a manos del Estado. Las Juntas de Beneficencia eran las encargadas de administrarlos, arrendando las propiedades, sin destinar esos fondos a otros ramos, y dando el 50% de los ingresos a los religiosos profesos de las órdenes que habían administrado los bienes nacionalizados. *El Ecuador*, pp. 225-226.

Los liberales se enfocaron en las propiedades rurales. En las provincias del interior donde el clero no tenía gran poder (Carchi y Loja), los funcionarios pudieron tomar posesión de las haciendas en 1908. En otras como Pichincha, Chimborazo, León o Imbabura tardaron seis años, mientras que en Azuay y Cañar tres. Aun así, otros sectores del clero conservaron propiedades y siguieron comprándolas. Aunque es preciso reconocer que el primer gran movimiento de tierras se dio durante el garcianismo, pues propiedades de franciscanos, agustinos y mercedarios pasaron a los Seminarios y las congregaciones llegadas de Europa. A estas últimas no se les pudo quitar las haciendas pues la entrega de sus propiedades

otras. Entre agosto y septiembre de 1904, Miguel Valverde, ministro de Relaciones Exteriores, presentó un proyecto para cerrar todos los monasterios. Valverde llevaba proponiendo algunos años que mientras la Beneficencia de la sierra pasaba apuros, los frailes y monjas vivían holgados en sus conventos.¹²¹ Finalmente, en su proyecto explicaba que los monasterios femeninos de vida contemplativa atentaban contra la libertad y la naturaleza de las mujeres. Para remediar eso proponía la exclaustación de las monjas, su indemnización o envío a un Hospital, y el traspaso de los conventos y sus bienes a las Juntas de Beneficencia. Una vez que el proyecto pasó a las Cámaras legislativas causó revuelo e incluso levantó reticencias entre varios legisladores liberales. La Cámara de Representantes, además de eliminar los considerandos redactados por Valverde, cambió el proyecto original. Dividía en dos mitades los bienes e ingresos de las propiedades: la primera para las Juntas de Beneficencia y la otra para las Señoras de la Caridad. Al final, el proyecto no pasó del Senado, en gran parte por el miedo de los legisladores a iniciar un nuevo estado de guerra en Ecuador. A la final, los liberales reconocían que tanto monjas como señoras tenían conexiones familiares

se había hecho en un contexto republicano, lo que las había convertido en propiedad privada. Sin embargo, como medida preventiva parece que las diócesis traspasaron a su manejo algunas haciendas de las Hijas de la Caridad después de la ley de beneficencia.

Los liberales no nacionalizaron las haciendas de las congregaciones religiosas que llegaron en el siglo XIX, no solo porque hubiese afectado la propiedad privada, más aún cuando muchos de sus colaboradores tenían haciendas colindantes, sino también porque mientras veían como inútil la vida contemplativa, no pasaba lo mismo con el trabajo de las congregaciones: “frailes y monjas, abnegados y virtuosos que se dedican a la práctica evangélica, cuidando enfermos, socorriendo pobres [...] benditos sean: los liberales los respetamos, les colmamos de aplausos y recomendamos al amor del pueblo [...] Pero ¿los monjes contemplativos, los desocupados de sayal, los zánganos descalzos, para qué sirven?”. Peralta, *Años de lucha*, p. 87.

La diferencia entre la ley de manos muertas de Ecuador y las del resto del continente fue que los bienes pasaron exclusivamente a la beneficencia, no pasaron al mercado. Por un lado, los liberales sostenían que las órdenes religiosas no tenían los títulos de propiedad, luego, consideraban que la nacionalización de esos bienes no vulneraba la propiedad privada debido a que habían sido una entrega hecha por el rey en la colonia, basada en la generosidad del pueblo hacia las órdenes para su sostenimiento. Pero, en el siglo XX esas propiedades eran consideradas improductivas, para los liberales, y debían regresar al pueblo para que sus ingresos se repartieran a través de la Beneficencia. Los obispos, priores y provinciales no tardaron en pronunciarse. Los primeros acusaron al gobierno de abrirle la puerta al comunismo, mientras los segundos, liderados por los dominicos que tenían la mayor cantidad de haciendas, insistieron en que sus comunidades habían comprado esas propiedades. Federico González Suárez et al., “Protesta”, en *Boletín Eclesiástico* (15 nov. 1908); Alfonso Jerves, “Títulos de propiedad”, en *La Corona de María* (abr. 1909). El gobierno nacionalizó haciendas muy importantes. Sin embargo, las órdenes también lograron conservar otras. Para un contraste de los ritmos de nacionalización de las propiedades del clero regular ver: Reyes, *Informe del Ministro*, pp. 6-135; Palomeque, *Cuenca en el*, pp. 261-265; Marchán, *Estructura agraria*, vol. 1; Marchán, *Estructura agraria*, vol. 2; Marchán, *Estructura agraria*, vol. 3; Marchán, *Estructura agraria*, vol. 4; Barsky, *La reforma*, p. 22.

¹²¹ Valverde, *Memoria de Relaciones*, 1903.

sólidas al punto que una reforma tan abrupta podía desencadenar un conflicto armado.

Así, y con el fin de controlar las finanzas del clero, las congregaciones y monasterios, y reducir la población de clero extranjero, los legisladores liberales aprobaron la Ley de Cultos en el último trimestre de 1904. Tanto durante el debate como luego de su aprobación, hombres, mujeres y sacerdotes protestaron contra la reforma. Las señoras insistían, como décadas atrás, en que sus protestas eran parte de su deber como católicas. Además, aseguraban que la Ley de Cultos atentaba contra la Iglesia, la Constitución que establecía la oficialidad del catolicismo y que era resultado de una dictadura. De hecho, se lamentaban de los nueve años de gobierno liberal, y aseguraban que la reforma en materia de cultos era parte de un solo paquete con la Ley de Matrimonio Civil, pues ambas buscaban desmoralizar al hogar y a la familia. La “impía demagogia”, según ellas, buscaba minar las bases del Estado cristiano al atacar sus instituciones.¹²²

Las señoras aseguraban que protestarían si se atacaba al catolicismo, tal como lo habían hecho durante 19 siglos al oponerse al mal y a los tiranos. Para ellas, la mujer y el hogar doméstico dependían del catolicismo, por lo tanto, la descomposición social estaba garantizada si se lo atacaba. Si el clero y las monjas eran perseguidos, decían, su opción era irse de Ecuador. Esto dejaría a las mujeres de ese país vulnerables, por esa razón veían en la Ley de Cultos un intento de imponerles un estado de servidumbre. Pero no solo temían a la descatolización, también publicaron una carta pública en apoyo a las monjas de los monasterios. En esta las señoras explicaban que, si bien las firmantes como madres tenían la misión de mantener el orden social, las monjas, en cambio, tenían un fin mayor, el de expiar las culpas de su sociedad. Por esa razón, las señoras les hacían expreso su apoyo “como católicas y ecuatorianas nos tenéis, Reverendas Madres, a vuestro lado”.¹²³

Sin desatender su defensa, también, de los conventos masculinos, las señoras expresaban que los liberales atacaban a las monjas de forma violenta porque eran mujeres y, finalmente, lo que estos querían eran sus propiedades. Las protestas dejaban en claro que las mujeres defenderían y se sacrificarían por su religión y no permitirían

¹²² Jaramillo y et. al., *A la Nación*; Dávalos et al., *Protesta de las*; Borja et al., *Protesta de las*; Jado y et. al., “Protesta de la”, en *La Ley* (8 nov. 1904).

¹²³ Dávalos et al., *Protesta de las*; Flores y et. al., *Protesta de las*; Jijón et al., *Carta dirigida por*.

la salida de ningún sacerdote o monja.¹²⁴ Algunas de estas protestas tuvieron incluso un tono amenazante que revivía el discurso bélico que circuló entre los católicos intransigentes entre 1895 y 1901: “La mujer ecuatoriana tiene su alma retemplada al fuego de la fe católica [...] que luchará hasta el último momento, y aún dará su vida para conservar incólume la Religión de sus antepasados. Los tiranos pasan y la fe triunfa i tal es la enseñanza de la historia”.¹²⁵

Las protestas y manifestaciones de 1904 tuvieron como protagonistas a muchas de las socias de las asociaciones de señoras católicas. Pero, a diferencia del momento de militancia anterior, estas ya no eran las únicas en pronunciarse. A raíz de 1895 los liberales habían abierto y apoyado nuevos espacios para las mujeres, especialmente para aquellas afines a su proyecto político. Algunas de estas incursionaron en la burocracia o ingresaron a los colegios normalistas para maestras. Muchas de estas mujeres cercanas a los círculos radicales y moderados del liberalismo fueron parte de una primera ola feminista en Ecuador.¹²⁶ Zoila Ugarte de Landívar y otras crearon publicaciones para mujeres, quienes incluyeron a otras católicas entre sus colaboradoras,¹²⁷ creando espacios en los que, si bien existía debate, no había una confrontación política entre círculos intelectuales femeninos.¹²⁸ Por otro lado, Marietta de Veintemilla regresó de su exilio y se acercó a varios de los círculos científicos del liberalismo. Su conferencia sobre psicología a principios del siglo XX resulta un evento muy interesante que la historiografía aún debe explorar.¹²⁹ Estos círculos diversificaron las voces femeninas en la opinión pública.

Para 1907, varias de las exponentes de la intelectualidad femenina liberal retiraron su apoyo al gobierno de Eloy Alfaro, luego de algunos excesos del militarismo radical.¹³⁰ Dos años después, en la conmemoración del centenario de la independencia, Eloy Alfaro hizo un llamado a la unidad y a la conciliación. Como ha visto Guillermo

¹²⁴ Jaramillo y et. al., *A la Nación*; Borja et al., *Protesta de las*; Flores y et. al., *Protesta de las*.

¹²⁵ Dávalos et al., *Protesta de las*, pp. 1-2.

¹²⁶ Goetschel, “Estudio introductorio”, pp. 13-56.

¹²⁷ Salazar, “La delicada resistencia”.

¹²⁸ No fueron las primeras publicaciones escritas por mujeres y destinadas a un público femenino, en la década de 1880, en Guayaquil, Lastenia Larriva publicó por cerca de un lustro *El Tesoro del Hogar*.

¹²⁹ Marietta Veintemilla, “Disgresiones libres”, en *El Tiempo* (14 ene. 1904); Marietta Veintemilla, “Disgresiones libres”, en *El Tiempo* (15 ene. 1904); Marietta Veintemilla, “Conferencia sobre psicología moderna”, en *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria* (sep. 1906).

¹³⁰ Goetschel, “Las paradojas del”, pp. 209-240.

Bustos, los católicos se pronunciaron de distintas formas. Todos consideraban que los festejos por la fecha eran importantes. Federico González Suárez y su círculo acudieron al llamado presidencial, pero reiteraron la importancia de la religión en la historia de Ecuador y la deuda de memoria que en ese tema tenía el discurso laicista. En contraste, los más intransigentes como el periódico *Fray Gerundio* criticaron el llamado alfarista y con él al reformismo impulsado por el gobierno que a sus ojos agobiaba a la Iglesia.¹³¹ Las señoras liberales también se pronunciaron. Goetschel explica que Zoila Ugarte y otras construyeron un discurso que insertaba a la mujer en la narrativa de la nación recalcando la importancia de esta como sujeto clave en el proceso de independencia. La autora sugiere el surgimiento de un “feminismo cívico”, cuyas exponentes proponían, al mismo tiempo, la emancipación económica de la mujer y la igualdad entre sexos.¹³²

Desde el lado conservador, las señoras católicas también se pronunciaron. Su actitud frente al llamado liberal fue la organización de un Congreso Católico. Este era una respuesta al reformismo laicista antes que una contestación a las propuestas de las señoras liberales. Ambos grupos proponían cosas parecidas, aunque las católicas no se aproximaron al discurso de igualdad o a la reivindicación de la ciudadanía de las mujeres. El llamado al Congreso se hizo desde Quito, y convocó a un grupo de mujeres de élite de varias diócesis y congregaciones del país. Alejandro Mateus y la junta promotora propusieron que la finalidad de la reunión era el mejoramiento social de la mujer en tres ejes: moral, económico e intelectual.¹³³ Esto no solo debía traducirse en una serie de acuerdos entre las asistentes, sino también en la formación de una Liga nacional de señoras. El Congreso consideraba que las mujeres habían sido olvidadas por los poderes públicos y que le preocupaban el decaimiento del arraigo religioso entre la población.

Por eso lastima hondamente, al contemplar muchos miembros de la familia ecuatoriana, que ya no creen lo que sus padres creyeron, ni practican lo que ellos les enseñaron. La mujer no puede dar cabida al error, ni abrir su corazón para la impiedad, ni el hombre deberá tolerarlo; pues la mujer sin religión no tiene de donde sacar conformidad en las desgracias, abnegación para el matrimonio, calor para robustecer el corazón de sus

¹³¹ Bustos, “La conmemoración del”, pp. 477-482.

¹³² Goetschel, “Las paradojas del”, pp. 224-227.

¹³³ *Acuerdos del Congreso Católico*, p. 1.

hijos.¹³⁴

Las señoras se apropiaron del discurso decimonónico sobre el progreso que conectaba la sociedad doméstica con la sociedad civil y así propusieron la importancia de la mujer en la comunidad política y social ecuatoriana. Una vez más, su maternidad les permitía proponer que el centro de la familia y la sociedad era la mujer, misma que necesitaba de la religión para evitar la corrupción de esos dos espacios.

Los acuerdos sobre moral establecían ampliar el estudio de la religión católica a “todas las clases sociales”, cuidar y fomentar la “vida moral de la mujer”, incentivar la disminución del lujo en la cotidianeidad y la vestimenta, entre otros.¹³⁵ Distinto a la propuesta de la década de 1890 que colocaba al padre de familia como el principal encargado de controlar lo que leían los hijos, la esposa y los sirvientes,¹³⁶ el Congreso les asignaba esa tarea a las madres. No solo debían evitar la entrada de malos periódicos a su casa, sino que se prohibía pagar anuncios en la mala prensa o comprar lo que se anunciara allí. En cuanto al matrimonio civil, el Congreso disponía que la Liga de Señoras debía costear un catecismo “con las prescripciones sociales, morales y religiosas para prepararse al matrimonio”, para que de ese modo las mujeres aprendan sus derechos, obligaciones,¹³⁷ básicamente su papel en la familia y la sociedad.

En el ámbito económico, en cambio, las señoras se sumaban a su manera a la propuesta de una emancipación financiera. El Congreso establecía que las mujeres eran capaces de administrar sus propios bienes, ciertamente sus asociaciones daban prueba de ello. Incluso proponía que muchas veces la mujer se hacía cargo de dicha actividad cuando su esposo no lo deseaba o era incapaz de ello. Sin embargo, las asistentes apelaron al discurso de la desigualdad natural de la sociedad para efectuar sus propuestas. Existía una clara división entre las señoras y las mujeres del pueblo. Mientras el Congreso explicaba que las primeras tenían la capacidad de administrar bienes y cuidar del hogar, las segundas tenían que buscar su subsistencia muchas veces como sirvientas. Para esto las señoras decidieron que la Liga debía establecer cajas de ahorros y talleres para niñas y adultas. Además, tenía que fundar oficinas para que las

¹³⁴ *Acuerdos del Congreso Católico*, p. 2.

¹³⁵ *Acuerdos del Congreso Católico*, pp. 4-5.

¹³⁶ López, *El Periodismo*.

¹³⁷ *Acuerdos del Congreso Católico*, pp. 7-9.

señoras pudiesen contratar empleadas y las mujeres que rentaban encontrar una vivienda.¹³⁸ En este punto, el eje económico se imbricaba con el intelectual. La ampliación de los espacios de trabajo e independencia económica dependía de la educación, pero también de la clase:

Fundación de un Colegio, donde las señoritas y señoras reciban una formación adecuada para la vida práctica del hogar y de la sociedad; y simultáneamente se formen sirvientas, de modo que, mientras las unas aprenden a gobernar la casa, las otras aprenden a obedecer y ser útiles; unas y otras reconozcan sus deberes y derechos.¹³⁹

Las señoras proponían que a pesar de los esfuerzos que habían hecho los gobiernos católicos y el clero en el pasado por instruir a las mujeres, este no resultaba suficiente para el siglo XX. Era preciso que, dado el reformismo liberal, la mujer adquiriera habilidades domésticas y otras que le ayudaran a enfrentarse a los “errores contrarios al catolicismo”. Esto no solo implicaba reforzar la instrucción privada financiada por la Iglesia, sino también establecer bibliotecas parroquiales y circulantes, escuelas de redacción y periódicos editados por mujeres. El mejoramiento intelectual de la mujer, entonces, debía estar enfocado a sostener el hogar, pero dado el contexto ecuatoriano, también a reforzar el catolicismo. El asociacionismo, la asistencia al culto y otras actividades para el “bien social o religioso” si bien podían generar el “menoscabo de los intereses domésticos”, resultaban necesarios para el bien común. Los acuerdos del Congreso les permitieron proponer una agenda de “acción social católica, en favor de la mujer”.¹⁴⁰ Ellas reivindicaron el papel social de esta desde sus convicciones religiosas en sintonía con varias de las propuestas de otros sectores militantes. La experiencia asociativa, los pronunciamientos y la crisis de hegemonía de la República Católica articularon los cambios en sus discursos, prácticas y repertorios políticos. Además, su sociabilidad y redes con las mujeres liberales les permitieron participar de las propuestas políticas femeninas de inicios del siglo XX, sin dejar de lado la cruz frente a sus ojos.

El Congreso de 1909 marcó una nueva etapa en la participación de las señoras católicas en la militancia, pues con este se sumaron directamente a la acción social. Sin embargo, la experiencia de los cuarenta años previos les había permitido organizar sus

¹³⁸ *Acuerdos del Congreso Católico*, pp. 3-5.

¹³⁹ *Acuerdos del Congreso Católico*, p. 4.

¹⁴⁰ *Acuerdos del Congreso Católico*, pp. 2-11 y 4-5.

propios espacios, definir su identidad política a través de su religión y la maternidad y participar directamente en la opinión pública. Es decir, fueron parte de la lucha contra el liberalismo y su intervención en la reconfiguración del catolicismo les permitió elaborar sus propias propuestas y ajustar continuamente sus discursos. Las señoras pasaron de ser parte de asociaciones que convocaban a los miembros de la familia, pero con la clara centralidad del padre, a otras, impulsadas por ellas mismas, que les brindaron la posibilidad de construir sus propias dirigencias y relaciones de las cuales ellas fueron el pivote. Del mismo modo, su articulación como señoras católicas, lejos de las pugnas públicas que dividían a sus pares hombres, ayudó a que su asociacionismo sobreviviera el golpe de la Revolución liberal de 1895. En este camino, los elementos políticos antiliberales y confrontativos de su discurso crecieron. Para el último cuarto del siglo XIX no se trataba del bello sexo que tenía que ser defendido junto al catolicismo, sino que ellas eran capaces de hacerlo por su cuenta.

4. La militancia católica en el mundo del trabajo: composición y recomposición de las asociaciones obreras.

La participación de los artesanos fue crucial en la respuesta católica al contexto social cambiante del siglo XIX. A pesar de la desconfianza de las élites, jugaron un papel importante en la apuesta que hicieron los católicos militantes para la conquista de la sociedad civil. Este capítulo explora los espacios de organización de un grupo de artesanos católicos, las estrategias y debates en defensa de su religión. Además, pone atención a la conformación de estos como un grupo a fines del siglo XIX, la gestión que hicieron de su propia participación política y los nexos de su discurso católico con las propuestas acerca de una clase obrera, sus deberes y derechos.

El mundo del trabajo tiene una amplia variedad de actores y es preciso acotar el universo de sujetos estudiados en este capítulo. William Sewell es enfático al plantear las distinciones entre maestros, obreros cualificados, obreros fabriles entre otros.¹ Estos tuvieron, muchas veces, discursos diferentes acerca de la clase, su trabajo o sus derechos, e incluso experiencias distintas dentro del desarrollo capitalista. No eran lo mismo aquellos artesanos que eran dueños de taller o tienda que los operarios que trabajaban por un jornal. Por otro lado, el asociacionismo de los artesanos excluía a los trabajadores no cualificados, peones, cargadores o vendedores ambulantes. La diferencia en Ecuador también era regional. Por ejemplo, Guayaquil con los carpinteros del astillero y Cuenca con los tejedores de sombreros de paja tenían dinámicas laborales que no se conocían en la capital. Además, la mayor parte de la mano de obra, rural, trabajaba en haciendas y plantaciones.

Entonces, para delimitar los sujetos de este capítulo y debido al acceso a las fuentes, se optó por estudiar a los artesanos urbanos, principalmente a aquellos que poseían talleres o tiendas. Ese grupo de trabajadores se definía a sí mismos como la “aristocracia del pueblo”.² Esto estuvo relacionado al desgaste del orden corporativo

¹ Sewell, “Los artesanos, los obreros”, pp. 128.

² AHS, C. 23, José Vásquez et al., “Solicitud de la Sociedad Artístico Industrial del Pichincha” (1894). Los trabajos de Milton Luna, Ángel Emilio Hidalgo, James Levy, Valeria Coronel y Richard Milk fueron importantes para indagar sobre la organización y participación política de los artesanos. Este capítulo se enfoca en los artesanos católicos, pero también busca hacer una relectura de los procesos estudiados por esos autores y profundizar en otros que ellos dejaron de lado.

gremial, a la instauración de políticas económicas que trataban a los artesanos de forma individual y al surgimiento de un asociacionismo que convocaba a los artesanos más allá de sus oficios. Entre 1869 y 1906 estos difundieron un discurso que los presentaba como representantes de la clase obrera o la clase trabajadora, que más que equipararlos al resto de trabajadores, los colocaba como aquellos destinados a liderarlos. Desde el Antiguo Régimen, la identidad artesanal estuvo caracterizada por la jerarquización al interior de los oficios, pero también entre ellos. El liderazgo de sastres e impresores estuvo relacionado a las representaciones sobre sus oficios, mientras carpinteros y zapateros muchas veces dependían de su número para disputar los puestos dirigenciales.

Ecuador en el siglo XIX estaba lejos de estar industrializado, las pocas fábricas de las que se tiene noticia eran las de jabón, velas, fideos, cerveza y destilación en las ciudades, las de sombreros de paja en la ruralidad austral o las de telas y tejidos en la sierra centro-norte que mantenían las lógicas de los obrajes fuera de las ciudades. En ese sentido, en Quito, Guayaquil, Riobamba y Cuenca, los gremios y los artesanos seguían siendo predominantes. Los gremios, luego de la Independencia, se adaptaron al contexto republicano en Ecuador y experimentaron hibridaciones y cambios en sus lógicas y sentidos durante el resto del siglo. Estos se trataban tanto de una forma de organizar a los maestros como una de vincularse entre los individuos de un oficio, además de ser espacios para resolver las pugnas entre artesanos o de estos con sus clientes. Si bien Cádiz, en 1813, abolió los gremios en la América española, en Ecuador, distinto a México y Colombia donde se confirmó esa medida,³ no hubo una legislación sobre esas corporaciones. Más bien se experimentó un deterioro de las facultades y privilegios corporativos que tenían los gremios sobre el trabajo, el aprendizaje y la producción al interior de cada oficio, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XIX. Las constituciones ecuatorianas hicieron hincapié en el sentido del individuo, que idealmente debía estar caracterizado por ser útil y libre. Sobre todo, desde 1845, cuando los requisitos de “industria útil, arte mecánico o liberal” facilitaron el acceso a la ciudadanía a muchos artesanos.⁴ De hecho, la legislación y el proyecto

³ Lida, “Socialismo y sindicalismo”, p. 12.

⁴ Trabucco, *Constituciones de la*.

de nación de mediados de siglo incentivaron las primeras asociaciones de artesanos, organizadas como sociedades democráticas, en las que coexistían lógicas gremiales y la nueva sociabilidad republicana. Los artesanos se acoplaron a esta, como lo ha visto Galaxis Borja, deliberando y pronunciándose públicamente sobre asuntos políticos, incluso debatieron sobre el establecimiento de una comunidad de carácter democrático, igualitario, con valores liberales y respetuosa de la religión.⁵

Estos mismos gobiernos de mediados de siglo XIX reforzaron la participación de los poderes locales respecto de los gremios, especialmente sobre la elección de maestros mayores de cada oficio. Esta práctica estuvo a cargo de los Concejos Municipales desde la colonia. Los reglamentos de policía republicanos refrendaban, con el fin de controlar y ordenar a los artesanos, la división de estos en gremios.⁶ Los maestros mayores de cada gremio eran elegidos bajo la supervisión del comisario de policía y registrados en las actas del cabildo: “para mejor servicio del público, los artesanos se dividirán en gremios, y cada uno de estos tendrá un maestro mayor que correrá con el régimen del gremio y un suplente”.⁷ Los maestros que tenían capacidad de elegir eran aquellos que poseían tienda o taller. La policía, por su parte, debía vigilarlos y protegerlos. Algunos reglamentos de policía especificaban que el comisario debía registrar, seguramente previa evaluación del maestro mayor y su suplente, el ascenso de un oficial a maestro. Otros sostienen que solo podía ascenderse a un oficial si tenía los medios para procurarse herramientas y un taller. Esta dinámica fue confirmada por las Cámaras legislativas en 1875, quienes mediante decreto ratificaron que la policía de cada parroquia estaría a cargo de vigilar a artesanos y jornaleros.⁸ De hecho, hay indicios de que esta organización a través de gremios continuó hasta principios del siglo XX. Los maestros mayores conservaban sus funciones de árbitros y los comisarios muchas veces reiteraban su autoridad sobre ese grupo de trabajadores.⁹

En ese panorama, sin embargo, los sentidos de obrero, industrial y artesano se difuminaban muchas veces en el discurso de los sujetos históricos. La principal

⁵ Borja, “Artesanos, liberalismo”, pp. 17-48; Borja, “Sois libres”, pp. 185-210.

⁶ *Informe que los*, 1857; ANE, MI, M. Caja 4, “Reglamento de Policía del Cantón Portoviejo” (26 de abril de 1847).

⁷ *Reglamento de Policía*, 1865, p. 39.

⁸ “Declarando asunto de policía la falta de cumplimiento de obra”, en *El Nacional* (6 oct. 1875).

⁹ Caamaño, *Informe y memoria*, 1891; *Reglamento Esterno que*.

acotación que se debe hacer es que artesano y obrero, como sostiene Carlos Illades, no son una continuidad o un “desarrollo progresivo”, sino que eran trabajadores que coexistieron para el último cuarto del siglo XIX.¹⁰ El artesano era un “trabajador manual calificado” o especializado.¹¹ La principal característica de su trabajo era la individualidad, pues, por lo general, un mismo sujeto se encargaba de todo el proceso de producción. Además, no producía en serie ni en masa. Esto lo diferenciaba del trabajador de fábrica que producía en serie y se encargaba de uno de los pasos de la producción o del obrero que solo hacía una parte del trabajo. Además, Illades acota que para México la maestría estaba más relacionada a la posesión de un taller que al reconocimiento resultante de un examen.¹² En Ecuador sucedía algo parecido, pero el examen frente a uno o más maestros siguió siendo importante.¹³ La ley de impuestos de 1837 definía a los artesanos como “los que se ejercitan en algún arte mecánico, y se conocen con la denominación de maestros. Los conocidos con el nombre de oficiales, no se consideran como tales artesanos”.¹⁴ Estos últimos quedaban excluidos porque aún no demostraban su maestría en el oficio. Sin embargo, también se debía a que no poseían el capital ni las herramientas para ejercerlo. Si bien los documentos oficiales reconocían que los artesanos eran los maestros, en ocasiones se referían a los trabajadores de las fábricas de ladrillos y tejas como “artesanos que no forman gremios”.¹⁵

Illades apunta una diferenciación entre obrero y artesano a principios del siglo XX. En ese contexto, los artesanos eran definidos como personas que ejercían “un arte u oficio meramente mecánico”, mientras el obrero, por su lado, como “la persona que aplica directa y materialmente su actividad a la obra de la producción, percibiendo un salario o jornal”. Esto colocaba a los oficiales como parte de los obreros y le asignaba al artesano un trabajo intelectual y manual.¹⁶ Los trabajadores de las fábricas de telas o sombreros también eran llamados obreros, pues no se encargaban de todo el proceso

¹⁰ Illades, *Hacia la república*, p. 115.

¹¹ Lida, “Socialismo y sindicalismo”, p. 12; Illades, *Hacia la república*, p.37.

¹² Illades, *Hacia la república*, pp. 38-42.

¹³ *Reglamento Esterno que; Cartilla del cochero*; Chiriboga, *Inauguración Solemne de*.

¹⁴ *Colección de las leyes*, 1837, p. 212.

¹⁵ *Reglamento de Policía*, 1865, p. 40.

¹⁶ Illades, *Hacia la república*, p. 105.

de producción.¹⁷ Sin embargo, obrero también podía hacer referencia a aquel que estaba a cargo de una obra. A diferencia de otros espacios latinoamericanos donde el concepto “clase obrera” podía marcar una división entre obreros respecto de los capitalistas y maestros de taller, en Ecuador de fines del XIX incluía a los maestros,¹⁸ de hecho, estos lo usaron como un concepto para llamar a la unidad. Sin embargo, sí diferenciaba a los trabajadores cualificados de labradores y peones, pero también, la clase obrera hacía alusión a quienes subsistían del trabajo manual en contraposición a quienes laboraban o hacían una actividad puramente intelectual.¹⁹

Otro concepto importante por resumir es el de industrial. No se trataba, pues, del capitalista ajeno al mundo del trabajo. En muchas ocasiones eran artesanos de oficios que históricamente no estaban agremiados como los fabricantes de espejos, los mecánicos o los impresores, pero también otros oficios cuya producción podía adquirir mayor volumen gracias a la tecnificación como en el caso de los talladores, carpinteros, entre otros. Algunos textos producidos por las escuelas de artes y oficios definían a la enseñanza industrial como aquella que se impartía en el taller.²⁰ Finalmente, se puede nombrar a los trabajadores fabriles, generalmente dedicados a las “formas intermedias de manufactura”.²¹ Estos tenían una producción distinta a la de los artesanos. Se puede nombrar el trabajo semiespecializado de los tejedores de la sierra, el trabajo individual de algunos tejedores de sombrero, o el no especializado de quienes usaban el barro y la arcilla para fabricar materiales de construcción.

El desgaste de la lógica corporativa del gremio y los primeros ejercicios

¹⁷ Benigno Malo para 1869 se refería a sus trabajadores como obreros. El gran problema que tuvieron estas élites con García Moreno giró alrededor del trabajo subsidiario que el gobierno pedía para la construcción de obra pública. Estas élites se negaban a que sus trabajadores asistieran porque eso perjudicaba su producción. Benigno Malo, “Representación”, en *El Nacional* (14 may. 1869).

¹⁸ El maestro conservaba su función de *pater familias*. Algunos de los oficiales que terminaban trabajando para él fueron huérfanos acogidos o niños entregados por sus padres para que aprendieran el oficio. Existía competencia por mano de obra entre los distintos talleres al momento de captar aprendices, quienes muchas veces eran explotados por los mismos maestros y oficiales dado que al ingresar al oficio había una serie de rituales de paso e incluso eran tratados como sirvientes por la familia que los acogía, además se buscaba retener la mano de obra cuando éstos ya eran oficiales. Farge, *La vida frágil*, pp. 120-131; Chiriboga, *Cartilla del*, pp. 342-343.

¹⁹ A fines del siglo XIX esta idea estaba presente en el epígrafe de *El Artesano* (1892) que decía “el último esfuerzo de la inteligencia humana no debe buscarse en el pensamiento escrito, sino en el pensamiento ejecutado, en la industria”. Una respuesta a esa división se puede encontrar en la crítica de Ulpiano Pérez al discurso de los artesanos quiteños a principios del siglo XX. Pérez, *El Trabajo*.

²⁰ Departamento de Información, *La Escuela de Artes*, pp. 3-9; *Programa General del*.

²¹ Illades, *Hacia la república*, p. 114.

asociativos republicanos abrieron paso a las asociaciones de auxilios mutuos, creadas bajo el patrocinio de círculos liberales, primero en la década de 1870 en el puerto y en la siguiente en la sierra. La construcción de lazos más allá de los oficios y alrededor del trabajo fue resultado y al mismo tiempo dio forma al asociacionismo obrero ecuatoriano. Sin embargo, a pesar del cambio, el taller no dejó de ser un espacio de sociabilidad importante y el gremio siguió siendo crucial para la organización y creación de vínculos entre los artesanos.

Para adentrarse en los miembros del mundo del trabajo que se definieron con la etiqueta de católicos se propone tres apartados. El primero da cuenta (1869-1891), a pesar del impulso garciano para la creación de un pueblo católico, de la asignación de un papel periférico a los artesanos en la defensa de los proyectos de República católica. El apoyo de las élites notabliarias y económicas católicas hacia el asociacionismo de los artesanos fue más una reacción a las sociedades democráticas perseguidas por el garcianismo y un intento por fortalecer el catolicismo entre los sectores populares a través de la devoción de un santo patrono común. Esta actitud se resquebrajó luego del reformismo liberal del gobierno de Veintemilla, pero no se tradujo más en que llamados al combate de la intelectualidad militante o en la incorporación de los artesanos en actos masivos. A fines del segundo momento de militancia (1892-1895) tomaron forma un ala moderada y otra intransigente de artesanos católicos militantes que fundaron las primeras sociedades de ayuda mutua católica desde las cuales respondieron al discurso liberal, se sumaron al de clase y se adentraron en nombre de su religión y sus cohermanos a la opinión pública. En el último acápite, que corresponde al tercer momento de militancia (1895-1906), se complejizaron los vínculos asociativos, y se formaron redes y federaciones de asociaciones basadas en un apostolado seglar con el que las sociedades de ayuda mutua católicas perdieron la autonomía de la que habían gozado hasta 1900.

4.1. Una militancia fuera de la élite católica: proyectos dispersos para organizar a los artesanos (1869-1891)

Los artesanos no se organizaron como católicos hasta la fundación de las primeras congregaciones jesuitas. El discurso religioso había tenido fuerza dentro de las sociedades democráticas de la década de 1850, pero este tomó otro tono entre los

católicos militantes solo cuando se profundizó el discurso sobre la lucha que sostenía mundialmente el catolicismo con sus enemigos. Simultáneo a esto los católicos militantes ofrecían una visión de los artesanos más allá de la división de oficios. Esto se puede ver con el creciente predominio del culto a San José por encima, aunque no de forma excluyente, del resto de santos patronos. En ese contexto, durante el garcianismo el Protectorado Católico y las Congregaciones de artesanos fueron creadas para tecnificar el trabajo artesanal, pero también para la formación y control moral de los artesanos.

Si bien el taller siguió siendo la base del aprendizaje de los oficios, en 1872 se fundó el Protectorado Católico, una escuela de artes y oficios a cargo de los Hermanos Cristianos de New York.²² Desde su fundación el Protectorado buscó un control creciente del artesanado con su énfasis en la enseñanza religiosa simultánea a la formación técnica en los oficios. Los hermanos cristianos ofrecían alejar a los niños de los vicios y la “sedición”. Incluso décadas después, cuando el arzobispo de Quito negociaba la llegada de salesianos para esa escuela, el prelado mencionó a Don Bosco que le interesaba alejar a los niños de los talleres “profanos” donde estarían a merced del vicio y el liberalismo.²³ Como sostiene Trinidad Pérez, el Protectorado fue la primera escuela moderna de artes y oficios, pues rompía la lógica de funcionamiento de un único taller. Distinto a Europa donde las escuelas formaban a los obreros que trabajaban en las industrias, en Ecuador se trató de generarla a través de la formación de artesanos.²⁴

Este protectorado funcionó entre 1872 y 1884 bajo la dirección de los hermanos cristianos, y en ocasiones vio interrumpidas sus actividades por las coyunturas. Pero, estuvo encaminado a ser una alternativa a los talleres para los niños pobres y huérfanos, sobre todo aquellos expósitos que salían de la Casa de San Carlos administrada por las Hermanas de la Caridad. Funcionaba con los talleres de zapatería, herrería y carpintería, y entre esos años apenas y duplicó el número de estudiantes,²⁵ por lo que

²² De hecho, de Estados Unidos llegó el mismo director del Protectorado neoyorquino para dar forma al de Quito. También el gobierno invirtió en la contratación de maestros extranjeros y de maquinaria para dotar a los talleres, además de adecuar un edificio para que funcione.

²³ León, *Exposición del*, 1873; Gavilanes, Sosa, y Vega, “La obra salesiana”, p. 313.

²⁴ Pérez, “Construcción del”, pp. 162-164.

²⁵ León, *Exposición del*, 1873; Espinosa, *Informe del*, 1883; Vernaza, *Memoria del*, 1880.

no resultaba una amenaza para los talleres defendidos por los gremios de Quito. Con años de dificultad, y ante la creciente reducción de presupuesto, el Protectorado dejó de funcionar en 1885, para volver a operar desde 1888 cuando los salesianos se encargaron de la Escuela de Artes y Oficios. Otra característica del Protectorado garciano fue su centralidad en Quito, incluso con la llegada de los salesianos. Tomó hasta 1891 para que se crearan otras escuelas de ese tipo fuera de la capital,²⁶ eso permitió a los talleres conservar el protagonismo. En Guayaquil, la falta de atención del gobierno y la Iglesia en este ramo llevó a asociaciones e iniciativas seculares a crear escuelas para artesanos. Estuvieron las iniciativas vinculadas a matronas guayaquileñas que habían participado en la beneficencia. Ese fue el caso del Instituto Anzoátegui en 1885 cuyo Consejo Administrativo tenía miembros de las asociaciones de beneficencia, el municipio y la curia. Pero también estuvieron las escuelas de las asociaciones con socios adscritos al liberalismo.²⁷

Los jesuitas que residían en Cuenca y Riobamba fundaron sus primeras congregaciones para artesanos en la década de 1860, y entre 1869 y 1874 lo hicieron para Quito.²⁸ Estos crearon dichas asociaciones para la moralización de los artesanos, quienes estuvieron muy ligados a la participación y guía de sus directores. La intención era que esos maestros trasladaran dicha formación moral a sus talleres y así llegara a oficiales y aprendices. De ese modo, la Congregación de Artesanos de San José de Quito,²⁹ que funcionaba de manera similar en Riobamba y Cuenca, tenía un carácter popular e intergremial. Sin embargo, resultaba ser una asociación complementaria a la Congregación de la Inmaculada que era para hombres de la élite. Se esperaba que la Congregación de Artesanos aprendiera del ejemplo de la de señores y así reprodujera el modelo de familia impulsado por conciliadores y conservadores. Hasta 1883, los artesanos fueron llamados a formar asociaciones devocionales como respuesta a la

²⁶ Pérez, “Una historia”, pp. 64-81.

²⁷ Ese fue el caso de la Escuela de Artes y Oficios de la Sociedad Filantrópica del Guayas (1891) o la Escuela Nocturna de Artesanos de la Sociedad de Artesanos Amantes del Progreso (1880), que no dejaron de preocuparse por la educación religiosa, aunque eso no evitó la desconfianza del clero y los católicos militantes.

²⁸ La creación de las asociaciones fuera de Quito no se debió a un mayor número de artesanos en las otras diócesis, pues eran menos que en la capital, sino al grupo de jesuitas que las incentivaron.

²⁹ Para el caso de la arquidiócesis de Quito no fue la única congregación artesanal. Los mercedarios habían impulsado la suya propia. La diferencia entre las dos estaba que la de la Merced aceptaba campesinos. “Fiesta”, en *El Industrial*, (24 jun.1893).

misma organización liberal cuyos espacios eran identificados con las logias masónicas y las antiguas sociedades democráticas. De hecho, el garcianismo había obligado a la Sociedad de Artesanos de Guayaquil, que tenía claros nexos con los patricios liberales del puerto, a declararse en receso.

La Congregación de Artesanos privilegiaba el fortalecimiento del sentimiento y prácticas católicas entre sus miembros. De hecho, el arzobispo de Quito Ignacio Checa les entregó una capilla en el barrio popular de San Roque, conocida como la capilla del Robo a la cual acudían los distintos coros parroquiales.³⁰ La entrega de una capilla no era cosa menor, esta se convertía en un espacio propio de los artesanos. De hecho, los gremios de sastres y carpinteros hacían sus celebraciones religiosas ahí. La mayoría de las sesiones hasta 1884 se ocupaban de las prácticas piadosas, la recolección de fondos y la manutención de la capilla.³¹ La Congregación hacía hincapié en que los artesanos eran pobres, humildes y honrados.³² Sin embargo, la disparidad entre los miembros era notable cuando se revisan los aportes que voluntariamente hacían los congregantes.³³ El liderazgo era disputado entre carpinteros, impresores y sastres e incluso podía provocar la salida del miembro que no lograba sus aspiraciones.³⁴

Como había sucedido en las sociedades democráticas de artesanos, la participación e identificación de los artesanos como un grupo excluía a las mujeres que trabajaban.³⁵ pues por un lado pocas de ellas, como Emilia Rivadeneira, se dedicaban a un oficio, el resto eran trabajadoras ambulantes, sirvientas, tejedoras o costureras (fig.

³⁰ En Cuenca también existía una capilla que era conocida como de los artesanos.

³¹ De hecho, los artesanos de San José habían conseguido el derecho de velar muertos que no pertenecieran a la parroquia de San Roque para ayudarse con los gastos, pero, dado que la capilla quedaba más cerca del Hospital y el Hospicio que la iglesia parroquial, se dio una constante pugna entre los párrocos de esa localidad y los artesanos en la que también intervinieron los jesuitas como directores de la Congregación. AAQ, P, Caja 16, Serafín Arcos et al., “Permiso funerales” (6 de diciembre de 1893); AAQ, P, Caja 16, Nicolás Pinto, “Queja” (1896); AAQ, P, Caja 16, Virgilio Herrera, “Aclaración” (1896).

³² *Manual del congregante*, 1902.

³³ Para 1894 incursionarán en la ayuda mutua, dejando de lado el sentido de beneficencia interna. “Congregación de artesanos”, en *El Industrial* (27 oct. 1894).

³⁴ ABEAEP, CA, “Libro de la Secretaría de la Congregación” (1874-1884), pp. 15-43.

³⁵ Emilia Rivadeneira quizá fue una excepción, pues tenía buena consideración entre los gremios. Pero se trataba de una grabadora que había sido hija de uno de los impresores más importantes de la ciudad de Quito. En ese sentido, para evaluar la exclusión de las trabajadoras de las organizaciones del mundo del trabajo decimonónico es preciso volver al debate de Joan Scott con E. P. Thompson. Scott, “Las mujeres”, pp. 95-121.

13). Eso daba una exclusividad masculina al asociacionismo artesanal decimonónico.³⁶ Para el siglo XIX era difícil la creación de una asociación de mujeres trabajadoras. Tanto la Iglesia como el Estado encontraba en las asociaciones piadosas el espacio propio de ellas. Es muy probable que, de encontrarse un mayor número de fuentes, se pueda rastrear la pertenencia de mujeres trabajadoras a asociaciones como las Hijas de María. Asociaciones como los Esclavos de la Virgen del Quinche, que se encargaban de cargar las andas de la imagen en sus visitas a Quito, tenían mujeres entre sus asociadas.³⁷

Por otro lado, las labores de algunas mujeres eran amplias, especialmente de las esposas e hijas de los artesanos, pues eran dependientes, ayudaban en los talleres familiares o se encargaban del negocio familiar (fig. 14).³⁸ En las ciudades, los registros municipales y comerciales anotaban un gran número de chicheras, pulperas, trabajadoras de estanquillos, vendedoras, entre otras.³⁹ Solo las chicheras de Quito superaban en número a los individuos de algunos gremios.⁴⁰ De hecho, los espacios de formación para mujeres fueron limitados, y los más significativos para mujeres trabajadoras fueron del siglo XX.⁴¹

³⁶ La Congregación de Artesanos estuvo a punto de perder la capilla del Robo cuando el arzobispo Pedro Rafael González y Calisto aceptó que se creara una congregación piadosa de sirvientas, la que no se llegó a concretar.

³⁷ Esa asociación se transformó después en la Asociación de Obreros de la Virgen del Quinche en el siglo XX.

³⁸ Nash, “El mundo”, pp. 47-67; Pita, “Historia social”, pp. 185-201.

³⁹ Jiménez, *Guía topográfica*; AHL, CMH, 0039, José Valdivieso, “Lista de chicheras” (23 de enero de 1850); AHMMRCT, AC, 1581, León Morales, “Lista de vendedoras” (1 de mayo de 1851). Blanca Muratorio hace un estudio de las cajoneras para el siglo XIX y XX. Estas mujeres se resistieron a los cambios de “embellecimiento” que las élites buscaban implementar en la ciudad. Si bien podían ser consideradas como vendedoras ambulantes, lo cierto es que se colocaban en puestos fijos con sus cajones e incluso los heredaban a sus hijas. Muratorio, “Vida de la calle”, pp. 113-182.

⁴⁰ Para Ecuador hace falta un trabajo como los de Lobato, *Historia de las*; Asquini, “¡Llegemos hasta la!”, pp. 11-42; Mitidieri, *Costureras, modistas, sastres*; Mitidieri, “Entre modistas de”, pp. 8-29.

⁴¹ Entre los católicos, en 1917 se creó la Escuela Profesional de Mujeres y tres años después el Patronato de obreras. Si bien encauzados por el canónigo Alejandro Mateus, las iniciativas contaron con el financiamiento y apoyo de otras mujeres de élite. Mateus, *Testamento social*. Muchas mujeres, sobre todo las huérfanas, podían llegar a aprender alguna actividad para subsistir con las madres del Buen Pastor, las Hijas de la Caridad o las madres de la Providencia. En espacios como Cuenca, existieron asociaciones devotas como las Esclavas de María que recogían jóvenes y les enseñaban a planchar, lavar, hacer adornos, etc. *La Sociedad de Beneficencia*.



Fig. 13. Fabricación de sombreros de paja toquilla. ca. 1890-1915. INPC, FP, CFP.



Fig. 14. Taller de joyería de José M. Samaniego ca. 1900-1910. INPC, FP, AHG

La muerte de García Moreno, y con ella el fin de quince años de gobiernos conservadores, implicó un tope para el proyecto moralizador de los artesanos. El Protectorado perdió impulso y la Congregación de Artesanos de San José dejó de reunirse por algunos meses. En agosto de 1876, con los conservadores fuera del gobierno, Mera entró en un debate periodístico con Juan Montalvo acerca de la Internacional.⁴² En esta ocasión, Mera ya no hablaba del pueblo en general, sino que se enfocaba en los artesanos. Publicó en *La Civilización Católica* un discurso de Charles-Émile Freppel, obispo de Angers, sobre los Círculos Católicos de Obreros. Tanto la introducción de Mera, como el discurso fueron presentados poco después en un folleto que salió de la Fundición de tipos de Manuel Rivadeneira. Mera acentuaba su discurso acerca de que el liberalismo había creado los problemas sociales de Europa al quitar al catolicismo como garante del orden social. De ese modo, la armonía social entre clases se había roto, y alejado al rico de la caridad y al pobre de la resignación. En ese contexto de miseria y rabia, los pobres habían entrado en estado de guerra. Sin

⁴² Existe una diferencia entre el pueblo que refieren Mera y Montalvo. Mera asume pueblo en su dimensión de “pueblo católico” que debe moralizarse para perfeccionar su catolicismo. En ese sentido, hablar específicamente de los artesanos remite a una parte de ese pueblo a quien tienen que precautelar de la corrupción de ideas contrarias a la religión. Montalvo, en cambio, en sus lecciones al pueblo lo asemeja a la nación como todo aquel individuo que, cumpliendo las virtudes democráticas, aporta al funcionamiento del país según su condición social y económica. Si uno de los sentidos de pueblo que usa Mera abarca más gente que la noción liberal del mismo se debe a que se asemeja al conjunto de creyentes. Tanto Mera como Montalvo enuncian como parte de un estrato medio emergente de medianos y pequeños propietarios blancos y mestizos. Entonces, existe en ambos una desconfianza hacia las masas. Para Montalvo ver: Roig, *El pensamiento social*.

embargo, Mera insistía que Ecuador no veía aún ese contexto, pues no tenía una industria voraz. Pero, era enfático al pedir que se crearan medidas de contención a los ataques contra el catolicismo y al avance de la Internacional. Así, los Círculos Católicos de Obreros franceses le resultaban la mejor alternativa de defensa.⁴³

Freppel y la Escuela de Angers tenían sus propias propuestas sobre qué debía hacer el catolicismo frente a la cuestión obrera.⁴⁴ Según este era necesario apuntalar el catolicismo de los obreros porque la revolución dependía de ellos para hacerle frente a la Iglesia. La solución para Freppel era clara, la “cuestión obrera” apareció solo hasta que la revolución hizo a un lado a la religión, por lo tanto, debía rehacerse ese orden para reconstruir la armonía de clases reconciliándolas. El llamado era sobre todo a los ricos para que ayuden en la creación de los Círculos y aumenten la instrucción de los obreros.⁴⁵ La propuesta de Freppel es un ejemplo de la postura de varios intelectuales y élites católicas sobre el catolicismo social después de 1871. Para ellos se debía organizar a los obreros, porque estos no eran capaces de hacerlo, su ignorancia y la miseria los hacía presa de los enemigos de la Iglesia. Es decir, necesitaban que los obreros se asociaran, pero no que lideraran esas asociaciones. Estos debían ser encaminados por los dirigentes católicos. Por lo tanto, la traducción que Mera hizo del discurso de Freppel se enfocaba en establecer Círculos Católicos de Obreros para congregar a los artesanos al estilo de lo que Albert de Mun había hecho en Francia luego de la Comuna.

En las décadas de 1870 y 1880, los intelectuales y publicistas católicos escribieron sobre el trabajo y los artesanos. Todos concordaban que el primero tenía un origen natural y religioso, criticaban la ociosidad, definían que el progreso debía ser material y moral, pero unos cuantos empezaron a hablar de las condiciones de trabajo que tenían los artesanos. Sin embargo, estos textos no se alejaron del sentido en que Mera planteaba la organización de los trabajadores. Entre 1871 y 1876 los periódicos

⁴³ Monseñor de Angers, *Discurso*, p. 1.

⁴⁴ La Escuela de Angers, de la que Freppel era solo uno de sus miembros estuvo, en su momento, influenciada por el catolicismo liberal. Generalmente apoyaba los patronatos y la creación de mutuales mixtas. Además, se oponía a la participación del Estado en la solución de la cuestión social. En ese sentido, Mera acudía a un discurso de Freppel en el que no se hacía alusión explícita a las propuestas de su tendencia. Es decir, como católico intransigente, a Mera no le interesaba propuestas cercanas al catolicismo liberal. Ceballos Ramírez, *El catolicismo*, p. 29; Gerdes, *La Semana*, p. 63.

⁴⁵ Monseñor de Angers, *Discurso*, pp. 6-23.

criticaban el desprecio hacia los artesanos y defendían un día libre a la semana, el domingo, el cual debía dedicarse a Dios.⁴⁶ Años después, en 1881, Honorato Vásquez publicó un editorial en *El Correo del Azuay* en el que incentivaba a los artesanos a mandar a sus hijos al colegio antes que mantenerlos en el taller. Vásquez describía que estos podrían aprovechar de la educación más que muchos de “clases altas” que creían que por su condición no debían trabajar y terminaban sumidos en el ocio.⁴⁷ El tono paternalista de Vásquez permite apreciar la imagen de superioridad que tenía la intelectualidad católica sobre el artesanado. Ese discurso vertical caracterizó a las propuestas de los católicos ecuatorianos, que no iban muy lejos de lo que se decía sobre la cuestión obrera en distintos espacios europeos.⁴⁸ Este artículo resulta importante porque recibió respuesta de otro periódico llamado *El Artesano* en la que se refutaba a Vásquez el imaginario que difundía del artesano como carente de inteligencia o “menos constante”. Para ese periódico, los artesanos eran capaces de decidir su propio destino, sin dejar de denunciar que habían sido maltratados y desatendidos.⁴⁹ La respuesta de *El Artesano* a Vásquez es una muestra de que los artesanos eran capaces de contestar a la intelectualidad católica.

La guerra civil de 1883 fue un acontecimiento comparable a la que el país había experimentado en 1859. Todos los sectores sociales participaron y se unieron a los distintos ejércitos en contienda. Al igual que las asociaciones devocionales de las élites y estratos medios, los artesanos también tomaron las armas. Varios de ellos se sumaron a las filas restauradoras influenciados en muchos casos por sus familias.⁵⁰ Efectivamente, en distintos países andinos, los trabajos sobre el artesanado han demostrado que este fue una fuerza, sobre todo urbana, muy importante. Conforme avanzaba el siglo XIX eran vistos como parte de la “masa”, pero distinguidos como un

⁴⁶ “El Trabajo”, en *El Ensayo* (30 jul. 1876); T, “El Domingo”, en *La Esperanza* (25 ene. 1871); “El Trabajo”, en *La Esperanza* (20 abr. 1871).

⁴⁷ Honorato Vásquez, “Doctores y Artesanos”, en *El Correo del Azuay* (5 feb. 1881).

⁴⁸ Como resumen se puede nombrar a Charles Périn en Lovaina, monseñor Kettler en Maguncia, Paul Maignen en Montparnasse, Pecci en Perusa, Vicent en Alcoy, Mun y la Tour du Pin en Francia, Manning en Inglaterra, Toniolo en Bolonia, o Mermillod en Friburgo. Ceballos Ramírez, *El catolicismo*, p. 49; Monreal, “Catolicismo social”, pp. 21-45; Montero, *El primer catolicismo*, pp. 270-282.

⁴⁹ “Ilustre público”, en *El Artesano* (9 feb. 1881); “Contenido de una carta”, en *El Artesano* (9 feb. 1881).

⁵⁰ Guerrero et al., “Decreto”, pp. 57-58; “El Supremo Gobierno Provisional”, en *Los Principios* (13 may. 1883); “Fernando Soria”, en *Los Principios* (2 may. 1883); Mera, *La dictadura*, pp. 251, 268.

grupo específico dentro de ella.⁵¹ Los artesanos de la segunda mitad del siglo no solo eran parte del pueblo armado, sino ciudadanos que podían tomar las armas, y cuya participación política era inevitable. En ese sentido, el discurso de los intelectuales católicos, que sufrió cambios durante el gobierno liberal de Ignacio de Veintemilla, apostó por una nueva forma de convocar a los artesanos. Los progresistas, que estaban en el gobierno, y los conservadores vieron la necesidad creciente de controlar esa fuerza. Así, en 1884, el vicepresidente Agustín Guerrero decretó que los artesanos debían registrarse anualmente ante la policía.

En cambio, quienes se reunieron en el Congreso Eucarístico de 1886 hicieron un llamado a defender la armonía de clases. Obispos como Pedro Schumacher aseguraban que en Europa los trabajadores formaban ejércitos que destruían fábricas como resultado de la ausencia de religión y la dificultad de subsistencia. La respuesta del Congreso Eucarístico fue fortalecer las congregaciones de artesanos y proponer Círculos Católicos de Obreros como parte de la “propaganda cristiana”. Se insistió en la participación del artesanado en las celebraciones del segundo centenario del culto al Sagrado Corazón de Jesús en las distintas diócesis, y en la consagración social que hizo Ecuador, y “todas sus clases sociales”, a esa devoción.⁵² Si bien la respuesta de los católicos fue una vez más apelar a la moralización de los artesanos,⁵³ un grupo de intransigentes optó por movilizarlos, incluso antes del Congreso Eucarístico y de manera simultánea a Europa, en peregrinaciones. Estas nacieron en 1885 después de las pláticas que el canónigo Juan de Dios Campuzano y la Sociedad de la Juventud Católica dieron en Quito. Este grupo organizó peregrinaciones anuales desde la Capital hacia el santuario de la virgen del Quinche. Las peregrinaciones eran solo de hombres, entre políticos, artesanos y autoridades que, similar a las que se hicieron después desde Francia a Roma, buscaban demostrar y fortalecer al mismo tiempo la catolicidad de los asistentes.⁵⁴

⁵¹ Sowell, “El bogotazo”, pp. 167-188; García-Bryce, *República*, p. 27.

⁵² Camilo Ponce, “Discurso de la tercera sesión solemne”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (sep. 1886); “Programa del Congreso Eucarístico”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (jul. 1886); “Crónica de las fiestas”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (dic. 1886); “Adoración y Consagración de todas las clases sociales al Santísimo Corazón de Jesús Sacramentado”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (jul. 1886).

⁵³ Ignacio Ordóñez et al., “Carta pastoral”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (sep. 1885).

⁵⁴ X***, “El Tungurahua y la fe del Ecuador”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (feb.

En la misma década de 1880, en Guayaquil, se crearon varias asociaciones de ayuda mutua. Estas tenían vínculos y relaciones patronales con miembros de los círculos liberales de la ciudad. Un ejemplo de esto fue la Sociedad de Artesanos Amantes del Progreso (SAAP) que tenía,⁵⁵ como otras, el requisito de que sus miembros debían ser honrados, tener buenas costumbres, dar cuotas mensuales y ofrecía espacios de socialización como salones de lectura, bibliotecas, además de contar con sesiones periódicas y dar impulso a la instrucción. Otras asociaciones como la Sociedad Obreros de la Unión y la Sociedad Tipográfica incluyeron en sus reglamentos la ayuda en entierros y enfermedad. Estas asociaciones de ayuda mutua, y las que se crearon en la sierra, añadían la instrucción de sus miembros acerca de sus deberes y derechos.⁵⁶ El crecimiento de este tipo de asociacionismo proliberal y el contexto transnacional cada vez más agitado alrededor de la cuestión social hicieron que aumentaran las propuestas de organizar a los artesanos como católicos.

La República del Sagrado Corazón de Jesús, órgano de propaganda de la Sociedad de la Juventud Católica, no solo daba noticias detalladas del Congreso o las peregrinaciones, sus crónicas informaban lo que los católicos sociales europeos hacían en Francia, Bélgica, Suiza y otros espacios. Hasta 1891, la respuesta del catolicismo social europeo y ecuatoriano se había basado en el miedo a los estragos de las reformas liberales y a las multitudes, poco se hizo para remediar la cuestión obrera en consuno con los artesanos. Sin embargo, aunque poco a poco, algunos católicos iban aceptando la incursión de los obreros en la política, la opinión pública y el debate, y la necesidad de incluirlos directamente en la militancia. Luego, con *Rerum Novarum*, León XIII

1886); Ejercicios espirituales”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (ene. 1888).

⁵⁵ Es interesante que la Sociedad en su origen, 1874, se mentalizó en el taller del carpintero Andrés Miranda con el nombre de Sociedad de Artesanos del Guayas. Estaba fuertemente vinculada a los gremios e insistía en el acompañamiento en muerte o enfermedad a sus socios. Su carácter mixto no impidió que se conectara con otras como la de tipógrafos quienes estuvieron influenciados por un discurso de clase. De hecho, estos criticaban la ayuda monetaria que los guayaquileños daban a la Sociedad Filantrópica del Guayas. Para ellos eso equivalía a ayudar a los ricos, mientras lo que se debía hacer era dirigir esos auxilios a “nuestros propios grupos”. Milk, *Movimiento obrero*, pp. 40-41; “Sociedad de Artesanos del Guayas”, en *El Porvenir Nacional* (8 ago. 1874).

La SAAP tenía un carácter mixto, pues convergían artesanos y empleadores. Así, era una asociación tutelada por la oligarquía guayaquileña. Su refundación fue en 1879 y tuvo como contexto de crecimiento poblacional del puerto al mismo tiempo que se daba un auge de exportación de cacao. Hidalgo, *El Artesanado*, pp. 20-26; *Estatutos reformados*, 1887.

⁵⁶ *Estatutos de la Sociedad*, 1888.

synthesized the Catholic social alternatives in Europe that had begun to dialogue more closely around the Union of Freiburg (1884).⁵⁷

It is undeniable that *Rerum Novarum* spread, above all in its social content, in the 20th century. In fact, in 1891 it was taken more as an associative impulse, a warning about a context alien to the American one, or a reinforcement of the anti-liberalist postures.⁵⁸ Much of this had to do with the Latin American context that did not seem European and also with the diffusion that the encyclical had. In fact, the press edited by laymen was the one that paid the most attention to it. If it was printed and spread throughout the continent as any other encyclical, many bishops did not dedicate pastorals to present it, as had been done with others of León XIII, or at least they did not touch on the moral and political order years later. One of the problems was that, by not presenting it and limiting it to reproduction, Catholic writers in Latin America did not make adaptations to the local reality of the late 19th century.⁵⁹

Rerum Novarum was published above all in Quito. In 1891, *El Sagrado Corazón* limited itself to circulating it and summarizing the appreciations that had awakened in Europe.⁶⁰ This is very decisive regarding its reception, above all because before its circulation in Ecuador the press informed that León XIII was preparing an encyclical on the workers' question.⁶¹ The same Printing House of the Clero of Quito did not print a single copy in 1891. Instead, the archbishop Ignacio Ordóñez and the vicar general Juan de Dios Campuzano managed with Primitivo Sanmarti, a Spanish publicist based in Peru, the purchase of 300 copies of the encyclical in the form of a leaflet with the name of *La cuestión obrera*.⁶² The encyclical had a limited diffusion, in fact, none of the bishops and canons dedicated a presentation in *El Sagrado Corazón* or in the Peruvian leaflet. It is more probable that it reached the hands of some workshop masters, and

⁵⁷ Montero, *El primer catolicismo*, p. 25; Cárdenas Ayala, *Roma*, p. 160.

⁵⁸ Ceballos Ramírez, *Política, trabajo*, p. 108; Cárdenas Ayala, *El derrumbe*, p. 236; Ceballos Ramírez, *El catolicismo*, pp. 18, 59; Montero, *El primer catolicismo*, p. 170.

⁵⁹ Stuenkel, "El primer", pp. 489-492; Ceballos Ramírez, *El catolicismo*, pp. 18, 63; Monreal, "Catolicismo social", pp. 29-39; Gerdes, *La Semana Trágica*, p. 280.

⁶⁰ León XIII, "Encíclica sobre el estado actual de los obreros", in *El Sagrado Corazón* (ago. 1891); "La encíclica y la prensa", in *El Sagrado Corazón* (ago. 1891).

⁶¹ "La Encíclica de León XIII", in *El Censor* (1 ago. 1891).

⁶² AAQ, NS, Caja 15, Primitivo Sanmarti, "Ejemplares de *Rerum Novarum*" (24 de agosto de 1891); León XIII, *La cuestión obrera*.

indudablemente a las de Julián San Martín que había llegado no mucho atrás del Perú. Pero, aun así, el caso de *Rerum Novarum* fue diferente a encíclicas como *Immortale Dei* sobre la que se escribieron pastorales, artículos de periódico, e incluso se sacó un *Catecismo Filosófico* que la explicaba.

Si *Rerum Novarum* no tuvo la importancia dada a otras encíclicas fue porque las élites e intelectuales católicos no creían poder hacer mucho con ella además de reiterar su postura antiliberal. Sin embargo, el mensaje de León XIII conllevó un giro para los artesanos que la leyeron, pues las asociaciones que crearon después de la circulación de la encíclica pasaron de un sentido de ayuda mutua y asociaciones mixtas, a un asociacionismo con protagonismo de los artesanos y solo de ellos.⁶³ Ese fue el contexto en el que se crearon las primeras asociaciones de ayuda mutua católicas en la década de 1890. Hasta 1891 las élites y la intelectualidad católica se habían planteado asociar a los artesanos sin mucho éxito,⁶⁴ pues la Congregación de Artesanos de San José había quedado relegada frente a la expansión del mutualismo de los círculos liberales. Entonces, la alternativa de los Círculos Católicos de Obreros de Mera y el Congreso Eucarístico quedó en el discurso y respondía más al pánico hacia el fantasma de la cuestión obrera europea. Los conservadores de algún modo se resistieron a organizar a los artesanos. Por otro lado, la movilización que había impulsado la propaganda de la Sociedad de la Juventud Católica no llegó a traducirse al asociacionismo. Pero, la apertura dada por *Rerum Novarum*, la politización de la década de 1880, la desaparición del Protectorado Católico en esos años y el reciente inicio de los trabajos salesianos en la Escuela de Artes y Oficios fueron factores que permitieron a los artesanos plantear sus propias alternativas asociativas.

4.2. Los artesanos católicos en las asociaciones de ayuda mutua y la prensa (1892-1895)

En Latinoamérica, el mutualismo artesanal tuvo su momento de mayor difusión desde la década de 1880.⁶⁵ En ese contexto, las mutuales de la última década del siglo XIX se basaron en las que ya se habían establecido en ciudades como Guayaquil o

⁶³ Carballo, “La influencia”, p. 43; Edwards, “Messages Sent”, p. 4; Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*, p. 36.

⁶⁴ Hubo intentos fallidos de crear asociaciones católicas de artesanos como las que quiso establecer Federico Grote en Cuenca, poco después de la Restauración (1883).

⁶⁵ Grez, *De la “regeneración”*, pp. 600-616; Teitelbaum, “El mutualismo”, pp. 666.

Riobamba. Sin embargo, los artesanos de Quito fundaron una asociación de ayuda mutua civil que convocaba a los gremios de la ciudad.⁶⁶ La Sociedad Artística e Industrial de Pichincha (SAIP) fue un espacio de convergencia de las distintas tendencias políticas de los artesanos e industriales, pues tenía el objetivo de congregarse a la clase obrera. Esta fue el resultado de las asambleas de artesanos que solían convocarse en las ciudades de la sierra durante la segunda mitad del siglo XIX. Entonces, los gremios a los que hacían referencia los documentos de la SAIP no eran otra cosa que grupos de maestros de distintos oficios. Por lo tanto, no se trataba de una asociación que congregaba a los gremios registrados frente a la policía, sino de una que convocó, para su formación, a representantes de varios de esos. Además, aquellos oficios no agremiados y más técnicos fueron calificados como industriales. Resulta importante estudiar esta asociación debido a que desde su fundación tuvo un grupo de artesanos que pueden ser adscritos al catolicismo militante.

La SAIP fue un espacio desde el que los artesanos hicieron un llamado al Estado y las élites para que los protegieran. También les facilitó el debate y defensa de sus ideas sobre el trabajo, les permitió recalcar la adscripción de los artesanos como ciudadanos y productores de riqueza, y les ayudó con su incursión en la opinión pública a través de eventos y del periodismo. Una de las estrategias para ello fue el discurso de la unidad de clase, pues la SAIP no solo tenía un directorio para la asociación, sino también representantes de cada gremio y de los industriales de la ciudad. Los maestros que tuvieron mayor protagonismo en la SAIP y sus directivas fueron José Váscñez (sastre), Secundino Haensel (impresor), Benjamín Pazmiño (sastre), Belisario Yépez (hojalatero), Serafín Flor (zapatero), Manuel Chiriboga (sastre), Julián San Martín (vidriero), Rafael Salas Villacís (carpintero), Pedro Mafuelo (impresor), entre otros.⁶⁷

⁶⁶ Para estos años, no había un mutualismo muy activo en las diócesis de Cuenca y Riobamba. En cambio, se ha dejado de lado Guayaquil pues no tuvo mutualismo católico hasta el siglo XX, además que su mutualismo no partía de los gremios. La experiencia guayaquileña fue diferente a la del interior, no solo por actividades artesanales exclusivas de un puerto, sino porque se encontraba en un auge comercial que la llevó a experimentar las primeras huelgas, mientras que al mismo tiempo en Quito los mismos gremios buscaban ahogar cualquier intento huelguista. Hidalgo, *El artesanado*, p. 35; Naranjo, *El artesano*, p. 35; Caamaño, *Informe y memoria*.

⁶⁷ José Váscñez fue presidente de la SAIP en varias ocasiones, para 1894 su tinte liberal se acentuó y llegó a colaborar con los liberales como parte del ejército de milicias hasta llegar al grado de coronel. En la década de 1880 había establecido una sociedad con otro sastre, Manuel Chiriboga, la cual se disolvió por discrepancias entre ambos sobre ese negocio. Váscñez fue un líder crucial de la tendencia liberal entre los artesanos. Con el triunfo de la Revolución liberal se dedicó, junto a Miguel Albuquerque,

La SAIP no estuvo exenta de conflictos internos por los cargos dirigentes que fueron disputados entre los sastres y los zapateros. Los sastres, independientes de su tendencia dentro del catolicismo, se organizaron en apoyo a José Vásconez quien en 1893 buscaba la reelección. Estos veían a los zapateros como inferiores, por lo cual intervinieron en las votaciones de ese año para impedir la elección de Serafín Flor.⁶⁸ Los dirigentes eran el nexo entre los artesanos y las autoridades.⁶⁹ De hecho, el mecanismo de apelar como asociación y unión de gremios les ayudó en sus solicitudes a las Cámaras legislativas.⁷⁰ En efecto, la dirigencia mantenía relaciones clientelares al interior y al exterior de la SAIP, pero pensar que el resto del cuerpo asociativo se manejaba a la voluntad de sus dirigentes elimina la posibilidad de estudiar los

a la organización de asociaciones de obreros. Para el siglo XX se hizo claro que los nexos con el liberalismo se limitaron a la tendencia alfarista, pues el resto de los círculos liberales muchas veces no dieron importancia a las necesidades obreras. Vásconez murió en 1911, antes de que se diera un alejamiento de los artesanos liberales como resultado del asesinato de Eloy Alfaro. Otro personaje importante fue Chiriboga cuyo interés se concentró en sus negocios y en los beneficios del gremio de sastres. Su personalidad ecléctica llevó a Richard Milk a describirlo como “un individuo sumamente trepador, en una sociedad altamente estratificada”, Milk, *Movimiento obrero*, pp. 43-44. Él discrepaba de Vásconez y San Martín, y una vez que las mutuales se disolvieron en 1895, este buscó crear una Escuela de Sastrería y organizar a su gremio. Desde el siglo XX se adscribió de manera cada vez más cercana a los círculos conservadores, sobre todo al aristócrata Jacinto Jijón y Caamaño, lo que lo hizo un personaje adepto al Partido Conservador que se formó en la década de 1920. Julián San Martín había emigrado en 1856 a Perú, pero pocos años después regresó a Guayaquil donde trabajó como dependiente de comercio. Después de un tiempo volvió a Lima donde aprendió a trabajar en imprentas y periódicos para finalmente, en 1873, trasladarse a Arequipa donde al instalarse se asoció con un italiano para abrir una ferretería. Quizá en esos dos espacios se aproximó al trabajo editorial de Primitivo Sanmatí, y a los escritos y publicaciones de Félix Sardá y Salvany. Esto lo convenció de que el trabajo de un católico en la prensa era un apostolado que debía captar lectores entre las clases populares armando una red de impresos que tuvieran un lenguaje ameno, reforzaran el catolicismo y fueran económicamente accesibles. Para 1886, dentro de los conflictos con los liberales peruanos, San Martín denunciaba las reformas que habían llevado al cierre del colegio jesuita de Arequipa en 1887. Dado que había mandado imprimir una hoja suelta en Bolivia con su denuncia, fue perseguido por las autoridades. Así en 1887 salió con su familia de regreso a Ecuador, llegando a Guayaquil y en 1892 a Quito, donde participó en la fundación de varias mutuales y periódicos debido a su experiencia tipográfica en Perú y a su cercanía al Círculo Católico de Obreros de Arequipa. Con la revolución liberal de 1895 siguió con sus denuncias contra el liberalismo, y por cinco años, muchos de ellos en la clandestinidad, continuó produciendo periódicos opositores. Finalmente murió en 1900. “Datos biográficos”, en *El Industrial* (30 abr. 1900).

⁶⁸ Chiriboga, *Resumen histórico*, p. 72.

⁶⁹ La dirigencia misma tenía una amplia diferenciación en su capacidad socioeconómica, dependía del apoyo del resto de socios para conservar los cargos directivos. Como sostiene Fernando López la idea que un ventriloquismo desde las élites hacia los obreros debe ser descartada, y si bien las voces que más se expresaban eran las de los artesanos que tenían los insumos intelectuales para ello, eso no acallaba las voces de sus consocios. López, «*Dios, patria*», p. 21. Había artesanos como Vásconez, Pazmiño o Chiriboga que tenían talleres con más de 25 operarios, otros más modestos como Yépez, Flor o Salas que apenas tenían un par de oficiales, otros como San Martín que tenían un almacén, aunque no gran número de operarios, y otros como Haensel o Mafuelo que trabajaban en la Imprenta del Gobierno.

⁷⁰ Chiriboga, *Resumen histórico*, 23.

conflictos intra-asociativos y la misma lógica republicana en la que se adscribían las asociaciones de artesanos cuando entregaban la representación a sus dirigentes.⁷¹ Lejos del ideal de que las asociaciones de ayuda mutua evitaban las discusiones políticas y religiosas, la SAIP muestra que la participación de los socios tenía una fuerte politización.

Es posible identificar por lo menos tres grupos que estuvieron relacionados a distintas tendencias del catolicismo dentro de la SAIP. Por un lado, Vásconez junto a un grupo de maestros no encontraba problema en los postulados liberales y conforme avanzaba el siglo se identificó con el radicalismo. Por otro lado, San Martín y otros artesanos, sobre todo impresores, se adscribían a un catolicismo de cuño intransigente y antiliberal. También, Chiriboga y otros maestros si bien opuestos al liberalismo, sostuvieron una postura moderada dentro del combate católico, en muchos casos más interesados en asuntos personales o gremiales. Estas disputas de intereses chocaron cuando Vásconez, como presidente, tardó en avisar al arzobispo sobre la instalación de la SAIP. Los católicos militantes y moderados lo consideraron un insulto, y las cosas no mejoraron cuando Ignacio Ordóñez respondió recalcando que el acercamiento de las asociaciones de artesanos a la Iglesia no debía ser únicamente “pura forma”.⁷² Según sus estatutos, la SAIP no dependía de la autoridad eclesiástica ni se definía como una asociación católica. Por un lado, los grupos de católicos moderados y militantes basaron su queja en que se había irrespetado la autoridad que debían reconocerle al arzobispo. Pero, por el otro, el grupo de Vásconez había actuado reconociendo el carácter civil de la SAIP. Dada esa condición, es evidente que para ellos la queja del resto de socios resultaba una exageración. Lo que muestra este primer episodio en el que chocaron las tendencias al interior de la SAIP es que el proceso de secularización había alcanzado, a fines del siglo XIX, a todas las clases sociales. La hegemonía de la República católica se resquebrajaba.

El conflicto interior de la SAIP se intensificó alrededor de su órgano oficial periodístico *El Artesano* que enfrentó a los grupos de Vásconez y San Martín. Este último como redactor hizo del periódico una trinchera de su discurso intransigente. Las

⁷¹ Illades, “Organizaciones laborales”, pp. 245-274; Illades, “De los gremios”, pp. 27-45.

⁷² Navarrete, *El Artesano*, p. 16.

cosas empeoraron cuando San Martín cuestionó a Vásconez y a la directiva sobre el uso que darían a 6000 sucres ofrecidos por el gobierno para que pudiesen comprar una casa donde establecer sus talleres.⁷³ Esto llevó a la suspensión de *El Artesano*, la resistencia de San Martín a dejar la redacción, y a su salida de la SAIP junto a otros socios como el impresor José María Sanz. Si bien los socios disidentes se volvieron a incorporar a la SAIP, en 1894 los artesanos católicos que eran militantes formaron, entre los meses de febrero y marzo, el Círculo Católico de Obreros (CCO). Antes de 1894 los católicos militantes no habían necesitado su propia mutual, lo artesanos de la sierra se habían reconocido como católicos practicantes durante todo el siglo. La aparición del CCO significaba que eran los militantes intransigentes quienes rompían la unidad de la clase obrera para volver a convocarla bajo el estandarte de su asociación. El Círculo resulta un ejemplo de la radicalización de los grupos católicos.

La apuesta de los católicos militantes por tener una asociación de ayuda mutua que hiciera explícita la adscripción religiosa de sus socios se dio en un contexto en el cual ese grupo de artesanos estableció una relación estrecha con los salesianos que habían llegado en 1888 para administrar las Escuelas de Artes y Oficios. Si bien había sido el resultado del conflicto interno de la SAIP, el CCO también aprovechó el llamado de *Rerum Novarum* que promovía asociaciones exclusivamente obreras, además de la negativa de las élites e intelectuales católicos por concretar asociaciones para los artesanos. Esos antecedentes y su experiencia en la SAIP les brindaron a los socios del CCO la posibilidad de que su asociación fuera autónoma del control sacerdotal. Si bien establecieron vínculos estrechos con el clero y reconocían la autoridad del arzobispo, ellos decidían sobre el manejo de su asociación, los actos que realizaban y su participación en la opinión pública.

La división entre socios honorarios y activos hacía que el CCO tuviera un régimen externo interclasista. En cuanto a su régimen interno, parece que los maestros que la conformaban en su mayoría tenían capitales menores a los líderes de la SAIP José Vásconez y Manuel Chiriboga, cuyos negocios contaban con decenas de operarios y miles de sucres de inversión. En cambio, el CCO congregó a varios maestros pobres y a otros salidos de la Escuela de Artes y Oficios que carecían de taller propio, y usaban

⁷³ Julián San Martín, “Seis mil sucres”, en *El Artesano* (26 ago. 1894).

los del Círculo para cumplir con sus obras. Por otro lado, mientras en la SAIP los oficiales asistían a las asambleas sin derecho a voto ni membresía, parece ser que el Círculo incluyó a algunos de estos, adscritos a las redes clientelares de los dirigentes, especialmente impresores que trabajaban por jornal.

El CCO se fundó alrededor de los talleres salesianos, encabezado por los maestros que trabajaban ahí y los disidentes de la SAIP. Similar a la Escuela de Artes y Oficios, el CCO abrió talleres de carpintería, carrocería, talabartería y zapatería. No se definía en oposición a otra asociación de corte liberal, más bien se presentaba como una respuesta al liberalismo en general, un espacio que demostraba que los artesanos también se organizaban como católicos militantes. Los dirigentes del CCO en el mejor de los casos tenían su propio taller y almacén. *El Industrial* refería que el objetivo de estos sería formar a través de la ayuda mutua y la religión a la “gran familia trabajadora”.⁷⁴ Los estatutos establecían al CCO como una asociación de ayuda mutua que se encargaría de auxiliar a los socios con sus enfermedades, en el desempleo, en funerales, con instrucción profesional y religiosa. Además, proponían alentar “el trato frecuente de los asociados entre sí” a través de una sala de lectura, biblioteca, juegos de sociedad para generar una “honesta expansión”. El reglamento, en cambio, instituía la obligatoriedad de cuotas, asistencia a reuniones y acompañamiento a funerales, y exponía la importancia de los deberes y derechos.⁷⁵

Las autoridades civiles y eclesiásticas reconocían al CCO como una iniciativa de los artesanos. Esta cumplía con las expectativas de varios sectores de la Iglesia que desde 1891 veían con mayor alarma la organización y movilización de los obreros en Europa. Para ellos el CCO representaba una respuesta adelantada al avance socialista y anarquista que en Ecuador solía confundirse con el radicalismo liberal.⁷⁶ Los Círculos

⁷⁴ “Círculo Católico de Obreros”, en *El Industrial* (4 mar. 1894). Esto no hizo de los CCO algo propio de los salesianos, de hecho, en Argentina lo habían hecho los redentoristas o en México los josefinos y jesuitas. Vizueté, “Catolicismo social”, p. 133. Una vez instalado las inscripciones se hicieron en el almacén de Julián San Martín. “Círculo Católico de Obreros”, en *El Industrial* (10mar. 1894).

⁷⁵ *Estatutos y Reglamento*, 1894.

⁷⁶ AAQ, GE, Caja 81, Pedro Rafael González y Calisto, “Respuesta al Círculo Católico de Obreros” (20 de marzo de 1894); Andrade Marín, *Círculo Católico*; “El Círculo Católico de Obreros”, en *La Libertad Cristiana* (6 abr. 1894); “El primero de mayo”, en *La Libertad Cristiana* (29 abr. 1892). Periodistas como San Martín veían al Círculo y a los Talleres salesianos como parte de la lucha del catolicismo y el liberalismo. En su momento se refirió a los alumnos de la Escuela de Artes como soldados que se formaban con el trabajo y la religión. “Talleres salesianos”, en *El Industrial* (6 ene. 1894).

en su fundación francesa se constituyeron en respuesta a la Revolución, y en Ecuador fueron parte importante de la propaganda católica. Los periódicos católicos felicitaban su creación, pues como decía *El Monitor Popular* de Guayaquil, si al momento de “difundir el mal” sus enemigos se unían, por qué no habrían de hacer lo mismo los artesanos católicos para “extender el reinado social de Jesucristo” y así evitar la corrupción de las “masas populares”.⁷⁷ Bajo esos discursos, los socios del CCO lograron llamar la atención del gobierno, el clero y las élites católicas a las que convocaban constantemente a acompañarlos a sus actos públicos con el fin de apelar a su protección. Un ejemplo de eso fue la bendición del estandarte del CCO cuyo lema decía “*Fides, Caritas, Labor*”, y con el que los artesanos católicos recorrieron las calles de la ciudad en abril de 1894 desde la iglesia del Sagrario hasta los talleres salesianos.⁷⁸

En mayo de 1894, después de un discurso del ministro Francisco Andrade Marín frente al CCO, un grupo de artesanos de la SAIP publicó una hoja suelta en la que, si bien no cuestionaban los conocimientos técnicos de los salesianos, sí los acusaba de privilegiar la enseñanza religiosa, ponían en duda las aptitudes de los cooperadores salesianos italianos y afirmaban que quienes mantenían la enseñanza en la Escuela de Artes y Oficios eran los maestros ecuatorianos.⁷⁹ No tardó en salir una contestación desde la Tipografía Salesiana reproduciendo el programa de estudios de la Escuela y algunas cartas que avalaban las aptitudes de los cooperadores extranjeros, Julián San Martín también refutó desde *El Industrial*.⁸⁰ Si bien los miembros que se separaron en 1892 volvieron dos años después, este altercado alrededor del trabajo de los salesianos causó su distanciamiento nuevamente.

El conflicto no quedó ahí. En julio de 1894, un círculo de miembros de la SAIP, encabezados por el presidente José Vásquez, elevó una solicitud a las Cámaras legislativas. En esta retomaban sus acusaciones de mayo, y profundizaban la defensa

⁷⁷ “Círculo Católico de Obreros”, en *El Monitor Popular* (16 mar. 1895).

⁷⁸ Julián San Martín, “Discurso”, en *El Industrial* (21 abr. 1894); Pedro Mafuelo, “Discurso”, en *El Industrial* (21 abr. 1894); Reinaldo Zambrano, “Discurso”, en *El Industrial* (21 abr. 1894); “Solemne inauguración del Círculo Católico de Obreros”, en *El Industrial* (21 abr. 1894); “La fiesta del Círculo y la prensa nacional”, en *El Obrero* (2 jun. 1894).

⁷⁹ Unos artesanos, *Círculo Católico*.

⁸⁰ Unos amantes de la verdad, *Protectorado católico*; “El mono y el gato”, en *El Industrial*, (26 may. 1894).

de los artesanos ecuatorianos frente a los extranjeros. La SAIP había mostrado especial interés en que los artesanos participaran en la Exposición Nacional de 1892 y reclamaba que no se tomará en cuenta primero a los connacionales para la formación de sus pares. Este reclamo salía del discurso mutualista que interpelaba al Estado protección de los espacios que ocupaban los artesanos, y frente al libre cambio y la “degradación”.⁸¹ Los firmantes sostenían que la Escuela administrada por los salesianos no había dado los resultados que se esperaba con las rentas que se les había asignado, por lo cual pedían que se entregara a la SAIP la dirección de la Escuela, al tiempo que prometían garantizar la continuidad de la enseñanza religiosa junto a la de los oficios.⁸² Las respuestas de la prensa, los maestros militantes y el clero no tardaron en llegarles.

Las refutaciones exponían el buen manejo que los salesianos hacían de la Escuela de Artes y la idoneidad de su enseñanza.⁸³ De hecho, los católicos, dada la visión transnacional de la Iglesia, no veían inconveniente en que los extranjeros enseñaran en la Escuela nacional dedicada a los artesanos. Frente al argumento de los peticionarios de que los graduados no habían abierto talleres, los maestros de la Escuela respondieron que se debía a la pobreza de los estudiantes, pero que los talleres salesianos habían resultado ser un espacio idóneo para que pudieran trabajar y enseñar.⁸⁴ A diferencia del Protectorado garciano, los talleres salesianos sí fueron vistos como una amenaza para los talleres particulares. En poco más de cinco años, estos pasaron de 39 estudiantes a 242.⁸⁵ La Escuela de Artes dejaba de lado el aprendizaje del taller del maestro y profesionalizaba la enseñanza de oficios. Los defensores de los salesianos aseguraban que la Escuela de Artes era una alternativa para los pobres frente a los talleres particulares a los que acusaban de ser espacios donde los aprendices adquirirían vicios y hasta se les exigía una cuota para ingresar a aprender.⁸⁶

⁸¹ Illades, “El artesanado mexicano”, p. 297.

⁸² AHS, C. 23, José Váscenez et al., “Solicitud de la Sociedad Artístico Industrial del Pichincha” (1894).

⁸³ AHS, PC, Rafael Pera et al., “A la Sociedad Artística e Industrial de Pichincha” (1894).

⁸⁴ AHS, PC, Rafael Pera et al., “A la Sociedad Artística e Industrial de Pichincha” (1894).

⁸⁵ Quishpe, “Los salesianos”, p. 226; Luna, *Historia*, p. 25; “Artes y Oficios”, en *La Alianza Obrera* (27 dic. 1905).

⁸⁶ AHS, PC, Las madres de familia, “Protesta de las madres de familia” (26 de julio de 1894).

Efectivamente, la Escuela de Artes era un espacio sobre todo para el aprendizaje de niños pobres a los que el gobierno financiaba con local, maestros y maquinaria, mientras los cooperadores salesianos con alimentos.⁸⁷ Este proceso de enseñanza técnico fuera de los talleres artesanales se circunscribió sobre todo a Quito, donde se fundó la primera Escuela de Artes y Oficios en 1888. Los talleres salesianos de Cuenca (1893) y Riobamba (1891) difícilmente tuvieron graduados, pues la formación requería tres años y su funcionamiento se interrumpió en 1895.⁸⁸ Las Escuelas dirigidas por los salesianos resultaron ser una competencia para los talleres particulares en tanto enseñaban herrería, zapatería, sastrería, talabartería, carpintería y otros oficios. Además, tenían las facultades legales de graduar maestros, los que salían con el grado, pero sin los recursos para montar su propio taller.

De vuelta en la polémica por la Escuela de Artes y Oficios, la prensa clerical aseguraba que los salesianos no deseaban hacer competencia a los artesanos ecuatorianos, sino que su labor era la de evitar la corrupción de la juventud dándoles un oficio.⁸⁹ Los defensores de los salesianos respondieron irónicamente a Vásconez mofándose de su “patriotismo liberal”. Los liberales habrían detenido el progreso del país y de los artesanos asesinando a García Moreno.⁹⁰ Los salesianos dejaron que sus allegados los defendieran, pero, para el 6 de agosto de 1894 organizaron un certamen musical. El mensaje del director salesiano fue: “¡favoreced al hijo del pueblo! García Moreno y D. Bosco os sonríen desde el cielo”.⁹¹ La respuesta del círculo de Vásconez se dio contra *El Industrial* asegurando que el periódico tenía influencia de los salesianos.⁹²

Una vez que la Cámaras Legislativas dieron una resolución al pedido de los miembros de la SAIP, los periódicos católicos reprodujeron con entusiasmo el informe de la comisión presidida por el presbítero Segundo Álvarez Arteta que refutaba las

⁸⁷ AHS, PC, Luis Calcagno, “Discurso” (1894).

⁸⁸ En el caso de Guayaquil, la Sociedad Filantrópica del Guayas, de carácter civil, no rompió la lógica del control de los gremios sobre la formación de maestros, pues su Escuela de Artes y Oficios, fundada en 1893, tenía clases de música, tipografía, telegrafía, ebanistería y dibujo.

⁸⁹ “¿Qué son los talleres salesianos, y cuánto se gasta en ellos?”, en *La Libertad Cristiana* (11 ago. 1894).

⁹⁰ Los amigos del pueblo, *Hablen los números*, 1894.

⁹¹ AHS, PC, Luis Calcagno, “Discurso” (1894).

⁹² “A los Sres. de la Sociedad Artística”, en *El Industrial* (11 ago. 1894).

aseveraciones de Vásconez y sugería rechazar su petición.⁹³ Por otro lado, la SAIP y los círculos cercanos a Manuel Chiriboga reprocharon a los firmantes de la petición y desautorizaron a sus dirigentes. Es preciso reconocer que las acusaciones de Vásconez si bien cuestionaban a los salesianos, abogaban por los artesanos ecuatorianos y enmarcaban su reclamo en un predominio de los intereses artesanales. Por esa razón jamás llegaron a atacar al Círculo Católico de Obreros. De hecho, la polémica le dio la oportunidad a los maestros que se habían afiliado al CCO de presentarlo como un ejemplo de mutual católica exitosa que tenía talleres, ayudaba a los niños pobres, y seguía el modelo de un protectorado al igual que la Escuela de Artes y ya no de los talleres particulares, es decir fue presentado como la mutual que tenía logros en lo que la SAIP había fracasado.⁹⁴ Para lograr ese fin, el CCO dependía de los socios honorarios para sostener las clases de los niños con la donación de mobiliario, libros, útiles, y también para el mantenimiento de los talleres que tenían un administrador que se encargaba de su funcionamiento y de la venta de los productos que se elaboraban.⁹⁵ Además, el CCO recogía fondos para el albergue y vestimenta de un tercio de los niños de sus talleres, y el alimento para todos ellos.⁹⁶

La relación del CCO con el clero fue estrecha, de hecho, avisaron de su formación al arzobispo antes de que se instalara la asociación. Mientras el arzobispo fue nombrado presidente honorario, otros obispos, vicarios y párrocos fueron hechos socios honorarios con miras a comprometerlos a facilitar la creación de más Círculos en otras ciudades y parroquias.⁹⁷ Antes que asociaciones de apostolado, los Círculos eran una organización de acción propia de los artesanos católicos, pues no estaban centrados en los sacerdotes y resultaban ser una confederación de asociaciones autónomas antes que una federación con un centro que las homologara a todas⁹⁸ como

⁹³ “Importante informe”, en *El Industrial*, (18 ago. 1894); “Informe importante”, en *El Obrero* (1 sep. 1894); “La petición de la Sociedad Artística al Congreso”, en *La Libertad Cristiana* (18 ago. 1894).

⁹⁴ AHS, PC, Rafael Pera et al., “A la Sociedad Artística e Industrial de Pichincha” (1894).

⁹⁵ “Círculo Católico de Obreros”, en *El Industrial* (24 mar. 1894); “Suscripción popular”, en *El Industrial* (21 abr. 1894); “Talleres del Círculo”, en *El Obrero* (2 jun. 1894).

⁹⁶ “Olla de familia”, en *El Industrial* (28 abr. 1894); Directorio, *Obra del pan*; “Socorro a los artesanos”, en *El Industrial* (28 abr. 1894).

⁹⁷ AAQ, GE, Caja 80, Reinaldo Zambrano, “Presentación del Círculo Católico de Obreros” (27 de febrero de 1894); ADR, 3.1.1, Rafael Salas Villacís, “Pedido al Obispo de Riobamba” (6 de diciembre de 1894); “Círculo Católico de Ambato”, en *El Obrero* (1 dic. 1894); “Comunicaciones”, en *El Obrero* (1 feb. 1895).

⁹⁸ Para proponer la existencia de una confederación de asociaciones fue importante la lectura del trabajo

sucedió en el siglo XX con la Liga Nacional de Obreros. Además del Círculo de Quito se lograron abrir otros en Chillo Gallo, Machachi, Cayambe, Ambato, San Miguel de Latacunga, Ibarra, Riobamba, Cuenca, y otros quedaron detenidos debido a la guerra que empezó en junio de 1895 entre el gobierno y los liberales radicales.⁹⁹ Estos Círculos tuvieron un gran parecido con el de Quito, aseguraban que querían impulsar el trabajo, la defensa de la religión frente al “liberalismo demagogo”, beneficios para los obreros e instrucción para ellos.¹⁰⁰

Si bien los socios honorarios del clero jugaron un papel importante en la expansión de los Círculos, los dirigentes establecieron conexiones directas con los artesanos de los poblados que estaban interesados en la asociación.¹⁰¹ El crecimiento de los Círculos era visto como el triunfo católico contra el liberalismo y alentaba el discurso acerca de que serían los artesanos católicos los encargados de la “salvación” del resto de miembros de su clase.¹⁰² En Quito el CCO buscó ser el centro de la unión y dinámicas de la clase obrera. Fuera de *El Boletín del Círculo Católico de Obreros* de Ambato, *El Obrero* resultó el órgano oficial de la iniciativa. Este era parte de la buena prensa y la propaganda católica. También, en pleno contexto de la Revolución liberal de 1895, el CCO inauguró un “salón de lectura para el pueblo” para fomentar la buena lectura en la ciudad.¹⁰³

En Ecuador no se editaba un periódico de artesanos desde mediados del siglo XIX. Casos como los de *El Popular* de Luis Cordero fueron ejemplos de periódicos redactados por intelectuales católicos para artesanos. En la misma Cuenca, *El Artesano* de 1881 fue un primer intento de prensa de artesanos, pero su existencia fue efímera ya que salió solo como respuesta a otro periódico. No fue hasta la década de 1890, e

de Gardenia Vidal que analiza un caso similar con los Círculos del padre Federico Grote en Argentina. Vidal, “El Círculo de Obreros”, pp. 170-171.

⁹⁹ La Juventud Católica de Vinces, diócesis de Guayaquil, y el párroco de Pujilí proyectaban impulsar círculos en sus localidades. “También”, en *El Obrero* (5 oct. 1894); “Vinces”, en *El Obrero* (1 dic. 1894).

¹⁰⁰ Delfín Cevallos, “Discurso”, en *El Obrero* (1 ene. 1895); Alejandro López, “Discurso”, en *El Obrero* (1 ene. 1895); Julián San Martín, “Discurso”, en *El Obrero* (1 ene. 1895).

¹⁰¹ “Círculo Católico de San Miguel de Latacunga”, en *El Obrero* (1 sep. 1894). Los sacerdotes leían en el púlpito ya sea el periódico o los estatutos del CCO para así captar interesados.

¹⁰² AAQ, P, Caja 103, Delfín Cevallos, “Invitación” (13 de diciembre de 1894); ANE/T, G, Caja 120, Segundo Álvarez Arteta, “Instalación del Círculo Católico de Obreros de Ambato” (19 ene. 1895); “Al Círculo Católico de Obreros de San Miguel de Latacunga”, en *El Obrero* (15 ago. 1894).

¹⁰³ “Biblioteca del Pueblo”, en *El Pueblo* (15 jun. 1895).

impulsados por mutuales, que los periódicos de artesanos hicieron su reaparición en la trama en Guayaquil y Quito. Pero, a diferencia del periódico de Cordero y la prensa que salió de las sociedades democráticas, los periódicos de fin de siglo fueron redactados íntegramente por artesanos. En este ejercicio los impresores, los directivos u otros artesanos con experiencia en las imprentas tomaron el reto periodístico como escritores y editores. Esta prensa artesana, a pesar de la intención de evitar las polémicas políticas, politizó a los artesanos y rompió el monopolio burgués sobre la prensa. Así se pasaba de periódicos para los artesanos a unos elaborados por la misma clase.¹⁰⁴ La existencia de una prensa artesana molestaba a algunas élites e intelectuales quienes llegaban a denigrar periódicos como *El Industrial* de San Martín y lamentarse por el éxito que tenían.¹⁰⁵ Dicha acogida se dio porque esos periódicos recurrían al formato de impresos más económicos que ponían al alcance del pueblo temas de lectura y escritos a los que no se podía acceder por el costo de los libros. En el caso de los católicos fue muy útil en su campaña de rechazo al “seductor liberalismo”.¹⁰⁶

Ya sea por lectura directa o en voz alta, los artesanos accedieron al contenido de los periódicos, lo que les daba una capacidad deliberativa y la opción, a decir de Camilo Páez, de formar una “opinión pública artesanal”.¹⁰⁷ Pero ¿para qué leía el artesano? Los periódicos de los 1890 aseguraban que para instruirse o encontrar esparcimiento sano. Sin embargo, queda claro que también estaba relacionado a la ciudadanía, sobre todo porque leer y escribir eran requisitos para acceder a ella.¹⁰⁸ Los artesanos católicos veían en esto un privilegio antes que la forma de acceder a derechos. Para ellos los colocaba en la cúspide del pueblo y no los excluía. Por esa razón, al igual que el resto de las asociaciones de ayuda mutua pusieron mucho empeño en la instrucción de sus miembros más pobres, pues aquellos que aún no accedían a la ciudadanía debían hacerlo completando los requisitos que se pedían.

¹⁰⁴ Lida, “¿Qué son?”, p. 10; García-Bryce, *República con*, p. 209.

¹⁰⁵ “El Industrial”, en *La Sanción* (29 sep. 1897).

¹⁰⁶ “La Lectura”, en *Lecturas Populares* (7 dic. 1894).

¹⁰⁷ Páez, “El artesano-publicista”, pp. 481-490.

¹⁰⁸ Una de las formas de hacer explícita la condición de ciudadano era votando. Desde 1861 la inscripción de nombres o descalificación de votantes dependía de los poderes locales que elaboraban las listas y entregaban las boletas. En ese sentido dependía de ellos exigir las pruebas para que los artesanos pudiesen sufragar. En muchos casos requería saber escribir el nombre, en otros podían ponerse pruebas más complejas. Por eso la insistencia en una instrucción al interior de las mutuales.

Si bien había una marcada diferencia entre *El Obrero* (1891), periódico liberal de Guayaquil, que perteneció a la Sociedad de Tipógrafos y los periódicos de Quito que tuvieron una clara influencia intransigente, todos tenían un discurso común. Por un lado, el asociacionismo les permitía generar unión entre clase, pero también era en ese espacio de sociabilidad donde los artesanos podían mostrar su capacidad de ser considerados como parte de la ciudadanía a través del orden en las mutuales, el ejercicio deliberativo, las elecciones para escoger a sus representantes, entre otros.¹⁰⁹ *El Obrero* (1891) tuvo una corta vida, pues a placer de la oligarquía guayaquileña detuvo su circulación después de que el candidato que apoyaron en las elecciones presidenciales fue derrotado. En la sierra, en cambio, San Martín impulsó, entre los artesanos, periódicos de propaganda católica. Luego de su separación de la SAIP, San Martín, con ayuda del impresor José María Sanz, fundaron su propio periódico. Así, *El Industrial* (1892-1900) presentaba en su primer número a sus redactores como ciudadanos y al periódico como un impreso dirigido a la clase obrera y a los “conciudadanos”. De ese modo, y ese fue su lema, se proponía “ser el órgano de los intereses generales de la clase obrera en toda la República”. Al periódico no le fue mal, lo reconocía el mismo San Martín, pero eso no eximió que pidiera la recomendación del arzobispo de Quito para lograr una mayor difusión.¹¹⁰

Con la formación del CCO, San Martín y un grupo de artesanos afines impulsaron la creación de *El Obrero* (1894) como órgano oficial de los círculos. En el prospecto, su redactor Pedro Mafuelo, respondía al llamado de la propaganda católica. Acusaba a los liberales de querer levantar a los obreros avivando resentimientos. Para evitar eso, *El Obrero* buscaría encausar el criterio de la clase trabajadora promoviendo su instrucción, unión y defensa de sus derechos.¹¹¹ Hacía suyo el discurso sobre la importancia del asociacionismo, pues su lema era “la unión es la fuerza”, y su epígrafe era una frase de San Agustín que decía “la asociación y la pluma fueron mis maestras”. Quedaba claro que al igual que el santo que había necesitado de una guía para encausar su vida para su bien y el de la sociedad, los artesanos católicos harían lo mismo desde

¹⁰⁹ “Instruyámonos”, en *El Obrero* (2 may. 1891); “Nuestra misión”, en *El Artesano* (9 abr. 1892).

¹¹⁰ “Dos palabras”, en *El Industrial* (24 sep. 1892); AAQ, NS, Caja 13, Julián San Martín, “Pedido de apoyo” (1 de abril de 1893).

¹¹¹ “El obrero”, en *El Obrero* (2 jun. 1894).

el CCO y los periódicos con los de su clase.

La prensa artesana de la década de 1890 concordaba, al igual que varios intelectuales conservadores y liberales, que el trabajo no resultaba ser un castigo a pesar de que podría percibirse como tal debido al relato bíblico. El artesano debía cumplir, dentro de una sociedad que veía a la desigualdad como natural, con atributos como honradez y esfuerzo para lograr la felicidad y la riqueza. Eso no era distinto para los artesanos católicos que veían en la ociosidad el problema de los vicios y el acercamiento al pecado.¹¹² Los redactores no solo buscaban la difusión de esos discursos entre los obreros para recalcar la importancia de trabajar, sino que también era usado para reivindicar el trabajo de los artesanos, sobre todo porque sus lectores no se limitaban al mundo del trabajo, sino a otros actores que también participaban en política.¹¹³ En los periódicos de fines del siglo XIX los discursos sobre el trabajo necesariamente estaban relacionados a los de la clase. Por un lado, se encontraba la unión que las mutuales les habían permitido para trascender la separación por oficios y pensarse por sí mismos como clase obrera, mientras que, por el otro lado, los artesanos sabían quienes se aprovechaban de ellos y los habían desatendido.¹¹⁴

El sentido que los artesanos dieron en su discurso a una clase obrera o a los obreros como grupo fue importante en su convocatoria a fines del XIX. Presentarse directamente como obreros y no solo como artesanos tenía que ver con que se reconocían como la cabeza de su clase, pero también fue una forma de influir sobre otros trabajadores que leían, escuchaban leer o se interesaban por la sociabilidad de los artesanos. Así, era necesario hacer referencia a los obreros y a su clase para convocar a la unidad, que en el caso de los artesanos católicos militantes debía alejar a una parte de sus pares del liberalismo y formar, al mismo tiempo, un frente que les hiciera frente desde el pueblo.¹¹⁵ Periódicos como *El Obrero* de Guayaquil (1891) y *El Obrero* de Quito (1894-1895) usaban el concepto de obrero y artesano de forma indistinta:

Que halagüeño es, cuando el día declinado ya y la oración de la tarde anuncia el descanso del obrero, dejar contento y satisfecho las herramientas, convencido de haber cumplido su sagrada misión [...] su esposa fiel, con mano benigna y complacida, le brinda el sazonado sustento. Así es feliz la vida del honrado

¹¹² “El trabajo”, en *El Artesano* (18 may. 1892); “Triunfo del trabajo”, en *El Industrial* (23 ago. 1893).

¹¹³ Páez, “El artesano-publicista”, p. 480.

¹¹⁴ Luna, *Historia y conciencia*, p. 13; Levi, “El artesanado”, pp. 32-33.

¹¹⁵ “Dos palabras”, en *El Industrial* (24 sep. 1892); “El Artesano”, en *El Artesano* (19 mar. 1892).

artesano.¹¹⁶

En otros casos, el calificativo de obrero les permitía referirse a los artesanos, industriales y otros trabajadores manuales cualificados. Pero, también, podía hacer alusión a aquellos que se estaban formando para ser maestros, sobre todo en un contexto en el que se buscaba el establecimiento de Escuelas de Artes y Oficios: “eso significa la educación que se ha propuesto dar a la clase obrera de este gremio [sastres], y de cuantos los representantes de otro pudieran hacerlo”.¹¹⁷

La construcción de la clase obrera tenía dos dimensiones, la del artesano de carne y hueso, y la del artesano ideal. Esto no quiere decir que los artesanos-periodistas no tuvieron presente ambas. Todo lo contrario, impulsaban a sus pares a cumplir con el perfil ideal de no beber, no jugar, buscar instruirse, pero se entendía que era costoso e incluso complicado cuando el procurarse su subsistencia ocupaban la mayor parte de su tiempo. También rechazaban la discriminación, y defendían sus derechos y acción política. Este era un marco común para los artesanos, sobre todo del interior. En el caso de los artesanos católicos su adscripción religiosa militante no detuvo o impidió su participación en la defensa de la clase obrera y tampoco los alejaba de la lucha por las condiciones materiales a las que aspiraban.¹¹⁸

Una de las grandes denuncias de los artesanos católicos, y de otros, era el desprecio con el que las élites los veían. Estas asumían que los oficios eran cosa de pobres, que los artesanos eran ignorantes y viciosos. De hecho, existía una diferenciación social basada en las prácticas, costumbres y ocupaciones,¹¹⁹ pero también en aspectos étnicos; San Martín denunciaba que se los segregaba con el calificativo de *cholos*.¹²⁰ Partícipes de esa exclusión eran los “ultraconservadores”,¹²¹ católicos intransigentes tradicionalistas, lo que deja pensar que los artesanos que militaban se adscribían a los grupos católicos sociales. Toda esa mixtura de aspectos tenía, según los artesanos, que ver con las limitaciones materiales de su clase y, sumada a la desatención de parte del gobierno, retrasaban el perfeccionamiento de sus oficios.

¹¹⁶ Chiriboga, *Inauguración Solemne de*, p. 6.

¹¹⁷ Chiriboga, *Inauguración Solemne de*, p. 8.

¹¹⁸ Castro, “La invención”, p. 290; Hobsbawm, “El metodismo”, p. 48.

¹¹⁹ “Nuestra misión”, en *El Artesano* (9 abr. 1892); F.S.R., “El Oficio”, en *El Obrero* (2 may. 1891).

¹²⁰ “El Artesano”, en *El Industrial* (4 mar. 1893).

¹²¹ “Elecciones municipales”, en *El Industrial* (17 dic. 1892).

Así revertían hacia las élites las acusaciones acerca de que los artesanos retrasaban el progreso, pues por décadas el taller fue una muestra por medio de la cual el artesano subsistía solo con ayuda de sus pares.¹²² Los artesanos-periodistas afirmaban que la prosperidad de Ecuador se debía a los obreros que no solo con su esfuerzo, sino que con largos años de explotación habían pagado impuestos, y soportado los abusos de patronos, comerciantes y demás, desde la colonia los habían tratado como “bestias de carga”. Los mismos consumidores preferían los productos extranjeros, sin importar la buena calidad del trabajo artesanal, y los gobiernos solo los buscaban para sus guerras internas. La solución era que el Estado protegiese a los artesanos, las élites consumieran sus productos, y que se garantizara trabajo para todos remunerado de manera justa para lograr su subsistencia y la instrucción de sus hijos. Para los artesanos-periodistas, los artesanos eran más patriotas que los “acaudalados” pues eran los primeros en enlistarse cuando el país era amenazado por una guerra.¹²³

Si la clase obrera era generadora de riqueza y patriota, también debía tener un lugar privilegiado dentro del conjunto de ciudadanos. A diferencia de la petición de la SAIP que la encaminó a su quiebre en 1894, los discursos de los periódicos católicos de artesanos apelaban a toda la clase. Sus redactores cumplían con el perfil para ser ciudadanos, y estos esperaban que los artesanos y jóvenes encontraran en las mutuales y la Escuela de Artes y Oficios espacios para la instrucción y organización, lo que eventualmente les permitiría acceder a esa ciudadanía. Si bien las demandas por derechos podían incluir a todos los trabajadores, el reclamo de la ciudadanía se limitaba a los artesanos. Esto implicaba que ellos reivindicaban la división entre trabajo calificado y no calificado que habían manejado los gremios en décadas anteriores. Como parte de las clases populares se definían en oposición a las élites. Pero la instrucción y el oficio no solo los diferenciaban de las clases acomodadas, también de aquellos identificados con la marginalidad social.¹²⁴ Encabezados por los maestros de taller, los artesanos que integraron las mutuales se veían más cerca de los burócratas e instructores que del resto de los trabajadores.

¹²² “El Artesano”, en *El Industrial* (4 mar. 1893); “El Artesano”, en *El Artesano* (2 abr. 1892).

¹²³ “El Artesano”, en *El Artesano* (2 abr. 1892); Julián San Martín, “Discurso”, en *El Artesano* (8 jun. 1892); Julián San Martín, “Deberes del ciudadano para con la patria”, en *El Industrial* (9 dic. 1893).

¹²⁴ Páez, “El artesano-publicista”, p. 476; Lida, “¿Qué son?”, p. 5.

Entre 1892 y 1895 los artesanos católicos de Quito contaban con los medios impresos existentes para difundir el discurso de clase y sus pedidos. Si bien había tendencias al interior de asociaciones como la SAIP que marcaban la adscripción de los socios a distintos bandos, su discurso común sobre las necesidades, derechos y reclamos de los obreros apenas se diferenciaba por el tono religioso que le daban San Martín y Mafuelo. Sin embargo, en el último semestre de 1894, *El Industrial* y *El Obrero* ahondaron en su tono antiliberal con una serie de artículos en los que los redactores advertían de la lucha del catolicismo con el liberalismo y llamaban a los obreros a no dejarse corromper. Así, el discurso común sobre los artesanos cedía el espacio en los periódicos a noticias sobre el crecimiento de los Círculos y a editoriales sobre religión.¹²⁵ A finales del año, los artesanos católicos se sumaron al discurso que responsabilizaba al liberalismo del caos europeo, del surgimiento del socialismo y el anarquismo, y de la lucha de clases.¹²⁶ Las editoriales insistían en la participación de los obreros católicos para apoyar a la Iglesia en su lucha universal. Como si salieran a la guerra, los obreros debían usar todo lo que estaba a su alcance para detener a los enemigos. Así, la prensa obrera debía enfrentarse a los impresos liberales.¹²⁷

En 1895 la Revolución liberal sacudió el panorama político y social ecuatoriano. San Martín y los artesanos del CCO aumentaron su discurso combativo, y desde junio mientras se había llamado a todos los católicos a la lucha, los periódicos artesanos convocaron a los artesanos. *El Industrial* atacaba a Vásconez que lideraba un batallón de artesanos en apoyo de los liberales e informaba sobre lo que ocurría en el frente.¹²⁸ En ese contexto, los artesanos de los distintos CCO de la sierra tomaron las armas en contra de los liberales. Si la unión era la fuerza dentro de la clase, más aún debía serlo para defender al catolicismo. El CCO había ahondado la división entre los artesanos y debido a que sus socios tomaron las armas el proyecto de una unión a través de una confederación se detuvo. El discurso de la unión de los artesanos no había convocado a todos los obreros como esperaban, pues si bien los Círculos resultaron ser un grupo de asociaciones muy importante, no congregaron a todos los esperados. En la

¹²⁵ “Principia la lucha”, en *El Industrial* 821 jul. 1894).

¹²⁶ “Primeras víctimas del liberalismo”, en *Lecturas Populares* (13 dic. 1894).

¹²⁷ “Manos a la obra”, en *El Obrero* (15 nov. 1894).

¹²⁸ Verax, “También vosotros”, en *El Industrial* (29 jun. 1895).

costa no llegaron a establecerse y en la sierra tenían la competencia de mutuales civiles. El triunfo liberal implicó la suspensión de los periódicos y la disolución de los Círculos.¹²⁹

4.3. De la lucha en la clandestinidad a la rearticulación en el apostolado seglar: los artesanos católicos frente a la pacificación e institucionalización liberal (1895-1906)

Es innegable que la derrota de 1895 fue un duro golpe para las asociaciones de ayuda mutua católicas que terminaron por disolverse, aunque también para otras asociaciones de artesanos. Sin embargo, no se puede afirmar, como sostiene Milton Luna, que desde ese año se hayan alejado de la política.¹³⁰ La ausencia y continuos recesos de las asociaciones artesanas, sobre todo católicas, en el último lustro del siglo XIX no es indicador de ello. De hecho, es preciso indagar en las sociabilidades no asociativas y en la participación política de los artesanos para tener pistas de un proceso de rearticulación y oposición del artesanado frente al gobierno liberal que caracterizo a su militancia. Entre 1900 y 1906, los artesanos católicos se articularon de manera más cercana al clero y las élites, pero también mostraron un discurso más firme sobre el trabajo, la clase obrera y su organización.

Para tener una idea de la participación y militancia de los artesanos católicos entre 1895 y 1900 es preciso indagar sobre los gremios, las convocatorias que se les hizo como parte de la comunidad de católicos y la prensa. La organización artesana a fines del XIX fue especialmente fuerte en Guayaquil. Estas iniciativas, si bien apoyadas por el gobierno liberal, fueron iniciativa de los artesanos y otros trabajadores. Los liberales necesitaban de continuas negociaciones y acuerdos con esos artesanos para conservar sus apoyos.¹³¹ Los intentos asociativos de los obreros guayaquileños continuaron, pero se enfrentaron a continuos descansos y reinstalaciones. Además, el número de huelgas por salarios y en rechazo a los abusos de los patrones creció a pesar de que se exponían a fuertes represalias.¹³² En Quito la cosa no resultó fácil tampoco. Vásconez y una treintena de socios de la SAIP eran parte de un batallón que se puso a

¹²⁹ “Expedición”, en *Boletín de “El Industrial”* (7 ago. 1895); “Círculo Católico de Obreros”, en *El Industrial* (9 nov. 1895).

¹³⁰ Luna, *Historia y conciencia*, p. 159.

¹³¹ Hidalgo, *El artesanado*, pp. 25-35.

¹³² Navas, *Evolución social*, pp. 36-71; Albornoz, *Historia del*, pp. 9-12.

disposición del gobierno liberal. Frente a esto, los miembros que no pertenecían a ese círculo escondieron a sus oficiales, pero aun así el gobierno los acuarteló a la fuerza frente al virtual conflicto armado de Ecuador con Perú. Dado que Vásconez había colaborado con esa medida, los maestros de la SAIP se reunieron y disolvieron la asociación en 1896. Esto llevó a que, encabezados por sastres y albañiles, formaran un comité obrero en oposición al gobierno liberal.¹³³

En ese período, el gremio con mayor realce fue el de sastres. Manuel Chiriboga creó en 1897 la Escuela de Sastres y la Sociedad de maestros sastres recurriendo al discurso proteccionista que otrora usaron las mutuales frente las élites y el Estado, solo que en esta ocasión era frente a un gobierno liberal. A pesar de que mantuvo el discurso católico que reconocía a García Moreno como propulsor del progreso de los artesanos, recalca el olvido en el que había caído la sastrería en los planes de los gobiernos que privilegiaban otros oficios.¹³⁴ Desde ese año se hizo clara la aspiración burguesa de Chiriboga que lo acercó a la aristocracia quiteña, no solo en la Sociedad Literaria Juan León Mera. Impulsó su gremio y aprovechando la desarticulación de las mutuales, lideró el asociacionismo del siglo XX.

En cuanto a los católicos militantes, a pesar del golpe que recibió la diócesis de Cuenca con la derrota de las guerrillas restauradoras en 1896, hubo intentos de organizar a los artesanos católicos apelando a su pertenencia a una comunidad de creyentes. Así, estos se reunían con fines religiosos en la capilla de artesanos de esa ciudad.¹³⁵ No solo el tema religioso era lo que llevaba a varios artesanos a apoyar al clero y a las élites intransigentes, la oposición al liberalismo económico también fue un factor.¹³⁶ El discurso sobre la ciudadanía fue parte del rechazo a la prohibición del gobierno liberal de que los sacerdotes fuesen candidatos a diputados constitucionales y a la expulsión de los salesianos. Los espacios más agitados por estos particulares fueron Quito y Cuenca. En esta última ciudad los artesanos católicos protestaron por el cierre de las escuelas dirigidas por los Hermanos Cristianos y contra la prensa liberal que lo apoyaba. Para ellos, las ideas liberales “nada hacen, ni nada harán por la clase

¹³³ Chiriboga, *Resumen histórico*, pp. 132-33; Naranjo, *El artesano*, p. 48.

¹³⁴ Chiriboga, *Inauguración solemne*.

¹³⁵ Tallachini, *Sociedad de San*, 1903.

¹³⁶ Durán, “Orígenes del”, p. 177.

obrera”. Parece ser que la medida causó malestar entre las autoridades locales, pues en otro impreso los artesanos católicos denunciaban haber sido perseguidos por publicar la hoja suelta *Nuestra opinión*. Desde un discurso en el que se presentaban como ciudadanos, reclamaban sus derechos de libertad de imprenta y en la elección de sus representantes.¹³⁷

Esas noticias no se quedaron en Cuenca, pues *El Industrial* les dedicaba sus columnas gracias a los envíos de sus corresponsales. En Quito el panorama no fue tranquilo, pues la cercanía de los salesianos al pueblo y su capacidad de fabricar armas para abastecer una posible resistencia llevó a que el gobierno liberal los exiliara en 1896. Esta medida generó protestas de varios actores. Entre los reclamos estaba el perjuicio que se haría a los artesanos en su educación. Los salesianos habían sido sacados de la Escuela de Artes, misma que fue puesta bajo la dirección de un civil, además con la salida de los extranjeros, los miembros ecuatorianos de esa congregación tuvieron prohibido el regreso a su vida común. Esto implicó que, a pesar de las negociaciones entre la curia y el gobierno, los salesianos no pudieron retomar sus trabajos en Quito hasta el siglo XX, lo que hizo de las diócesis de Cuenca y Riobamba sus lugares de acción.¹³⁸

Los católicos no adscritos a la militancia, como Manuel Chiriboga, fundaron sus periódicos, pero, en los últimos cinco años del siglo *El Industrial* siguió siendo el periódico obrero más exitoso.¹³⁹ Insistía que seguiría defendiendo a la religión y entregando insumos a los obreros para su recreación e ilustración.¹⁴⁰ El papel de la prensa católica en estos años fue crucial. Periódicos como *La Cruz* de Segundo Álvarez Arteta recomendaban a los padres de familia de Ambato que asistieran a las agencias del periódico para recibir referencias de talleres a donde debían enviar a sus hijos y así evitarles peligros.¹⁴¹ *El Industrial* fue importante dentro de una red de periódicos católicos que se tiraron durante los gobiernos liberales. Es posible identificar dos etapas

¹³⁷ Manuel Vidal y et. al., “Nuestra opinión”, en *El Industrial* (28 mar. 1896); José Lozano y et. al., *Otra vez*.

¹³⁸ Rosa García de Vega et al., *Por gratitud*; AHS, PC, “Crónica de la Casa de la Tola” (1896).

¹³⁹ En 1898 Chiriboga fundó *El Sastre*, pero su acogida no fue mayoritaria. De hecho, a este le molestaba, y se nota en la forma de escribir su reseña sobre la SAIP, que en la memoria de los católicos fuera San Martín el ejemplo del artesano-periodista por excelencia. Chiriboga, *Resumen histórico*, 192-193.

¹⁴⁰ Julián San Martín, “Nuestra misión”, en *El Industrial* (12 oct. 1895).

¹⁴¹ “Talleres y Artesanos”, en *La Cruz* (15 may. 1898).

después de que San Martín retomó la pluma en octubre de 1895. La primera, que termina en marzo de 1897, se caracterizó por difundir textos para reforzar el catolicismo de los obreros y mostrar la lucha que debían hacer junto al clero frente a las reformas del gobierno liberal,¹⁴² además de escritos sobre el mundo del trabajo. Por eso era reconocido entre los círculos católicos como “órgano de la clase obrera”.¹⁴³

El Industrial pasó por varias imprentas entre 1895 y 1897, y después de suspender su publicación en algunas ocasiones por semanas o meses retomaba su circulación diciendo a sus lectores que no debía explicar las causas de su ausencia, pues ya las conocían.¹⁴⁴ Estas generalmente estaban relacionadas a los conflictos entre los católicos y el gobierno liberal de los que el periódico también tomaba partido. La pugna con los círculos liberales y los acontecimientos en los que los católicos militantes y el gobierno se enfrentaban marcaron cambios en el periódico. El lema y el epígrafe fueron casi iguales entre el primer número de 1892 y el 220 de 1897. El epígrafe se mantuvo por cinco años hasta marzo de 1897 cuando pasó de “Dios ha colocado el trabajo como centinela de la virtud” a una cita de León XIII que decía “La prensa católica es la gran necesidad de los tiempos modernos”. Hasta 1895 el lema decía que el periódico era la voz de la clase trabajadora, pero con la creciente tensión entre el gobierno y los liberales radicales en el primer trimestre de ese año, *El Industrial* pasó a apelar al obrero como lector siendo una “publicación católica dedicada a toda la clase obrera del Ecuador”. El nuevo lema de marzo de 1897 ayuda a entender el tono de *El Industrial* y su crecimiento y consagración como un periódico de resistencia católica. Este pasó a ser “Semanario católico y de intereses generales”. El cambio implicaba cierto alejamiento de la vocería de la clase obrera con el fin de posicionarse como uno de los periódicos más importantes de la propaganda católica.

Desde 1897 *El Industrial* recrudesció su tono antiliberal debido a la promulgación de la nueva Constitución; como esta ya no excluía a otros cultos en Ecuador, a pesar de que se reconocía al catolicismo como religión oficial, el periódico tomó un tono antiprotestante. Esto llevó a que, en varias ocasiones, círculos liberales

¹⁴² Católicos, “Por la honra de los obreros”, en *El Industrial* (9 may. 1896); José Miguel Ortega y et. al., “La palabra del obrero lojano”, en *El Industrial* (18 abr. 1896).

¹⁴³ El Corresponsal, “Correspondencia”, en *El Industrial* (29 feb. 1896).

¹⁴⁴ “A nuestros lectores”, en *El Industrial* (5 dic. 1896).

atentaran contra la imprenta que San Martín había adquirido ese año para publicar su periódico.¹⁴⁵ También fue preso en varias ocasiones, lo que retrasaba o detenía la publicación de *El Industrial*, lo que construyó una participación opositora desde la clandestinidad. La persecución alejó a repartidores, impresores y cajistas de la Imprenta de San Antonio, e hizo que San Martín trabajara directamente, ayudado por su propia experiencia en Perú y un círculo cercano, en la elaboración material del periódico.¹⁴⁶

Es claro que la clandestinidad en la que tuvo que operar Julián San Martín y su enfermedad en 1900 requirieron de la existencia de un círculo de colaboradores alrededor de *El Industrial* entre los que debieron estar artesanos y su esposa Elisa Chávez. Esto solo se confirma con el número y alcance póstumos que salieron. Los escritos presentaban a San Martín como el ideal del obrero católico, ya no solo de un artesano, quien había tenido que equilibrar sus acciones entre el trabajo y la pluma, pero también recalcaban su lucha en defensa de la religión y demostrado que un artesano podía escribir para los suyos a pesar de las persecuciones.¹⁴⁷ Se resumía la lucha de San Martín como un martirio. Se puso énfasis en que había muerto un lunes de pascua, después de pasar la semana santa. *El Industrial* también reprodujo las últimas palabras de su dueño: “Mi Dios, mi Jesús, te ofrezco estos dolores en expiación de mis pecados; Dios mío, hágase tu santa voluntad; ¡Jesús mío, yo te amo, yo te amo!”.¹⁴⁸ Sus últimos días y funerales llamaron la atención en la ciudad de Quito. En su agonía había sido atendido por el canónigo Manuel María Pólit y el franciscano Cevallos, la matrona Carmen Larrea ofreció su casa y consiguió el menaje velatorio. La ceremonia de cuerpo presente se hizo en la Iglesia de San Francisco,¹⁴⁹ y fue oficiada por el arzobispo Pedro Rafael González y Calisto. La asistencia parece haber sido multitudinaria, y el féretro fue traslado en hombros desde la casa de Larrea a la

¹⁴⁵ Julián San-martín, “Tentativa..!” en *El Industrial* (13 feb. 1897); “Nuevo atentado”, en *El Industrial* (27 mar. 1897); Julián San Martín, “Juzgue la nación”, en *El Industrial* (29 ene. 1898); “La prensa de oposición”, en *El Industrial* (31 ago. 1898); “Los gobernantes”, en *La Prensa Libre* (7 abr. 1897); “Atentado”, en *El Bien Social* (29 mar. 1897); “El Bien Social”, en *El Bien Social* (11 feb. 1898).

¹⁴⁶ “El Señor San Martín”, en *El Industrial* (30 abr. 1900). En 1897 empezó llamándose la Imprenta Sucre, luego también tuvo los nombres de la Imprenta de El Industrial y finalmente la Imprenta de San Antonio.

¹⁴⁷ “El Artesano Ilustre”, en *El Industrial* (30 abr. 1900).

¹⁴⁸ “D. Julián San Martín”, en *El Industrial* (may. 1900), alcance.

¹⁴⁹ San Martín no solo fue parte del CCO, también perteneció a la Tercera Orden de San Francisco y a la Conferencia de San Vicente de Paúl.

iglesia, y desde esta al cementerio.¹⁵⁰ Con eso, los católicos militantes presentaban una víctima de la lucha del catolicismo con sus enemigos, lo especial era que salía de las filas de los obreros. Pero, al mismo tiempo, con la muerte de San Martín llegaba a su fin una militancia católica artesana que había gozado de autonomía, misma que fue reemplazada por otra más controlada en años siguientes.

Para el siglo XX, el gobierno liberal intentó mantener el financiamiento de la educación artesanal. Por un lado, se encontraba la Escuela de Artes y Oficios, pero también la Escuela Nocturna para Obreros Adultos. Si bien esta última fue el resultado de una Asamblea de Artesanos que se celebró en Quito en 1901, quedaba subordinada a la dirección de un institutor, dejando a los artesanos los cargos de profesores y bibliotecario. Era un nuevo intento en el que convergían viejos socios de la SAIP respaldados por los gremios y apuntaba a ser un complemento a la educación de la Escuela de Artes. Los obreros no recibían clases sobre los oficios, sino que aprendían lectura, escritura, gramática, urbanidad, dibujo o inglés. En los primeros años la Escuela Nocturna tuvo una buena acogida, pero las críticas de los mismos círculos intelectuales liberales cuestionaban la disciplina y el aprovechamiento de los alumnos. Las presiones no afectaron a la Escuela de Artes, pero sí a la Nocturna que terminó por reestructurarse y perdió la acogida que había tenido.¹⁵¹

En 1904 la SAIP se reinstaló oficialmente en Quito. Una de las continuidades que tuvo con su época decimonónica fue el conflicto de tendencias católicas, entre aquellos que apoyaban y se oponían al liberalismo. El primer presidente desde la reinstalación fue Francisco Ribadeneira, impresor y antiguo director de la Imprenta del Clero. En ocasiones se ha interpretado su postura como liberal, sin embargo, su papel en estos años consistió en lograr una conciliación que le consiguiera a la SAIP los apoyos políticos y financieros que necesitaba, y evitar la lucha interior. Los socios honorarios eran parte de los círculos liberales y católicos militantes del clero y las

¹⁵⁰ “Funerales del Sr. Julián San Martín”, en *El Industrial* (30 abr. 1900).

¹⁵¹ *Escuela nocturna; Reglamento orgánico*; Levi, “El artesanado”, p. 38. La Escuela Nocturna manejada por funcionarios del gobierno era algo nuevo, pues habían sido las mutuales y las asociaciones filantrópicas las que en el XIX abrieron y financiaron ese tipo de educación. Por otro lado, se puede notar la resistencia de los maestros artesanos agremiados a incentivar espacios que compitieran con la enseñanza de los talleres. Ellos habían aceptado la existencia de una Escuela de Artes, la Nocturna era complementaria a esta y al aprendizaje tradicional del oficio.

élites. Pero, los lazos con estos últimos parecen haber concentrado el mayor interés de Ribadeneira. Con la presidencia de Rafael E. Dávila en 1907, también hombre cercano a la difusión de la propaganda católica, se perfiló el triunfo de las tendencias católicas moderada e intransigente sobre los círculos liberales de la SAIP.¹⁵²

Los católicos militantes no se quedaron atrás en la carrera por la instrucción de los obreros. Hasta 1900, los salesianos mantuvieron en Quito un oratorio festivo y se encargaron de la adecuación de una propiedad para instalar sus talleres. Eso implicaba que la mayoría de sus esfuerzos en la organización e instrucción de los obreros se concentró en Cuenca y Riobamba desde 1897. Para el siglo XX, con los talleres salesianos de Quito listos, ensancharon la enseñanza técnica a la herrería, sastrería, zapatería, carpintería, escultura y tipografía. Sin los fondos del erario nacional, los distintos institutos dependieron de la colaboración de los cooperadores y cooperadoras salesianos. La educación salesiana permitía a los graduados, varios de ellos pobres y huérfanos, sobresalir entre el resto de los obreros, pero también los adscribía a las lógicas de la militancia católica.¹⁵³

En ese contexto, diócesis como Cuenca y Riobamba tomaban ventaja frente a la misma sede metropolitana al momento de apoyar la reaparición de las asociaciones de ayuda mutua católicas.¹⁵⁴ En Cuenca, desde 1899, los artesanos se reunieron en una de las capillas de la iglesia de los Hermanos Cristianos en una organización conocida como Catecismo de la Perseverancia. Esa reunión de maestros concretó en 1902, bajo la dirección del sacerdote Víctor Cuesta, la creación de la Sociedad de Obreros de la Salle en la que, si bien había escultores y artesanos con notable capital, también había otros que no podían pagar las cuotas.¹⁵⁵ Dos años después, un grupo de artesanos encabezados por joyeros y músicos, dirigidos por el sacerdote Nicanor Aguilar, fundaron la Alianza Obrera del Azuay. Es notorio que contaban con más recursos que sus colegas de la Salle. Además, distinto a ellos, aceptaban comerciantes y abogados en su asociación.

¹⁵² Chiriboga, *Resumen histórico*, pp. 182-288.

¹⁵³ Coronel, "El discurso civilizatorio", pp., 196-197.

¹⁵⁴ Para la arquidiócesis apenas se han encontrado referencias a la reinstalación del CCO de Cayambe. AAQ, P, Caja 95, Luis Felipe Herrera, "Informe parroquial" (13 de octubre de 1905).

¹⁵⁵ Cuesta, *Reseña histórica*.

Ambas sociedades recalcaban su adscripción católica y la recomendación a sus socios de no incursionar en política. Sin embargo, la Alianza Obrera identificaba al pauperismo como el origen de todos los males. El problema estaba en que se consideraba que el contexto ecuatoriano no se parecía al europeo, lo que había llevado a que los publicistas y los filántropos le dieran poca importancia a la “cuestión obrera”. Si en Francia los métodos democráticos habían fracasado, se debía a que trataban de resolver esa cuestión dentro del conflicto. Ecuador tenía la oportunidad de hacerlo en momentos de paz y en los que la brecha social aún no aumentaba.¹⁵⁶ Las sociedades de ayuda mutua cuencanas eran ejemplo de un asociacionismo artesano que tenía mayor participación del clero en las decisiones. Distinto a los CCO en los que su reglamento fue arreglado por los socios tomando otro que había llegado del extranjero, muy probablemente de Arequipa, los reglamentos de las asociaciones del XX fueron elaborados por sus directores.

La prensa católica artesana resurgió entre 1900 y 1906, solo que esta vez como órganos oficiales de las asociaciones de ayuda mutua que la financiaban. El año de 1905 resulta especial en ese proceso, pues aparecieron *La Alianza Obrera*, *La Liga Nacional* y *El Boletín Obrero*. Estos periódicos buscaban reforzar las buenas costumbres y combatir los vicios, dar lecturas religiosas y de interés para los momentos de ocio de los obreros, incluir crónicas y proporcionar información a su alcance. Paralelo a esto, el número de charlas dadas por sacerdotes y laicos ajenos al mundo del trabajo también aumentó. Estas buscaban incidir en el pensamiento de los obreros y encaminar su organización y participación en conjunto a la acción clerical. Un ejemplo de esto fue la charla que el vicario capitular de Quito, Ulpiano Pérez, dio en la SAIP en 1905. Pérez describía al trabajo como un deber moral de todas las clases sociales. Con ese discurso desplazaba las reivindicaciones que los artesanos habían hecho en el siglo XIX cuando argumentaban que ellos eran el contingente productivo más importante de Ecuador. Sin dejar de criticar a los ricos y nobles que no trabajaban, el vicario manifestaba que el trabajo también era social y que para su división debía basarse en la jerarquía social y en la desigualdad natural. Eso hacía de los obreros miembros del pueblo que no debían tener aspiraciones fuera de su clase. El vicario, así,

¹⁵⁶ “Directorio profesional”, en *La Alianza Obrera* (22 nov. 1905); *Alianza Obrera*, 1904.

revindicaba el trabajo intelectual que, según él, era mal visto por los artesanos-periodistas.¹⁵⁷

Los periódicos de las asociaciones de ayuda mutua del siglo XX tuvieron la injerencia del clero, su discurso conminaba a los obreros a aceptar la desigualdad, pues solo así podrían ser felices. También pedían cautela frente a la prensa liberal que podía hacer ofrecimientos que les haría olvidar que con el catolicismo tenían todo lo que necesitaban. Se reconocía que la educación de los obreros se había desatendido en Ecuador, por lo tanto, debía incentivarse pues solo a través de ella se evitaría que estos se convirtieran en una “potencia destructora”. Así dejaban de lado los cuestionamientos a la educación técnica fuera de los talleres, y proponían la creación de talleres públicos para incentivar la competencia y así mejorar la elaboración de sus productos.¹⁵⁸ En ese marco, cuando se promulgó la Constitución de 1906, *La Alianza Obrera* protestó contra las prohibiciones liberales a que los gobiernos locales financiaran la educación religiosa. Para los redactores del periódico esto perjudicaba a los pobres, entre ellos a los artesanos, que no podían escoger como lo hacían los ricos el lugar donde sus hijos estudiarían. Así, criticaban a los “librepensadores” asegurando que sus ideas solo perjudicaban al pueblo y beneficiaban a la “burguesía” a su costa.¹⁵⁹

Se puede identificar un tono moderado al momento de rescatar las reivindicaciones de las asociaciones de la década de 1890, y eso dejaba en desventaja a las mutuales católicas frente al resto de asociaciones de artesanos. Las Sociedades de Obreros de San José tenían muchos parecidos con aquellas la diócesis de Cuenca, pero la cercanía a los salesianos les dio un tinte diferente. En 1902 los artesanos de Cuenca se reunieron en asamblea general y decidieron la creación de una asociación de ayuda mutua. Rápidamente, el salesiano Félix Tallachini se incorporó a la iniciativa y redactó sus primeros estatutos. Desde el principio tuvo conferencias para los socios y se recalzó entre ellos el alejamiento de la política. Tallachini tomó la dirección de la Sociedad y la incorporó a la militancia católica en la cual una asociación de artesanos no solo debía

¹⁵⁷ Pérez, *El trabajo*.

¹⁵⁸ Nicanor Aguilar, “El tesoro del obrero”, en *Anales del Círculo Católico* (jul. 1905); “A los obreros”, *La Alianza Obrera* (28 mar. 1906); “Preocupaciones”, en *La Alianza Obrera* (29 nov. 1905); “Porvenir del obrero”, en *La Alianza Obrera* (29 nov. 1905); “Artes y oficios”, en *La Alianza Obrera* (27 dic. 1905).

¹⁵⁹ “Justa alarma”, en *La Alianza Obrera* (22 nov. 1906).

identificarse como católica, sino que tenía que adscribirse y respetar a la autoridad eclesiástica. Por un lado, Tallachini perfiló a los obreros de San José como una mutual que se encargaría de las necesidades morales y espirituales de los socios, pues “fuera del catolicismo no hay más que muerte”. Por otro, la Sociedad debía “patrocinar los intereses generales” de los obreros.¹⁶⁰ En 1904, Tallachini fue trasladado a Riobamba, donde al año siguiente empezó a organizar una nueva Sociedad de Obreros de San José,¹⁶¹ ahí nació la iniciativa de formar una liga de asociaciones.

Efectivamente, Tallachini y los salesianos gestionaron una federación de asociaciones. La diferencia con los CCO del siglo XIX fue que, se aseguraba autonomía entre asociaciones, pero todas tendrían el mismo estatuto, un modelo preestablecido con el que elaborarían su reglamento, el mismo nombre y centros organizados en tres niveles. Las Sociedades de San José buscaban tener presencia en distintos niveles poblacionales desde los anejos más apartados hasta una organización con una sola personería jurídica para todo el país. Lo que se buscaba, según Tallachini, era romper los provincialismos e intereses personales que podrían llevar al fracaso de la Liga. Así, los centros parroquiales debían enviar delegados a las asambleas diocesanas, y desde los centros de las diócesis se enviaría delegados a las asambleas nacionales.¹⁶² Si bien la Alianza Obrera ya se había planteado formar una liga de asociaciones, lo que logró fue un gran número de inscritos en distintas localidades.¹⁶³ Desde Riobamba, Tallachini pidió permiso al obispo de esa diócesis y al administrador apostólico de Cuenca para enviar una circular a los párrocos y así organizar los centros parroquiales. En su “Circular privada”, el salesiano recalca que el obrero era la base de la sociedad y en ese sentido la formación de las Sociedades de Obreros de San José ayudarían a la Iglesia en la lucha que mantenía y garantizarían “el triunfo temporal de la religión”. Para ello el párroco debía escoger a un grupo de artesanos y asociarlos, para después de eso hacer crecer a la Sociedad con la ayuda de los auxilios mutuos y las cajas de ahorro, además debía buscar socios honorarios para lograr financiamiento. Indudablemente, distinto a los CCO, las sociedades de la Liga tenían al párroco como

¹⁶⁰ Tallachini, *Estatutos Generales*, 1904); Tallachini, *Sociedad de San*; Tallachini, *Despedida*.

¹⁶¹ ADR, 1.1.2, Arsenio Andrade, “Carta sobre Sociedad de Obreros” (14 de marzo de 1905).

¹⁶² Tallachini, *Estatutos Generales*, 1904.

¹⁶³ “Las Ligas de Artesanos”, en *La Alianza Obrera* (13 dic. 1905).

protagonista.¹⁶⁴

Con la Liga se buscaba tomar el ejemplo de lo que sucedía con los obreros en Europa y encausar su participación para evitar que se replicara en Ecuador y así rechazar al socialismo antes de que llegara. Tallachini explicaba la medida como “suero antipestoso que inoculado en tiempo, nos salvará de la peste anárquica”. Para él, en Ecuador, los obreros se habían organizado por ellos mismos, lo cual debía encaminarse desde el clero para evitar que se desviarán. Lo que hacía especial a la Liga frente al resto de asociaciones de ayuda mutua fue que en el artículo 2 de sus estatutos consignaba que uno de los fines de la Sociedad sería “defender los derechos de los trabajadores, especialmente el descanso festivo”.¹⁶⁵ Con el apoyo de dos diócesis, Tallachini propuso crear Sociedades de Obreros de San José en Quito y Guayaquil. En la arquidiócesis recibió la autorización del vicario capitular Ulpiano Pérez, pero en Guayaquil la historia fue diferente.

El obispo de Ibarra, Federico González Suárez que era administrador apostólico de Guayaquil, consultó con su vicario general Segundo Álvarez Arteta sobre la pertinencia de fundar las Sociedades de Obreros de San José en la diócesis. Álvarez respondió con una negativa. Para él, en la costa todas las clases eran ignorantes en materia religiosa, sobre todo los trabajadores. Como eran los párrocos los que debían esforzarse en la creación de esas sociedades, él creía que se desviaría su atención que, por disposición del mismo González Suárez, debía enfocarse en la creación de las asociaciones de la Doctrina Cristiana.¹⁶⁶ Álvarez sostenía que primero se debía catequizar a los obreros, y con los que salieran de las asociaciones dedicadas a eso podría formarse las primeras sociedades de obreros. El informe de Álvarez no quedaba ahí, cuestionaba algunos puntos de los estatutos redactados por Tallachini. Para él no debía hablarse de los derechos de los trabajadores, pues en Ecuador fuera de los indígenas no había otra clase que afrontara “el predominio tiránico del capital sobre el trabajo”. En ese sentido también decía que era peligroso equiparar Ecuador a Europa,

¹⁶⁴ AHCAC, AR, 124, Félix Tallachini, “Circular privada a los venerables párrocos” (mayo de 1905); Félix Tallachini, AHCAC, AR, 124, “Carta al Obispo de Riobamba” (24 de mayo de 1905); AHCAC, AR, 124, Félix Tallachini, “Carta al Administrador Apostólico de Cuenca” (24 de mayo de 1905).

¹⁶⁵ Tallachini, *Estatutos Generales*, 1904.

¹⁶⁶ Efectivamente, otra razón era que el clero de la costa era menor al de las diócesis del interior. AAQ, DI, Caja 81, Segundo Álvarez Arteta, “Doctrina cristiana” (29 de mayo de 1905).

una razón más para que el obrero no pudiera quejarse de ser explotado. Finalmente advertía que los obreros estaban acostumbrados a tener autonomía en sus asociaciones y la acción directora del clero les podía incomodar.¹⁶⁷ La respuesta de Arteta es una fuente que no solo permite aproximarse a la diferencia regional entre el catolicismo de la costa y el interior, sino que es un ejemplo del programa que se implementó en las décadas siguientes después de que González Suárez fuera nombrado arzobispo de Quito. Este partió del trabajo que el mismo clero ya se encontraba realizando al interior de las asociaciones de ayuda mutua e incrementó el control diocesano sobre estas, como lo había hecho para otras asociaciones.

El proceso de pérdida de autonomía antes que fortalecer perjudicaba el desarrollo de un asociacionismo de artesanos y obreros católicos capaz de competir con aquel de influencia liberal, como por ejemplo la Confederación Obrera del Guayas (COG), fundada en 1905. Para el siglo XX los católicos militantes apenas contaban en el puerto con la participación de los salesianos en las escuelas de la Sociedad Filantrópica, la Academia Popular Nocturna del canónigo José María Santistevan y las redes que el burgués Virgilio Drouet había tendido con los obreros.¹⁶⁸ Eso hizo de Guayaquil un espacio privilegiado en el que el liberalismo pudo fortalecer nexos que ya tenía con los obreros desde el siglo XIX. Para el siglo XX, una gran diferencia entre católicos militantes y liberales en sus nexos e incorporación de los obreros estuvo en que los últimos los generaron a través de otros obreros e intelectuales de clase media como el sastre cubano Miguel Albuquerque que participó en la fundación de varias mutuales y la COG.¹⁶⁹ Mientras, los católicos militantes lo hicieron a través de burgueses, terratenientes y el clero. No se pudo identificar artesanos con participación activa como lo habían hecho Julián San Martín, Pedro Mafuelo o José María Sanz en

¹⁶⁷ AAQ, DI, Caja 81, Segundo Álvarez Arteta, “Informe sobre la Sociedad de Obreros” (17 de mayo de 1905).

¹⁶⁸ Drouet fue un personaje clave para el obrerismo guayaquileño. En su juventud fue agente de varios periódicos católicos, entre ellos *El Industrial* y las publicaciones oficiales de la curia quiteña. También fue miembro de algunas juntas y comités católicos con nexos internacionales. Como actor vinculado a la banca y el sector comercial creó en 1903 la Asociación de Empleados. Frente a la cuestión obrera se decantó por el mutualismo, en 1901 fue uno de los primeros en hacer la propuesta de un congreso obrero, y también incentivaba la defensa de la jornada de 8 horas de trabajo y el descanso dominical. Naranjo, *El artesano*, p. 81; Navas, *Evolución social*, p. 61; AAQ, NS, Caja 71, Virgilio Drouet, “Junta Promotora para los festejos de cambio de siglo” (30 de marzo de 1898).

¹⁶⁹ Coronel, “El discurso civilizatorio”, p. 179.

el siglo XIX. Así, las asociaciones serranas, donde primaban los católicos, quedaron estancadas en el discurso mutual y de relaciones interclasistas muy diferente a las asociaciones de Guayaquil que una década después dieron sus primeros pasos cercanos al socialismo.¹⁷⁰

La Revolución liberal dio un duro golpe a las asociaciones de ayuda mutua católicas en 1895 e hizo posible el incremento del control canónico sobre ellas, además de dar insumos a los católicos de las élites y al clero para insistir en que los obreros no debían participar en la política. Los católicos militantes expandieron el mutualismo, pero desconfiaban de la guía que podía darle el obrero, por lo cual impusieron al clero como director ya no solo espiritual. Con Federico González Suárez, arzobispo desde 1906, se encaminó a las asociaciones obreras hacia la acción católica de impronta clerical sobre la que el prelado tenía la última palabra. El apostolado obrero debía difundir el catolicismo y llevarlo a donde el sacerdote no podía llegar. En este se suprimía la lucha de clases y los obreros debían intervenir en generar un cambio desde la cotidianeidad de las parroquias y ciudades.¹⁷¹ De ese apostolado fueron ejemplo la Sociedad de Obreros de la Salle y las Sociedades de Obreros de San José, mientras la Alianza Obrera del Azuay privilegió los objetivos basados en el trabajo sin negar la importancia de la adscripción religiosa.

La línea apostólica para los obreros se confirmó con la creación en Quito del Centro Católico de Obreros. La importancia, sobre todo para González Suárez, de esa asociación no recaía en la capacidad organizativa de los obreros, sino en la membresía que tuvieron en ella un grupo de jóvenes de la “clase terrateniente e industrial” que conformaron el Círculo Auxiliar del Centro.¹⁷² Ese grupo se componía de Jacinto Jijón y Caamaño, Julio Tobar Donoso, Carlos Manuel Larrea y Manuel Sotomayor, que, años después, se llamaron a sí mismos demócratas cristianos, pero que de hecho era un grupo que poco conocía la realidad ecuatoriana, como Jijón que llegaba de Francia, y que buscaron que la organización de los obreros calzara en su visión del mundo de comunidad ligada a sus haciendas. Ellos, en la primera década del siglo XX, empezaron con la implementación del contenido social de *Rerum Novarum* apelando a una

¹⁷⁰ Durán, “Orígenes del movimiento”, p. 179.

¹⁷¹ Martínez, “La Acción Católica”, p. 87.

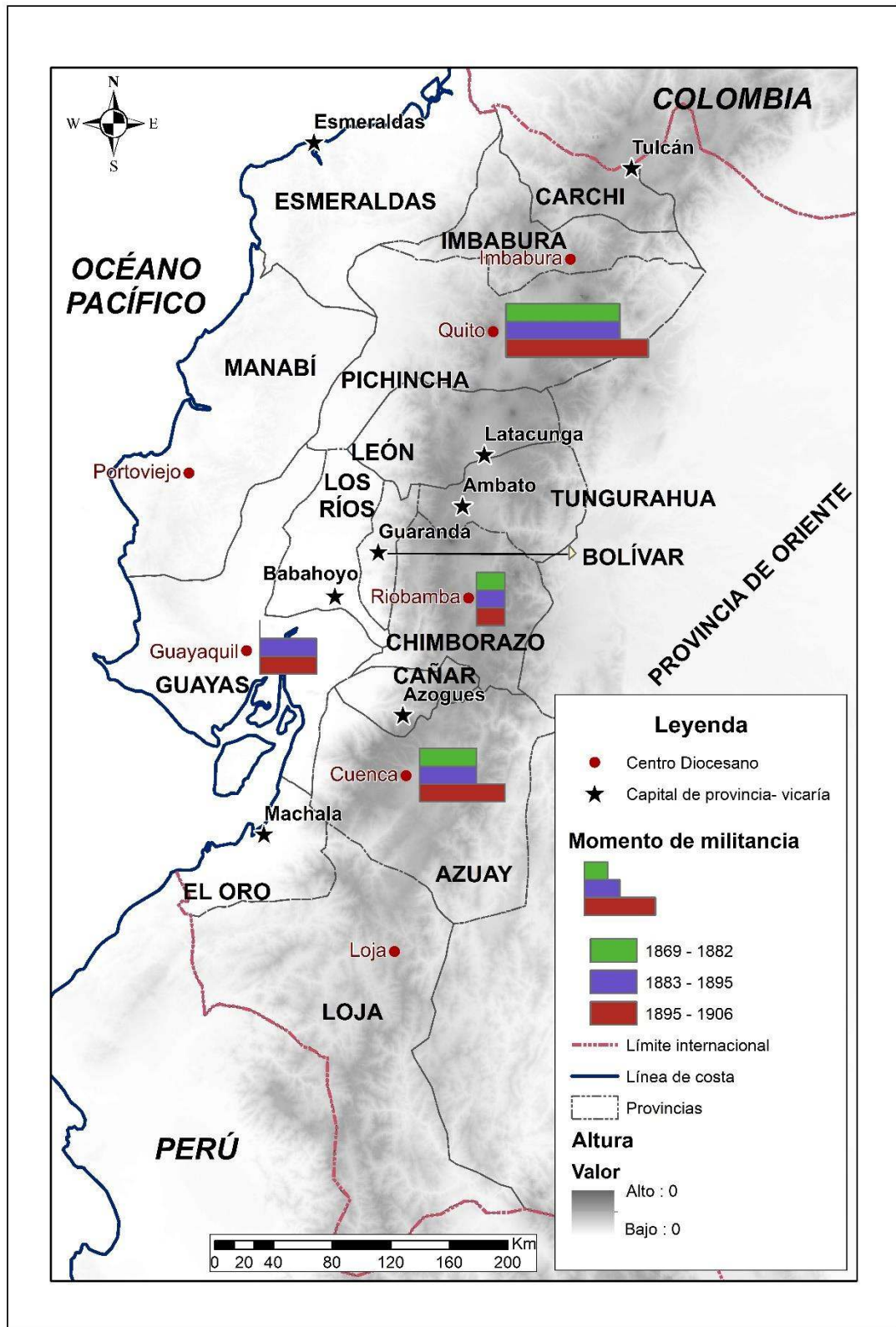
¹⁷² Coronel, “El discurso civilizatorio”, p. 199.

igualdad de clases que no permitía la participación autónoma de los obreros, éstos eran vistos como sus bases. Su pensamiento tenía la coexistencia de matrices europeas de los católicos sociales del siglo XIX y de las propuestas de la democracia cristiana.¹⁷³ Cuenca no quedaba atrás, las asociaciones de ayuda mutua de esa ciudad tuvieron un proceso similar alrededor de las figuras de Honorato Vázquez, Remigio Crespo Toral y Julio María Matovelle.

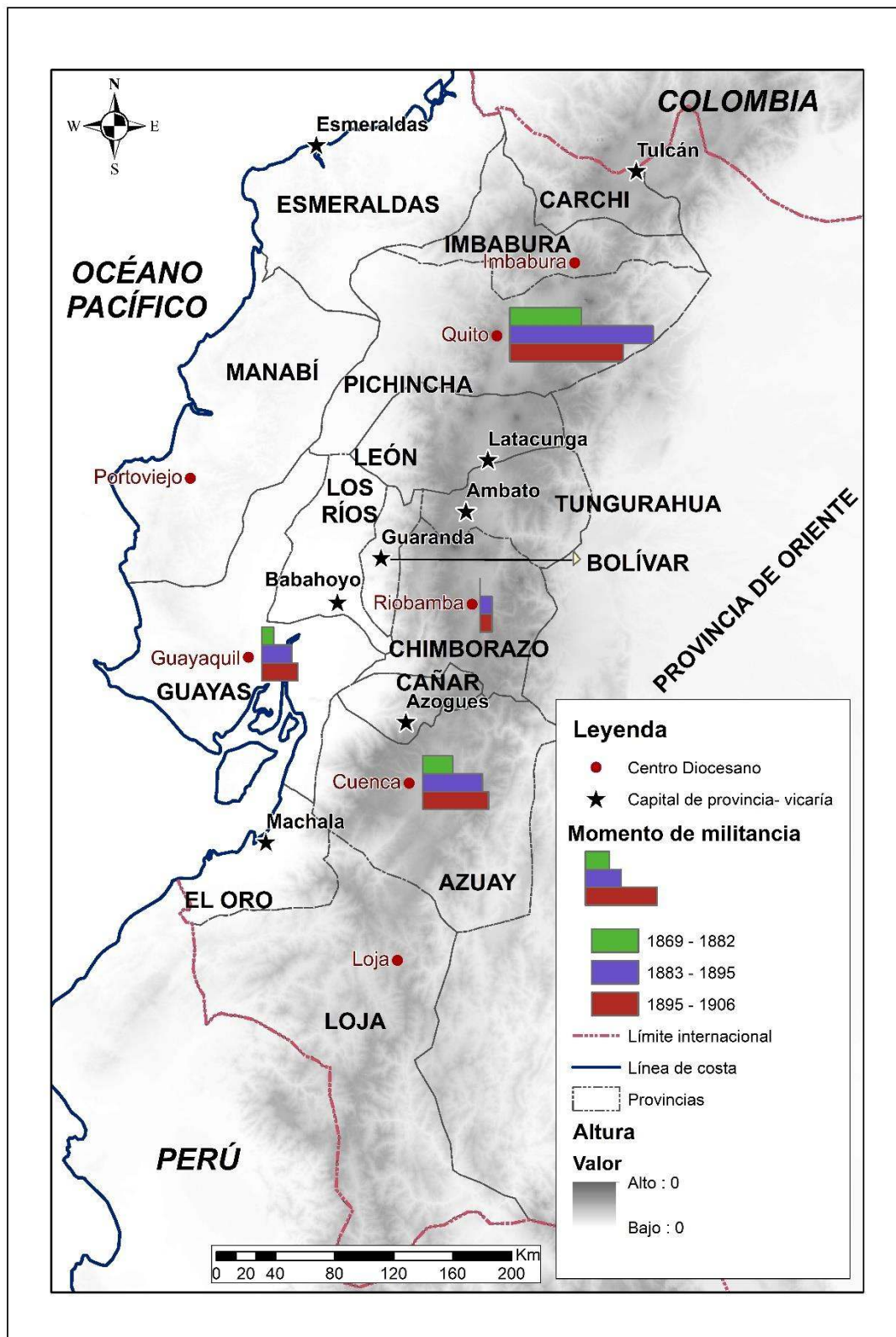
Como sostiene Valeria Coronel, Federico González Suárez impuso un sistema de asociaciones apolíticas que permitieron la construcción de relaciones paternalistas y verticales. A diferencia de sus antecesoras, el Centro Católico de Obreros fue una “escuela de control moral” que permitía que sus socios fueran pensados como mano de obra idónea para las industrias y negocios del Círculo Auxiliar.¹⁷⁴ González Suárez insistió en la lógica de apostolado, pero también en las asociaciones de Doctrina Cristiana y la catequesis. Con la convocatoria de Juan León Mera y la Congregación de Artesanos de San José durante el garcianismo los artesanos fueron llamados al combate desde el asociacionismo y la moralización, lo que junto al llamado hecho por la Sociedad de la Juventud Católica en la década de 1880 no pasó de un discurso intransigente, aunque sí politizó a los artesanos. Eso facilitó la autonomía de las primeras asociaciones de ayuda mutua de los artesanos católicos militantes que tuvieron un fuerte discurso religioso y antiliberal. Además, participaron en la construcción de una opinión pública artesana y aportaron a los debates sobre exclusión, deberes y derechos de los trabajadores siempre ligándolos a la ciudadanía y a la centralidad de los artesanos en el porvenir del Ecuador. Después de un período de desarticulación en el que murieron o quedaron inactivos sus principales cuadros dirigentes que se sumaron a la oposición al gobierno liberal, las asociaciones de ayuda mutua católicas reaparecieron más controladas, adscritas a un apostolado seglar, pero con una dirigencia fuera de la clase obrera. Así rompían con la militancia del siglo XIX en la que se buscaba incentivar un espíritu católico, mientras en el siglo XX se encaminaba y dependía de una recristianización. La prensa fue vital para esa nueva convocatoria.

¹⁷³ Acevedo, *El catolicismo*; Tobar Donoso, *Catolicismo*, p. III; Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*, p. 25.

¹⁷⁴ Coronel, “Hacia un”, pp. 57-78.



MAPA 2. Implantaciones de católicos militantes. Elaboró: Ruth Natalia Caicedo



MAPA 3. Periódicos católicos militantes. Elaboró: Ruth Natalia Caicedo

5. Papel, tinta y tipos para el combate: la militancia a través los periódicos católicos

Los católicos militantes montaron varias empresas periodísticas en defensa de la religión a la que consideraban asediada. Sin embargo, las publicaciones católicas no se limitaron a la reproducción de escritos doctrinales y religiosos con fines recristianizadores y catequísticos como respuesta a los círculos liberales. La prensa permitió que clérigos y laicos participaran en la construcción de la Iglesia en tanto institución, organizaran sus prácticas religiosas, convocaran a manifestaciones masivas o reunieran fondos para construir y reconstruir templos. Las redes de periódicos católicos no eran voces de las curias, sino muestra de un amplio abanico de visiones y propuestas.¹

El capítulo no presenta un inventario completo de los periódicos militantes entre 1869 y 1906. Más bien propone estudiar la participación material y enunciativa de los católicos en la producción de impresos y cómo esto les permitió articularse y dar forma a su militancia. Estos fueron un espacio ideal para difundir sus ideas, armar circuitos y organizarse. Si bien la prensa católica apareció a mediados del XIX, es preciso acotar que esta experimentó cambios entre la década de 1870 y los primeros años del siglo XX. Durante el garcianismo los periódicos podían terciar en la esfera pública como semanarios, bisemanarios, quincenarios y publicaciones mensuales, pero a fines del siglo cobró más importancia el tiraje y la frecuencia de la publicación. Mientras los periódicos liberales y comerciales fortalecieron su participación en el diarismo desde la década de 1880, los periódicos católicos fueron reticentes a retomar esa posibilidad hasta el siglo XX, con dos notables excepciones en la década de 1890.² También, tanto su organización como la respuesta a sus enemigos los llevaron a pasar de una participación que buscaba mostrar su presencia y polemizar con los impresos liberales,

¹ Miranda Lida ofrece una buena propuesta metodológica sobre qué buscar al investigar un periódico católico: Lida, “Algo más que”, pp. 85-111.

² Se puede decir que fueron reticentes a retomar el diarismo porque Sixto Juan Bernal ya había incursionado en este entre 1860 y 1865 desde Guayaquil con *La Unión Colombiana*, *La Unión Americana*, *Diario de Guayaquil* y *Diario del Guayas*. Su cercanía a los círculos garcianos permite afirmar que los católicos se montaron en esa empresa durante esos años en el puerto. Lo intentaron retomar en la década de 1880 con *El Censor* y en la de 1890 con *La Voluntad Nacional*.

a una que intentaba captar públicos. Cabe aclarar que no todo periódico católico era un periódico militante. Para este capítulo se ha seleccionado una prensa cuyos artífices u objetivos expresaran el interés por combatir en defensa de su religión.

Tanto conservadores como conciliadores criticaron la libertad absoluta de imprenta, pues para ellos se corría el riesgo de difundir “errores” con mayor facilidad.³ Dada la hegemonía de la República católica, fueron esos grupos de católicos quienes dieron forma desde la legislación al control sobre los impresos.⁴ En ese sentido resultan importantes las acotaciones de Fausta Gantús y Laurance Coudart sobre el tema. Primero, a excepción de la esfera eclesiástica, en lo civil no existió una censura previa al estilo del Antiguo Régimen. Segundo, censura no equivale a prohibir o reprimir, aunque muchos actores las equiparaban discursivamente en el siglo XIX. Esta tenía que ver con un proceso judicial al que se podía someter a los impresos y otros escritos que contravenían la legislación sobre el tema. De hecho, incluso gobiernos como los de García Moreno optaron primero por la vía judicial para detener las publicaciones de algunos escritores opositores. Cuando sus recursos fracasaban, abandonaba la opción de censura, y optaba por una “represión extralegal” para “limitar” la circulación de dichos impresos usando la coerción o facultades extraordinarias.⁵ Un ejemplo de esto se dio en 1874 cuando Esteban Febres Cordero no dio paso a la acusación del gobierno contra los editores del periódico liberal *La Nueva Era*. Ante esto, el garcianismo decidió actuar por su cuenta y exilió a Miguel Valverde vía la región oriental. Como sostiene Ana Buriano, el garcianismo rompió con la legislación de los primeros años de la República en materia de imprenta. Los conservadores eliminaron los jurados de imprenta que eran manejados por las élites locales, que podían actuar en beneficio de los acusados, y puso la competencia en manos del poder judicial.⁶ Con el fin de los jurados de imprenta, la legislación sobre el ramo pasó al Código Penal en 1871.

Las constituciones de 1869, 1878, 1884 y 1897 colocaban a la “libre expresión” como una garantía constitucional. Esta se mantenía en tanto los escritos respetaran la

³ “La imprenta”, en *El Ecuador* (26 dic. 1874).

⁴ No se puede olvidar que algunos liberales patricios también apoyaban el control a la libertad de imprenta.

⁵ Gantús, “La libertad de”, pp. 93-114; Coudart, “La libertad de”, pp. 205-255.

⁶ Buriano, *Panorámica de*, pp. 25-42.

moral, la honra y la decencia. Fueron las constituciones católicas de 1869 y 1884 las que incluyeron a la religión en esa lista.⁷ El resto de las constituciones debían ceñirse a la obligación de que el gobierno debía hacer respetar a la religión al ser la oficial y a los compromisos que los concordatos establecían en esa materia. Claro está que los gobiernos que siguieron al garcianismo hicieron uso de dicha relación censura-oficialidad del catolicismo a conveniencia ya sea escuchándola o desoyéndola para desarticular a sus opositores.

En cuanto a los códigos penales y de procedimiento en materia criminal, estos no tuvieron mayor cambio sobre los delitos de imprenta entre 1871 y 1897. Repartían a lo largo de sus secciones las sanciones y procedimiento que debían seguirse cuando se atacara la Constitución o su observancia, se insistiera en publicar escritos condenados por las autoridades eclesiásticas por ser contrarios “al dogma católico”, se omitiera el nombre del impresor, se distribuyera impresos contra “las buenas costumbres”, se calumniara o injuriara.⁸ Sin embargo, el articulado sobre el ramo no daba grandes detalles. Así, las lagunas y la falta de una ley específica dejaban en manos de jueces y abogados la interpretación de si un acusado había cometido o no un delito de imprenta. Si bien hubo un interés de reformar la administración de justicia y arrancarla de manos de los poderes locales, esto dejó un espacio a los contraventores y opositores para interpretar los límites de la libertad de imprenta basados en quienes eran las autoridades del momento. Por un lado, estaban los alcaldes municipales de primera instancia, pero también dependía de quienes integraban las Cortes de Justicia, quien eran el presidente o los funcionarios del ejecutivo. Esto último se debió a que, en muchos casos, la procedencia de una censura dictada por los jueces dependía de la presión que el Ejecutivo podía ejercer sobre los jueces.

Por lo general, como sostiene Robert Darnton en su historia del libro, “los grandes hombres han aplastado a los intermediarios”.⁹ Entonces, el capítulo se concentrará en identificar a los artífices de la prensa católica, sus discursos de combate, su participación política, sus redes y su organización. Esto implica atender a las idas y venidas de los círculos políticos e intelectuales, sus pactos e intentos, por lo general

⁷ Trabucco, *Constituciones de la*.

⁸ *Código penal y Código*, 1872; *Código penal y Código*, 1889.

⁹ Darnton, *El beso de*, p. 147.

fallidos, de generar una unidad en la prensa militante. Pero, si bien la prensa estudiada ayudó a dar forma a los hilos transoceánicos entre los católicos y las Iglesias, unificar las concepciones sobre el catolicismo, o construir una Iglesia transnacional, también se debe reconocer que los distintos periódicos católicos tenían sus propias estrategias e intereses,¹⁰ muchas veces ligados a encuadramientos espaciales, que hacían que el clero no convergiera con los laicos, o los católicos ecuatorianos con Roma, etc. Así, hay que preguntarse por los lugares que ocuparon los distintos periódicos en la prensa militante.

5.1. La prensa católica y sus artífices al amparo de un gobierno católico (1869-1882)

Entre 1869 y 1882 se puede identificar, como se aprecia en los mapas y cuadros del anexo 7, 19 periódicos católicos militantes, de los cuales 12 se produjeron en Quito, cinco en Cuenca y dos en Guayaquil. La notable diferencia entre la capital y el resto de las ciudades se debió a que Quito era el bastión de los círculos conservadores, mientras en Cuenca primaba una oposición conciliadora y en el puerto una de tipo liberal. Cabe anotar que también existían 17 periódicos de carácter político o coyuntural, ya sea órganos gubernamentales u otros electorales. Entre 1869 y 1875, muchos de estos últimos estaban adscritos a las sociedades y círculos conservadores. Entonces, si bien no eran católicos militantes, compaginaban en un discurso procatólico y crítico del liberalismo.

Por otro lado, en el primer momento de militancia circularon 14 periódicos literarios y científicos, los cuales buscaron funcionar como un espacio de convergencia entre las distintas facciones políticas en conflicto. Mientras tanto, en los mismos años se cuentan 14 periódicos de corte liberal. Para la época garciana apenas cuatro son representativos, pero una vez que empezó el septenio de Ignacio de Veintemilla, se crearon 10 más, entre periódicos progobierno y opositores, a los que se debe sumar *El Ocho de Septiembre*, que reemplazó a *El Nacional*, como órgano oficial del gobierno. En perspectiva, el momento 1869-1882 se caracterizó por un predominio de la prensa católica militante. Sin embargo, una vez muerto el caudillo católico e instalado un gobierno de corte liberal, la prensa militante fue perdiendo su impulso cuando dejó de beneficiarse del financiamiento del gobierno y de los límites a la libertad de expresión

¹⁰ Stefano, “La revista *La*”, pp. 15-41; Lida, *La rotativa de*, p. 14.

que gestionó, bajo el discurso de abusos, el mismo garcianismo.

Es innegable que los impresores eran actores cruciales del desarrollo de la prensa decimonónica. Aunque, por lo general, se pone atención en los dueños de las imprentas,¹¹ pues poca información existe de los cajistas.¹² Las imprentas también vendían libros y papel, eran espacios de edición y lectura, y funcionaban como agencias de periódicos y otros impresos. Por lo tanto, los católicos militantes buscaron incluirlas en sus redes periodísticas. Estas tenían una tendencia política, y existían algunas que comulgaban con los grupos conciliadores y conservadores. De hecho, una revisión de sus filiaciones permite apreciar, para el período 1869-1875, que el régimen garciano tenía la mayor parte de su producción impresa en Quito. Si bien el editor e impresor Sixto Bernal tenía una presencia importante en Guayaquil, administraba el único espacio adepto al gobierno. En Cuenca, en cambio, el único apoyo fue la imprenta del gobierno, lo que refleja una falta de control geográfico y político.¹³ Ahora, tampoco se puede olvidar que las imprentas eran negocios y que en distintas circunstancias los liberales acudían a las católicas con escritos no relacionados a la religión, o que los católicos podían pagar sus publicaciones en imprentas liberales y comerciales.

En 1860, Juan Pablo Sanz recalca que los impresores trabajaban sin importar el color político.¹⁴ Es comprensible su aclaración pública, pues integraba la oposición al gobierno de García Moreno, lo que seguramente le cerraba la posibilidad de tener una notable cantidad de trabajos del gobierno y los círculos garcianos. En Quito, los conservadores, e incluso el clero, sacaban sus impresos de las imprentas Nacional, de Juan Campuzano y de Manuel Rivadeneira. La primera cubría la mayoría de las encomiendas del gobierno y las otras recibían el restante y los trabajos particulares del

¹¹ El dueño debía lidiar con la falta de papel y de tipos que ponían en aprietos a las imprentas, asunto que se resolvía importando tipos, mandándolos a fabricar de metal o madera o simplemente evaluando la venta de la imprenta.

¹² Muchas referencias son quejas sobre errores al momento de colocar las letras. Gilberto Loaiza ha resumido el proceso de imprenta para Hispanoamérica, y es atinado al apuntar que el dueño o director de la imprenta se involucraba en todas las fases de producción de una publicación. Loaiza, *El lenguaje político*, p. 118. Este actor estaba presente en la negociación de costos y papel, la recepción de manuscritos, la entrega de planas de prueba, la impresión final y, a veces, incluso en las correcciones de los borradores. Fray Vicente Solano se quejaba que la Imprenta de Alvarado, en Quito, no tenía un buen corrector de textos, lo que hacía que el autor realizara muchas veces ese trabajo. Solano, *Cartas de Fr.*, 8-10.

¹³ Buriano, *Panorámica de la*, p. 198.

¹⁴ Juan Pablo Sanz, "El editor empresario", en *El Industrial* (8 nov. 1860).

resto de católicos. La misma intención del garcianismo de construir su legitimidad en el gobierno a través de impresos lo llevó a invertir en la Imprenta Nacional, por muchos años dirigida por el colombiano Mariano Mosquera. El crecimiento en la circulación de *El Nacional* llevó al gobierno a importar la primera prensa de cilindros y mantener operativas las prensas mecánicas y manuales.

El impresor Juan Campuzano también había comprado una imprenta de Estados Unidos en 1868, mientras Rivadeneira tenía la habilidad de fundir tipos. Ambos empezaron su actividad desde la década de 1830, y se habían acercado a los círculos militantes a mediados del siglo XIX.¹⁵ En la diócesis de Riobamba, los conservadores gestionaron en 1869 el traspaso de la Imprenta municipal al Colegio San Felipe de los jesuitas. Desde ahí salía la mayoría de los impresos de la sierra centro. En cambio, en el austro, los círculos conciliadores acudían a la Imprenta del Clero, arrendada por José Antonio Pesántez, además de las imprentas privadas de las familias Malo, Vega, Cordero, Cueva, entre otras. En el puerto la actividad de Bernal no se limitaba al oficio de impresor, sino también a la redacción de periódicos como *La Unión Colombiana*, *La Patria*, *La Prensa*, entre otros. En contraste, la Imprenta de Calvo, dirigida por los hermanos colombianos Bartolomé y Juan Antonio, si bien de tinte conservador, decidió tomar una postura neutral, por lo cual de ella salieron periódicos, opúsculos y folletos en oposición al gobierno de García Moreno.¹⁶

Es imposible negar la fuerza de las imprentas conservadoras y conciliadoras en las regiones entre 1869 y 1875, sobre todo porque las primeras recibían el apoyo del gobierno.¹⁷ Pero no se puede afirmar que las de carácter católico-militante hayan tenido primacía en números. Las imprentas más importantes entre 1869 y 1882 (anexo 10) sumaban 25. De estas, apenas siete eran militantes, lo que equivalía a un 28% del total. Además, más de la mitad de ellas se concentraba en la arquidiócesis de Quito. Esto

¹⁵ Campuzano fue director de la Imprenta del Gobierno durante varias ocasiones entre 1830 y 1850. Rivadeneira, en cambio, perfeccionó el oficio bajo la tutela del impresor Vicente Valencia, lo que lo acercó a los círculos de García Moreno, para quienes sacó varias publicaciones en 1853. Durante la primera presidencia de García Moreno, Rivadeneira y su hija Emilia recibieron el encargo de realizar el primer sello postal de Ecuador, y para 1872 transformaron la imprenta en una fundición de tipos.

¹⁶ Bernardo fue el director y Juan Antonio el socio mayoritario. Ambos habían salido exiliados de Colombia por el gobierno de Cipriano Mosquera. Para estas décadas, ambos se radicaron en Ecuador y, Juan Antonio Calvo (hijo) arrendó la imprenta desde 1886. En cambio, Ramón Calvo, el otro hijo, se radicó en Quito y se unió a los círculos conservadores.

¹⁷ Las imprentas nacionales de Quito, Guayaquil y Cuenca no han sido contadas como militantes.

colocaba a Guayaquil como el bastión de las imprentas comerciales y liberales desde las cuales salían los impresos opuestos a los conservadores. En cambio, en Quito, con un tono moderado para no perder clientes, pero con una clara preferencia por los impresos liberales, funcionaban las imprentas de Juan Pablo Sanz, Francisco Bermeo y Víctor M. Flor.¹⁸

En el anexo 11 se aprecia el volumen de producción de las imprentas católicas entre 1869 y 1882. La Imprenta de Campuzano, luego del Clero (1876),¹⁹ suma un total de 10 periódicos católicos para esos años. No solo eso, entre 1869 y 1875 fue la segunda imprenta católica que más produjo, superada por la de Rivadeneira que en 1875 llegó a un pico de 18 impresos. Durante el garcianismo, la imprenta del Colegio y del Clero de Cuenca no solo producían un escaso número de periódicos, su pico máximo de impresión llegó a siete obras. Las cosas cambiaron entre 1876 y 1882, pues en su conflicto con el gobierno liberal (1877) las dos imprentas del Clero buscaron responder a este con impresos. Así, produjeron 50 obras fuera de los periódicos que tiraban. La Imprenta del Clero de Quito, incluso con su pico más bajo de 15 obras en 1879, se consagró como el centro impresor más importante entre los católicos militantes. Su centralidad también se puede apreciar por el número de periódicos militantes de Quito que tiraba (anexo 7). En Riobamba, después de perder la Imprenta del Colegio, la curia montó la Imprenta del Seminario.²⁰

En cuanto a los periódicos, para la década de 1870, tanto conservadores como conciliadores buscaron que estos trascendieran la coyuntura. Los primeros quisieron articular un grupo de periódicos en respaldo del gobierno de García Moreno para

¹⁸ Sanz empezó su actividad a la par de Campuzano y Rivadeneira. Sus imprentas, una de ellas conocida como del Pueblo, fueron cotizadas hasta el siglo XX. Su hijo mayor, José María Sanz, que llegó a simpatizar con los círculos conservadores, administraba el negocio desde 1873. Juan Pablo fue también editor de periódicos como *El Industrial* (1860-1861) y otros más. Para más información ver: Luna, “Prensa, opinión pública”.

¹⁹ Durante el septenio liberal Campuzano vendió su imprenta a la arquidiócesis, misma que se llamó Imprenta del Clero. Con la venta, incluso José Guzmán pasó de ser el impresor de la Imprenta de Campuzano a director de la Imprenta del Clero entre 1876 y 1878. Luego, entre 1879 y 1883 lo fue Isidoro Miranda, y entre 1884 y 1906 fue Francisco Ribadeneira.

²⁰ A diferencia de años anteriores, los círculos de impresores conservadores y liberales, ya sea para sobrevivir o en rechazo al gobierno, publicaron los trabajos de sus viejos adversarios, lo que les importó entre 1877 y 1882 fue una oposición pública. A pesar del ambiente de agitación en 1879, en Ambato se montó la Imprenta de Salvador Porras, quien la había comprado a Julio Suárez (1873-1878). Esto hizo que los intelectuales ambateños ya no tuviesen que recurrir a Quito o Riobamba para publicar.

legitimarlos, mientras los segundos aspiraron difundir sus propuestas opositoras a las políticas oficialistas. Los periodistas-publicistas a cargo de estos impresos eran “intelectuales polivalentes”,²¹ es decir actores multifacéticos que llegaron a ser funcionarios, periodistas, editores e incluso impresores al mismo tiempo, igual pasaba con sus agentes y corresponsales. Para estos actores, la prensa resultaba ser un espacio y un agente de construcción de lo político.²²

El garcianismo también debía participar en el debate público, y en efecto apuntaba a un lectorado diverso, a aquel que no era alfabeto y que oía leer en los estanquillos y los almacenes, al artesanado y a los asistentes a las tertulias capitalinas.²³ Pero, su estrategia para conseguir un lectorado indirecto dependía del control sobre la producción impresa. Mera y otros intelectuales conservadores justificaban los límites a la libertad de prensa en tanto esto les facilitaba una hegemonía, por lo menos en la sierra centro-norte, que era justificada a través de un discurso en el cual decían que el gobierno y la Iglesia querían detener los “abusos” en el uso de la imprenta.²⁴

En ese contexto, es preciso diferenciar dos grupos de periódicos católicos militantes: laicos y del clero. Por lo general, los primeros eran más abundantes que aquellos redactados por los eclesiásticos. Así, entre 1869 y 1871 la prensa en general era escasa, pues fueron dos años cruciales en los que los conservadores buscaron cimentar su permanencia en el gobierno luego del golpe de Estado de 1869. Durante el segundo período presidencial de García Moreno la intelectualidad que lo defendía se había reducido a un grupo cercano. Así, el apoyo a este y al discurso militante salió de *La Estrella de Mayo* (1868-1869) de Juan León Mera en Quito y de *La Patria* (1865-1872) de Sixto Bernal en el puerto. A estos nombres se sumaron los de funcionarios garcianos como Camilo Ponce, Pablo Herrera, el colombiano Ramón Calvo y otros.

Luego, entre 1871 y 1874, no solo los conservadores, sino también sus adversarios conciliadores y los liberales moderados reactivaron su actividad periodística, marcada por las diferencias regionales. Desde Quito, Mera se avocó a la redacción (1871-1873) de *El Nacional* (1860-1876) y Modesto Espinosa dio vida a *La*

²¹ Marichal y Pita, “Algunas reflexiones sobre”, pp. 97-123.

²² Alonso, “La historia política”, pp. 11-34.

²³ Buriano, *Panorámica de la*, p. 246.

²⁴ Juan León Mera, “Los periódicos”, en *El Nacional* (3 abr. 1871).

Verdad (1872-1873). Los dos periódicos tomaron un tinte escatológico en el cual mezclaron un discurso sobre la imperiosa necesidad de fortalecer el catolicismo en Ecuador y un lamento continuo por los sucesos europeos como la Comuna o la toma de los Estados Pontificios.²⁵ Ambos aseguraban que la lucha del catolicismo con sus enemigos, si bien de larga data, tenía tintes apocalípticos que la hacían particular en el siglo XIX. De hecho, el prospecto de *La Verdad* insistía en anticiparse al aumento de los círculos liberales, y en apuntar la obligación de los católicos de entrar en lucha contra sus enemigos.²⁶

La situación fue distinta en las otras regiones. En Cuenca, los conciliadores como el poeta Luis Cordero, el vicentino Mariano Cueva o el comerciante José Rafael Arízaga colaboraron con Antonio Borrero, secretario de la curia de Cuenca, en la publicación de *El Porvenir* (1871-1872), que era auspiciado por el obispo Esteves de Toral. Si bien de oposición, ese periódico compartió con los intelectuales conservadores la denuncia y asombro por un posible fortalecimiento del liberalismo radical y los acontecimientos europeos.²⁷ Así, en el prospecto de *El Porvenir* decían ser una respuesta a “la revolución que hoy fatiga al mundo”. De ese modo su interés era el provenir, en tanto expectativa, sin luchas de partido, con libertades y que superara los aires revolucionarios.²⁸ Sin embargo, conforme aumentó su tono crítico hacia el gobierno *El Porvenir* generó malestar en los círculos conservadores que ejercieron presión para poner fin a su circulación.

Si en Cuenca había una falta de prensa conservadora, en Guayaquil, en cambio, era casi nula en la defensa del gobierno frente a los periódicos *Los Andes* (1864-1886) de los hermanos Calvo, *La Prensa* de José Rafael Arízaga (1872-1873) y *La Nueva Era* de Miguel Valverde. Esta desventaja hizo que el gobierno ejerciera coerción sobre los dos últimos periódicos, ya sea provocando su desaparición o el cambio de redactor. Así pasó con *La Prensa* (1873-1874) que fue puesto en manos de Bernal para ser, junto a *El Nacional*, un órgano difusor de la actividad gubernamental y administrativa de los

²⁵ Buriano, “Perdido el cetro”, pp. 357-379.

²⁶ “Prospecto”, en *La Verdad* (2 mar. 1872).

²⁷ También convergieron en un discurso balmesiano que defendía que se podía ser católico y moderno, y que el catolicismo era el origen de la civilización y que más allá de él se encontraría la anarquía y la barbarie.

²⁸ “El Porvenir”, en *El Porvenir* (10 ene. 1871).

conservadores.²⁹

El garcianismo fue uno de los tantos gobiernos que tuvo la estrategia de hacerle frente a sus adversarios y enemigos al dificultar el acceso de los lectores a sus publicaciones. El gobierno tenía la posibilidad de intervenir, retrasar y confiscar el envío de los periódicos. Si bien era una expresión del autoritarismo de un régimen, los conservadores la veían como necesaria en su lucha. Mientras la prensa opositora sufría los estragos de la persecución, las redes conservadoras pudieron articular la producción material y los discursos de la prensa a través de la correspondencia.³⁰ Al igual que las asociaciones, la prensa permitió formar círculos de intelectuales católicos y redes que, si bien se confrontaban entre sí en los impresos, se consideraban compadres y amigos fuera de ellos. De hecho, la intelectualidad conservadora del interior no se mezclaba con la persecución que el gobernador de Cuenca, Carlos Ordóñez, desarrollaba contra la oposición.

De cara a las elecciones de mayo de 1875, y con la mayoría de la prensa conciliadora y liberal desarticulada, los conservadores abandonaron el tono escatológico impulsado por Mera y Modesto Espinosa, sin dejar el discurso de combate. Los garcianos buscaron impulsar una prensa que enfatizara la materialidad del proyecto católico: obras públicas, ciencia, educación, etc. En eso participaron *El Ecuador* (1874-1875) y *El Nacional*, ambos redactados por Eloy Proaño (1874-1875).³¹ El prospecto del primero anunciaba que no existía neutralidad en “la lucha entre el bien y el mal” y aquellos que no apoyaran al bien ayudaban al mal en su

²⁹ Como ha visto Buriano, si bien el régimen tenía tinte autoritario, este no controlaba todo el espacio nacional y la oposición lograba colarse en ciertos años con sus periódicos. Buriano, *Panorámica de la*, p. 13. Entre 1869 y 1875 la prensa militante y la literatura conservadoras concentraron los fondos del gobierno y las curias para su publicación. Sin embargo, periódicos como *Los Andes* de Guayaquil representaron una competencia por su formato lleno de anuncios y noticias que acompañaban los editoriales. Similar a espacios como Colombia, los conservadores ecuatorianos fueron responsables de establecer los cánones de la “novela nacional” y de fundar las primeras academias de la lengua. Loaiza, *Poder letrado*. No en vano Mera publicó algunas obras literarias y finalmente *Cumandá*, novela considerada la primera de carácter nacional, en 1879. La novela tuvo cierto éxito, pues en la primera impresión se negociaron 800 ejemplares, muchos de los que estaban comprometidos a suscriptores. ABEAEP, T1118, Roberto Espinosa, “Cumandá” (15 de enero de 1879).

³⁰ Por ejemplo, los literatos Roberto Espinosa, Nicolás Martínez y Pedro Fermín Cevallos eran los autorizados por Mera para revisar los pliegos de prueba salidos de la imprenta para sus libros y periódicos. ABEAEP, T. 1118, Roberto Espinosa, “Correcciones” (12 de octubre de 1879); Cevallos, *Epistolario*, pp. 422-429.

³¹ Buriano, *El “espíritu nacional”*.

avance.³² Seguro Proaño veía el voto por García Moreno como un acto bueno.

Con la victoria electoral asegurada, los conservadores plantearon en 1875 una vanguardia de periódicos católicos. La propuesta surgió después de que Eloy Proaño y Vega felicitara a *El Cuencano*, redactado por Carlos Dávila y Heredia, cuñado de Luis Cordero Crespo, por la aparición de su primer número. Proaño hacía referencia a una prensa católica que sería “testimonio del bien dirigido movimiento intelectual, moral y religioso que en los días aciagos de la Iglesia serán la preciosa garantía de nuestra fe y la lección más elocuente que puede dar Ecuador a las naciones, probándoles que es verdaderamente dichoso el pueblo del cual solo Dios es el Señor”.³³ Esta, como si se tratara de un combate, se proyectaba como parte de una pluralidad de voces católicas: *El Nacional*, *El Ecuador*, *El Cuencano* (1875), *La Luciérnaga* (1875-1876) y *La Voz del Clero* (1872-1875).

Ese frente de periódicos católicos fue un intento de hacer converger a los círculos intelectuales conservadores y conciliadores en defensa de la Iglesia. Dávila no tardó en responder y recaló los principios católicos comunes de los periódicos y la necesidad de responderle a la prensa extranjera que se burlaba del proyecto católico ecuatoriano.³⁴ Sin embargo, el frente quedó estancado con el asesinato de García Moreno y la pugna entre conciliadores y conservadores en las elecciones presidenciales de octubre de 1875. Para ese mes, *El Cuencano* y *El Ecuador* habían desaparecido, y Proaño actuó con bajo perfil durante los últimos meses del año hasta que en 1876 fue reemplazado como redactor del periódico oficial por Ramón Borrero, hermano del nuevo presidente Antonio Borrero.

Como se puede notar, los periódicos militantes de los laicos estuvieron sujetos a los vaivenes del conflicto político. Los conservadores buscaban llegar a los lectores a través de un sistema de distribución de ejemplares manejado por el gobierno y el clero y, al mismo tiempo eliminaron a la competencia. Pero, el público al que impactaban dependía de la lectura directa de élites y estrados medios, y de la lectura en voz alta. Los periódicos dirigidos por laicos ingresaron en la polémica política con mayor

³² Eloy Proaño y Vega, “Prospecto”, en *El Ecuador* (5 dic. 1874).

³³ “La prensa católica de la juventud azuaya”, en *El Nacional* (1 may. 1875).

³⁴ Los EE, “El Nacional de Quito i El Cuencano”, en *El Cuencano* (31 mar. 1875); EE de El Cuencano, “El Ecuador y nuestro periódico”, en *El Cuencano* (31 mar. 1875).

facilidad que aquellos dirigidos y financiados por el clero. Los primeros permitían, como lo ha visto Miranda Lida para Argentina, que los fieles apelaran a la jerarquía eclesiástica, pero también que los católicos presionaran a las autoridades civiles a favor de la Iglesia.³⁵ Cosa distinta pasó con los periódicos redactados por el clero, pues apuntaron a fortalecer la reforma moral del país. Su combate se enfocó en la doctrina y en la formación de mediadores —los sacerdotes— para acercarse a los ecuatorianos que no podían leer directamente. En ese marco, el Segundo Concilio Provincial Quitense (1869)³⁶ dispuso la difusión del *Syllabus*, pero también pidió reforzar la censura a los libros prohibidos y promover las “publicaciones diocesanas”.³⁷ Los sínodos de todas las diócesis hicieron eco del primer pedido, más no lograron fomentar publicaciones financiadas por las diócesis.

Solo la arquidiócesis llevó a la práctica la disposición al crear *La Voz del Clero*. El mecanismo de informar al clero ya se llevaba a cabo en varios espacios americanos³⁸ y en Ecuador este era presentado como el corazón del “proyecto nacional católico”. Como señala Williams, recurrir a una publicación eclesiástica tenía como trasfondo el reconocimiento de las debilidades de dicho clero.³⁹ Era una forma de continuar con la instrucción más allá del seminario para aquellas jóvenes generaciones graduadas, pero también para los curas formados antes de que los lazaristas se hicieran cargo del Seminario de Quito. *La Voz* que era redactado por el sacerdote Juan de Dios Campuzano, hijo del impresor, tuvo un doble objetivo. Este buscó ser un órgano periodístico que unificara las concepciones sobre el catolicismo en la arquidiócesis de Quito y el resto de las diócesis, para esto incluía textos doctrinarios, documentos eclesiásticos oficiales, el mismo *Syllabus*, editoriales edificantes y crónicas religiosas para la lectura de los sacerdotes. *La Voz* permitía que dicha unificación llevara etiqueta transnacional al estilo de la “normalización” del clero que había emprendido *La Civiltà*

³⁵ Lida, “Algo más”, p. 103.

³⁶ La reforma del clero y la Consagración alimentaron la imagen transnacional del gobierno de García Moreno y presentaban a Ecuador como una República modelo. Pero también contribuyó a ello la realización de tres concilios provinciales en una década, además de varios sínodos diocesanos. Sobre esto retomo el interesante análisis que hace Ramón, *Más allá de*, p. 104.

³⁷ *Acta et decreta*, pp. 34-40.

³⁸ Ver: Coudart, “La prensa católica”, pp. 1-18; Cherniavsky, *La República en*.

³⁹ Williams, “The making of”, p. 8.

Cattolica (1850-) en Europa.⁴⁰

Con un clero unificado, fiel a su obispo y a Roma, se esperaba que los párrocos fueran capaces de transmitir su criterio a la población con el púlpito, la sacristía o las asociaciones. También, se esperaba llegar a una población de educadores y funcionarios de gobierno con un fin parecido al clerical.⁴¹ Además de esto, *La Voz* actuó como vehículo de romanización que si bien convergía con el gobierno no se alineaba a su prensa. Por añadidura, ayudó a construir nexos transnacionales que no se terminaban con la lectura que el cura hacía del periódico, sino que también buscaban conectar a los fieles con la centralidad pontificia y la idea de una Iglesia asediada. Sin embargo, dados los objetivos de Campuzano, *La Voz* se limitó a la mediación eclesiástica, con un escaso lectorado laico directo.

Con la muerte de García Moreno, Campuzano decidió, en octubre de 1875, transformar *La Voz*, mismo que pasó a llamarse *La Libertad Cristiana*, que circuló hasta el primer trimestre de 1876. Campuzano manifestaba que el apego a un público sobre todo eclesiástico y la cercanía con la curia hizo pensar que la lectura de *La Voz* no era para seculares. Su intención con el cambio en el periódico fue ingresar en el debate político en defensa de la religión y “hablar de la cosa pública”.⁴² Así, los conservadores adscritos a la curia de Quito tomaron el papel de jueces frente a la presidencia de Borrero, pues desconfiaban de las alianzas que este había hecho con círculos liberales moderados para ganar las elecciones de octubre de 1875.

En los primeros meses de 1876, los círculos de laicos conservadores planificaban fundar un nuevo periódico. El delegado apostólico, atento del contexto local, informaba del particular al cardenal Secretario de Estado en Roma. Por otro lado, los allegados a Mera, Modesto Espinosa y Camilo Ponce, quienes fueron los editores, insistían que el periódico debía tener carácter religioso: “debemos reunirnos y combatir sin cesar, que será el único medio de contener el torrente de inmoralidad e impiedad que nos amenaza. El partido rojo es pequeño pero audaz”.⁴³ Así, cuando se dejó de

⁴⁰ Williams, “The making of”, pp. 3-7; Clark, “The New Catholicism”, p. 27.

⁴¹ “Prospecto”, en *La Voz del Clero* (10 jun. 1872).

⁴² “La Libertad Cristiana”, en *La Libertad Cristiana* (23 oct. 1875).

⁴³ AHMC, ASV, 102.96, Antonio Franceschini, “Informe” (3 de abril de 1876); Nicolás Martínez, “Carta del 6 de febrero de 1876”, en *Juan León Mera, íntimo*, p. 327.

publicar *La Libertad Cristiana* apareció *La Civilización Católica* (1876). Esta retomaba el discurso de combate de sus antecesores de no dejar al periodismo en manos de la “demagogia”. Así, rechazaban cualquier acercamiento al liberalismo, a cuyos adeptos catalogaban de no entender la verdadera civilización y libertad. En esa lucha, preferían ser considerados católicos a conservadores, pues aspiraban a ser interlocutores de un espectro más amplio que el de dicha etiqueta política.⁴⁴ En su crítica al liberalismo incluían al gobierno y sus apoyos, a quienes acusaban de ser católicos liberales, lo que, en su criterio, era dañino para una República católica.⁴⁵

La presión de *La Civilización Católica* no fue desdeñable, por lo cual los círculos conciliadores salieron rápidamente a refutarla desde el periódico *La Voz del Azuay* donde escribían el poeta Luis Cordero, el abogado Julio María Matovelle y otros. La desventaja azuaya, llena de imprentas viejas, se vio subsanada con la entrega que el presidente Borrero hizo de una nueva para Cuenca, y el envío de la vieja a la ciudad de Azogues desde donde salieron pequeños periódicos que apoyaron al régimen.⁴⁶ Los conciliadores se quejaban de que Mera y los otros redactores les negaban la condición de católicos y así buscaban deslegitimar la imagen del gobierno. En ese mismo tono, Matovelle, aún conciliador, los acusaba de fomentar la división entre los católicos, lo cual solo beneficiaba a sus enemigos.⁴⁷ La preocupación no era menor, pues *La Civilización Católica* tenía muchos lectores,⁴⁸ y sus ataques al gobierno, sobre todo al ministro del interior, Manuel Gómez de la Torre, surtieron efecto con su salida del cargo en julio de 1876. Mera y su círculo detuvieron los ataques en el segundo semestre debido a que, como ya se ha visto, se enfrentaron a la prensa liberal que promocionaba la Internacional y una regeneración.

En septiembre, con la revolución de Guayaquil, el gobierno de Borrero se apejó al discurso conservador antiliberal e incluso llegó a nombrar ministro a Camilo Ponce. El estallido armado implicó el fin de *La Civilización Católica*, pero los círculos

⁴⁴ “Prospecto”, en *La Civilización Católica* (25 abr. 1876).

⁴⁵ “Lo que es la imprenta liberal”, en *La Civilización Católica* (9 may. 1876).

⁴⁶ “Petición”, en *La Voz del Azuay* (5 feb. 1876); Luis Cordero, “Una imprenta más”, en *La Voz del Azuay* (22 abr. 1876); “Crónica local”, en *El Ensayo* (25 jul. 1876).

⁴⁷ Matovelle, *El catolicismo*. En ese folleto Matovelle hace uso de Balmes para definir la civilización y de Sardá Salvany para definir el liberalismo.

⁴⁸ Robalino Dávila, *Los orígenes del Ecuador. Borrero*, tomo. 1, p. 82.

conservadores colaboraron con el gobierno contra los liberales. Esto dejó sola a *La Voz del Azuay* que reprodujo las proclamas oficiales, tildó de traición al levantamiento armado del puerto y dijo que el orden constitucional estaba en riesgo. A esto se sumaron los obispos, quienes escribieron pastorales condenando la prensa liberal guayaquileña, pidiendo la intervención de los correos, pero también movilizándolo a la población para que tomase las armas.⁴⁹

En el septenio, la coerción se dio a través de los funcionarios del ejecutivo, evitando una censura judicial. Otra estrategia para desarticular los impresos conservadores fue atacar sus imprentas, destruir tipos como los de la Imprenta del Clero de Cuenca en 1881, o recuperar las imprentas del gobierno entregadas a los colegios jesuitas como sucedió en Riobamba (1877).⁵⁰ Las garantías fueron escasas, y entre 1880 y 1882 se publicaron pocos periódicos opositores. El gobierno llegó a amenazar a los redactores antes de que saliera el primer número de un periódico,⁵¹ pero esto no significó un control coercitivo total. Entre 1877 y 1880, el gobierno colocaba escoltas a la salida de las imprentas, como sucedió con la de Rivadeneira,⁵² o simplemente apresaba a los redactores. Esto último sucedió con José Peralta, aún militante conservador, que desde *El Deber* (1877) decía que se dedicaría a defender la religión, llamaba a la prensa católica y a la juventud azuaya a luchar contra las “logias” dentro de “la guerra santa, que he declarado a los impíos”. Esto le valió ir a la cárcel y el fin del periódico.⁵³

En 1877 el conflicto más fuerte lo tuvo el gobierno con el clero. Los obispos condenaron la prensa “impía”, pidieron a los párrocos reforzar la religiosidad de los fieles para alejarlos del error.⁵⁴ Por otro lado, en Quito, el presbítero Campuzano, bajo la tutela del arzobispo Ignacio Checa, revivió en marzo a *La Libertad Cristiana*, la cual

⁴⁹ AGC, L62, Ignacio Ordóñez, “El Popular y El Liberal” (24 de agosto de 1876); AHCAC, AC, 2565, Remigio Esteves de Toral, “Circular” (16 de septiembre de 1876). La derrota del gobierno de Borrero llevó a varios conservadores y conciliadores al exilio. Las referencias al exilio en esta tesis hacen alusión tanto a aquellos individuos sacados por la fuerza del territorio ecuatoriano, como aquellos que para evitar persecución salieron del país.

⁵⁰ “A nuestros suscriptores”, en *El Correo del Azuay* (9 ago. 1881).

⁵¹ AHLC, 20346, Benigno Cordero, “El Torpedo” (14 de enero de 1882).

⁵² “Un noseista muy gracioso”, en *La Candela* (26 feb. 1878).

⁵³ José Peralta, “Prospecto”, en *El Deber* (28 abr. 1877); José Peralta, “Pongámonos de pie”, en *El Deber* (28 abr. 1877); José Peralta, “Desde la cárcel”, en *El Deber* (11 may. 1877).

⁵⁴ AHCAC, LR, 22, Remigio Esteves de Toral, “Resolución” (15 de marzo de 1877).

siguió oponiéndose al gobierno incluso después de la muerte del arzobispo. Esta vez *La Libertad Cristiana*, salió con un formato diferente de tres columnas y cuatro páginas, más accesible a los lectores laicos. En su prospecto decía que el gobierno no debía verla como una publicación que conspiraba, pero le instaba a ser justo. Claramente para los redactores esa petición remitía a no distanciarse de la política religiosa conservadora. Además, el periódico insistía en que la libertad del hombre se conseguía alejándolo del “error, la ignorancia y la concupiscencia”.⁵⁵

La estrategia del resto de periódicos conservadores de estos años fue buscar un cambio respecto de los lectores. Sus periódicos, desde los mismos nombres hacían alusión no solo al combate que llevaban a cabo, sino a que su público también era protagonistas de esa lucha. Entre 1878 y 1879, Modesto Espinosa, Juan León Mera y Roberto Espinosa publicaron *El Amigo de las Familias*, que salía de la Imprenta del Clero. La estrategia de *El Amigo* fue buscar que las familias consumieran el periódico, optando por incluir literatura y lectura de variedades en sus entregas, con el fin de detener la influencia del liberalismo. Sin embargo, asumió un discurso opositor hacia el gobierno y revivió el argumento de que fuerzas masónicas habían causado la muerte de García Moreno, la del arzobispo Checha y Vicente Piedrahita. Así, al igual que sus antecesores, optó por una postura combativa que decía “ahuyentemos y persigamos al hambriento lobo”.⁵⁶

Después de probar la coerción del gobierno, Mera y Modesto Espinosa fundaron *El Fénix* que circuló entre 1879 y 1880. Si bien se trató también de un periódico opositor, los redactores aumentaron las secciones de lecturas, arte y literatura para evitar la persecución y así continuar con la línea de *El Amigo*. En su prospecto *El Fénix* explicaba que el periodismo tenía vida corta en Ecuador, pero para demostrar el esfuerzo de los escritores católicos armaba una genealogía de periódicos: *El Ecuador*, *La Libertad Cristiana*, *La Civilización Católica* y *El Amigo de las Familias* habrían defendido una misma causa y podían ser considerados como uno solo. Así, *El Fénix* renacía entre las cenizas de esos impresos y similar a estos llamaba al combate e invitaba a no temer a los “carbonarios y masones”.⁵⁷

⁵⁵ “La Libertad Cristiana”, en *La Libertad Cristiana* (9 mar. 1877).

⁵⁶ “Prospecto”, en *El Amigo de las Familias* (15 oct. 1878).

⁵⁷ “Prospecto”, en *El Fénix* (29 nov. 1879).

La presión del gobierno de Veintemilla sobre la prensa creció desde 1880, por lo cual los periódicos católicos de Quito prácticamente desaparecieron. En 1881, Modesto Espinosa respondía a Mera que no estaba de acuerdo en revivir a *El Fénix* con un carácter “más literario que político”. Sus razones eran la falta de libertades y porque un periódico literario no tendría lectores, pues para que este tuviera una vida larga debía tratar de política “y se ha de alimentar con los hechos que pasan en nuestra vista”.⁵⁸ En el ámbito político, social y cultural, la prensa no operaba solo en el corto plazo, sino también, como lo ha visto Buriano, en el mediano al ayudar en la definición de las identidades de los individuos y dibujar los difusos límites entre las tendencias políticas.⁵⁹

La persecución a los periódicos conservadores de Quito dejó a Cuenca como el único espacio de oposición católico-militante al gobierno. Los periodistas azuayos usaron la misma estrategia que *El Fénix*, luego de su desaparición. Para evitar el conflicto optaron por lecturas populares, amenas y literarias. Así, en 1881 apareció *El Correo del Azuay*, periódico redactado por una nueva generación de conservadores. En el prospecto, el joven Remigio Crespo Toral insistía que “la ciencia que no conduce a Dios, es mentira”.⁶⁰ En cuanto al panorama del resto del país, se puede decir que en Guayaquil, bastión de los adeptos al gobierno liberal, resultaba casi imposible sostener un periódico católico militante. De hecho, hubo más éxito en el extranjero con *El Cotopaxi* de exiliados garcianos como Camilo Ponce y Francisco Javier Salazar.

En este septenio conflictivo se reorientaron las identidades políticas, Julio María Matovelle dio un giro hacia la intransigencia. Para 1879 publicó una aclaración al impresor Juan Pablo Sanz que le había pedido ser agente de su periódico en Cuenca. Antes de enviar una respuesta, su nombre apareció en el listado de *El Vigilante*. Molesto, Matovelle pedía que lo retiraran debido a que no podía ser agente de dicho periódico y de *El Amigo* al mismo tiempo, más aún cuando el periódico de Sanz era liberal, lo que para Matovelle hacía que no tuviese ningún mérito literario ni moral. Además, decía que no podía tolerar las referencias insultantes hacia Modesto Espinosa

⁵⁸ José Mo. Espinosa, “Cartas a Juan L. Mera”, en *Memorias de la Academia Ecuatoriana* (1933), pp. 114-115.

⁵⁹ Buriano, *Panorámica de*, p. 340.

⁶⁰ “Prospecto”, en *El Correo del Azuay* (29 ene. 1881).

en las que se aseguraba que hacía “intrigas de sacristía”. Este giro de Matovelle hacia la intransigencia fue resultado de la mencionada reconfiguración de identidades políticas, él se decía “ultramontano por los cuatros lados”.⁶¹

El tiraje de los periódicos mencionados apenas era de algunos cientos de ejemplares. Es probable que durante el garcianismo un periódico alcanzara entre 300 y 500 ejemplares impresos, pero si contaba con apoyo oficial el número podía crecer en un par de cientos, como sucedió con los periódicos de Bernal que tenían 200 suscripciones solo del gobierno.⁶² En Guayaquil la competencia era reñida, pues la aparición de un nuevo periódico con 300 suscriptores podía poner en riesgo a otros.⁶³ Ciertamente la prensa ecuatoriana para este período no llegaba a las cifras que se calculaban en Colombia y Argentina para ser considerada exitosa, pues difícilmente era capaz de tener 1000 o 1500 ejemplares tirados. Sin embargo, parece que la desventaja frente a la prensa liberal era un fenómeno transnacional,⁶⁴ lo que no impedía que se lograra movilizar a los fieles a favor del clero, Roma y para luchar por el catolicismo. Ejemplos de estos fueron Juan de Dios Campuzano que en 1881 se quejaba de la falta de interesados en comprar su periódico *El Pastor* o el mismo Mera, quien en 1869 afirmaba que si bien había suficientes escritores existían pocos suscriptores y muchos que gustaban de leer gratis.⁶⁵

En los periódicos laicos no solo escribía la élite católica, también sujetos de estratos medios como Bernal y Mera. Pero, en término de lectores activos se limitaba a una población que había accedido a la lectoescritura y, aunque aspiraban a un público popular, entre 1869 y 1882 les fue difícil conseguirlo, dependiendo de mediadores. Para esto se debe tomar en cuenta, como lo ha propuesto Buriano, que el número de periódicos vendidos no correspondía al universo de lectores.⁶⁶ Si bien los resultados no

⁶¹ Julio María Matovelle, “Remitidos”, en *El Amigo de las Familias* (9 ene. 1879).

⁶² Buriano, *Panorámica de la*, p. 23. La mayor parte de empresas periodísticas del interior, y algunas de la costa, necesitaban que sus redactores invirtieran dinero o que buscaran financiamiento, ayuda de las imprentas o dotación de insumos de parte del gobierno, lo que hacía el panorama difícil a la prensa opositora de turno.

⁶³ Mera, “Carta del 10 de enero de 1872”, p. 290.

⁶⁴ Lida, “Algo más que”, p. 90; Loiza, *Sociabilidad, religión*, p. 256; Clark, “The new catholicism”, p. 35.

⁶⁵ Juan de Dios Campuzano, “Quejas”, en *El Pastor* (24 dic. 1881); Juan León Mera, “Los periódicos”, en *El Nacional* (3 abr. 1871).

⁶⁶ Mera, “Carta del 10 de enero de 1872”, p. 290.

se iban a reflejar en más suscripciones que les permitieran a los redactores obtener fondos, sí pudo ocasionar un crecimiento del lectorado, sobre todo pasivo, principalmente analfabeto, que requería de la lectura en voz alta o de intermediarios como el maestro, el sacerdote o cualquier otro individuo con la capacidad directa de leer.⁶⁷ Esto implicaba prácticas de sociabilidad en estanquillos, chicherías, salones, imprentas, almacenes, plazas y calles.

Existían diversas formas en las que un periódico podía llegar a manos de un lector de otro poblado. Podían enviarse junto a la correspondencia entre allegados, remitirse con las caravanas de arrieros, con los diezmeros o algún conocido del remitente. El Estado repartía periódicos entre sus funcionarios, pero también ponía a servir como agencias, que muchas veces no aparecían en la lista de los periódicos, a las oficinas de correos. Desde la institucionalidad eclesiástica, las conferencias del clero y los ejercicios espirituales eran espacios de sociabilidad en el los que los párrocos y otros sacerdotes podían intercambiar ideas e impresos. En ese sentido, las vicarías foráneas cumplían un papel similar donde los párrocos podían consultar los impresos que le llegaban al vicario o retirar los suyos. En otros casos, periódicos como *La Voz del Clero* recibieron la ayuda de la arquidiócesis para que los párrocos se suscribieran a ella. Las redes eclesiásticas solían ser más extensas que las del Estado, por lo cual los párrocos llegaron a ayudar en la distribución de periódicos como *El Nacional*.⁶⁸ Entre sus idas y venidas, la prensa en general ayudó con sus agencias a formar un “imaginario nacional” del territorio ecuatoriano.⁶⁹

Las suscripciones en las ciudades donde se imprimían los periódicos requerían que el suscrito se acercara al almacén o imprenta desde donde se distribuía, otros periódicos como *La Verdad* tenían entrega a domicilio. Para las otras provincias, los redactores debían gestionar una red de agentes (anexo 9). Ciudades como Quito, Guayaquil, Ambato, Babahoyo, Loja y otros poblados llegaron a tener agentes

⁶⁷ Véase: Coudart, “Difusión y lectura”, pp. 343-355.

⁶⁸ Cevallos, *Epistolario de*, p. 423; AAQ, NS, Caja 36, Ramón Vásconez, “Ejercicios espirituales” (22 de enero de 1871); AAQ, NS, Caja 36, Ignacio Azcona, “Suscripciones” (24 de mayo de 1874); ANH/C, A, 50600, “Distribución de periódicos” (1881-1882); ANH/C, A, 40511, Manuel José Andrade, “El Nacional” (4 de junio de 1876); ANH/C, AB, 147265, Carlos Ortega, “Situación Ecuador” (21 de agosto de 1875).

⁶⁹ Buriano, *Panorámica de*, p. 256.

recurrentes entre 1869 y 1882,⁷⁰ en cambio, Cuenca, Riobamba o Latacunga dependían de una continua rearticulación de redes. Los agentes por lo general eran librereros, coidearios, amigos o familiares de los redactores y sus colaboradores, pero en el caso de la prensa católica militante, las redes de intelectuales fueron muy útiles para la difusión de los periódicos fuera de sus espacios de producción. Sin embargo, no se puede negar que estos tuvieron impacto especialmente regional. Los de Quito se consumían en la sierra norte, centro, Guayaquil y los poblados cercanos a Babahoyo, mientras la prensa cuencana llegaba a la capital y al puerto, pero tenía su público en la sierra sur. Había periódicos, como *La Verdad*, *El Ecuador* y *La Civilización Católica* que tuvieron los mismos agentes sin ser coetáneos, esto marca una continuidad en la producción de la prensa entre los círculos militantes católicos.

El crecimiento de secciones como las crónicas interior y exterior, como forma de adaptarse a nuevas formas de difusión, tuvo el fin de conseguir más interesados,⁷¹ como se verá en el siguiente capítulo. Para construir las, entre 1869 y 1882 los periódicos guayaquileños recurrieron a la llegada de las noticias telegráficas de la red del Pacífico,⁷² mientras los periódicos católicos militantes emplearon las suscripciones a revistas y periódicos europeos, colombianos y guayaquileños,⁷³ lo que hacía su acceso a las noticias más lento que el de los periódicos comerciales y liberales. En ese caso, los despachos episcopales y las bibliotecas católicas se convirtieron en espacios de sociabilidad para reunir material y construir crónicas. Las redes con los católicos colombianos hicieron circular, por vía de suscripciones, un gran contingente de prensa extranjera. En Quito, Ramón Calvo, hijo del fundador de la Imprenta de Calvo, fue uno de los agentes más importantes.⁷⁴

A pesar de la apertura militante a participar en la prensa, el periodismo fue un tema de debate entre los intelectuales conservadores y conciliadores. Parece que la

⁷⁰ Ese fue el caso de Juan Molineros, Vicente Goribar, Antonio Lamota, Espiridión Dávila, Andrés Miño, Fernando Aguirre, Antonio Rivera, Domingo Santistevan y Darío Eguiguren como se ve en el anexo 9.

⁷¹ Buriano, *Panorámica de la*, p. 20.

⁷² Sobre los envíos transoceánicos y el telégrafo véase: Caimari, “La carta y”, pp. 177-208.

⁷³ El ingreso de Ecuador a la Unión Postal Internacional en 1880 agilitó los tránsitos. El crecimiento demográfico bajó los costos de envío, al mismo tiempo que precios más bajos aumentaron el volumen de envíos. Véase: Caimari, “Derrotar la distancia”, pp. 128-167.

⁷⁴ “Periódicos”, en *La Verdad* (17 feb. 1873); ANH/C, AB, Carlos Ortega, “La caridad” (3 de julio de 1872).

concepción acerca de que este buscaba la verdad era común a todos los publicistas.⁷⁵ Sin embargo, lo que diferenciaba a los periódicos católicos de aquellos netamente literarios fue que dicha verdad era aquella revelada por Dios, misma que requería el apego a la religión. De ese modo, la labor del periodista católico era de competencia por defender y difundir una verdad, la suya, a la que consideraba universal. Los católicos militantes apelaban a los lectores para poder costear sus periódicos como una forma de participar en el combate por la religión: “No: el enemigo sigue en su puesto, sigue armado, sigue insolente y amenaza de nuevo, y el nuevo golpe será más funesto que el anterior”.⁷⁶ Participar en el periodismo era una obligación, pues este se dedicaba a comunicar y difundir con rapidez, se volvía un campo de lucha entre “el error y la verdad”, en el que debían participar los católicos. Sin embargo, a veces les resultaba complicado ir al ritmo, distinto a sus enemigos liberales, de los cambios en la cultura impresa. Los periodistas militantes criticaban el uso de la imprenta para “lo malo”. Mientras veían en el periódico “un libro fácil”, eran escépticos sobre la utilidad del diarismo como “vehículo de pensamiento” dada su condición de producción aún más rápida.⁷⁷

Como se ha podido apreciar, los periódicos católicos militantes empezaron en 1869 con dos títulos, pero hasta 1876, entre idas y venidas, tuvieron un tope máximo de cinco al año. Las cosas cambiaron con el advenimiento del septenio que volvió a reducir a dos el número de periódicos católicos militantes en circulación, y finalmente fueron en decrecimiento hasta no quedar uno solo. Más allá de los pros y contras que veían los militantes en el periodismo, los conservadores garcianos formaron a una nueva generación de periodistas-publicistas. Personajes como Roberto Espinosa y Remigio Crespo, entre otros dieron sus primeros pasos, entre 1875 y 1882, como redactores, colaboradores y en el proceso práctico de construir un periódico.⁷⁸ Por otro lado, la división entre católicos había sido un factor que permitió el triunfo

⁷⁵ “El periodista”, en *El Porvenir Nacional* (23 jul. 1874); Los Editores, “La prensa y los escritores”, en *La Esperanza* (10 mar. 1871).

⁷⁶ “Necesidad y deber de sostener la prensa católica”, en *El Amigo de las Familias* (20 mar. 1879).

⁷⁷ Quintiliano Sánchez, “Dos palabras sobre nuestro periodismo”, en *El Mensajero* (26 junio 1875); Carlos R. Tobar, “Los periódicos”, en *El Fénix* (29 nov. 1879).

⁷⁸ Otros nombres son los de Ángel Polibio Chávez, Juan Abel Echeverría, José María Flor de las Banderas, Quintiliano Sánchez, Pacífico Arboleda, Alberto Muñoz Vernaza, Juan Bernardo Daste y otros.

revolucionario de 1876. La nueva generación de periodistas-publicistas, que tuvo una ingente participación en la prensa católica entre 1883 y 1895, buscó moderar su discurso. El mejor ejemplo de esto fueron las impresiones que intercambiaron Roberto Espinosa y Mera sobre los escritos del publicista liberal Juan Montalvo. Espinosa aseguraba que había “plumas [...] brillantes” entre sus enemigos, pero añadía que “las cosas más infames y asquerosas pueden decirse en lenguaje correcto y elegante”.⁷⁹

5.2. Conflictos entre católicos y lucha contra el liberalismo: la prensa católica entre 1883 y 1895

Desde 1883, con el inicio de los gobiernos progresistas, los católicos militantes tomaron una postura de persecución hacia el radicalismo, al mismo tiempo que progresistas y conservadores tuvieron una serie de consensos y disensos respecto a temas como el religioso, las libertades y la reforma legal de la República católica. Por otro lado, igual que el resto de los actores políticos, encontraron la necesidad de aumentar sus imprentas e impresos luego de la experiencia del septenio. Los católicos militantes decían que estos debían “conservar y difundir las doctrinas de Cristo”.⁸⁰ En cuanto a las imprentas, si bien el número de estas creció poco para estos años, el volumen de textos producidos fue mayor (anexo 11), por lo cual debieron recurrir a imprentas no militantes como la de Paredes, Flor, La Novedad, la Universidad Central, de Escuela de Artes y Oficios, entre otras. Para el período 1883-1895, el universo de las imprentas más importantes llegaba a 43, de las cuales 9 pueden ser identificadas como católicas militantes (anexo 10). Mientras el total de imprentas casi se duplicó respecto al período anterior, las católicas apenas sumaron dos nuevas.

En ese sentido, el panorama no cambió mucho, pues las dos imprentas nuevas corresponden a Guayaquil y se gestionaron alrededor de los círculos de monseñor Isidoro Barriga. Así, entre 1886 y 1888 Vicente Paz y Francisco Paredes, secretario de

⁷⁹ ABEAEP, T. 1118, Roberto Espinosa, “Cultura impresa” (25 de septiembre de 1878).

⁸⁰ C, *La imprenta*. El creciente trabajo en ciertas imprentas, sobre todo en Quito, también estuvo ligado al aumento de cajistas como trabajadores indispensables para las imprentas y los periódicos. Sin embargo, las élites guayaquileñas veían con preocupación la formación de la Sociedad mutual de Tipógrafos del Guayas, mientras en Quito la Imprenta del Clero debió afrontar una primera huelga de cajistas en 1885. Las élites se quejaban del trabajo de esos obreros e insistían en que no sería óptimo hasta que se aumentara su instrucción. ABEAEP, T. 1118, Manuel María Pólit, “Impresos” (21 de octubre de 1885); Camilo Destruge, “El cajista”, en *El Obrero* (4 abr, 1891); Rafael Bermeo, “Algo más sobre la tipografía”, en *El Obrero* (7 mar. 1891).

la curia del puerto, tuvieron un corto intento de establecer la Imprenta Ecuatoriana bajo el auspicio de esta, sin embargo, después de su cierre, el obispo Isidoro Barriga y los militantes debieron negociar con imprentas comerciales y afines a los círculos liberales para imprimir, aunque tuvieron cierta predilección por la imprenta de los hermanos Gómez. Esta última, debido a la presión del obispo, se subordinó a las necesidades de la curia en la década de 1890.⁸¹

Aunque la aparición de imprentas católicas militantes en el puerto no se comparaba con el poderío de las liberales y comerciales en Guayaquil, su número sí lograba equipararse a las de Cuenca. En esta ciudad el clero, sobre todo desde la administración de obispo Miguel León, manejó directamente su imprenta, la cual tuvo sus momentos de auge en época electoral en 1886, 1888 y 1892. En cambio, el presidente Caamaño, similar a lo que había hecho Borrero en 1876, regaló a la ciudad de Azogues una nueva imprenta. Sin embargo, las élites progresistas cuencanas, encabezadas por el gobernador Francisco José Moscoso, retuvieron la imprenta aduciendo que Cuenca la necesitaba más. El conflicto solo se solucionó cuando el gobierno ofreció una nueva imprenta también para Cuenca.⁸²

Los conflictos por las imprentas, incluso entre círculos católicos, se debía al poco crecimiento de estas como empresas y respecto a los insumos y tecnificación. Al final, la capital concentraba el mayor número de imprentas al servicio de progresistas y conservadores. En 1888 la Fundición de tipos de Manuel Rivadeneira pasó a ser Imprenta de la Nación y tuvo como límite un máximo de 25 impresos. En cambio, la Imprenta del Clero siguió siendo la que más producía con su pico más bajo de 30 impresos. Adicional a esto la imprenta de los Hermanos Cristianos empezó sus operaciones desde 1883. En cuanto a la impresión de los periódicos católicos, entre 1883 y 1895 la Imprenta del Clero de Quito tiró 14 periódicos (anexo 11), cuando las otras no pasaban de dos, e incluso la Imprenta de Paredes en Quito, cotizada quizá por

⁸¹ La imprenta fue originalmente de Ezequiel Gómez, quien entre 1873 y 1882 imprimió escritos liberales. Entre 1883 y 1888, como Imprenta de Gómez Hnos., siguió esa línea, pero añadió los periódicos satíricos *El Perico* (1885), *El Zancudo* (1888), *Fray Gerundio* (1885), *El Jorobadito* (1886) que fueron muy duros con el clero. En 1889 empezó aumentar el número de encargos de textos religiosos y entre 1890-1892 ponía especial atención a los textos de monseñor Barriga.

⁸² “Imprenta”, en *El Crepúsculo* (15 jul. 1884); ANH/C, LC, 6645, Vicente Lucio Salazar, “Imprenta” (12 de julio de 1884).

sus costos, no superó los cinco periódicos.

Para la década de 1890, la Imprenta del Clero de Quito era básicamente un centro de publicaciones católicas que destacaba frente al resto de imprentas. Para 1894 solo era superada por la Imprenta del Gobierno que tenía 31 trabajadores, mientras la del Clero 19, pero si se suma las imprentas de los salesianos y los Hermanos Cristianos subía un total de 20 trabajadores más.⁸³ De hecho, todas las imprentas propiedad del clero quedaban bajo el régimen de censura previa de la autoridad arzobispal.⁸⁴ Ese fue el caso de la Tipografía Salesiana en 1894 que funcionó hasta la expulsión de los salesianos en 1896, pero que en su primer año imprimió 20 textos (anexo 11). Con los salesianos a cargo de la educación técnica, que luego formarían tipógrafos en Quito, la curia aumentaba su control de la formación de una parte crucial de los artífices de los impresos.⁸⁵

Para los periodistas progresistas y conservadores la opinión pública podía intervenir en las prácticas políticas republicanas. Además de las críticas al extinto gobierno liberal, enfocaron sus esfuerzos en hacerle frente a los intelectuales radicales. Tanto Mera como Proaño decían que sus enemigos basaban sus opiniones en la demagogia y la injuria. En su visión, se trataba de una opinión infundada que no correspondía a la mayoría y que buscaba imponerse con miras a subvertir el orden social. En ese sentido, los periodistas desde sus hojas debían corregir las opiniones erradas.⁸⁶ La preocupación del clero conservador fue parecida, por lo cual el cuarto Concilio Provincial Quitense (1884) y el Congreso Eucarístico (1886) fueron más allá de las recomendaciones de los concilios anteriores que solo pidieron vigilar el consumo de libros prohibidos. En esta ocasión llamaban a los obispos a prohibir periódicos y a establecer una propaganda católica.⁸⁷

⁸³ Una imprenta laica como La Novedad del impresor Proaño, que era una de las más importantes de la ciudad, apenas llegaba a tener 6 trabajadores. Jiménez, *Guía topográfica*.

⁸⁴ AAQ, GE, Caja 82, Alejandro López, “Asuntos arquidiocesanos” (27 de octubre de 1894); AGC, L195, Daniel Cepeda, “Imprenta del Seminario” (14 de enero de 1895).

⁸⁵ En Riobamba ya había existido un intento anterior, no fructífero, en el que la Municipalidad entregaba a los Hermanos Cristianos su imprenta para que se encargaran de ella y formaran niños en ese ramo. AMR, Caja 38, Julio Antonio Vela, “Imprenta Municipal” (10 de enero de 1887).

⁸⁶ Eloy Proaño y Vega, “La opinión”, en *La República* (29 may. 1883); Eloy Proaño y Vega, “Políticos gringos. Carácter de la opinión”, en *La República* (5 jun. 1883); Juan León Mera, “Los principios y los periodistas”, en *La República* (22 may. 1883).

⁸⁷ *Decretos del cuarto; Acuerdos del Congreso*.

Si bien las imprentas tuvieron un limitado crecimiento, los periódicos prácticamente duplicaron su número en todas las diócesis. Esto llevó a los católicos a usar otras imprentas, no militantes, para gestionar sus impresos. Quito siguió teniendo primacía con 24 de 41 periódicos militantes. Por su parte, Cuenca alcanzó 10, la mayoría defensores del gobierno progresista, algo similar a los cinco periódicos militantes que aparecieron en Guayaquil. Finalmente, los católicos de Riobamba lograron la edición de dos periódicos, cercanos a la gestión diocesana de Arsenio Andrade (anexo 8).

A pesar del crecimiento, los periódicos católicos militantes llegaban a ser menos que la prensa liberal, comercial y político-coyuntural, sobre todo respecto de la amplia producción de Guayaquil, aunque no se debe desdeñar los periódicos liberales de Ambato, gestionados por Juan B. Vela, Celiano Monje o Anacarsis Martínez, y de la diócesis de Cuenca de José Peralta, Manuel J. Calle y Gonzalo Córdova. Empero, desde la década de 1880 más que el número de periódicos el conflicto en la opinión pública estuvo marcado por consolidación del diarismo liberal en el puerto. Entonces, el tiraje, la periodicidad o la repartición podían dar ventaja a los diarios liberales sobre los católicos militantes a pesar de que la diferencia en el número de títulos entre ambos no fuera muy grande. Así, periódicos como *La Nación* (1879-1906), *El Globo* (1887-1896), *El Grito del Pueblo* (1895-1911), *El Tiempo* (1891-1893), o *Diario de Avisos* (1888-1897) se volvieron una preocupación y un reto para conservadores y progresistas.

Por otro lado, los católicos militantes se enfrascaron en conflictos entre sí conforme avanzaba la década. Además, la propaganda a la que apostaron se estancó en los viejos problemas de publicaciones con formato de libro, poco amable en el lenguaje y que necesitaba mediadores. El aumento del número de lectores que consumieran una prensa católica por sobre el resto de los periódicos se quedó en expectativa. No fue hasta la década de 1890 que un nuevo grupo de jóvenes periodistas diversificó las publicaciones militantes.

No solo la organización y conflicto locales llevaron a los católicos militantes a organizar más periódicos, el cambio de política pontificia fue otro factor. Desde *Etsi Nos* (1882) León XIII antes que enfocarse en la prohibición, sello distintivo de su

antecesor, buscó competir con las mismas armas de aquellos que atacaban a la Iglesia para contrarrestar su avance. Esto no implicó el fin de la arremetida intransigente e integrista contra tendencias católicas que mostraban moderación. Sin embargo, los periódicos cuencanos, los cuales en su mayoría apoyaban al gobierno progresista, fueron un espacio de convergencia entre progresistas y conservadores. *El Progreso* (1884-1886) de Luis Cordero, y los jóvenes Alberto Muñoz Vernaza y Remigio Crespo, *La Defensa* (1885) de Miguel Falconí y *La Voz del Azuay* (1889) fueron los más representativos. Un punto común entre todos es que buscaban encaminar la opinión pública en la provincia del Azuay y ser intermediarios con el gobierno central. Quizá la voz conservadora más rancia salió del periódico manuscrito de Benigno Cordero, *El Joven católico* (1885), que tuvo poca circulación.⁸⁸

En Guayaquil, el panorama de los periódicos era parecido al de Cuenca, los pocos periodistas católicos apoyaron al gobierno progresistas, por lo menos hasta el fin de la administración de Caamaño como *El Criterio* (1885) de Rafael Nieto y *El Anotador* (1886-1888) de Sixto Bernal y Pacífico Arboleda. Estos periódicos compaginaban con la persecución que sostenía el gobierno contra los radicales. Para ellos, el periodismo ayudaba en la lucha entre “los sectarios del error” y “los sostenedores de la verdad”.⁸⁹ En Quito *El Vigía* (1885) de los conservadores Modesto Espinosa y Camilo Ponce o *El Amigo del pueblo* (1886) de Mera tenían un tono mesurado. Esto en parte porque Caamaño había colocado algunos conservadores como funcionarios en ministerios importantes. El antiradicalismo, los pactos de la Restauración (1883) y ese tipo de consensos evitaron una confrontación entre grupos católicos entre 1883 y 1888. La beligerancia conservadora aumentó y tuvo su momento de estallido en 1888, cuando Antonio Flores, progresista, fue electo presidente. Ni bien inaugurada la nueva administración *El Dardo* (1889), *El Cometa* (1888) y *El Fénix* (1890) arremetieron contra el programa reformista de Flores.

Esos periódicos giraron alrededor de los redactores de *El Semanario Popular*, viejos líderes conservadores como Juan León Mera, Clemente y Camilo Ponce, Modesto Espinosa y Pablo Herrera. Este grupo contó con el apoyo de varios obispos,

⁸⁸ “Programa”, en *El Progreso* (25 jun. 1884); Miguel Falconí, “La Defensa”, en *La Defensa* (19 ene. 1885); Benigno Cordero, “Prospecto”, en *El Joven Católico* (11 ene. 1885).

⁸⁹ “Nuestro programa”, en *El Criterio* (10 oct. 1885).

por lo cual el presidente Flores recurrió a León XIII quien, basado en su nueva política de propaganda, pidió al clero no intervenir en elecciones. La respuesta, fuera del lamento de los prelados, fue ofrecer apoyo material a los conservadores que se organizaron en la Sociedad Católica Republicana. Así, la arquidiócesis puso a disposición de ese grupo la Imprenta del Clero que entre 1888 y 1889 recibió el nombre de Imprenta Bolívar para “respetar” el pedido papal. Además, el arzobispo Ordóñez pidió al clero ayuda financiera para la publicación de *El Polemista*, otro periódico adscrito a los conservadores. Ante el ataque de estos, el presidente fortaleció un aparato de periódicos en defensa de su administración, y a pesar de las críticas, se negó a dar marcha atrás en la libertad de imprenta que había impulsado, aunque no dudó en tomar acciones judiciales contra los periódicos liberales que “atacaban” a las autoridades o la religión.⁹⁰

Entre 1888 y 1892 el disenso entre católicos solo fue en aumento. Los periódicos cuencanos, y aquellos no militantes de carácter oficial buscaban defender al gobierno. A esto se sumó desde Guayaquil *El Censor* (1889-1892) de Vicente Paz y Pacífico Arboleda. La mayor circulación de prensa liberal y católica opositora no se debía solo a la postura progresista de supremacía de la ley, sino que conforme avanzaba el siglo XIX, los periódicos de las facciones se articularon en grupos para ser un contrapeso a los excesos y control que los gobiernos podían ejercer sobre la imprenta y su producción.

Como en momentos anteriores, la ciudad que más preocupaba al clero era Guayaquil, misma que tenía escasos sacerdotes y pocos periodistas. Monseñor Barriga afirmaba que se debía defender “los principios católicos”, para lo cual necesitaban un sacerdote que no fuera del puerto que se dedicara a eso, o en su defecto a publicar en *El Globo* o *La Nación*. Sin embargo, algunos sacerdotes, todavía afines al liberalismo, escribían en esos periódicos. El objetivo de Barriga era impedir que siguieran con esa práctica y que la curia controlara la producción de las publicaciones eclesiásticas. Con ese fin, su secretario, Francisco Paredes, fue designado para las negociaciones con los periódicos del puerto ante la dificultad de fundar uno propio.⁹¹ El tono doctrinal de los

⁹⁰ Antonio Flores, “Cartas a Juan León Mera”, en *Memorias de la Academia Ecuatoriana* (1932).

⁹¹ AAQ, NS, Caja 70, Isidoro Barriga, “Periódicos y elecciones” (3 de abril de 1889); AAQ, NS, Caja 70, Isidoro Barriga, “Disciplina sacerdotal” (9 de febrero de 1889); AAQ, NS, Caja 70, Isidoro Barriga,

periódicos del clero que se crearon en Guayaquil fue factor para su desventaja frente a la prensa liberal. El canónigo Nicanor Corral y Luis A. Chacón manejaron por seis meses *La Vida*, que buscaba una moralización que guiara a los fieles y así combatir el error. Los redactores optaron, sin mucho éxito, por cumplir su objetivo a través de la literatura, la poesía, las crónicas y las editoriales.⁹²

Quito, en contrapartida, tuvo una prensa religiosa oficial y semioficial casi ininterrumpida en la década de 1880. Apenas triunfó la Restauración, el arzobispo Ordóñez puso a cargo del secretario de la curia, Federico González Suárez, *El Monitor Eclesiástico* (1883). Al ser el órgano oficial del arzobispado tuvo contenido religioso, documentos diocesanos y pontificios y estaba encaminado, como *La Voz del Clero* años atrás, a unificar el discurso del clero después del gobierno liberal. Este, y los periódicos que le siguieron si bien buscaron un público laico, solo pudieron llegar a las élites y algunos estratos medios. El tono catequístico era poco atractivo para competir en las ventas, y las decenas de páginas en formato de libro no las hacían publicaciones accesibles por sus costos.

El Monitor se detuvo por el viaje del arzobispo a Europa, pero al año siguiente la Sociedad de la Juventud Católica fundó *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (RSCJ) (1884-1890), que se verá en el siguiente capítulo. *La RSCJ* tuvo el apoyo de Ordóñez y del Congreso Eucarístico, por lo cual usó la imprenta del Clero. El presbítero Julio María Matovelle fue su director y el joven Manuel María Pólit su redactor. El principal objetivo de esta era repartirse entre el clero y los letrados católicos sobre todo porque buscaba reunir fondos para la construcción de la basílica del voto nacional. Una característica de este tipo de periódicos católicos fue que no participaron en polémicas políticas y buscaron usar la historia, la literatura, las crónicas, las pastorales, circulares, documentos diocesanos, y otros insumos para hacer propaganda.⁹³ En contraste con la prensa laica, la dirigida por el clero tenía su espacio de convergencia en Quito y no en

“Informe” (3 de julio de 1889); AAQ, GE, Caja 71, Francisco Paredes y Vicente Paz, “Periódico” (19 de junio de 1889).

⁹² La Redacción, “Prospecto”, en *La Vida* (5 dic. 1886); Nicanor Corral, “¿De qué trata un periódico religioso?”, en *La Vida* (5 dic. 1886). Riobamba tenía una prensa religiosa escasa, sobre todo porque su primer periódico católico, *El Mensajero* (1885-1887) de José F. Proaño fue tardío y tenía suscriptores del clero.

⁹³ Julio María Matovelle, “Nuestro propósito”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (jun. 1884); Los RR, “Año segundo”, en *República del Sagrado Corazón de Jesús* (ago. 1885).

Cuenca.

En 1886, *La RSCJ* reprodujo los documentos del Congreso Eucarístico, y sumado a las crecientes ocupaciones de los redactores, estos fueron perdiendo el control en manos de la curia, quien puso como nuevo redactor al vicario del Sagrario en 1890, convirtiendo a la revista finalmente en órgano oficial de la arquidiócesis. Sin embargo, dicho cambio no duró mucho y se encomendó a los padres a cargo de la construcción de la basílica una nueva revista: *El Sagrado Corazón* (1890-1891), la cual no tuvo éxito. Finalmente, a diferencia de las otras diócesis, la de Quito tuvo en Ambato otro centro de producción, donde sus párrocos buscaron dar lecturas que complementaran el trabajo que hacían en misa, luego en las casas.⁹⁴ Por otro lado, los dominicos empezaron a editar su primer periódico manuscrito en 1885 como *La Estrella Dominicana*. A diferencia de la pujanza de periódicos laicos, en Cuenca Matovelle gestionó un periódico exento de polémica política solo en la década de 1890 y cuando *La RSCJ* desapareció. *El Reinado Eucarístico del Sagrado Corazón* (1891-1892), editado por Matovelle junto a los conservadores Tomás Alvarado y Remigio Crespo, buscaba lo mismo que *La RSCJ*, pero presentó un discurso notoriamente maniqueo en que la lucha de los católicos, y de la prensa en particular, se daba como si se tratara de soldados del “reinado eucarístico de Cristo” frente al “reinado masónico de satanás”.⁹⁵

La cantidad de periódicos y la polarización producidos por las elecciones presidenciales de 1892 fueron el clímax de la tensión entre los católicos militantes. La postura del presidente Cordero, menos tolerante frente a los “abusos” de imprenta calmó las aguas, por lo menos en el periodismo. Desde ese año, los jóvenes periodistas sostenían que la mala prensa era causa de perdición de los pueblos y un riesgo para el Estado y la Iglesia. El relevo generacional se daba en tanto los publicistas de generaciones anteriores ya eran muy viejos para producir periódicos o se habían enfocado en ser funcionarios públicos.⁹⁶ Los presbíteros Alejandro López, Alejandro

⁹⁴ Segundo Álvarez Arteta, “A mis feligreses”, en *Crónica religiosa* (10 may. 1890).

⁹⁵ “Un año nuevo”, en *El Reinado Eucarístico del Sagrado Corazón de Jesús* (ene. 1892).

⁹⁶ De hecho, hubo una coexistencia generacional de periodistas, propia del segundo momento de militancia. Viejos publicistas del garcianismo como Proaño o Bernal militaban con las filas progresistas, mientras Modesto Espinosa, Mera o los hermanos Ponce continuaron como conservadores. Los jóvenes de ese último grupo en Cuenca y Guayaquil, que habían hecho sus primeras incursiones entre 1869-

Mateus, Jorge Ignacio García y el artesano Julián San Martín dieron un giro a la prensa católica entre 1892 y 1895.⁹⁷ Su trabajo se enfocó en llevar el discurso de los viejos publicistas a la práctica y efectivamente construir un lectorado popular católico, lo que se reflejó en el nombre de sus periódicos.⁹⁸ Pero, además, tenían un formato que económicamente les permitía poner sus hojas al alcance del ecuatoriano común, y en el caso de López, Mateus y García, a pesar de estar respaldados por sus respectivos prelados, sus periódicos tuvieron un carácter no oficial más cercano a los periódicos laicos.⁹⁹ Estos artífices siguieron la línea que López había delineado en 1891, en la cual un periodista católico no debía renegar la existencia y los atributos de Dios, no podía ser materialista, debía respetar y defender la religión y la Iglesia.¹⁰⁰

La influencia del integrismo español, con Sardá a la cabeza, desde la década de 1880 fue en aumento, como se verá en el siguiente capítulo, y tuvo especial impacto en los periodistas recién mencionados. Su discurso de una buena y mala prensa y de un apostolado dedicado a la propaganda católica para combatir a liberales y católicos “hipócritas”¹⁰¹ dio forma a un maniqueísmo entre los periodistas católicos. Primero *La RSCJ* y luego el presbítero Alejandro López se dedicaron a escribir sobre el periodismo. Por lo general se quejaban de las noticias amarillistas, los chismes, la “superficialidad” y las calumnias, pero también definieron como una obligación de los periodistas la búsqueda de la verdad, la justicia, la unidad y competir con sus enemigos. López fue uno de los primeros en romper la imagen peyorativa del periodismo heredada de generaciones anteriores de católicos. Él no lo consideraba un instrumento creado por el error para difundirse, sino una adaptación decimonónica de algo inventado, siglos atrás, para el comercio. Además, el factor comunicativo le añadía al periodismo una condición de generador de sociabilidad ante la necesidad de interacción y curiosidad

1875, tenían una actitud cauta frente a los gobiernos progresistas y la cantidad de periódico que produjeron fue considerable (anexo 8). Roberto Espinosa, Quintiliano Sánchez y Carlos Tobar colaboraron más con los progresistas que con los conservadores. Otros nombres de periodistas que habían estado activos desde la década de 1880 fueron los de Remigio Crespo, Alberto Muñoz, Julio Ma. Matovelle, Miguel Moreno, Pacífico Arboleda.

⁹⁷ Otros nombres fueron los de Manuel Ma. Pólit, Clemente Ponce, Pablo Borja, etc.

⁹⁸ “Malos periódicos”, en *La Libertad Cristiana* (26 nov. 1892); “¿Qué es un periodista católico?”, en *El Monitor Popular* (3 jun. 1893).

⁹⁹ A continuación, se tratará brevemente los periódicos de estos periodistas, pero sus contenidos serán vistos más a fondo en el capítulo siguiente.

¹⁰⁰ López, *El periodismo*, p. 14.

¹⁰¹ Sardá y Salvany, “Los malos periódicos”.

humana. López creía que al igual que la imprenta, el “espíritu del mal” podía hacer un uso incorrecto del periodismo.¹⁰²

Hasta 1891, casi todos los periódicos católicos habían desaparecido en medio del conflicto. Por eso, Alejandro López, ya adscrito a la curia de Quito, revivió a *La Libertad Cristiana* (1892-1895), que salía de la Imprenta del Clero. En el prospecto, se aseguraba que el periódico enseñaría la verdad. Entonces, para ello los lectores debían ponerse bajo la guía de la Iglesia, en tanto clero, para ser “aleccionados” y así triunfar frente a sus enemigos.¹⁰³ La empresa era una apuesta antiliberal que buscaba llegar a los laicos y no solo al clero. Seis meses después, en septiembre de 1892, como ya se ha visto en el capítulo 4, apareció *El Industrial* de Julián San Martín que se imprimió por un año en la Imprenta de José María Sanz, luego por la de La Novedad, hasta que finalmente en enero de 1894 empezó a salir de los Talleres Salesianos. *El Industrial* apuntó a un público obrero al presentarse como la voz de una clase. Su tono antiliberal lo llevó a polemizar con *El Tiempo* del liberal Aurelio Noboa y *El Diario de Avisos* donde escribían algunos periodistas liberales, entre ellos Manuel J. Calle. Era una hoja popular que seguía el estilo de los españoles Primitivo Sanmartí y Félix Sardá, y atrajo a lectores de distintos espacios en Ecuador, gustó al artesanado, y generó el rechazo de algunos miembros de la élite católica. De los talleres salesianos también salió *El Obrero* que fue promocionado por San Martín y el CCO. Dos periódicos católicos editados por artesanos era algo sin precedentes en Ecuador antes de 1894.

En la diócesis de Guayaquil, por iniciativa del obispo Barriga, se fundó *El Monitor Popular* que fue dirigido por el canónigo Carlos A. Marriot, pero editado por el presbítero Jorge A. García. Antes de 1893 Barriga expresaba su preocupación porque, según él, los jóvenes y “la gente del pueblo” creía lo que aparecía “en letras de molde” que sobre todo eran liberales. *El Monitor* era un deseo del obispo tiempo atrás, pues las negociaciones con sus contactos en los periódicos liberales para impedir la publicación de algunas editoriales ya no eran suficiente para responder a los intelectuales del liberalismo radical.¹⁰⁴ En su prospecto, *El Monitor* expresaba que había escritores que buscaban quitarle la fe al pueblo, y si se llegaba a alejarlo de Dios,

¹⁰² “El periodismo”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (abr. 1890); López, *El Periodismo*.

¹⁰³ “Dos palabras”, en *La Libertad Cristiana* (19 mar. 1892).

¹⁰⁴ AAQ, NS, Caja 69, Isidoro Barriga, “Calumnias” (4 de mayo de 1892).

la sociedad colapsaría. *El Monitor* ofrecía combatir a las “perversas doctrinas” en defensa de la religión y la patria.¹⁰⁵ Entonces, el periódico se presentaba como una hoja que polemizaría con “publicaciones impías” a través de la propaganda. Ciertamente, a diferencia de *La Vida*, publicada años atrás, tenían textos más accesibles, incluía anuncios, crónicas, variedades, etc.

El clero militante encontraba en la falta de interés de los fieles por las revistas católicas una complicidad con el avance del liberalismo, los conservadores cuencanos la llamaron “complicidad del silencio”.¹⁰⁶ A pesar de eso, no dio su brazo a torcer al momento de publicar un órgano oficial en formato de libro que fue consumido principalmente por curas. El arzobispo Ordóñez intentó crear desde 1892, ya sea con ayuda de los antiguos redactores de *El Sagrado Corazón* o desde la misma curia de Quito, un nuevo órgano oficial de la arquidiócesis, pero no fue hasta 1893, con el impulso del nuevo arzobispo Pedro Rafael González y Calisto, que apareció el *Boletín Eclesiástico*. Este ya no resultaba ser una mera voz oficial de la curia arquidiocesana, sino de la provincia eclesiástica ecuatoriana. Con una totalidad de obispos conservadores, González y Calisto buscó reforzar la centralidad eclesiástica en Quito, dado que el arzobispo era el primado del país. A cargo de hacer arrancar la empresa estuvieron los presbíteros Alejandro López y Alejandro Mateus. Dicho proyecto resultó más largo de lo que se esperaba, pues si bien se institucionalizó en Quito debido a que los párrocos tenían la obligación de suscribirse y guardar los ejemplares en los archivos parroquiales,¹⁰⁷ la expansión hacia el resto de las diócesis tardó hasta el siglo XX. Entonces, el *Boletín Eclesiástico*, *La Libertad Cristiana* y *El Reinado Social* dependían de los párrocos y vicarios foráneos para repartir sus periódicos, incluso a los seglares de los pueblos.¹⁰⁸

En 1894, como se ha visto en capítulos anteriores, creció la beligerancia de los

¹⁰⁵ “Nuestro propósito”, en *El Monitor Popular* (7 ene. 1893); “También nosotros”, *El Monitor Popular* (7 ene. 1893). Parece que el impulso no se quedó en Guayaquil, en la ciudad de Babahoyo Ezequiel Calle, hermano de Manuel J. Calle, fundó *La Patria* (1893), primer periódico católico de la ciudad. Ezequiel Calle fue un periodista crucial después de 1895, pero antes de este fue defensor del gobierno del progresista Luis Cordero Crespo.

¹⁰⁶ “Nuestra revista”, en *La Libertad Cristiana* (29 abr. 1892).

¹⁰⁷ AAQ, P, Caja 82, Joaquín Borja, “Boletín Eclesiástico” (11 de octubre de 1899).

¹⁰⁸ AAQ, NS, Caja 68, Tomás Alvarado, “El Reinado Eucarístico” (15 de junio de 1892); AAQ, P, Caja 90, Enrique Gallegos, “Suscripciones” (9 de enero de 1894); ADA, M, Gregorio Palacios, “Libertad Cristiana” (10 de enero de 1894).

católicos militantes hacia los círculos y publicaciones liberales. Los periódicos católicos de otras diócesis presentaban con entusiasmo un frente de periódicos católicos para hacerle cara al avance de sus enemigos: *El Obrero*, *El Industrial*, *El Monitor Popular* y *La Libertad Cristiana*.¹⁰⁹ Los cuatro produjeron textos de tono antiliberal como advertencia a sus lectores de la amenaza que representaban los intelectuales y las hojas de los librepensadores.¹¹⁰ Por eso, cuando López decidió finalizar la publicación de *La Libertad* en enero de 1895, San Martín se lamentó amargamente, mientras López aseguraba que la batalla no había terminado y que “la impiedad volverá a la carga con nuevos bríos y a recoger los frutos de la semilla que a puñados ha arrojado en nuestro pueblo”.¹¹¹

Efectivamente, las sospechas de los periodistas católicos acerca del fortalecimiento de las propuestas liberales no eran erradas. El escenario de convulsión social que siguió llevó a los periódicos católicos militantes a recrudecer su tono antiliberal. *El Monitor* llamaba a los católicos a apoyar económicamente a los periódicos militantes en contra de la mala prensa y catalogaba a los redactores liberales de ignorantes en materia de dogma, moral y política, lo que, según el periódico, se traslucía en los “errores” que difundían en la prensa.¹¹² En marzo, *El Industrial* hizo algo parecido, además de insertar un texto de *La Revista Popular* de Barcelona que ponía en contexto transnacional las dificultades de la prensa católica.¹¹³ En Cuenca, los jóvenes Octavio Díaz y Agustín Iglesias fundaron, en enero, *Los Principios Católicos* en el que implementaron un discurso similar: “protestamos y siempre protestaremos contra los desahogos de cínica impiedad, con que el radicalismo blasfemo tiende a entronizarse entre nosotros, corrompiendo a las masas”.¹¹⁴

Desde junio de 1895 *El Obrero* y *El Industrial* llamaron al combate, y se les unieron en Quito *El Clarín*, *El Dardo*, *El Grito de la Sierra* y *El Pueblo*, de corta vida, pero que buscaban incitar a los lectores a través de editoriales, poemas, literatura, etc.

¹⁰⁹ “La prensa católica del Ecuador”, en *El Hogar Cristiano* (17 oct. 1894).

¹¹⁰ “Advertencia”, en *El Obrero* (1 jun. 1895).

¹¹¹ “Esperemos”, en *La Libertad Cristiana* (15 ene. 1895).

¹¹² “Periodismo”, en *El Monitor Popular* (12 ene. 1895); “La Prensa Católica”, en *El Monitor Popular* (23 feb. 1895).

¹¹³ Julián San Martín, “La prensa católica”, en *El Industrial* (23 mar. 1895).

¹¹⁴ Los RR, “Por qué escribimos”, en *Los Principios Católicos* (8 ene. 1895).

para que rechazaran al liberalismo. *El Pueblo* del conservador Maximiliano Ontaneda, tenía 19 corresponsales a lo largo de Ecuador que informaban del avance de las tropas liberales o las victorias del oficialismo. *El Pueblo* criticaba fuertemente el discurso liberal que presentaba a sus intelectuales como directores de la opinión pública y a través de ella como la voz de la voluntad nacional. Para el redactor dicha afirmación era falsa, en tanto la mayoría de los ecuatorianos era católico y por lo tanto eran los periódicos católicos esa voz autorizada. Los liberales eran, a su forma de ver, incitadores de una revolución “anticristiana” que no representaba la voluntad nacional.¹¹⁵

A pesar de que la prensa católica había logrado captar un público lector popular con el nuevo brío que le dieron los periodistas de la década de 1890, la circulación y el contenido siguieron siendo un reto. Igual al momento anterior (1869-1882), la primacía liberal en Guayaquil les daba ventaja en el acceso, construcción y circulación de las noticias transnacionales. La distancia entre la costa y el interior ralentizaba la oferta noticiosa católica, fuera de que muchos periódicos militantes insistían en presentar crónicas religiosas. Si bien la extensión del telégrafo en Ecuador desde la década de 1880 ayudó a disminuir el tiempo de llegada de la información, el puerto seguía siendo la entrada de noticias. Además, los católicos aún preferían la consulta directa de otra prensa. Las dificultades de financiamiento no solo estaban relacionadas a las noticias, lo que se reflejaba en el consumo de los periódicos, sino también en los anuncios. Los periódicos guayaquileños incluían planas enteras de estos para ayudar a financiar su producción, y como el puerto era comercial, nunca faltaron interesados. El mismo *Monitor Popular* había ingresado a esa dinámica. En Quito, los periódicos daban menos lugar a los avisos, aunque poco a poco les dieron más espacio.¹¹⁶ En Cuenca y

¹¹⁵ “La opinión pública”, en *El Pueblo* (19 jun. 1895). *El Pueblo* disputaba el sentido de una opinión pública en términos religiosos, mientras los liberales lo hacían en un sentido político contra el gobierno que había reemplazado a Cordero. Por lo tanto, no se sentían minoría, sino que entendían a la opinión pública en términos de una prensa opositora y de individuos que apoyaban la revolución de Guayaquil. En escritos posteriores, los intelectuales liberales se asumieron como representantes de la “verdadera opinión pública” y dejaban claro su cuestionamiento hacia quienes apoyaban a los conservadores o que podían ser manipulados por el clero como individuos que no entendían lo que necesitaba la nación. “Nuestro parecer”, en *El Grito del Pueblo* (10 dic. 1895); Eudófilo Álvarez, “El decreto”, en *El Pichincha* (14 nov. 1895).

¹¹⁶ En el interior no existía la pujanza comercial de Guayaquil, sin embargo, aun así, los periódicos católicos incluían una menor cantidad de anuncios que sus pares no militantes.

Riobamba, con actividades económicas distintas, los periódicos tenían menos probabilidad de subsistir con anuncios, aún dependían de las suscripciones.

La distribución de los periódicos (anexo 9) dirigidos por el clero tenía el aparato de vicarías y parroquias para distribuirse en la arquidiócesis, mientras que en el resto de las diócesis solo necesitaba a la secretaría del obispado. En cambio, los periódicos laicos de Quito siguieron teniendo las tiendas de Ciro Mosquera y Rafael E. Dávila para distribuirse en la capital, algo similar pasaba en Cuenca con otros almacenes. En cambio, el agente central de los periódicos laicos cuencanos en Quito durante la década de 1880 fue el joven Manuel María Pólit, redactor de *La RSCJ*. Con el quiebre entre católicos de 1888, los redactores de *El Semanario Popular* debieron buscar a los dirigentes conservadores en las distintas provincias para distribuir ese periódico y los que le eran anexos. En muchos casos se trató de los mismos agentes que los ayudaron durante el septenio o con *El Amigo del Pueblo*.

En los 1890, periódicos como *Industrial* y *El Monitor* debieron recurrir de manera obligatoria a la repartición a domicilio si querían competir con *El Tiempo*, *El Grito del Pueblo* o el *Diario de Avisos*. En cambio, para llegar a Quito, los periódicos católicos de Cuenca y Guayaquil generalmente recurrieron a Ramón Lasso (anexo 9), mientras que los de Quito y Cuenca encontraron en Virgilio Drouet, empleado del comercio, un agente muy interesado en distribuirlos en el puerto: “como usted dice, es necesario que los católicos no vayamos tan desprovistos de hojas periódicas, hoy, que desgraciadamente abundan las malas publicaciones”.¹¹⁷ Los periódicos de la década de 1890 tenían menos referencias a sus agentes. Esto se debe, quizá, a que los redactores se dedicaron muchas veces a hacer envíos directos por correo, pues el periodismo era una actividad principal para ellos, y tenían la ayuda de algún allegado o comprometido con su causa que podía ayudarles a repartir los ejemplares cuando las suscripciones no eran muy numerosas.

Antes de 1883 los católicos habían manifestado su predilección por periódicos colombianos y europeos, pero después de la restauración creció el consumo de publicaciones españolas entre las que estaban *La Hormiga de Oro* (1884-1936) y *La*

¹¹⁷ AAQ, DI, Caja 73, Virgilio Drouet, “Libertad Cristiana” (13 de octubre de 1894).

Revista Popular (1871-1916), ambas de Barcelona.¹¹⁸ El carácter ilustrado de la primera probablemente fue lo que más llamó la atención.¹¹⁹ Además de esto, en Quito Alejandro López desde la curia se encargó de tener un surtido actualizado de periódicos y revistas católicas para la consulta en el palacio arzobispal. Es notable que los laicos fueron quienes gestionaron las agencias para distribuir los periódicos españoles. En Quito los encargados eran Julián San Martín y Aurelio Espinosa C., y en Guayaquil Pedro Janer desde su librería católica y Virgilio Drouet.¹²⁰

A pesar de sus redes, los conflictos entre católicos militantes no podían resolverse al mismo tiempo que tenían una lucha armada con los radicales. Entre 1883 y 1894 circuló un promedio de cinco a siete periódicos católicos militantes por año, pero en 1895 la guerra elevó ese número a 11. La victoria definitiva de las montoneras liberales entre fines de agosto y septiembre de 1895 puso fin a muchos los periódicos nacidos al fragor del rechazo a la revolución. Sin embargo, semanas después de que se instaló el gobierno liberal en la sierra norte, solo dos periódicos, *El Industrial* y *El Monitor Popular*, siguieron su combate, ahora desde la oposición al Jefe Supremo y sus aliados. Así, García, San Martín y López se convirtieron en nodos de la prensa para el siguiente lustro. Sus periódicos concentraron apoyos de las autoridades eclesiásticas, de los católicos militantes y de muchos otros artífices de la prensa militante que encontraron en su trabajo un referente de resistencia.

5.3. De semanarios a diarios: los cambios en la prensa católica entre 1895 y 1906

Después de la entrada de los liberales a Quito, la prensa católica capitalina estuvo algunas semanas en silencio hasta que el 25 de septiembre de 1895, de la Imprenta del Clero, salió *La Ley*, editado por los jóvenes periodistas Víctor L. Vivar y Pablo M. Borja. Su oposición frontal al nuevo gobierno enojó a funcionarios liberales y a la tropa que se había acantonado en Quito. *La Ley*, que se había presentado como un diario, en su número dos se quejaba de que los agentes de policía fueron a buscar a Borja para arrestarlo. En la noche, una muchedumbre ingresó al palacio arzobispal, destruyó la

¹¹⁸ AAQ, GE, Caja 75, Luis Felipe Negrete, “La Revista Popular” (7 de septiembre de 1892).

¹¹⁹ *La Hormiga* era una revista de tendencia integrista que compaginó con la tendencia de Sardá. De hecho, llegó a publicar por entregas *El Liberalismo es pecado*. Arias, “La Revista *La*”.

¹²⁰ “Avisos”, en *La Libertad Cristiana* (26 mar. 1892); “La Hormiga de Oro”, en *El Industrial* (21 abril de 1893); “Pedro Janer”, en *El Monitor Popular* (18 feb. 1893).

impresión y quemó parte del archivo. Después de ese suceso, pasó un mes hasta que un periódico católico reapareciera.¹²¹

Entre 1895 y 1906 el número de periódicos católicos militantes disminuyó respecto al momento anterior (anexo 8). De un total de 38 títulos que circularon ese año, los más afectados fueron los periódicos de Quito, pues pasaron de 24 a 19. Esto se debió, en gran medida, a que el control de la capital y su opinión pública eran cruciales para gobernar al país. Luego de la revolución liberal, la prensa de esa tendencia circulaba en Quito con el carácter de oficial y semioficial. Además, el traslado de muchos intelectuales liberales a la capital también implicó nuevos proyectos periodísticos. Pero, al mismo tiempo, los funcionarios liberales, molestos por la beligerancia católica, usaron la coerción para frenarla. Esto llevó a los redactores a concatenar periódicos. Así, cuando por la persecución desaparecía uno, poco después se creaba otro.

Riobamba no tuvo más de dos periódicos. En cambio, en Guayaquil y Cuenca los impresos católicos aumentaron por lo menos un título respecto al anterior momento de militancia. Así, en los mismos años circularon seis y once títulos, respectivamente. Entonces, los periódicos católicos buscaron formas de evitar la persecución, encontrar los insumos para su producción, atraer la atención de católicos indiferentes y aquellos que preferían evitar el conflicto con el gobierno liberal. Pero, en términos de lectores, si en la primera mitad de la década de 1890 habían establecido una prensa accesible para un público diferente, hasta 1906 continuaron con esa intención ya no solo con los artesanos, sino también con otros sectores populares y con las mujeres. A la final necesitaban lectores para que la prensa fuera un insumo para convencer al resto de católicos para que militaran junto a ellos.

En octubre, el regreso de *El Industrial* inició una etapa en la cual los católicos fundaron periódicos de manera continua para hacer oposición al gobierno y competir con la propaganda liberal. San Martín y los jóvenes clérigos y laicos, que habían dado sus primeros pasos en el periodismo apenas un lustro atrás, construyeron redes efectivas para articular la prensa católica finisecular.¹²² San Martín recalca su lema

¹²¹ Pablo Borja, “A las dos de la tarde”, en *La Ley* (26 sep. 1895). El arzobispo logró reponer la imprenta perdida en noviembre de 1895. “Nueva imprenta”, en *El Industrial* (30 nov. 1895).

¹²² Los principales periodistas de este momento fueron: Alejandro López. Julián San Martín, Alejandro

“Religión y Patria” al decir que sin el catolicismo el pueblo se corrompería y no habría patriotas. Su temor, como el de muchos otros militantes, era la descatalogización de la sociedad. Su lectura de los procesos transnacionales le llevaba a quitarles la condición de católicos a los liberales y exageraba los objetivos de estos. Para él, sin religión el gobierno no tendría paz, lo que le llevaría a gobernar por la fuerza e invertir más dinero en esta en perjuicio del erario. Así, veía a *El Industrial* como un insumo para moralizar e ilustrar al pueblo dado que la prensa era capaz de mover a las “masas”. Le preocupaba la desconexión entre Guayaquil y la sierra, pues, según él, por el puerto entraban las ideas extranjeras corruptoras.¹²³

El gobierno liberal no tuvo un lustro sencillo. La hostilidad católica militante se negaba a aceptar su legitimidad y lo veía como amenaza para la religión y la República. Católicos exiliados, como el secretario de la curia de Portoviejo, atacaban al gobierno enviando notas a la prensa extranjera. *La Hormiga de Oro* reprodujo un artículo en el que se culpaba a la prensa de Guayaquil de la Revolución, ensalzaba al obispo de Manabí, Pedro Schumacher, por oponerse a los liberales y exageraba la narración al colocar en boca de las montoneras radicales los gritos “Muera Cristo”.¹²⁴ Por otro lado, el rechazo religioso y racial llegó también a la sociedad civil. Emilia Rivadeneira, hija del impresor, usualmente burilaba los retratos de los presidentes, pero cuando se lo pidió Alfaro, según cuenta Severo Gómezjurado, se negó aduciendo “no me deshonraré haciendo el retrato de un usurpador del mando y un perseguidor de la Iglesia católica”.¹²⁵

Hasta 1896 solo *El Industrial* y *El Monitor Popular* circulaban en Quito y Guayaquil, respectivamente. *El Monitor* hizo de la Imprenta de Gómez Hnos. el centro de publicaciones de la curia, pues tanto esta como la administración del periódico quedaban en el Palacio episcopal. La postura del *Monitor* hasta 1897 fue pedir a los

Mateus, Emiliano Granizo, Honorato Vázquez, Miguel Moreno. Segundo Álvarez Arteta, Julio María Matovelle, Ricardo Cornejo, Víctor L. Vivar, Pablo M. Borja, Camilo Daste, Remigio Crespo, Ezequiel Calle, Alfonso Jerves, Luis Sarrade, Agustín Iglesias, Mariano Prado, Jorge García, Virgilio Drouet y Vicente Nieto.

¹²³ “La misión de la prensa”, en *El Industrial* (19 oct. 1895); Julián San Martín, “Nuestra misión”, en *El Industria* (12 oct. 1895).

¹²⁴ Luis Friedrich, “La Revolución en el Ecuador”, en *La Hormiga de Oro* (30 nov. 1895).

¹²⁵ Jurado, *Los Ribadeneira*, p. 299. En los 90, Emilia daba clases de grabado y ofrecía sus servicios en ese ramo, además tenía un estanquillo. Era una de las impulsoras de la beatificación de García Moreno.

católicos que consumieran su prensa y evitar las polémicas políticas con el gobierno a menos que tocaran temas religiosos. Entre marzo y mayo de ese año, con Alejandro López y Juan de Dios Campuzano como parte de sus redactores, apareció en Quito *La Verdad* (1896). A diferencia del presbítero Jorge García y su periódico porteño, *La Verdad* entró en franco debate con el gobierno liberal y periódicos como *El Scyri*. En su prospecto dejaba claro que lucharía contra el “error” que “trata de sepultar en profundas oscuridades las mentes de los ecuatorianos”.¹²⁶

Los periódicos del tercer momento de militancia quisieron construir lazos con un público lector amplio. Así, *La Verdad* dedicaba su periódico a las mujeres: “bajo vuestra sombra vivirá, crecerá y fructificará”. En febrero, *El Industrial* se quejaba del retroceso del periodismo en Ecuador por falta de garantías luego de los acontecimientos de septiembre de 1895.¹²⁷ Ambos periódicos salían de la Imprenta Espejo, lo que hace pensar que sus redactores estaban en constante interacción. El tono antiliberal de los dos se reflejaba en su crítica al “periodismo radical” al que acusaban de minar los cimientos de la República y la autoridad.¹²⁸ Se trataba de un discurso algo diferente al de décadas anteriores. Durante el garcianismo y el progresismo, los católicos militantes pudieron pedir a los gobiernos la desarticulación de las redes productoras de los impresos liberales, pero desde 1895 debían pedir respeto para poder circular. Sin embargo, la alarma que las guerrillas restauradoras sembraron en el gobierno llevó a que los funcionarios liberales amedrentaran a la prensa opositora.

Los restauradores lograron tomar Cuenca en julio de 1896, lo que alargó el estado de guerra. En ese mes apareció *La Patria Ecuatoriana*, órgano del gobierno restaurador. Remigio Crespo, su redactor, decía que habían logrado vencer a los radicales y llamaba al resto de católicos a poner fin a la “dictadura” y luchar: “tengan presentes los opresores que Dios no muere, que no mueren los pueblos”.¹²⁹ Esa alusión a las palabras de García Moreno le permitía armar el discurso de la defensa de la

¹²⁶ “Nuestro fin”, en *La Verdad* (1 mar. 1896).

¹²⁷ Los Redactores, “Dedicatoria”, en *La Verdad* (1 mar. 1896); “La Prensa”, en *El Industrial* (5 feb. 1896).

¹²⁸ “La prensa”, en *La Verdad* (21 mar. 1896).

¹²⁹ “Nueva era”, en *La Patria Ecuatoriana* (15 jul. 1896); “Por Dios y la patria”, en *La Patria Ecuatoriana* (14 ago. 1896). Antes, entre febrero y mayo de 1896, circuló *El Ciudadano*, órgano oficial de la Juventud Católica del Azuay y de notable tono antiliberal.

República católica. Sin embargo, en agosto el gobierno logró retomar la ciudad y los restauradores volvieron a operar como guerrillas. Pero si bien eso retrasó la reaparición de periódicos católicos, también tuvo mucho que ver la orden de altos mandos radicales de ejecutar ese mes a Víctor L. Vivar, acusado de conspirar en Cañar. Esto causó escándalo, hasta el punto de que liberales moderados arremetieron contra el general radical Manuel Antonio Franco.

La prensa católica quiteña se restableció en 1897 con *El Industrial* a la cabeza. San Martín había comprado parte de la Imprenta Americana de Roberto Cruz en marzo de 1897, a la que llamó Sucre. Desde esta salieron periódicos como *El Bien Social*, en el que San Martín colaboraba como redactor. *El Bien Social* (1897-1898) explicaba que solo quedaban dos partidos en Ecuador: el “católico” y el “anticatólico”. Sus redactores decían salir a la lucha periodística obligados por la “campaña inicua” del liberalismo para contrarrestar la propaganda radical, moralizar al pueblo y vigilar los actos del gobierno.¹³⁰ A estos se sumó desde Guayaquil *El Monitor*, duro crítico de la tolerancia de cultos, *El Ecuatoriano* (1897) redactado por Virgilio Drouet en colaboración de Manuel N. Arízaga y Ricardo Cornejo, y en Riobamba *El Voto Nacional* (1897), órgano de la Unión Católica de esa ciudad. *El Ecuatoriano*, igual que sus pares capitalinos se quejaba de las reformas liberales y se presentaba como censor del gobierno.¹³¹ Drouet, San Martín, López y Mariano Prado construyeron una red de periódicos, como se podrá ver a lo largo del capítulo, hasta 1898 en la que ellos crearon sus hojas, eran agentes de las de sus colegas, contaban con la ayuda de ex socios del Círculo Católico de Obrero para la distribución, redactaban crónicas usando los otros periódicos católicos y articulaban respuestas a la prensa liberal.

Entre febrero y abril de 1897, esos periódicos y otros debieron suspender su publicación debido a que sus redactores fueron perseguidos por funcionarios liberales. El mismo San Martín fue amedrentado, la Imprenta Sucre en Quito y la del Seminario en Riobamba fueron vulneradas. A las quejas de los periódicos católicos del irrespeto a las libertades se sumó las noticias del fuego cruzado entre el ejército liberal y los

¹³⁰ “Prospecto”, en *El Bien Social* (27 feb. 1897). Igual que *El Dardo* (1889), *El Bien Social* asumió como lema una frase de combate adjudicada a García Moreno: “La verdad como el fuego, donde llega alumbra y quema”.

¹³¹ “Prospecto”, en *El Ecuatoriano* (17 abr. 1897).

guerrilleros restauradores en Riobamba. Con la opinión pública caldeada, las quejas de los católicos llevaron a más agresiones hacia los redactores como Virgilio Drouet y a la desaparición de algunos periódicos.¹³² A diferencia de 1896, donde el silencio fue la norma, desde mayo de 1897 *El Industrial* y el resto de los periódicos volvieron a la carga con un discurso en el que se presentaban como los perseguidos, publicaban cartas de sus lectores en las que los felicitaban y los animaban en su lucha, y conmemoraron el aniversario de la muerte de Vivar llamándolo “mártir” frente al liberalismo.¹³³ Estos periódicos buscaron hacer frente a los ataques que hacían los liberales desde su prensa y las comisarías de policía. Al mismo tiempo circulaba *La Defensa* (1896-1898), en la que López fue uno de los redactores, y *La Prensa Libre* (1897-1898) de Cuenca del periodista Ezequiel Calle, los jóvenes Agustín Iglesias, Mariano Prado y otros. Estos periódicos habían tomado un tono mesurado, no compartían el discurso duro de los otros periódicos, aunque sí se quejaban de las reformas liberales y llamaban a combatir desde la prensa para reforzar el catolicismo.¹³⁴

En las otras provincias también creció la prensa católica. En Los Ríos, diócesis de Guayaquil, el presbítero Antonio Metallí fundó, junto a los jóvenes del oratorio festivo, *La Voz de Vinces* (1896) y en Guayaquil Drouet creó *La Voz Católica* (1897-1898), órgano oficial de los comités a cargo de las celebraciones del cambio de siglo. En Cuenca sucedió algo particular, pues después del momento agitado de 1896 y los primeros meses de 1897, la curia de esa diócesis, a cargo de Benigno Palacios, se negaba a patrocinar publicaciones católicas como sí lo hacía la arquidiócesis con la Imprenta del Clero.¹³⁵ Por esa razón, Matovelle, con la ayuda del médico Miguel Moreno, empezaron la publicación de *El Herald de la Hostia Divina* (1897-1898). El pretexto de Matovelle fue el rumor de que los soldados liberales habían entrado al colegio San Felipe de Riobamba el 4 de mayo de 1897 y habían destruido imágenes,

¹³² “Libertad de imprenta”, en *El Ecuatoriano* (24 abr. 1897); “Hoja suelta”, en *El Ecuatoriano* (15 may. 1897); “Hablemos”, en *El Ecuatoriano* (22 may. 1897); “Libertad de imprenta”, en *El Bien Social* (2 abr. 1897). Incluso fueron apresados los redactores del periódico liberal *El Grito del Pueblo*. “Según los diarios”, en *La Prensa Libre* (7 may. 1897).

¹³³ Julián San Martín, “¡Adelante!”, en *El Industrial* (25 sep. 1897); Julián San Martín, “¡La muerte de un héroe!”, en *El Industrial* (7 ago. 1897); Herlinda Toral, “Correspondencia”, en *El Industrial* (11 sep. 1897); Rosaura Ochoa y Julián San Martín, “Correspondencia”, en *El Industrial* (25 sep. 1897).

¹³⁴ “Dos palabras”, en *La Defensa* (23 dic. 1896); “Nuestra campaña”, en *La Prensa Libre* (7 abr. 1897).

¹³⁵ ANH/C, AMV, 147345, Julio María Matovelle, “Carta” (18 de agosto de 1897); AAQ, NS, Caja 68, Vicente Aguilar, “Periódicos quiteños” (30 de enero de 1897).

bebido en los cálices y pisoteado las hostias. Matovelle culpaba de todo a “la propaganda masónica y atea”. Así su periódico buscó competir con esta y solucionar el descuido de los católicos al dejar que la prensa se volviera instrumento liberal.¹³⁶

Ante el vacío dejado por el incentivo episcopal, los laicos cuencanos optaron por fortalecer sus periódicos y crear otros. Ese fue el caso de Mariano Prado y su hoja *El Mensajero*, que fue el resultado de la discrepancia con el tono mesurado de *La Prensa Libre*, en la que había participado como redactor. Sus colegas veían como garantía para la libertad de imprenta el nombramiento de Virgilio Morla, hombre que no era liberal pero tampoco católico militante, como gobernador del Azuay luego de la derrota de los restauradores en 1896. Prado se presentaba como un joven católico que resistió al liberalismo, pues había tomado las armas en 1895, caído preso y había sido liberado por las guerrillas restauradoras. Él culpaba al radicalismo de promover “crímenes” como los de Riobamba o el de Vivar y la anarquía. La persecución a San Martín resultaba ser otro caso que Prado usaba para afirmar que la prensa católica seguiría resistiendo y defendiendo sus principios. Finalmente, el redactor advertía que si los liberales seguían usando las armas para contener a los católicos “la fuerza será repelida con la fuerza”.¹³⁷

Ante la falta de recursos, Prado puso fin a su periódico en agosto de 1897, pero afirmaba que quedaba un bloque de periódicos católicos en Ecuador que se opondría a lo malo, la “tiranía”, el crimen o la “infamia”.¹³⁸ Es muy probable que siguiera como uno de los redactores de *La Prensa*, misma que salía de la Imprenta Comercial de Nicolás Venner, quien tenía vínculos con la familia Crespo de Cuenca. A comparación de momentos de militancia anteriores, la diócesis de Cuenca contó con un fuerte contingente de periódicos que, si bien menor al de Quito, no resultaba ser nada despreciable. La diferencia estaba en que era el ala conservadora quien los impulsaba, ya no conciliadores o progresistas.

Con el conflicto a flor de piel, la arquidiócesis de Quito optó por seguir

¹³⁶ “El Heraldo de la Hostia Divina”, en *El Heraldo de la Hostia Divina* (ago. 1897); “Nuestro Programa”, en *El Heraldo de la Hostia Divina* (oct. 1897).

¹³⁷ “Nuestro programa”, en *El Mensajero* (27 may. 1897); “La prensa católica”, en *El Mensajero* (23 jun. 1897).

¹³⁸ “A modo de editorial”, en *El Mensajero* (22 ago. 1897).

apoyando a *La Defensa* y promovió publicaciones que apuntaban a competir con los liberales a través de las buenas lecturas. Mientras tanto, San Martín continuó con sus periódicos combativos e incluso inauguró una sección en *El Industrial* llamada “Basurero” donde insertaba extractos de los artículos de la prensa liberal. Poco después apareció *La Familia Cristiana* (1897-1898) que, si bien culpaba al radicalismo de la convulsión social, se dirigía a un lectorado conformado por las familias para que estas impidieran la entrada a sus hogares de los malos impresos. Si el hogar no seguía el camino trazado por el catolicismo la sociedad colapsaba debido a que las masas se convertían en “ateas”. Para ello ofrecía lecturas amenas, crónicas y otros recursos para el consumo visual de sus suscriptores.¹³⁹

No mucho después de que *La Defensa* lanzó su nueva serie en enero de 1898 en la que planteaba aumentar el número de lecturas amenas y noticias, Alejandro López, Carlos Marín, agente de varios periódicos católicos, y otros fueron presos y confinados. El motivo habría sido la redacción de una hoja volante contra la llegada de pastores protestantes a la costa. Parece que dicho impreso encendió alarmas en las poblaciones atizadas los párrocos, lo que el gobierno liberal veía como un intento de sedición que debía detener. Entre febrero y julio la persecución a los artífices de la prensa católica aumentó. San Martín, los repartidores y los trabajadores de la imprenta Sucre fueron acosados. El objetivo era claro, detener la producción y circulación de los periódicos conservadores.

Con la prisión del agente en Quito de *La Defensa* y *El Industrial*, los redactores de estos buscaron uno nuevo, ofreciéndose Daniel R. Molina para la tarea. Cuando las noticias sobre el nuevo agente llegaron a Cuenca, los periodistas católicos del austro lanzaron voces de alarma. Mariano Prado y otros acusaron directamente a Molina de ser un espía de la “policía de Alfaro”. Aseguraban que había delatado el paradero de Víctor L. Vivar, lo que terminó en su ejecución. Entonces, sugerían al vicario general de Quito que investigara las circunstancias en las que se había vinculado a López, Marín y la Imprenta Sucre en el caso de la hoja sobre los protestantes.¹⁴⁰ Las averiguaciones de la curia quiteña desencadenaron en la separación de Molina, pero la

¹³⁹ La Redacción, “A las familias católicas”, en *La Familia Cristiana* (3 oct. 1897).

¹⁴⁰ AAQ, NS, Caja 68, Alfonso Ortiz, “Espía” (5 de febrero de 1898).

persecución de los círculos liberales siguió hasta agosto. En el camino los periódicos cuencanos debieron detener su publicación y las imprentas Sucre de Quito y del Seminario de Riobamba fueron atacadas y vandalizadas.¹⁴¹

Para 1898 varios periódicos católicos desaparecieron, entre ellos *La Defensa*. Incluso los periódicos que fundaron las Uniones católicas de Guayaquil, Riobamba y Cuenca desaparecieron.¹⁴² Desde 1895, el hilo de periódicos tejido por los periodistas católicos se había enfrentado a *El Pichincha*, *El Tiempo*, *Diario de Avisos*, *El Atalaya*, *El Nuevo Régimen*, *La Comadreja*, entre otros. Por esa razón, luego de agosto, algunos católicos instaron a López a fundar un nuevo periódico.¹⁴³ Pero, para el último trimestre de 1898 solo quedó *El Industrial* como ejemplo de un periódico laico. Después de que se desarrollara un ingente bloque de prensa católica, la soledad de San Martín en el periodismo alimentó la imagen que el resto de los intelectuales y fieles tenían de él. En una carta de Jorge I. García a Alejandro López, antes de la desaparición de sus periódicos, el presbítero del puerto comentaba: “San Martín, caballero a quien no tengo el honor de conocerlo, pero que me es simpático por su arrojo en las luchas periodísticas que viene sosteniendo por mucho tiempo, no obstante, la encarnizada persecución de que es objeto”. Ciertamente la admiración no era menor, pues un número de *La Voluntad Nacional* (1897-1898) que publicaba una carta de San Martín llegó a disparar las ventas del diario a más de mil ejemplares.¹⁴⁴

San Martín tenía interiorizado el concepto de una Iglesia militante, por lo cual en 1898 fundó *La Revista de San Antonio*, con apoyo de los terciarios franciscanos de Quito. Distinta del *Industrial*, esta buscaba promocionar el culto al santo al tiempo que se enfrentaba con lecturas religiosas al avance del “positivismo”. Los contratiempos no fueron menores, pues entre 1898 y 1900 San Martín tuvo problemas para repartir e

¹⁴¹ “Un salvajismo más”, en *El Industrial* (31 ago. 1898); “El Día”, en *La Prensa Libre* (31 ago. 1898).

¹⁴² Estos periódicos serán analizados a fondo en el siguiente capítulo: *El Sinaí* (1898), *La Unión Católica del Azuay* (1898) y *La Voluntad Nacional* (1897-1898). Este último fue editado por Jorge I. García en reemplazo de *El Monitor Popular*. Fue el primer diario católico y el más importante de los de propaganda católica adscrito a las uniones católicas. Su nombre evocaba el discurso de que los católicos eran mayoría en Ecuador. Si bien decía no tener un fin político, criticó a la administración liberal hasta que dejó de circular en octubre de 1898. Por otro lado, en Ambato, Segundo Álvarez Arteta fundó *La Cruz* en 1898. Tenía como fin circular los domingos de forma paralela a la misa en Ambato. Lo más interesante de este periódico fue su lema: “¡Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera!” que daba una sensación de lucha de los católicos cobijados por Cristo.

¹⁴³ AAQ, NS, Caja 68, Joaquín Martínez, en “La Defensa” (27 de agosto de 1898).

¹⁴⁴ AAQ, NS, Caja 71, Jorge Ignacio García, “San Martín” (20 de julio de 1898).

imprimir su periódico debido a que existía temor de ser perseguidos si se trabajaba con él.¹⁴⁵ Fue ahí cuando sus artesanos más cercanos, su familia y los terciarios le sirvieron como impresores y agentes.

Las publicaciones militantes de estos años llamaron la atención de las mujeres, que escribían cartas a San Martín. Así, las empresas del vidriero fueron de las primeras en incluir mujeres como agentes para su distribución. San Martín no solo era un nodo de las redes de la prensa católica, pues su publicación era muy consultada en Ecuador, sino que también era requerida por los católicos extranjeros que deseaban conocer la situación del país. Junto a Ricardo Ruiz se encargaba de las suscripciones de algunas publicaciones españolas para Quito, al mismo tiempo que se volvió agente de otras de Lima.¹⁴⁶ En 1898 su imprenta pasó a llamarse Imprenta del Industrial y en 1899 tomó el nombre de San Antonio. Luego de su muerte su esposa, y probablemente su hijo fray Luis San Martín, se hicieron cargo de ella y de la revista por dos años más con ayuda de los terciarios.

La persecución a López en 1898 también afectó al *Boletín Eclesiástico*, el mismo que por motivos de seguridad dejó de enviarse por correo, lo que implicó que los párrocos debían pedirlo a la curia de Quito. Dado que tanto él como Alejandro Mateus se hicieron cargo de la revista desde su aparición, la ausencia de López complicó el trabajo. Desde 1895 el *Boletín* había sido elogiado como una forma de “hacerles frente a los polemistas liberales”, llamando la atención sobre todo entre los eclesiásticos.¹⁴⁷ Para 1899 el *Boletín* dejó de aparecer por algunos meses porque López fue con el arzobispo González y Calisto al Concilio Plenario Latinoamericano y Mateus se hizo cargo de la vicaría general. Esto dio pie a un cambio en la revista. En mayo de ese año, el canónigo Ulpiano Pérez tomó la dirección y propuso que se ampliara el público más allá de los sacerdotes poniendo más atención en las crónicas locales y las del “movimiento católico universal”. También fue más estricto al no recibir textos de colaboración de los eclesiásticos que no tuvieran la aprobación de su prelado.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Julián San Martín, “Prospecto”, en *Revista de San Antonio* (1 ene. 1898); “A nuestros lectores”, en *Revista de San Antonio* (13 ene. 1900).

¹⁴⁶ AAQ, P, Caja 64, Mateo Mugica, “Pedro Rafael González y Calisto” (17 de marzo de 1900).

¹⁴⁷ AAQ, NS, Caja 68, Alejandro Mateus, “Boletín Eclesiástico” (abril de 1894); AAQ, NS, Caja 68, Julio María Matovelle, “Polémicas” (11 de enero de 1896).

¹⁴⁸ La Redacción, “A nuestros lectores”, en *Boletín Eclesiástico* (1 may. 1899); “Advertencia”, en

Como lo ha visto José Zanca para la Argentina del siglo XX, la jerarquía eclesiástica no siempre se sentía cómoda con el protagonismo que podían tener los intelectuales laicos. En Ecuador, en diócesis como Quito o Guayaquil tuvieron el apoyo material de las curias, mientras en Cuenca o Riobamba quedaron en plena libertad. A pesar de ello, la independencia de los periodistas católicos fue algo común a fines del siglo XIX. Ciertamente su defensa del catolicismo los hacía considerarse moralmente superiores al resto de fieles.¹⁴⁹ Así, desde 1900, las curias ecuatorianas buscaron controlar de manera creciente a los periódicos.

Entre 1900 y 1902 primaban las revistas religiosas. *La Revista de San Antonio* llamaba a la cooperación de los católicos para crear periódicos contra las “malas doctrinas”, pues después de la muerte de San Martín hasta la misma revista había quedado abandonada. Si bien los periodistas católicos se habían quejado por décadas de la falta de apoyo, para el siglo XX esta tomaba cada vez más la forma de un nuevo enemigo: la indiferencia.¹⁵⁰ En 1900, los dominicos fundaron en Quito *La Corona de María*, apuntando a un lectorado femenino, adscrito a las asociaciones de la orden. Su distribución les resultaba sencilla, en tanto usaban los conventos como centros de suscripción. En su prospecto, reseñaban al siglo XIX como uno en el que existían dos grupos. El primero era equiparable al personaje bíblico Abel, que agradecía a Dios por sus logros científicos y literarios, mientras el segundo, por añadidura, era comparable a Caín que se vanagloriaba de sus avances y desconocía la ayuda divina. Como se puede notar en las revistas, el cambio de siglo era visto por los católicos como una oportunidad de reforzar la prensa católica.

La curia no vio problema en que las dos revistas anteriores colocaran a sus propios redactores, al final eran cercanas a los dominicos y franciscanos. Sin embargo, no fue igual cuando las congregaciones marianas de los jesuitas de Quito optaron, en 1904, por crear una publicación con motivo del Jubileo de la Inmaculada que celebraba los 50 años de declaración de su dogma. Un tiraje de 1000 ejemplares no era

Boletín Eclesiástico (1 jul. 1899. A estos cambios se sumó el paso de una revista mensual a una quincenal, y de ser el órgano de la Provincia ecuatoriana a ser el de las “diócesis ecuatorianas”).

¹⁴⁹ Zanca, *Los intelectuales*, p. 36.

¹⁵⁰ Los Redactores, “A nuestros lectores”, en *Revista de San Antonio* (31 may. 1901); “La Prensa Católica”, en *Revista de San Antonio* (13 abr. 1901).

despreciable,¹⁵¹ por lo que el vicario capitular de ese año, Ulpiano Pérez, se impuso y colocó a Alejandro Mateus y Alejandro López en el cuerpo de redactores.¹⁵² El excesivo olor a incienso, la apuesta por la literatura y la notoria exclusividad quiteña en esta prensa católica fueron un problema. Los azuayos en su correspondencia ironizaban sobre el particular. Para ellos los católicos no debían quedarse cómodos con revistas literarias y científicas que tenían pocos lectores: “Cuando la República se incendia se ha de apagar con versos. ¡Qué cosa!”.¹⁵³

Entre 1902 y 1906 la prensa católica dio un cambio al intentar adaptarse al nuevo contexto en el cual el clero y los laicos debían resignarse a que los liberales seguirían en el gobierno. En ese contexto se crearon publicaciones para obreros, ya abordadas en el capítulo 4, e incluso el mismo *Boletín Eclesiástico* tuvo que volver a promocionarse, desde 1904 bajo la dirección de Alejandro López, con el objeto de captar a una generación de sacerdotes jóvenes.¹⁵⁴ En ese mismo período, el polemista Vicente Nieto puso tono católico militante a su periódico eventual *Fray Gerundio*. Entre 1898 y 1900, ese periódico se había dedicado a la defensa del liberalismo, aunque con un creciente tono de crítica al ala radical. Llama la atención el cambio de un anticlericalismo a un discurso clerical satírico hacia el gobierno de Eloy Alfaro en 1900.¹⁵⁵ Esto se debió más a su oposición al radicalismo antes que un convencido pensamiento conservador. Nieto acusaba al gobierno de Alfaro de no garantizar la libertad de imprenta y de cooptar a la prensa para ponerla en “manos asalariadas”.¹⁵⁶

Podría considerarse que *Fray Gerundio* no era un periódico militante. De hecho, varios años después, Federico González Suárez decía que *Fray Gerundio* era más un periódico de “oposición al sistema gubernativo liberal” que católico porque no se ceñía

¹⁵¹ En ese rango de impresión, e incluso superior, estuvieron algunas publicaciones de propaganda, que serán analizadas con detenimiento en el siguiente capítulo. Así, se puede nombrar a *Las Lecturas Populares* (1901-1902) que, igual que las de 1894 llegaban a tener miles de copias, *El Bien Social* (1901) que intentó ser vigía de los debates legislativos u *Hojas de Propaganda* (1903) que tuvieron un fin parecido a las *Lecturas*.

¹⁵² AAQ, GE, Caja 91, Manuel José Proaño, “Boletín del Jubileo” (23 de julio de 1904); AAQ, GE, Caja 91, Rodolfo Barba, “Boletín del Jubileo” (25 de julio de 1904).

¹⁵³ AHMC/C, 604, Alberto María Torres, “Carta” (6 de marzo de 1903); AHMC/C, 604, Agustín Iglesias, “Carta” (11 de septiembre de 1902).

¹⁵⁴ AAQ, NS, Caja 71, Segundo Álvarez Arteta, “Boletín Eclesiástico” (10 de febrero de 1904).

¹⁵⁵ El cambio es notable: en 1898 llamaba tirano a García Moreno y en 1905 lo llamaba “García el Grande”.

¹⁵⁶ “La prensa en el Ecuador”, en *Fray Gerundio* (23 abr. 1900).

a los lineamientos de las autoridades eclesiásticas.¹⁵⁷ Al obispo le molestó el tono satírico y mordaz aprendido por Nieto en su pasado liberal, y el nombre del periódico pues era una burla a los regulares, que no cambió con su metamorfosis hacia el clericalismo. Nieto tampoco puso su periódico al servicio de la curia ni dejó que esta interviniera como en otros. A pesar de esto, la militancia de Nieto fue crucial en la campaña católica de deslegitimación al alfarismo. Su experiencia en los círculos políticos liberales le permitió atizar la leña de la fragmentación que entre estos se dio a raíz de la elección presidencial de 1901.

El diarismo no hizo su ingreso a Quito hasta el siglo XX,¹⁵⁸ la empresa de *La Ley* había muerto en 1895 con la represión a Vivar y Borja. Pero, a fines de 1901, José I. Arellano fundó el trisemanario *La Patria* (1901-1906) que no integró las filas militantes de los católicos hasta 1902, sobre todo cuando los hermanos Filiberto y Juan Bautista Sarrade, y luego José Estupiñán se hicieron cargo del periódico. A este se le unió, en diciembre de 1902, el bisemanario *La Ley* (1902-1905), a cargo del periodista Pablo M. Borja, con ayuda de los intransigente Clemente Ponce y Camilo Daste, como una continuación del proyecto de Vivar. Para ambos periódicos la memoria de San Martín fue importante. Mientras la prensa de *La Ley* se llamaba Sucre, igual a la del vidriero, *La Patria* se encargó de la Imprenta de San Antonio en 1902. De hecho, cuando a fines del año *La Patria* se quedó sin fondos, sus redactores dijeron: “¿los tipos de San Martín, los tipos que se han envejecido legándonos el histórico “El Industrial” [...] mañana estarán al servicio de algún clerófobo?”.¹⁵⁹ La queja rindió frutos, pues recibieron apoyo y la imprenta pasó a llamarse *La Patria*.

Ambos periódicos debieron aclarar que no eran sostenidos por la curia de Quito. Sin embargo, no se puede negar que, sin necesariamente estar sostenidos por las diócesis, los redactores de ambos periódicos no dudaron en ponerse al servicio de los obispos o implementar las adecuaciones que las autoridades eclesiásticas pedían en el contenido de sus hojas. Al final reconocían al clero como cabeza de la lucha por la

¹⁵⁷ AHPF, 5-12^a, Federico González Suárez, “Carta” (30 de diciembre de 1913).

¹⁵⁸ El diarismo católico en Quito fue tardío a comparación del costeño que le llevaba algunas décadas, pero también de sus pares en México o el Cono Sur. Cornejo, *Ciudad de voces*; Lida, “Algo más”.

¹⁵⁹ “Llegamos al silencio”, en *La Patria* (20 nov. 1902).

“santa causa católica”.¹⁶⁰ *La Patria* decía tener entre sus suscriptores a muchos liberales moderados.¹⁶¹ Esto no resultaba extraño, pues los liberales compraban los periódicos católicos, en este caso muchos por estar opuestos al alfarismo. Los católicos hicieron lo mismo para enterarse de lo que decían sus enemigos.

Ser bisemanario o trisemanario ya era un logro para la prensa católica del interior, *El Industrial* estaba entre los pocos que lo habían logrado. Para mayo de 1902, con el cambio en sus redactores, *La Patria* se convirtió en diario y en 1904 *La Ley* hizo lo mismo. Para ambos la lucha contra el radicalismo requería el cambio a ese formato para poder competir.¹⁶² Su desprecio hacia el alfarismo, de mayor intensidad que respecto al gobierno de Leonidas Plaza (1901-1905), se debió a que este último a pesar de su política anticlerical no ponía, según ellos, trabas a la libertad de imprenta como lo hizo Alfaro.

La Patria no se declaró católico desde el principio, pues decía que su interés era el “progreso moral y material” del Ecuador, pero unos meses después subió el tono de su discurso antiliberal con encabezados como “Guerra a la prensa impía”. En cambio, *La Ley* se declaró católica desde el inicio criticando el “escenario de barbarie y control por la fuerza” en el país. Ambos periódicos siguieron los debates alrededor de las reformas liberales como la ley de matrimonio u otros, la prisión y multa a curas; o se pusieron a discutir con los decanos del diarismo liberal como *El Tiempo* y *La Mañana*.¹⁶³ Entre 1904 y 1905 bajaron el tono de crítica en temas religiosos y les dieron más espacio a noticias sobre la ciudad de Quito o a críticas a la administración de Plaza.

En Guayaquil, como se verá en el capítulo seis, *La Voluntad Nacional* (1897-1898) fue un ejemplo de diario católico. Pero, no fue hasta que el militar retirado Ricardo Cornejo fundó *El Ecuatoriano* (1903-1926) que el diarismo católico se retomó en el puerto. De hecho, la cercanía de este con el clero y la jerarquía católica fue más estrecha que la de sus pares de Quito. Los jóvenes sacerdotes dominicos domiciliados

¹⁶⁰ AAQ, GE, Caja 89, Pablo Borja, Clemente Ponce, y Camilo Daste, “Agradecimiento” (17 de enero de 1903); AAQ, GE, Caja 93, José Estupiñán, “La Patria” (21 de agosto de 1905).

¹⁶¹ “Un año más de lucha”, en *La Patria* (9 nov. 1905).

¹⁶² SILIO, “Cartas cuencanas”, en *La Corona de María* (jun. 1904); “El periodismo independiente”, en *La Patria* (1 may. 1902).

¹⁶³ “La Ley”, en *La Ley* (23 dic. 1902); “Un año más de lucha”, en *La Patria* (9 nov. 1905); “A guisa de prospecto”, en *La Patria* (9 nov. 1901); “¡Guerra a la prensa impía!”, en *La Patria* (11 mar. 1902).

en Guayaquil y Cuenca participaron de la fundación del periódico, mismo que se convirtió en diario en 1904. El tono combativo, distinto a épocas anteriores, era más fuerte en el diarismo guayaquileño que en el de Quito. El dominico fr. Jacinto de Jesús Palacios veía al periódico como “voz de protesta” contra “el desbarajuste moral y político” de Ecuador, contra la apatía y la demagogia. Si bien las ideas de una restauración para reconquistar el Estado se habían ido, las esperanzas católicas de una conquista social se fortalecieron: “y veremos digo, sino entonamos el Himno del triunfo sobre la tumba de esta malvada, impía e infame prensa costeña”.¹⁶⁴ El reto de volverse diario implicó que Cornejo pidiera un préstamo a la curia de Guayaquil para importar una nueva imprenta para su periódico.¹⁶⁵

Entre 1895 y 1906, el panorama general de las imprentas más significativas no varió mucho respecto al número del momento de militancia anterior. Existía un total de 43 imprentas, de las cuales 11 pertenecían a los católicos militantes, lo que correspondía a un 25,5% (anexo 10). El ligero crecimiento de dos imprentas corresponde a la Imprenta Sucre en Quito y a la Comercial en Cuenca, fuera de eso, los católicos no se procuraron nuevos espacios propios de impresión, más bien reutilizaron los existentes. Cuando un impresor paraba su trabajo, los redactores de un periódico arrendaban su imprenta o la compraban.

El control de las imprentas existentes era una forma de vigilar la producción intelectual de los católicos y también permitía censura previa. Si se toma en cuenta el anexo 11, la Imprenta del Clero de Quito indiscutiblemente era la que más imprimía, en las otras ciudades si bien las imprentas adscritas a las curias imprimían poco, seguían teniendo control sobre esa corta producción. Sin embargo, en el tiraje de periódicos, en su momento, la Imprenta Sucre rivalizó con la del Clero de Quito produciendo tan solo un periódico menos que esta. Los obispos tuvieron el reto de establecer nuevas formas de control sobre los impresos católicos, esto debido a que muchos al ejemplo de San Martín se habían procurado sus propias imprentas o acudieron a las comerciales. Fue en ese momento en que el clero buscó imponer la verticalidad propia de la Iglesia católica. Además, después de 1895, la Imprenta del Clero debió encargarse de la

¹⁶⁴ AHMC/C, 604, Jacinto de Jesús Palacios, “Carta” (3 de noviembre de 1903); AHMC/C, 604, Jacinto de Jesús Palacios, “Carta” (1 de febrero de 1904).

¹⁶⁵ AAQ, DI, Caja 74, Segundo Álvarez Arteta, “Informe” (15 de abril de 1904).

impresión de los textos escolares de las escuelas cristianas. En respuesta, el arzobispo González y Calisto mandó a comprar una nueva imprenta mecánica.¹⁶⁶

Para el siglo XX la dependencia a las curias como agencias o a las redes que armaron los periodistas de fines del XIX (anexo 9) les resultaban limitadas a los católicos. San Martín y otros periodistas habían ampliado el público hasta 1900, pero las publicaciones doctrinales católicas entre 1900 y 1906 alimentaban las bibliotecas de las asociaciones católicas, lo que refleja un consumo endógeno y la incapacidad de captar un nuevo público. Las redes decimonónicas servían más fuera de Ecuador, para minar la imagen que se tenía del gobierno liberal.¹⁶⁷ Quizá *El Ecuatoriano* resultaba ser una excepción pues optaba por los nuevos métodos de venta al mismo tiempo que tenía una nutrida red de agentes a nivel parroquial en todas las diócesis. En Latinoamérica había una resistencia de los círculos católicos a optar por otros métodos de venta como el voceo o la venta en kioscos para terciar por lectores.¹⁶⁸ Esto también tenía que ver con el costo de implementar los nuevos métodos. Los voceadores tenían sentido para los diarios, pero una producción principalmente de semanarios no representaba ganancia. Por eso, los repartidores siguieron siendo cruciales para los católicos.

Entre los periódicos católicos del XIX solo se ha hallado registro de que *La Voluntad Nacional* de Guayaquil usaba voceadores. Sin embargo, esa tibia apuesta era tardía pues los diarios del puerto, tanto comerciales como liberales, ya se distribuían así desde la década de 1880. Por lo general los vendedores ambulantes de diarios también eran conocidos como voceadores o canillitas. Su cercanía al fenómeno del diarismo hizo que fuese un trabajo más temprano en Guayaquil donde *Los Andes*, *La Nación* y *El Grito del Pueblo* ya lo empleaban. En Quito los periódicos liberales como *El Tiempo* ya empleaban voceadores, pero también los católicos como *La Patria* y *La*

¹⁶⁶ AAQ, RD, Caja 35, “Textos EECC” (1898); “Imprenta”, en *Boletín Eclesiástico* (1 mar. 1903). En Ecuador por lo general se usaba prensa mecánica, uno de los mejor ponderados era el sistema Liberty porque usaba vapor, o prensa de cilindros. No fue hasta el siglo XX que ingresó el linotipo.

¹⁶⁷ San Martín tuvo vínculos con el integrismo, y Virgilio Drouet, Alejandro López o la familia Espinosa Pólit con los exiliados en Perú y Colombia. Ese fue el caso de *La Patria* (1898) en Pasto o *El Proscrito* (1897-1898) en Lima. Por otro lado, los sacerdotes y obispos en el exilio gestionaban la publicación de correspondencia y noticias en los periódicos de Perú o el Cono Sur contra el radicalismo ecuatoriano. ANH/C, AMV, Cornelio Crespo Toral, “Carta” (7 de diciembre de 1900).

¹⁶⁸ Lida, “Algo más”, p. 110.

Ley.¹⁶⁹ Si solo un voceador lograba vender 50 ejemplares de periódicos liberales, eso dejaba muy atrás a las suscripciones manejadas por los católicos. En términos de competencia estaban en desventaja. Los diarios liberales, que eran mayoría, podían acceder al trabajo de los canillitas, pues su tiraje era diario y más numeroso, mientras los diarios católicos entre 1895 y 1906 no pasaban de cuatro. Entre los católicos seguía prevaleciendo los semanarios y bisemanarios. El oficio no era sencillo, pues era criticado por las élites e intelectuales, entre ellos católicos, que veían en el trabajo de los niños con los periódicos un camino seguro al crimen, la falta de higiene, el alejamiento de la educación, de los oficios y de la religión.¹⁷⁰

En otro tema, la construcción de crónicas y difusión de noticias ya no se limitó a comprar periódicos, sino que dependía del telégrafo.¹⁷¹ Pero, la ventaja estaba en manos, una vez más, de la prensa liberal y comercial que podía difundir la noticia con rapidez. Así, periódicos liberales como *El Grito del Pueblo* tenía un suplemento llamado “Las noticias de la tarde” y las ofrecía antes que otro periódico. La oferta de noticias a nivel global iba en expansión y el periódico que no se adaptaba desaparecía. Al despacho de la arquidiócesis, manejado por Alejandro López, llegaban ofertas de agencias de noticias y crónicas para que el *Boletín Eclesiástico* pudiera tener acceso a información literaria, científica, de variedades, políticas y de curiosidades europeas.¹⁷²

Al final del tercer momento, en enero de 1906, Eloy Alfaro y sus círculos radicales dieron un golpe de Estado al gobierno de Lizardo García. Esto agitó el contexto de la prensa, al punto que *El Comercio* (1906-) que recién había aparecido tuvo que detener su circulación.¹⁷³ El gobierno de Alfaro afrontó su coyuntura más

¹⁶⁹ “Vendedores de números”, en *Los Andes* (10 jun. 1893); Chávez, *Don Federico*; Destruge, *Historia de la*, vol. 2, p. 25; “Vendedores”, en *La Patria* (5 sep. 1902).

¹⁷⁰ “Vendedores de periódicos”, en *La Voluntad Nacional* (4 feb. 1898); “Los niños proletarios en Guayaquil”, en *La Voluntad Nacional* (12 feb. 1898). A lo largo de América Latina se tenía esta imagen de los canillitas, que muchas veces eran perseguidos por los comisarios de policía. Para México se ha visto que al ser menores estaban en desventaja frente a otros trabajadores ambulantes, pues no eran contemplados en el derecho de petición. Del mismo modo, estaban en el lente del gobierno, que encontraba en la persecución a los voceadores una forma de censurar y controlar el flujo de información. Gutiérrez y Gantús, “Los pequeños”, pp. 87-112.

¹⁷¹ Para la relación entre noticias y telégrafo revisar: Silberstein-Loeb, *The International Distribution*.

¹⁷² AAQ, NS, Caja 15, Santiago Romo-Jara, “Paquete de crónicas” (1895); AAQ, NS, Caja 15, Félix Serret, “Paquete de noticias” (15 de febrero de 1896). En la segunda mitad del siglo XIX, las principales agencias eran Havas, Reuter, Wolf y Associated Press. Havas tenía primacía en Sudamérica. Álvarez, *Historia de*, p. 16.

¹⁷³ Sobre este diario que circula hasta el día de hoy es imprescindible revisar: Orquera, “Prensa

difícil, pues esta vez no se había depuesto a un presidente del partido conservador, sino a un liberal, lo que rompió aún más las conexiones de sus círculos políticos. En septiembre Vicente Paz, director del periódico liberal *La Nación* sacó un artículo criticando al alfarismo al que calificaba de una dictadura. Esto generó el malestar del régimen, por lo que se llamó a Paz a Quito. Al poco tiempo, los redactores y periodistas de la prensa guayaquileña protestaron aduciendo que no había libertad de imprenta en Ecuador.¹⁷⁴ Este enfrentamiento del gobierno con la opinión pública del puerto generó la ira de los adeptos al alfarismo y varios funcionarios que el 17 de septiembre destruyeron las imprentas de *El Ecuatoriano* (católico), *La Nación*, *El Telégrafo* y *La Unión*. Al día siguiente pasó lo mismo con la imprenta de *El Eco del Azuay* en Cuenca.¹⁷⁵



Fig. 15. “¡Libertad...!”
Fray Gerundio. 22 de septiembre de 1906



Fig. 16 “¿Quosque Tandem?”
Fray Gerundio. 20 de octubre de 1906

El rechazo de la prensa opositora no se hizo esperar. *El Comercio* y otros periódicos criticaban a *El Tiempo*, adepto a Alfaro, por responsabilizar al pueblo por el ataque a las imprentas. Los redactores daban a entender que culpaban a funcionarios alfaristas de los atentados.¹⁷⁶ *Fray Gerundio* arremetió con todo contra el gobierno y equiparaba el acontecimiento a los ataques que recibieron las imprentas de Guayaquil

periódica”.

¹⁷⁴ Robalino Dávila, *Orígenes del Ecuador, El ocaso*, p. 54; Gómez Iturralde, *Los periódicos*, t. 1, pp. 450-451.

¹⁷⁵ Trabucco, *Grandes biografías*, p. 214.

¹⁷⁶ “Los sucesos de Guayaquil”, en *El Comercio* (19 sep. 1906).

y Quito en 1895.¹⁷⁷ Desde su periódico, Nieto difundió caricaturas en las que satirizaba la violencia del gobierno contra la prensa opositora y la negativa de este a oír a la opinión pública (fig. 15 y 16). Entre 1895 y 1906 los círculos liberales recurrieron a la cohesión, pues la censura que podía imponerse desde el poder judicial no iba al ritmo de los acontecimientos políticos. De hecho, en materia de imprenta la única variación se dio en los encargados de administrar justicia. La ley de imprenta de 1897, antes que reemplazar a los Códigos penal y de enjuiciamiento insertó a los jurados de imprenta cantonales en los procesos penales.¹⁷⁸ Ambos códigos no distaron mucho, salvo en lo que refiere a los jurados, de los de 1871 y 1889. El cambio en materia penal se dio solo hasta el nuevo Código de 1906.

El alfarismo enfrentó, entre 1900 y 1906, una alianza tácita entre sus opositores liberales y católicos militantes.¹⁷⁹ Moderados y antialfaristas colaboraban en los periódicos católicos y viceversa. La violencia de 1906, y probablemente el poco interés de varios círculos católicos en apoyar una prensa opositora llevó al fin de *La Patria* en diciembre. Mientras en 1895 apenas quedaron un par de periódicos católicos militantes, en los años siguientes la prensa creció para oponerse al gobierno llegando a 15 títulos en 1898, número que decreció a cinco como resultado de la persecución liberal. La recuperación de la prensa militante no se aceleró en el siglo XX, pues en 1903 eran apenas ocho periódicos, aunque tres de estos eran diarios. Sin embargo, para 1906 algunos desaparecieron, dejando básicamente en pie cinco periódicos, la mayoría doctrinales.

Los periódicos católicos militantes pasaron de una supremacía en la esfera pública a un proceso de adaptación y competencia frente a una prensa liberal que crecía en tamaño, difusión y periodicidad. En ese conflicto quisieron construir una buena prensa para combatir, y aumentar los lectores, lo que no lograron hasta 1892 con una nueva generación de periodistas que fundó los primeros impresos populares. A pesar de los problemas de financiamiento, pues el apoyo material y económico de los obispos no era suficiente, lograron establecer redes de imprentas, artífices y agentes

¹⁷⁷ “Asonada”, en *Fray Gerundio* (22 sep.1906).

¹⁷⁸ *Código de enjuiciamientos*, 1897.

¹⁷⁹ Por ejemplo, en *El Ecuatoriano* colaboraron los hermanos Manuel y Ezequiel Calle, Manuel y Rafael Arízaga, entre otros

que les fueron útiles cuando se había deteriorado la hegemonía de la República católica y combatieron a los liberales que ocupaban el gobierno. Si bien su número no varió mucho entre 1883 y 1906, fueron capaces de confrontar al reformismo liberal al punto de ser vistos como amenaza. El periodismo cambió su forma de organizarse, las estrategias y sus discursos, pero también los católicos militantes, en su competencia, promovieron cambios en la cultura impresa y la propaganda.

6. Construyendo la “buena prensa”: los católicos militantes y su propaganda

En el capítulo anterior se abordó a los artífices de la prensa católica, su organización y los cambios en las redes de periódicos, en este se tratarán la propaganda católica y la organización de una “buena prensa” a través de los discursos y las propuestas que los católicos militantes hicieron ya sea desde redes adscritas a un gobierno, las curias diocesanas, asociaciones e incluso las primeras empresas periodísticas católicas. ¿Cuál era la postura de los católicos respecto a la lectura? ¿Qué era y para qué servía la propaganda católica? ¿Cómo atraerían la atención del resto de católicos? son algunas de las preguntas que guían este capítulo. Parece ser que la configuración de una buena prensa estuvo relacionada al control que la Iglesia y el Estado podían ejercer sobre la producción de impresos. Esto no solo requería de su financiamiento, sino también de la judicialización y la censura eclesiástica, garantizados por el Concordato, contra una mala prensa.

Esta dinámica entró en crisis luego de la muerte de García Moreno, por lo que los católicos militantes debieron buscar nuevas formas de difundir sus propuestas y apelar a la sociedad civil. Así, entre 1883 y 1895 cuando los gobiernos progresistas construyeron un escenario más tolerante hacia las publicaciones liberales, a comparación del garcianismo, los militantes empezaron a crear asociaciones y periódicos específicos para su propaganda. Este cambio resulta un síntoma del deterioro de los proyectos de República católica y el desgaste de la hegemonía de estos. Para la década de 1890 los proyectos de propaganda buscaron reforzar el consumo de los insumos que producían, y luego de 1895 tuvieron que adaptarse a un escenario donde las publicaciones liberales eran las que recibían el apoyo del gobierno, mientras las católicas militantes actuaban como oposición. La formación de una propaganda implicó el reconocimiento de los católicos de que debían competir por las conciencias del resto de bautizados mientras los repertorios de censura y coerción surtían cada vez menos efecto.

Con lo antedicho, ¿qué entender por propaganda? Como concepto, esta tuvo un componente católico en el siglo XVII con la creación de la Congregación de Propaganda Fide que estaba encargada de las misiones católicas. Su objetivo de

convertir y evangelizar necesariamente implicaba influir en las formas de pensar de los no católicos.¹ Para el siglo XIX aún conservaba su componente religioso, pero era un término que se había secularizado, pues también se podía hablar de una propaganda liberal. De hecho, el uso peyorativo que se le llegó a dar al concepto asociado a mentiras y un convencimiento acrítico de las masas corresponde al siglo XX, al contexto de las grandes guerras.² Una definición englobante de propaganda podría ser “información diseminada públicamente que sirve para influenciar a otros en sus creencias y acciones”.³ En ese sentido es innegable el interés por un adoctrinamiento, y en el caso de un catolicismo en reacomodo transnacional en el siglo XIX, también implicaba un conflicto entre las directrices transnacionales y las particularidades que tenía la religión católica en América.

La propaganda católica decimonónica tenía la finalidad de fortalecer la fe de los bautizado en sociedades que se suponían ya evangelizadas, esto implicaba un proyecto de recristianización. El escenario no resultaba sencillo, de hecho, se inscribía en una lucha política, ideológica, etc. sobre todo frente a una propaganda liberal, socialistas y protestante. Así, la propaganda podía darse a través de la circulación de impresos, la educación, el asociacionismo, el arte, entre otros. Este capítulo se limitará a la propaganda católica impresa y a los actores que la construyeron. La producción de textos va más allá del proceso de escritura y, como sostiene Orquera, requiere una red de actores.⁴ Así, redactores, impresores, editores, agentes y otros eran sujetos necesarios para la propaganda. Esto último es importante debido a que no es natural y para difundirse y obtener los resultados deseados necesitaba de esa red para que la sostuviera y financiara.⁵ Por otro lado, no todo impreso que se elaboraba podía ser propaganda, necesitaba como mínimo circular como parte de una serie de estos, tener un público objetivo y proponer una forma de persuadir.⁶ Sin audiencia no existe propaganda, por lo cual si se trata de una impresa, debe ponerse atención en los distintos tipos de lectores, en el lenguaje empleado y en la forma de circulación.

¹ Young, *La propaganda*, p. 196.

² Miller, “Introduction”, pp. 10-11.

³ Auerbach y Castronovo, “Introduction”, p. 6.

⁴ Orquera, “Prensa periódica”, p. 16.

⁵ Young, *La propaganda*, p. 196.

⁶ Auerbach y Castronovo, “Introduction”, p. 5.

Los individuos no seguían sin criterio lo que decía la propaganda católica, cada uno podía entenderla a su modo.⁷ Esto implica reconocer que existían diversas formas de leer y acercarse a un texto, pues los lectores tienen un bagaje propio y eran capaces de otorgar sentidos distintos a los impresos.⁸ Roger Chartier y otros historiadores han apuntado a que no se puede reducir el análisis a la conocida lectura en voz baja y en silencio.⁹ Ciertamente para la segunda mitad del siglo XIX podía apuntarse a eso, pero también la propaganda católica debió depender de la lectura en voz alta en público y en familia. La entonación de un intermediario ya es un primer filtro que podía variar la comprensión del texto y aun así era imposible el control de lo que la audiencia entendía.

La propaganda, en ese sentido, era una empresa arriesgada, pues un tono moralizante y doctrinario podía sufrir el efecto contrario. Los productores y difusores de la propaganda dependían de la cantidad de insumos a circular y de la variedad de estos para llamar la atención. También, las lecturas públicas en talleres y otros espacios fueron importantes. De estas participaron sobre todo los católicos de estratos medios y los artesanos católicos letrados. Los intermediarios, en ese sentido, debían ser formados o controlados para unificar los criterios religiosos y combativos que se transmitirían. En ese sentido, los sacerdotes y su formación en los seminarios, o los instructores y su dependencia, por lo menos hasta 1895, de un certificado que avalase su catolicidad, debían ser un público obligado de los escritos militantes por ser intermediarios cruciales.

A pesar de la influencia católica en el desarrollo del vocablo, el clero y los fieles se montaron en el caballo de la propaganda como una forma de hacerle frente a los agentes que habían participado de su secularización. Dentro de esto, el periodismo fue crucial, por lo que los católicos buscaron confrontar buenas lecturas con malas lecturas, buena prensa con mala prensa. La propuesta tuvo como referente importante la creación de *La Civiltà Cattolica* en Roma.¹⁰ Esto tuvo eco en América, incluido Ecuador, sobre todo alrededor de un asociacionismo, primero vinculado a las sociedades políticas conservadoras (1869-1882) y luego a redes y asociaciones propiamente de propaganda

⁷ Auerbach y Castronovo, "Introduction", pp. 9-10.

⁸ Cavallo y Chartier, "Introducción", p. 17; Sanz, "La práctica social", p. 157.

⁹ Cavallo y Chartier, "Introducción", p. 20.

¹⁰ Williams, "The making", pp. 3-10.

(1883-1906).

6.1. La necesidad de un gobierno católico para fomentar la “buena prensa” (1869-1882)

Entre 1869 y 1882 no se estableció precisamente una propaganda católica, más bien se llevaron a cabo acciones para dar forma a una buena prensa. Si bien esta se desarrollaba en contrapartida a una mala prensa, la estrategia desde las diócesis y el gobierno era la eliminación de cualquiera publicación que difundiera doctrinas condenadas por la Iglesia o contrarias a la religión. Así, la buena prensa, en teoría, no tendría mayor competencia. Sin embargo, el control a la producción impresa podía caer en la coerción, pero también resultaba no ser absoluto, como se vio en el capítulo anterior, pues el gobierno tenía notables grupos de opositores en Cuenca y Guayaquil, entre los que se contaban varios eclesiásticos.

En el capítulo anterior se resumió el aparato legislativo sobre las imprentas, en este, en cambio, se abordará la censura eclesiástica tanto previa como posterior.¹¹ Como ya se ha dicho, y también sostienen varios autores, la prensa transnacional era un agente de romanización y rechazaba cualquier divergencia con los lineamientos “disonantes con las pautas romanas”.¹² Entre 1870 y 1874 tuvo su momento intransigente acerca de la lucha transnacional del catolicismo frente a sus enemigos. Para periodistas como Modesto Espinosa y Juan León Mera la confrontación entre buena y mala prensa era parte de esa guerra, sobre todo porque las libertades absolutas, como la de imprenta, minaban el orden establecido. Así, Ecuador era un espacio que se resistía al avance de la impiedad.¹³

La censura previa era una práctica de antigua data en el entorno eclesiástico.¹⁴ Los obispos, rectores y provinciales hacían evaluar previamente las obras de sus subordinados y les otorgaban el permiso para publicarlas. Como sugiere Carolina

¹¹ Espinosa y Aljovín han estudiado la censura eclesiástica brevemente como parte de los repertorios políticos del clero en el marco de las disputas sobre la secularización: “NON POSSUMUS”, pp. 471-490.

¹² Cloquet y da Silva, “A imprensa católica”, p. 163; Williams, “The making”, p. 7.

¹³ “El destino actual de la prensa”, en *La Verdad* (23 mar. 1872). Estos conflictos han sido profundizados por Ana Buriano en sus textos: Buriano, *El “espíritu nacional”*; Buriano, “Perdido el cetro”, pp. 357-379.

¹⁴ La censura previa del antiguo régimen no se limitaba al ámbito eclesiásticos, pues los monarcas europeos también la ejercían. Para ahondar en esta, y otras censuras, revisar: Darnton, *Censores trabajando*.

Cherniavsky, para la segunda mitad del siglo XIX la censura previa solo era requerida para libros y folletos religiosos, aunque los superiores seguían exigiéndola al clero para aquellos de otros temas.¹⁵ Esta censura buscaba evitar “confusiones con términos o extractos ambiguos que comprometieran su fe”, pero también era un sello distintivo de una buena lectura.¹⁶ Sin embargo, la mayoría de los periódicos laicos llegaban a tener colaboraciones, remitidos, correspondencias de sacerdotes que no necesitaban pasar por los censores, en el mejor de los casos tenían la revisión, según criterio o conciencia, de los redactores católicos, quienes tenían vínculos con las autoridades diocesanas.

En cuanto a la censura eclesiástica posterior, esta se trataba de una prohibición y condena a impresos o extractos de estos. El Concordato establecía en su artículo 3 que los obispos y preladados podían “prohibir los libros contrarios a la religión y a las buenas costumbres; debiendo también vigilar el Gobierno y adoptar las medidas oportunas para que dichos libros no se importen ni se propague en la República” (anexo 5). El gobierno garciano interpretó este texto como el compromiso de elevar a los fiscales la respectiva denuncia, y el de tomar las medidas de hecho para frenar la producción y circulación de los impresos prohibidos. La censura, igual que la judicialización de los excesos de imprenta, podía ser usada para controlar y reprimir, pues las generalidades legales permitían a los agentes del gobierno interpretar los incumplimientos de la ley según sus necesidades. A diferencia de un impreso denunciado ante las cortes que debía pasar por un proceso judicial, la condena de un obispo llevaba a que se ejecutasen medidas contra algunas publicaciones.

Los obispos podían purgar los libros de las bibliotecas de las instituciones de su jurisdicción, sean colegios o seminarios,¹⁷ pero dependía del gobierno para los otros espacios como librerías, puertos, etc. El decreto de diciembre de 1871 establecía las prerrogativas del poder civil y eclesiástico en materia de impresos.¹⁸ Este era más específico que el Concordato y refería libros, periódicos, folletos, impresos y estampas contrarios a la moral, religión y dogma. Para esto, la autoridad eclesiástica debía enviar

¹⁵ Cherniavsky, *La República en*, p. 69.

¹⁶ Cherniavsky, *La República en*, pp. 191-220.

¹⁷ AHCAC, AC, 2299, Miguel Franco, “Seminario” (4 de noviembre de 1872).

¹⁸ Buriano ha apuntado la importancia de este decreto dentro del aparato legal del control garciano a los impresos. Buriano, *Panorámica de la*, p. 185.

a los gobernadores listas de los impresos que circulaban o se importaban para que el fiscal pudiese abrir la causa correspondiente. Los administradores de correos y aduana debían esperar el dictamen de los delegados de los obispos antes de continuar con los envíos de los paquetes de impresos. Para eso la autoridad eclesiástica tenía quince días, caso contrario los funcionarios de correo dejarían pasar las cargas. Si existía informe favorable, se debían recoger y quemar públicamente los impresos comprometidos. Los involucrados al introducirlos, producirlos y venderlos debían ser juzgados en causa criminal y por contrabando.¹⁹

En cuanto a impresos producidos al interior de Ecuador, los gobernadores impedían su circulación dando orden al correo de retener los impresos, e incluso se movilizaba a tenientes y jefes políticos para que los requisaran. En la diócesis de Guayaquil se daba el mayor número de denuncias episcopales contra malos impresos. Sin embargo, con un clero escaso no podía ir siempre al ritmo comercial de entrada de los impresos al puerto,²⁰ más aún en sus largos períodos de acefalía gobernada por vicarios capitulares (anexo 1). Si bien los obispos podían condenar y enviar listados, tampoco podían seguir el ritmo de circulación de impresos incluso en la arquidiócesis de Quito. A nivel nacional, los círculos liberales tenían nexos con los trabajadores del correo, lo que les permitía sortear a veces las restricciones.

En colaboración al control que podía ejecutar el gobierno católico en apoyo de la Iglesia, los periódicos católicos apuntaban a ser la buena prensa, una que defendiera la religión, combatiera la propagación de doctrinas disolventes, apoyara una libertad mesurada y fortaleciera el sentido moral y religiosa de los lectores.²¹ Periódicos como *La Voz del Clero*, a pesar de concentrarse en formar intermediarios decían: “Nuestra misión es evangelizar a los pobres, a ese conjunto de gentes desgraciadas y humilde que forman el pueblo [...] llamará nuestra atención y recibirá de nosotros lecciones de sabiduría celestial, que se comunica más fácilmente a los sencillos que a los sabios y prudentes”.²²

¹⁹ Gabriel García Moreno, “Decreto”, en *La Prensa* (16 ene. 1872).

²⁰ AAQ, NS, Caja 2, Francisco Javier León, “Carta” (27 de diciembre de 1871).

²¹ “Prospecto”, en *La Verdad* (2 mar. 1872); “Prospecto”, en *El Amigo de las Familias* (15 oct. 1878); “Prospecto”, en *El Fénix* (29 nov. 1879).

²² “Prospecto”, en *La Voz del Clero* (10 jun. 1872).

Si bien los periódicos conservadores de Mera, Espinosa, Bernal y Proaño se concentraban en asuntos políticos, y los de Campuzano en temas eclesiásticos, en sus editoriales, colaboraciones y remitidos, existían otras secciones como las de variedades, literatura, folletines, inserciones que llegaban a incluir escritos moralistas, doctrinarios y de “sano esparcimiento” para captar la atención de los lectores. Algunos periódicos tuvieron secciones con un lenguaje más amable, por ejemplo, *El Amigo de las familias* con “Lecturas populares”, *La Voz del Clero* con “Cartas familiares” o *El Correo del Azuay* con “Conversaciones del hogar”. Sin embargo, de todas las secciones los lectores buscaban las crónicas locales y del exterior. Modesto Espinosa reconocía la importancia de dichas secciones en el éxito de una hoja para “amenizar el periódico y hacerle interesante”.²³ Por lo general fueron los periódicos laicos los que incursionaron en crónicas de carácter temporal, mientras que los órganos semioficiales de las curias mantuvieron, incluso para el siglo XX, su modelo de noticias religiosas.²⁴

Los redactores y editores solían copiar, resumir o sintetizar la información que llevaban los periódicos europeos y americanos. De Europa, principalmente mediterránea, llegaban a más de un suscriptor, curias y redactores:²⁵ *La Civiltà Cattolica*, *Osservatore Romano*, *L'Unità Cattolica* (Italia), *El Correo de Ultramar*, *L'Univers* (Francia), *Gaceta Internacional* (Bélgica) o *La Cruz* (España). En cuanto a las publicaciones que más llegaban de América, sobre todo del Sur, estaban *The Catholic Review* (Estados Unidos), *El Estandarte Católico* (Chile), *El Eco de Córdoba* (Argentina), *La Caridad*, *La Estrella de Panamá*, *El Tradicionista* (Colombia), y *Los Andes* y *El Comercio* de Ecuador. El país no contaba, para la década de 1870, con una línea telegráfica, por lo cual los paquetes de noticias, ya usuales en la costa atlántica, llegaban en barco a Guayaquil y desde ahí se difundían.

La condena eclesiástica y la capacidad coercitiva del gobierno no siempre fueron por la misma vía en contra de los liberales, también tuvieron episodios de enfrentamiento entre sí. En 1873, el obispo de Cuenca Remigio Esteves de Toral

²³ “Prospecto”, en *La Verdad* (2 mar. 1872).

²⁴ *La Libertad Cristiana* (1877) fue una excepción debido a que insertaba las noticias en paquete que tomaba del *Catholic Review* y otros periódicos.

²⁵ Ramón Calvo, “La Civilización Católica”, en *El Amigo de las Familias* (27 mar. 1879); AMR, Caja 43, Ignacio Ordóñez, “La Civilización Católica” (30 de septiembre de 1890).

escribió una pastoral en la que se quejaba del mal uso que se había hecho de la prensa en la pugna política entre conciliadores y conservadores. Además, recordaba al gobernador que se debía evitar la arbitrariedad y que su misión era servir al pueblo, esto como una insinuación a los intereses personales del gobernador Carlos Ordóñez respecto a las obras públicas de la provincia del Azuay. Ante esta crítica a su gestión, el gobernador acordó con Tomás Abad la redacción de un folleto. En este, Abad se quejaba de que se dijera que las publicaciones a favor de Ordóñez hacían mal uso de la prensa, al mismo tiempo que defendía la gestión del gobernador. Abad insinuó sarcásticamente que el obispo estaba rodeado de individuos cercanos al filosofismo, que buscaban libertades amplias o cuestionaban a la autoridad.²⁶

La curia de Cuenca no tardó en reaccionar. El promotor fiscal sostenía que el folleto de Abad cuestionaba la autoridad de Esteves de Toral y pedía que se recogiesen los ejemplares que habían circulado. El Obispo no tardó en seguir al informe de su promotor y censuró el impreso, además de excomulgar a los implicados.²⁷ Esa medida generó la respuesta de Ordóñez, quien declaró en estado de sitio a la provincia pretexto de una conspiración y dio orden de confinamiento para Esteves de Toral y su círculo cercano, entre los que estaban los conciliadores Antonio Borrero y Tomás Toral. El Obispo se libró de ser confinado por la intervención de Mariano Cueva, presidente de la Conferencia de San Vicente, pero la orden generó el rechazo de los círculos conciliadores y otros actores políticos cuencanos. Esto llevó a García Moreno a destituir al gobernador por haberse extralimitado en sus facultades.²⁸

Si bien parecía que el caso terminó con la derrota de los círculos conservadores, el conflicto con Esteves de Toral continuó con el gobierno. Los reclamos del Ministro del Interior no se hicieron esperar, reclamándole que se había dejado llevar por su círculo cercano y amenazándole con pedir su separación de Cuenca. Así, el gobierno elevó las quejas al Delegado Apostólico y a Roma. Después de varias cartas de justificación y de un pedido de intercambiar diócesis con un obispo chileno, Pío IX no

²⁶ Abad, *La Pastoral del*.

²⁷ Este repertorio desproporcionado fue usual entre el episcopado ecuatoriano, sin embargo, fue especialmente usado por los obispos de Cuenca, quienes no dudaron en excomulgar a altos funcionarios civiles. Este repertorio volvió a ser usado por el obispo Miguel León entre 1885 y 1890.

²⁸ Buriano, *Panorámica de la*, p. 196; Cárdenas, *Región y Estado*, pp. 133-134.

removió a Esteves de Toral, pero sí calificó su pastoral de imprudente, le pidió entablar buenas relaciones con el gobierno y le obligó a levantar la condena a Ordóñez, la imprenta y Abad.²⁹ Si bien la mediación romana fue la que dirimió el conflicto, tanto el gobierno como el obispo mostraron una defensa férrea del principio de autoridad que les correspondía a cada uno. Así, a pesar del romanismo de ambos, la polémica de 1873 fue una muestra de la primacía de los intereses locales sobre los de la Santa Sede y el uso de la prensa y la capacidad de sanción entre católicos.

En 1876, conciliadores y conservadores se volvieron a enfrentar. Ahora el gobierno conciliador de Antonio Borrero debía defenderse de los conservadores. Estos, desde su prensa, lo caracterizaban como uno que había cedido a los “principios modernos”. Por esa razón llamaban a los católicos a contrarrestar lo malo con lo bueno desde la opinión pública. Para periodistas como Juan León Mera se debía mantener un orden legal, el que judicializaba a los impresos, y un orden moral, en el que los católicos publicaban al mismo tiempo que “despreciaban” la mala prensa.³⁰ La contestación de los redactores del periódico oficial no se hizo esperar. En esta se quejaban de que en apenas seis meses ya se criticaba al presidente y a su ministro de interior. Caracterizaban al gobierno como uno que garantizaba las libertades al punto de permitir que los conservadores abusaran de ellas.³¹

La pugna periodística se detuvo, como se ha visto en capítulos anteriores, cuando aumentó el número de publicaciones radicales en Guayaquil y se declaró una revolución en la misma ciudad. Con la derrota de los conciliadores, desde 1877 el obispo Esteves de Toral debió enfocar sus esfuerzos antiliberales a apoyar a sus pares conservadores de Quito, Riobamba y Guayaquil. Además de pastorales y otros documentos diocesanos, los obispos gestionaron protestas contra la “prensa impía”.³²

²⁹ ANE, C, Caja 71, Francisco Javier León, “Carta al Obispo de Cuenca” (10 de mayo de 1873); AHMC, ASV, 102.93, Javier León, “Queja de la actitud de Toral” (17 de mayo de 1873); AHMC, ASV, 102.91, Remigio Esteves de Toral, “Respuesta al pedido del Papa” (18 de octubre de 1873); AHCAC, LR, Remigio Esteves de Toral, “Resolución” (14 de octubre de 1873). Al revisar las cartas de García Moreno, parece que los conservadores estuvieron cerca de conseguir la suspensión de Esteves de Toral, pero el Papa decidió finalmente conservar al obispo. Llor, *Cartas de Gabriel García Moreno, 1868-1875*, pp. 371-396. También se debe anotar que Abad y el impresor Monroi pidieron en varias ocasiones que se les levantara la pena, alegando que no quisieron desafiar la autoridad del obispo. Una excomunión era una medida muy fuerte para conservadores de los círculos garcianos. Abad y Monroi, *Satisfacciones*.

³⁰ “Abusos de la prensa”, en *La Civilización Católica* (6 jun. 1876).

³¹ “Abusos de la libertad de Imprenta”, en *El Nacional* (21 jun. 1876).

³² AHCAC, AAz, 81, “Protesta” (15 de abril de 1877); AHCAC, AG, 217, “Protesta” (1877); AHCAC,

Distinto a los últimos años, con un gobierno liberal, la censura eclesiástica no contaba con las medidas de hecho a cargo del gobierno, se había roto la sincronía del control a los impresos. Esteves de Toral y el resto de los obispos pidieron a los párrocos, intermediarios importantes, que impidan la difusión de las ideas liberales entre sus fieles.³³ La prédica se sumaba a la censura para que pudiese surtir algún efecto. Esta intensificación de la actitud condenatoria desde el clero refleja la ruptura del trabajo paralelo entre autoridad civil y eclesiástica acerca de lo que se consideraba mala prensa. Se trata de un momento de crisis que, si bien aunó la postura del episcopado ecuatoriano, también les obligó a variar su repertorio contra los impresos liberales. Este remezón los obligaría a decantarse, años después, por una propaganda católica, una que los acercara a la sociedad civil antes que al Estado.

Los periódicos conservadores, por su parte, intensificaron las referencias a un buen y un mal periodismo. El primero tenía un carácter católico, defensor de la verdad y la autoridad, etc., pero además se convertía en “censor” del libertinaje. Mientras, el mal periodismo iba contra el orden social, corrompía las costumbres, mentía y calumniaba. Dado que sus representantes eran talentos extraviados o jóvenes inexpertos, era un deber del periodismo católico ser un contrapeso.³⁴ Para los conservadores el asesinato de García Moreno lo había trastornado todo. Para 1878 si bien criticaban a Veintemilla por su revolución y su interés por desmontar el aparato garciano, lo instaban a configurarse como un “jefe católico”. Advertían que ellos defendían a la religión y seguirían en la lucha a pesar de los ataques a la prensa opositora, la cárcel o el destierro: “primero nuestros cráneos volarán al estruendo de las armas liberales, antes que permitir que nuestra patria se sepulte en la impiedad”.³⁵

Los obispos reforzaron sus condenas a los impresos “contrarios al catolicismo”, que defendían libertades absolutas, hablaban de independencia de poderes o de un progreso material. Para esto advertían a los fieles que no debían retener esos periódicos so pena de excomunión.³⁶ En 1877, todos los obispos condenaron los impresos adeptos

AP, 443, “Protesta de las Señoras” (1877).

³³ AHCAC, LR Remigio Esteves de Toral, “Circular” (14 de marzo de 1877).

³⁴ “Ideas sobre el periodismo”, en *El Fénix* (3 jul. 1880).

³⁵ La Juventud Católica, *El Ecuador*.

³⁶ Ordóñez, *Carta pastoral*, 1876; AHCAC, LR, Remigio Esteves de Toral, “Prohibición contra El Popular de Guayaquil” (17 de agosto de 1876).

al gobierno, quien no ordenaba a los administradores de correos la retención de *El Comercio* o *La Razón*.³⁷ Pero ¿cómo podían los publicistas liberales difundir sus textos entre los fieles sin que estos temieran la excomunión? Reimprimir los artículos en forma de hojas sueltas fue la opción más usada. Para esto, los obispos debieron dirigir pastorales en las que aclaraban que la censura no se limitaba al periódico como objeto físico, sino a su contenido.³⁸ Conforme pasó el tiempo, el conflicto fue escalando y los prelados llegaron a condenar al mismo periódico oficial *El Ocho de Septiembre*.³⁹

La masiva circulación de las prohibiciones en periódicos y desde centros de impresión en las distintas diócesis llevaron al gobierno a desterrar y perseguir a sacerdotes y laicos. Esto no detuvo la beligerancia católica, pues según ellos, debían evitar el avance de la impiedad. El vicario capitular de Quito, Arsenio Andrade, decía los files que las voces “fanatismo”, “clericalismo” y “ultramontanismo” querían decir persecución al catolicismo, y no enfrentamiento con un solo sector de la Iglesia. Pedía a sus fieles orar porque “si prosperan los impíos, la prosperidad de ellos no se alza sino sobre las ruinas de vuestras almas y de vuestra fe”.⁴⁰ El proceso de desgaste de los escritos católicos que apuntaban a condenar al gobierno y mantener la circulación de una buena prensa lograron desgastar de a pocos al gobierno de Veintemilla. Antes que funcionar como una propaganda enfocada en algún grupo determinado, los impresos conservadores se diseminaron en gran cantidad.

6.2. La configuración de una propaganda católica (1883-1895)

El aumento en la producción de impresos en Ecuador, pero también en Europa y América, significó una mayor variedad de temas, formatos y contenidos. En este sentido, como sostiene Jeffrey Zalar, el consumo de impreso por parte de los fieles llegaba a chocar con la visión del mundo de los obispos. Si bien los católicos no dejaron de consumir libros devocionales y otro tipo de escrito piadoso, ya no era lo único que les interesaba.⁴¹ En Ecuador, por lo menos desde la década de 1870, decayó el poder de los impresores como empresarios editores, papel que ocuparon los publicistas-

³⁷ Checa, *Carta pastoral contra la prensa*; ANH/C, A, 27067, Remigio Esteves de Toral, “Prohibición” (8 de noviembre de 1877); Checa, *Carta pastoral*, 1877; González y Calisto, *Carta pastoral*, 1877.

³⁸ AHCAC, LR, Remigio Esteves de Toral, “Prohibición” (22 de mayo de 1877).

³⁹ Andrade, *Prohibición*, 1879.

⁴⁰ Andrade, *Exhortación pastoral*, 1878.

⁴¹ Zalar, *Reading and Rebellion*, p. 182.

periodistas, como se vio en el capítulo anterior.⁴² Fueron estos últimos los que participaron de un conflicto ideológico-religioso desde 1883.⁴³ Muchos de los periodistas católicos ya han sido nombrados en capítulo 5, sin embargo, es preciso anotar el conflicto entre el clero y algunas de las principales figuras de la prensa liberal, especialmente activas en este momento. Estos no solo realizaban una propaganda de sus principios y propuestas, sino que difundían una aguda crítica al gobierno progresista, a la postura de los conservadores, a los privilegios del clero y a la confesionalidad del Estado. La respuesta de las autoridades eclesiásticas fue apelar al Concordato y a la obligación de los gobernantes de apoyar a la Iglesia en la censura. Pero, a diferencia del momento anterior, las respuestas de los presidentes y sus gabinetes fueron otras.

Por su parte, obispos y canónigos no dejaron de escribir en contra de las malas lecturas. El arzobispo Ordóñez y Alejandro Mateus condenaban la actitud de muchos librereros que introducían libros reprobables a Ecuador. Ellos sostenían que la novela, el teatro y otros géneros podían llegar a corromper las costumbres, perjudicar la moral del pueblo, desviar la conducta de las mujeres, alterar las relaciones familiares, introducir a las jóvenes a un mundo de ficción e incluso causar problemas nerviosos.⁴⁴ Dada la concepción de que Ecuador se inundaba cada vez más con malas lecturas, y ante la disímil respuesta de los gobernantes, los obispos decidieron endurecer su censura, sobre todo contra la prensa liberal. Con casi todas las sedes episcopales con obispos residentes (anexo 1), la condena de un impreso empezaba en la diócesis donde se había tirado y en seguida el resto de los preladados la condenaba en los otros obispados para impedir su expansión. El anatema se repotenció como un arma de lucha. Hubo ocasiones en los que, de manera inconstitucional, los obispos buscaron ejercer censura previa, ya sea por medio de amenazas de excomunión o a través de sus redes de

⁴² El caso ecuatoriano es parecido al mexicano, pues a mediados del XIX, los impresores-editores fueron un grupo importante en la selección y producción de los impresos que circulaban en la esfera pública. Para el caso mexicano ver: Zeltsman, "Ink Under", pp. 210-228.

⁴³ Para ahondar en la polémica ideológica de la década de 1880 se puede consultar la tesis de Medina, "Le progressisme", pp. 68-182.

⁴⁴ Ordóñez, *Cuarta Carta*, pp. 4-6; Mateus, *Lectura de novelas*. El criterio sobre las novelas y el teatro no era monolítico. Personajes como Ordóñez y Mateus llegaron a ser lapidarios con esos géneros, mientras otros como la Sociedad de la Juventud Católica veían en un teatro y novelas católicas un buen insumo de moralización.

allegados que podían impedir la publicación de un escrito.⁴⁵

Durante el gobierno de José María Placido Caamaño (1883-1888), quien tenía por ministros a varias personalidades conservadoras, los obispos condenaron los escritos y enviaron a los gobernadores las listas para las requisas. El gobierno perseguía a los publicistas liberales, incluso en provincias como la del Azuay, espacio de los progresistas que apoyaban una mayor libertad de imprenta. Esta respuesta del gobierno respondía a la idea común entre varios sectores católicos militantes de que se debía excluir de la participación política y perseguir a los sectores más radicales del liberalismo. En ese sentido, los líderes radicales optaron por la vía revolucionaria, se movieron en redes transcontinentales y desde la clandestinidad.⁴⁶ Además, los diarios guayaquileños tomaron cierta medida en la difusión de ideas anticlericales.

Con el ascenso de Antonio Flores a la presidencia (1888-1892), el cumplimiento del artículo tercero del Concordato se limitó a que los gobernadores ingresaran frente a las instancias judiciales la respectiva denuncia de un escrito condenado por los prelados. El gobierno no usó, la mayoría de las veces, la coerción como su antecesor. Existía, además, otro conflicto alrededor de los impresos que circularon esos años. Los obispos y sus delegados denunciaron continuamente que ellos y su clero recibían ataques por parte de la prensa oficialista.⁴⁷ La respuesta del gobierno a la acusación era que él solo respondía por las opiniones de *El Diario Oficial*, y sugería a los prelados que condenaran cualquier periódico, incluido los progresistas, si estos cometían alguna transgresión contra la religión. El ministro Elías Laso añadía que debían seguir lo establecido en el Concordato, pero que resultaba difícil de creer que un “partido” adherido a la Santa Sede difundiese proposiciones que podían ser condenadas. Así el gobierno puso a prueba sus nexos directos con León XIII.⁴⁸

Los obispos condenaron varios periódicos, sobre todo producidos en Guayaquil y Cuenca, alegando que atacaban a la autoridad episcopal, difundían doctrinas

⁴⁵ AMR, Caja 46, Arsenio Andrade, “Discurso” (9 de marzo de 1892).

⁴⁶ Para las redes intercontinentales de los liberales ecuatorianos ver: Buriano, “Aventuras de un”, pp. 139-168.

⁴⁷ AAQ, GE, Caja 75, Ignacio Ordóñez et al., “Manifiesto del episcopado ecuatoriano” (24 de junio de 1892).

⁴⁸ ANE, C, Elías Laso, Caja 106, “Condenas a la prensa” (22 de febrero de 1892). Sobre dichos nexos ver: Cárdenas, “El progresismo ecuatoriano”, pp. 1-19.

contrarias al catolicismo y condenadas por Roma, faltaban el respeto al clero, entre otras razones. Así prohibían su lectura, difusión, retención e impresión so pena de excomunión en muchos casos. La provincia del Azuay proporciona los mejores ejemplos de la política de la anatema usada por el episcopado. El obispo Miguel León, y junto a él el resto de los obispos, condenaron desde 1889 los periódicos redactados por José Peralta y Manuel J. Calle: *La Libertad* (1888), *La Verdad* (1889), *La Razón* (1889), *La Época* (1889) y *La Linterna* (1889).⁴⁹ La mayoría de las censuras habían sido retrasadas por intervención del gobernador Antonio Borrero.⁵⁰ Pero al obispo Miguel León le desesperaba el avance de la prensa liberal y con ella de la lucha armada de los radicales: “me diga qué uso debo hacer de las armas de la Iglesia; pues el ceñirnos a la Constitución y exigencias del Gobierno es hacer no solo ilusoria, sino ridícula nuestra autoridad”.⁵¹ León se la pasó condenando periódicos ese año, pues Peralta para seguir publicando cambiaba el nombre de sus hojas.

Ante esa estrategia, León decidió condenar al periódico *La Verdad* y a la imprenta de Torres, de donde salía. Así, por orden del obispo solo los impresos con su autorización podían imprimirse en ese lugar. Mientras el obispo de Cuenca esperaba acorralar a la imprenta dejándola sin ingresos, el gobierno elevaba una queja porque las ordenes episcopales transgredían la prohibición de censura previa fuera de la esfera eclesiástica.⁵² Mientras el conflicto tomaba una escala mayor, el mismo Peralta y Gabriel Ullauri pensaban usar otra imprenta para sortear la condena, pero por recomendación del presidente Flores, el primero se trasladó a Quito para seguir publicando. Sin embargo, su periódico *El Constitucional* (1889) volvió a ser condenado incluso por el arzobispo de Quito.⁵³ Ante esta condena, Flores no tuvo otra opción que dejar que los gobernadores y jefes políticos se encargasen de decomisar los ejemplares del periódico. Para 1892, en pleno contexto electoral, la condena y colaboración del gobierno para denunciar y requisar periódicos se aceleró pese al tono de defensa de las

⁴⁹ León, *Pastoral*, 13 de febrero de 1889; León, *Pastoral*, 17 de abril de 1889. El Administrador Apostólico que reemplazó a León desde 1890, aunque de manera tibia, siguió con la misma política ANH/C, A, 34412, Benigno Palacios, “Diario de Avisos” (2 de mayo de 1892).

⁵⁰ AAQ, NS, Caja 68, Miguel León, “La Libertad” (5 de enero de 1889).

⁵¹ AAQ, GE, Caja 71, Miguel León, “Pedido de consejo” (21 de agosto de 1889).

⁵² ANH/C, A, 34850, Elías Laso, “Imprenta” (25 de mayo de 1889); ANH/C, A, 34894, Elías Laso, “Facultades” (1 de mayo de 1889).

⁵³ León, *Pastoral*, 26 de junio de 1889.

libertades políticas que había tenido en los años anteriores.⁵⁴ Por lo general el gobierno daba orden de decomisar obras en la provincia en la que circulaban, pero en ocasiones llegaba a ampliarse a todo el país.⁵⁵

Finalmente, el gobierno de Luis Cordero (1892-1895) tuvo mejores relaciones con los obispos en términos de controlar la libertad de imprenta, pero no tuvo un tono tan violento hacia el radicalismo como la administración de Caamaño. La coerción contra la prensa liberal se dio sobre todo contra los periódicos de Guayaquil, donde Caamaño era gobernador. En esa provincia, monseñor Barriga negociaba con los redactores e impresores, pero estos, fieles a su intención de difundir las ideas liberales, incumplían los acuerdos, lo que llevaba a nuevas condenas.⁵⁶ El cumplimiento del artículo 3 del Concordato podía ser un conflicto o un trabajo conjunto de las autoridades civiles y eclesiásticas, pero las continuas condenas a periódicos dejan ver que los católicos consumían la prensa liberal y los mismos redactores buscaban formas de seguir circulando y aliviar el dilema moral de los fieles. Para fines del siglo XIX, la censura eclesiástica se desgastó como repertorio político.⁵⁷

Como se mencionó antes, paralelo a las anatemas que se lanzaron desde 1883, los católicos dieron forma a una propaganda católica que les permitiera competir con la difusión de las doctrinas liberales. Un componente importante de esta, en tanto referencia, sustento y nexo, fue el sacerdote catalán Félix Sardá y Salvany. Las obras de este, algo conocidas en la década de 1870, tuvieron un repunte en la siguiente. Además de las suscripciones a la *Revista Popular*, se consumían las colecciones de la teología popular y la propaganda católica. Las bibliotecas de los conservadores o la de la Universidad Central todavía cuentan con varias obras del catalán.⁵⁸ Los vínculos de Sardá con Ecuador no se limitaban al envío de libros, periódicos y folletos, este tenía correspondencia con figuras como Julián San Martín, artesano periodista, o Cornelio

⁵⁴ AMO, JP, Caja 193, Manuel Álvarez, “El Constitucional” (20 de junio de 1889); ANE, C, Caja 106, Elías Laso, “Circulación de impresos” (19 de febrero de 1892); BML, AGL, Casilla 4, Elías Laso, “Estamos de duelo” (13 de enero de 1892).

⁵⁵ ANE, C, Caja 106, Elías Laso, “El Perico” (29 de mayo de 1889).

⁵⁶ AAQ, NS, Caja 70, Isidoro Barriga, “El Radical” (13 de diciembre de 1893); AAQ, NS, Caja 70, Isidoro Barriga, “El Tiempo” (8 de febrero de 1893).

⁵⁷ Este desgaste va muy de cerca con la propuesta de Elisa Cárdenas y su análisis sobre las temporalidades del pontificado de Pío IX: Cárdenas Ayala, “El fin de”, pp. 719-746.

⁵⁸ No es de extrañar que la Universidad Central comprara las obras de Sardá, pues entre 1883 y 1895 sus rectores fueron personalidades del catolicismo militante: Camilo Ponce, Elías Laso y Carlo R. Tobar.

Crespo Toral, secretario del arzobispo Ignacio Ordóñez. Además de que los círculos progresistas azuayos, por su lado, tenían nexos con los dueños de *La Hormiga de Oro*. Varios periódicos, sobre todo conservadores, reprodujeron pequeños escritos o extractos de las obras de Sardá, así fue el caso de *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (1885), *El Amigo del Pueblo* (1886), *El Semanario Popular* (1889), *El Dardo* (1889), *La Libertad Cristiana* (1892), *El Industrial* (1892-1895) y *El Obrero* (1894). El número de inserciones aumentaba conforme los conservadores entraban en conflicto con sus adversarios progresistas o sus enemigos.

La acogida de los postulados de Sardá en las polémicas conservadoras conllevó a que los liberales hicieran obligatoria alusión a este. Los colaboradores del *Diario de Avisos* comparaban las pastorales incendiarias del obispo de Manabí, Pedro Schumacher, con los textos “corrosivos” de Sardá en *El Liberalismo es Pecado*.⁵⁹ Por su parte, José Peralta ironizaba sobre el fanatismo conservador. Para él resultaba una vergüenza que los canónigos de Cuenca llevaran consigo obras de Sardá antes que aquellas de teología: “Cerré el dichoso libro y lo arrojé sobre la mesa: si bien riéndome de que un profesor de teología prefiriese semejantes jaculatorias a la suma del Angélico Doctor”.⁶⁰ Los conservadores de Cuenca salieron en seguida a responder a Peralta en una hoja volante. En esta le informaban que los libros de Sardá tenían la aprobación de la Congregación del Índice y algunos habían sido traducidos a varios idiomas. En su respuesta sugerían que se debió entregar a Peralta *El Liberalismo es Pecado*, para que se enterase que su ideología era una “secta”.⁶¹

Ciertamente la obra de Sardá era profusa, y el material que podía ingresar a Ecuador era considerable.⁶² Pero, las obras que llamaron más la atención de los

⁵⁹ Zisca, “Interior”, en *Diario de Avisos* (8 abr. 1890).

⁶⁰ José Peralta, “Armas mohosas”, en *El Observador* (29 dic. 1891).

⁶¹ Los que han leído a este ilustre autor, *Don Félix Sardá*.

⁶² Siguiendo a Solange Hibbs-Lissorgues, el pensamiento de Sardá tenía una herencia del “pensamiento tradicionalista” y contrarrevolucionario opuesto a la secularización, de tono antiliberal y contra la separación de Estado e Iglesia. Para Sardá la verdad era absoluta y radicaba en el catolicismo, por lo cual se justificaba la intransigencia en términos de intolerancia y opuesta a cualquier conciliación, es en ese punto donde rompía, en España y Ecuador, con la tradición balmesiana. Además de esto, el integrismo que profesaba sostenía que “la religión era un medio para encausar a las masas, preservar la cohesión social y controlar las conciencias”. Por eso calzó tan bien en el proyecto de las décadas de 1880 y 1890 de construir un reinado social. En ese sentido, como explica Hibbs-Lissorgues, la política era un medio y no un fin, postura parecida a la de los acuerdos del Congreso Eucarístico de Ecuador. Hibbs-Lissorgues, “Estudio preliminar”.

católicos ecuatorianos fueron: *El Apostolado de la Prensa* (1873), *El Apostolado Secular* (1885), y *El Liberalismo es Pecado* (1884). En los dos primeros Sardá introducía su propuesta de una propaganda católica como un trabajo individual y colectivo en defensa de su fe respetando la autoridad eclesiástica. Para él esta se podía llevar a cabo por medio de la oración, el buen ejemplo, las asociaciones, la educación y los impresos. Él aseguraba que el siglo XIX era un “siglo lector” antes que un “siglo pensador”. Los católicos debían ingresar en esa empresa, por lo cual establecía una diferencia entre buena prensa, que defendía y propagaba el bien y la verdad, y una mala prensa, que hacía lo mismo con el mal y el error. Por eso, era necesario recurrir a una prensa católica política,⁶³ posibilidad rechazada por algunos progresistas,⁶⁴ y a un lenguaje que llamase la atención de varios grupos de lectores. Los obreros y las mujeres se incorporaban como público objetivo. Además de esto, Sardá explica que los católicos no se podían limitar a producir dicha prensa, sino que debían difundirla. En ese sentido, todos los católicos estaban obligados a participar de la propaganda católica, ahí Sardá arremetía contra los “tibios” por no brindar su apoyo. La Iglesia era un ejército, y las obras de Sardá eran manuales para “guerrilleros” en su combate con la impiedad.⁶⁵

El discurso belicista y miliciano también estuvo presente en *El Liberalismo es Pecado*. Sardá era claro al proponer que el enemigo de la Iglesia en el siglo XIX era el liberalismo. Si bien el sacerdote diferenciaba un liberalismo de hechos y de ideas, ambos resultaban ser perjudiciales, se basaban en el racionalismo y eran pecado. Sardá también hacía un detalle de las “escuelas del liberalismo” y resumía las posibles formas en que los católicos podían ser cómplices de estas. En cuanto a la prensa, además de

Sobre los trabajos de propaganda de Sardá, Hibbs-Lissorgues acota que *La Revista Popular* empezó con un tono combativo que rápidamente se dirigió a los obreros con el fin de adoctrinarlos a través de varias secciones que podían llamar su atención. Algo similar sucedía con las *Hojas de Propaganda*, *Biblioteca Popular* o *Lecturas Populares*, enfocados en contrarrestar las publicaciones republicanas y protestantes. Hibbs-Lissorgues, “Estudio preliminar”; Hibbs-Lissorgues, *Iglesia, prensa*, p. 91.

⁶³ Sardá y Salvany, *Apostolado seglar*, pp. 11-357; Sardá y Salvany, *Propaganda Católica*, vol. 5, pp. 10-16.

⁶⁴ Algunos de los progresistas como Antonio Flores aseguraban que la prensa católica debía ceñirse al contenido religioso y no mezclarlo con la política. En cambio, otros como Antonio Borrero denunciaban desde su experiencia contra el garcianismo en la cual había acusado al caudillo conservador de utilizar a la religión con fines políticos.

⁶⁵ Sardá y Salvany, *Apostolado seglar*, pp. 11-357; Sardá y Salvany, *Propaganda católica*, vol. 5, pp. 10-16.

diferenciar la buena y la mala, arremetía contra la católica liberal por ser “ambigua”,⁶⁶ similar a lo que Mera ya propuso para Ecuador en la década de 1870. El mismo año de publicación de la obra, las imprentas del clero de Quito y Cuenca ofrecían suscripciones muy económicas, 20 centavos por libro. Es muy probable que Juan de Dios Campuzano estuviese detrás de la reimpresión, mientras en Cuenca el canónico Cornelio Crespo Toral. Los avisos hacían un llamado a los “católicos verdaderos” a suscribirse para que pudiesen conocer “la peste del liberalismo [...] arrecia cada día más en Ecuador” y así evitar una falta grave.⁶⁷

El Liberalismo es Pecado debió su éxito a la lectura conservadora sobre el avance del liberalismo en Ecuador. Conforme avanzaban los años y su circulación, los publicistas católicos lo usaban para responder a sus pares liberales en sus debates de opinión pública, ya sea parafraseándolo, citando extractos o recomendándolo.⁶⁸ El libro era consumido y usado independientemente del estrato social del lector. De hecho, como sugiere Hibbs-Lissorgues, llegó a influenciar a la Pastoral colectiva que en 1885 escribieron los obispos en contra del liberalismo advirtiendo a sus fieles de los peligros que conllevaba el liberalismo. Son innegables los parecidos en la identificación del enemigo, la diferenciación de escuelas y las quejas a la herencia revolucionaria y al “filosofismo volteriano”.⁶⁹ *El Liberalismo es Pecado* se inscribe en un contexto de crisis del catolicismo y del fin de una era, con la política de Pío IX tal como lo ha visto Elisa Cárdenas. Como el *Syllabus* que fue tomado como la síntesis y ratificación de las condenas anteriores a los errores modernos,⁷⁰ el libro de Sardá y la Pastoral colectiva tuvieron un efecto parecido respecto a los debates que los católicos, sobre todo conservadores, habían mantenido sobre el liberalismo. Armaron un discurso maniqueo de liberales contra antiliberales. Sin embargo, igual al contexto transnacional católico,

⁶⁶ Sardá y Salvany, *El Liberalismo es*, pp. 1-93.

⁶⁷ *El Liberalismo es*, 1884; *El Liberalismo es*, 1885. La acogida, parece que se dio en gran medida por el reciente conflicto bélico (1883) que los restauradores tuvieron con las tropas liberales de Ignacio Veintemilla, y la posterior lucha del gobierno con las montoneras radicales. La guerra había sido leña en su sentido de santa y adscrita al discurso de una Iglesia militante que por siglos había luchado con sus enemigos. La obra debió adaptarse al contexto ecuatoriano. Los editores suprimieron la sección XIII, “Notas y comentarios a la doctrina expuesta en el capítulo anterior”, por ser específica para el escenario español, más no para el republicanismo ecuatoriano. Sardá y Salvany, *El Liberalismo es*, p. 26.

⁶⁸ Unos católicos patriotas, *Indicaciones oportunas*; “Desafío”, en *El Industrial* (2 jun. 1894); “El País”, en *El Industrial* (9 jun. 1894).

⁶⁹ Hibbs-Lissorgues, “Estudio preliminar”; Ignacio Ordóñez et al., *Carta Pastoral*, 1885, pp. 8-40.

⁷⁰ Cárdenas Ayala, “El fin de”, p. 728.

la crisis asociada a la concepción universalista católica, del orden establecido y del monopolio de los instrumentos de salvación planteó nuevas posibilidades y repertorios para relacionarse con el mundo moderno, siguiendo en ese sentido la política de León XIII.⁷¹ La propaganda católica fue un ejemplo de esa adaptación, que en Ecuador coexistió con la política del anatema, pues se debía hacer algo más que condenar para luchar, en este caso competir.

Al calor del contexto de la Restauración, un grupo de jóvenes guiados por el presbítero Julio María Matovelle y dirigidos por el vicario general Juan de Dios Campuzano, fundaron, en 1884,⁷² la Sociedad de la Juventud Católica, una asociación de estudios y propaganda católica.⁷³ La asociación fue definida como una liga de jóvenes interesados en combatir los “errores de la sociedad moderna”, específicamente el liberalismo. Para conseguir ese fin, los fundadores proponían el “estudio constante de sanos principios” y su consecuente difusión. A pesar de su sentido propagandista no dejaban de lado las obligaciones pías como asistir a misa, comulgar o inscribirse en la Conferencia de San Vicente. El ámbito de sus trabajos eran internos y externos, los primeros eran promover y fortalecer entre los socios la doctrina y enseñanza católica. Por esta razón, uno de los requisitos de ingreso era que los aspirantes hayan estudiado filosofía o literatura. En la profesión de fe que hacían los socios debían prometer mantenerse dentro del catolicismo, creer en los dogmas del Concilio Vaticano, reprobar los errores condenados en el *Syllabus* y rechazar el liberalismo católico.⁷⁴ En cambio, entre los objetivos externos estaban la promoción de librerías católicas, el establecimiento de periódicos, la creación de librerías circulantes y la producción de material impreso.⁷⁵

Para cumplir sus objetivos, la Juventud Católica redactaba, con ayuda de la

⁷¹ Cárdenas Ayala, “El fin de”, p. 742.

⁷² La Juventud Católica de Ecuador se fundó con una década de diferencia respecto de las de Italia, España, Francia o Colombia. Es notable, en cambio, el parecido, en sus objetivos, a la Juventud Católica de Barcelona. Vila i Vicente, “Félix Sardá”, p. 223.

⁷³ Algunos de los nombres de los integrantes son: Julio María Matovelle, Aurelio Espinosa, Manuel María Pólit, Ricardo Ruíz, Rafael Varela, Clemente Ponce, Miguel Pólit Cevallos Alejandrino Velasco, Joaquín Larrea y Fausto Ortiz de Zevallos.

⁷⁴ La Sociedad de la Juventud Católica era una asociación intransigente. En ese sentido partían de las críticas de Sardá y Mera al liberalismo católico. Pero, además, como se vio en el capítulo 1, eran una generación que creció en el contexto del *Syllabus* y la visión escandalizada sobre la Comuna y la Internacional, en la que se cerraba cualquier diálogo conciliatorio.

⁷⁵ *Reglamento de la Sociedad de la Juventud Católica*, 1886.

curia de Quito, *La República del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)*, revista cuyos objetivos, según Matovelle, eran la difusión del culto al Sagrado Corazón y fomentar la construcción de la Basílica. La revista era definida como exclusivamente religiosa y buscaba alejarse de discusiones de la política y de polémicas en la prensa. Parece ser que dicho objetivo llegó a cumplirse pues a lo largo de sus números no fue posible encontrar una polémica o discusión con otros diario o alguno de los gobiernos. La mayor parte de los textos que Matovelle escribió para la evaluación anual se concentraban en explicar que Ecuador debía lograr convertirse en la República del Sagrado Corazón de Jesús pues en el país el catolicismo había logrado vencer todos los ataques a la Iglesia. Para Matovelle Ecuador tenía un destino providencial, ser la República católica elegida, construyendo un panteón de mártires con García Moreno y el arzobispo Ignacio Checa y Barba a la cabeza.⁷⁶ El texto de apertura del tercer tomo de la revista ahondaba en la explicación providencial del destino de Ecuador, aumentaba la lista de mártires, reiteraba el discurso sobre una República elegida y con ello llamaba a combatir al liberalismo y a la “estadolatría”.⁷⁷

A diferencia de periódicos publicados décadas atrás, como *La Voz del Clero*, la *Juventud Católica* y *La RSCJ* buscaban ampliar el número de intermediarios para adoctrinar al pueblo. Los laicos con su ejemplo, lecturas y escritos debían ser capaces de sumarse a los instructores católicos y sacerdotes. Al igual que en México, a pesar del tono alejado de la política que tenía la revista, la prensa católica de los 1880 tenía estrechos lazos con la facción conservadora.⁷⁸ Así, además de la prensa, la *Juventud Católica* buscó difundir el pensamiento político de García Moreno. Por esa razón, Manuel María Pólit, su presidente, editó dos tomos con los escritos del caudillo católico en conmemoración de los diez años de su muerte.⁷⁹ La *Juventud Católica* fue creada como una asociación que acogía a católicos de élite y estratos medios letrados. Aquellos que no tenían estudios en filosofía y literatura podían ingresar al Círculo Católico de Jóvenes, asociación anexa a la *Juventud*. Tutelados por los dirigentes de

⁷⁶ Julio María Matovelle, “Nuestro propósito”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (jun. 1884).

⁷⁷ Julio María Matovelle, “La República del Sagrado Corazón de Jesús”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (jun. 1886), pp. 7-31.

⁷⁸ Villaneda, “Periodismo confesional”, pp. 325-366.

⁷⁹ Pólit, *¡García Moreno!*

esta, los socios de este nuevo espacio encontraban lecturas amenas y diversiones “sanas”, además de ayudar con la producción de escritos propagandísticos. El objetivo del Círculo era, en palabras de Pólit, “formar un núcleo para la defensa de la santa causa de la Iglesia”.⁸⁰

En 1888, la Juventud Católica y su revista entraron en receso, por lo cual Matovelle organizó una nueva asociación, de corte piadoso-propagandístico, llamada Alianza Eucarística. Esta acogía a miembros de la élite y al clero, tuvo la meta de establecer relaciones asociativas entre Francia y Ecuador, y de crear en este un centro de propaganda para América Latina. En esta iniciativa no solo estaba inmiscuido Matovelle sino también Cornelio Crespo Toral. Ellos estaban en contacto con Alexis de Sarachaga.⁸¹ Estas redes le daban a la asociación un tinte transnacional, y compartían los objetivos de establecer el reinado social del Corazón de Jesús. La forma de propagarlo era la concurrencia a los sacramentos, la oración, los actos reparadores, los congresos eucarísticos y la creación de museos, libros, revistas y otros impresos como los que Sarachaga tenía en Francia.⁸² El proyecto apuntaba a las masas, pero no lograba acercarse finalmente a ellas.

Con el decaimiento de la Juventud Católica y la Alianza Eucarística, el Círculo Católico Republicano de Cuenca, asociación político-electoral, buscó, en 1889, obtener el apoyo del obispo Miguel León para publicar un periódico.⁸³ La negativa del prelado sorprendió a muchos, más cuando había apoyado las iniciativas de Matovelle. Es muy probable que la presencia de antiguos colaboradores de Remigio Esteves de Toral, con quien León tuvo una relación muy tensa, tuviese que ver con la decisión. Este retrasó

⁸⁰ Pólit, *Discurso de instalación; Reglamento del Círculo de Jóvenes*, 1886.

⁸¹ Sarachaga había fundado su Sociedad del Reinado Social de Jesucristo en 1882, pues creía que a través de esa devoción lograría hacerle frente al avance de la secularización. Él retomaba a Ramière y sus tesis intransigentes de que el Reinado Social de Jesucristo era la única forma de ponerle freno a la impiedad y revertir los cambios iniciados por la Revolución francesa. Menozzi, *Sacro Cuore*, pp. 107-176. Si bien Matovelle compartía el misticismo el proyecto, Ecuador no se adscribía en el retorno a la monarquía absoluta que defendían sus colegas franceses. Más bien le interesaba acoplarlo al marco republicano y crear un centro de propaganda que unificara a Sudamérica en los utópicos Estados Unidos del Sagrado Corazón. Al pacto social de Rousseau, contraponía el pacto eucarístico, como el logrado en 1886 con el Congreso Eucarístico o la misma Consagración al Sagrado Corazón de 1873. Loor, *Biografía del Rmo.*, pp. 268-269.

⁸² *La Alianza Eucarística*, 1888; AAQ, NS, Caja 68, Julio María Matovelle, “Organización de la Alianza Eucarística” (1 de febrero de 1888); AAQ, NS, Caja 68, Julio María Matovelle, “Alianza Eucarística” (7 de enero de 1888).

⁸³ AAQ, GE, Caja 71, Rafael Villagómez Borja, “Pedido” (9 de enero de 1889).

la formación de un espacio de propaganda católica en el Azuay. Pero, a fines de la misma década, Matovelle formó la Asociación el Reinado Social de Jesucristo, la misma que reunió a varias generaciones de católicos militantes progresistas y conservadores. En 1893 empezaron a publicar un Boletín Literario, donde los jóvenes aprenderían de la experiencia de los católicos viejos, al mismo tiempo que sería un insumo para difundir entre los padres de familia para que estos, a su vez, lo den a leer a sus hijos.⁸⁴ Como se puede apreciar, las iniciativas de propaganda de la década de 1880 tuvieron una corta vida, sin embargo, representaron la aceptación del repertorio por parte de los católicos militantes. Su configuración privilegiaba el trabajo y membresía de las élites, y su apuesta fue abrirse al pueblo discutiendo solo entre ellos y produciendo material de propagan como publicaciones doctrinales, moralizantes, extensas y que no resultaban asequibles al ecuatoriano común.

La RSCJ fue el modelo de publicación de propaganda de este tipo hasta 1892. *El Sagrado Corazón* o *El Reinado Eucarístico* seguían su modelo. Esto significaba que mantenían muchas de las secciones de los periódicos católicos que les antecedieron, pero aumentaron secciones para publicar las creaciones literarias y científicas de los miembros de las asociaciones que las sostenían. También incluyeron secciones dedicadas al Sagrado Corazón de Jesús, la difusión de su culto, los documentos de la consagración, de la construcción de la basílica, para establecer el reinado social y dedicadas al Apostolado de la Oración con sede en Francia. A los documentos oficiales de las curias y el gobierno aumentaron otros producidos por el Congreso Eucarístico (1886). Quizá dos secciones implican un verdadero cambio fuera de la pesada lógica devocional. Primero, Pólit introdujo en *La RSCJ* la sección bibliografía, donde recomendaba libros y otros impresos a los lectores. Mientras, la segunda, y quizá más importante, fue el cambio en las extensas noticias religiosas. Antes, en el mejor de los casos, se hacía relación a Medio Oriente, pues el orbe católico era resumido a occidente. Pero, *La RSCJ* difundía noticias sobre el avance del catolicismo en Asia, África y Oceanía con la intención de ampliar el sentido de orbe católico.

Las crónicas tenían tres fuentes importantes para su construcción: otros

⁸⁴ “Boletín N°1”, en *Boletín Literario* (1 ene. 1893). La nueva asociación mezclaba objetivos y dinámicas aprendidos en la Academia de Derecho Público Católico del Azuay (1880) y la Alianza Eucarística (1888).

periódicos, los paquetes navieros y el telégrafo. En cuanto a los primeros, las principales fuentes eran *La Civiltà Cattolica*, *Osservatore Romano* (Italia), *Le Messenger du Coeur de Jesús* (Francia), *La Cruz*, *La Hormiga de Oro*, *La Semana Católica*, *El Mensajero del Corazón de Jesús* (España), *El Estandarte Católico* (Chile), *La Revista Católica* (Perú) o *La Revista Católica* (México). Sin embargo, entre 1892 y 1895 se nota el aumento en el consumo de periódicos católicos españoles tanto para la redacción de crónicas como para las lecturas. De hecho, *La Hormiga de Oro* (1884-1936) y *La Revista Popular* (1871-1916), ambas de Barcelona, estaban entre las preferidas.⁸⁵ El carácter ilustrado de la primera probablemente fue lo que más llamó la atención.⁸⁶ Pero, el interés fue mutuo, pues *La Hormiga* publicó, entre 1886 y 1893, artículos que hacían referencia a Ecuador como una República católica modelo y grabados de los presidentes García Moreno, Antonio Flores y Luis Cordero.⁸⁷

Como sostiene Lilia Caimari, los paquetes navieros eran una forma en la que los periódicos podían tener un grupo de noticias para dosificar su distribución en sus distintos números por un determinado período de tiempo. Esto, en países como los del Cono sur, se debía a que, a pesar de la existencia del telégrafo, pagar a las agencias por su envíos por cable resultaba ser un gasto notorio que no cualquier diario podía permitirse.⁸⁸ En casos como Ecuador era aún más problemático, pues su conexión telegráfica data de la década de 1880, a pesar de los convenios suscritos por García Moreno.⁸⁹ Así, los diarios guayaquileños de este momento eran los primeros receptores de estos paquetes vía Lima o Panamá, por lo cual los periódicos del interior dependían de ellos para acceder a esta oferta noticiosa a la par de sus suscripciones a la prensa internacional. Ecuador, al estar en el Pacífico no resultaba ser lo suficientemente atractivo para conectarlo al cable transatlántico, pero tampoco contó con una gran

⁸⁵ AAQ, GE, Caja 75, Luis Felipe Negrete, “La Revista Popular” (7 de septiembre de 1892).

⁸⁶ *La Hormiga* era una revista de tendencia integrista que compaginó con la tendencia de Sardá. De hecho, llegó a publicar por entregas *El Liberalismo es pecado*. Arias, “La Revista La.

⁸⁷ “República modelo”, en *La Hormiga de Oro* (7 sep. 1893); “Nuestros grabados”, en *La Hormiga de Oro* (5 ago. 1888).

⁸⁸ Caimari, “El mundo”, pp. 133-137.

⁸⁹ En 1871, el Gobierno y el Congreso aprobaron la concesión para el paso del cable submarino por Salinas a la *All America Cable and Radio*. En cambio, entre 1879 y 1880, *Fralick-Murphy Ca.* consiguió los permisos y la exclusividad para establecer una estación en Guayaquil. Vernaza, *Memoria del Ministro*, 1880, pp. 47-52. Sin embargo, en 1881 la transfirió a la *Central and South American Telegraph* (vía Galvestone).

migración europea, la cual había sido un factor de transformación en el consumo de noticias en países más al sur del continente.⁹⁰ Como se mencionó, el telégrafo conectó a Ecuador en la década de 1880, y fue en esta misma cuando se empezó a construir los tendidos entre la costa y la sierra. Desde fines de la década, y más en la siguiente, los diarios y periódicos tuvieron acceso a los mensajes telegráficos de sus corresponsales y paquetes de noticias que enviaban agencias como Havas. Ecuador recibía noticias del sur, vía Valparaíso, y al norte, vía Galveston y Centro América.⁹¹ Entre 1893 y 1897, el periódico católico *El Monitor Popular* recibió noticias por la vía de Galveston. Mientras los diarios liberales se habían incorporado a ese nuevo mercado, los católicos se habían quedado rezagados, a pesar de la iniciativa del *Osservatore Romano* por establecer una Agencia Telegráfica Universal que les permitiera a los católicos competir usando un arma controlada por sus enemigos.⁹²

Para la década de 1890, la propaganda católica dejó de estar en manos de las asociaciones de élite y pasó a las de las curias y asociaciones de artesanos católicos.⁹³ *El Industrial*, *El Obrero*, *El Monitor Popular* y *La Libertad Cristiana* continuaron con la campaña propagandística iniciada en la década anterior. Sin embargo, estos periódicos, a diferencia de los anteriores, se supieron adaptar a las exigencias de un lectorado que había cambiado radicalmente. Si bien la relación del clero con los fieles había sido oral por mucho tiempo, y en muchas ocasiones las lecturas también eran en voz alta, el público lector activo crecía y con ello también la posibilidad de que ellos y los lectores pasivos se acercaran a las malas lecturas. Era casi imposible el control total que podían hacer los sacerdotes sobre el material que leían los fieles.⁹⁴ Esto obligó a los católicos a cambiar el tipo de lecturas que ofrecían. Ya no debían limitarse a los escritos religiosos, sino debían optar por dar más espacio a las noticias, al entretenimiento y a la “expansión intelectual”.⁹⁵ Periódicos como *El Industrial*

⁹⁰ Desbordes, “Migrations et”.

⁹¹ Para ahondar en la expansión y aceleración del envío de noticias para el Cono sur: Caimari, “De nuestro”, pp. 23-53; Caimari, “En el mundo”, pp. 81-103. Sobre Havas y su perfil comunicativo en Sudamérica: Desbordes, “Havas-Lima”, pp. 411-448; Desbordes, “L’information”, pp. 125-138.

⁹² AHPF, 13-299a, “Agencia Telegráfica” (1 de julio de 1881).

⁹³ Los segmentos de la élite y estratos medios letrados católicos se dedicaron a la contienda política, a las publicaciones literarias o a revistas y asociaciones como las de Matovelle. Las dos últimas tenían poca difusión y eran más de carácter restrictivo a una relación interclasista.

⁹⁴ Zalar, *Reading and Rebellion*, p. 162.

⁹⁵ Sobre el particular ver: Zalar, *Reading and Rebellion*, p. 183.

enlistaban, de ese modo, como parte de sus objetivos “la educación religiosa, moral y técnica del obrero”, y el combate a “los sectarios, los malvados, los hipócritas y los católicos a medias”.⁹⁶

Los periódicos mencionados mantuvieron secciones recurrentes como las editoriales, inserciones, colaboraciones, etc. Sin embargo, el espacio dado a las variedades y noticias fue mayor, además de no limitarlas a temas religiosos y crear secciones parecidas como “Misceláneas”, “sección creativa”, “sección comercial” o “el cable”. *El Industrial* también apostó por los conocimientos útiles incluyendo las secciones “lecturas amenas” que era literatura, “conocimientos útiles” que se enfocaba en los trabajadores y saberes de la vida cotidiana, y “de todo” que eran referencias a la prensa extranjera. Por su parte, *El Monitor* debió buscar financiamiento con avisos, para lo cual entregó su primera plana. Este y *La Libertad Cristiana* mantuvieron, debido a sus nexos con las curias de Guayaquil y Quito, las secciones oficiales y de asuntos eclesiásticos.

Siguiendo a Sardá, los periódicos de San Martín proponían que la prensa podía ser usada para el bien o para el mal. Los malos periódicos no se limitaban a los que eran anticlericales, demagogos o se declaraban enemigos de la Iglesia, sino que se debía tener especial cuidado con aquellos “descarados” que llamándose católicos denunciaban a los “frailes malos” creando desconfianza de la población hacia el clero.⁹⁷ Las malas lecturas ponían en riesgo a la religión, la paz, a los individuos y a las familias. La rebelión de los hijos contra los padres o el cambio abrupto en el carácter de los jóvenes fácilmente podía ser comparado al peligro que la República misma corría con el avance de la propaganda liberal o las novelas. Las nuevas generaciones se rebelaban contra las anteriores o la misma patria enfermaba debido a la corrupción de las costumbres.⁹⁸ Así, los periódicos ofrecían una guía de aquello que los buenos católicos debían leer. Pero, además de la propaganda y el rechazo de los católicos a las

⁹⁶ Julián San Martín, “Nuestro Periódico”, en *El Industrial* (20 ene. 1894); Julián San Martín, “Nuestro Deber”, en *El Industrial* (29 sep. 1894).

⁹⁷ “Propaganda contra el clero”, en *El Industrial* (3 jun. 1893); “Malas lecturas”, en *El Obrero* (1 mar. 1895); “Los periódicos malos”, en *El Obrero* 1 jun. 1895).

⁹⁸ Alejandro Mateus, “Malas lecturas”, en *El Sagrado Corazón* (abr. 1891); “Peligros de traer consigo las malas lecturas”, en *Lecturas Populares* (15 nov. 1894); “La Lectura”, en *El Monitor Popular* (30 sep. 1893).

publicaciones de sus enemigos, los periodistas de estos años insistían en que el gobierno debía endurecer su persecución a la mala prensa y malas lecturas: “Para salvar la situación actual, se necesita una brazo fuerte y enérgico como el de García Moreno. ¿Por dónde se encuentra un hombre de ese temple [...]?”.⁹⁹

En 1894, los católicos militantes respondieron con una nueva iniciativa: las *Lecturas Populares*. La curia de Quito, los artesanos católicos y los salesianos habían aunado fuerzas para producir cerca de cuatro mil ejemplares semanales gratuitos que se distribuían a ocho centros de reparto en Quito y a las otras provincias. Además, daban la facilidad de que patrocinadores dieran un centavo por ejemplar o cincuenta centavos por 100 ejemplares para que pudiese aumentar el número de circulantes.¹⁰⁰ La finalidad se atenía al discurso de la prensa católica, que era prevenir al pueblo de las malas lecturas, recristianizarlo y adoctrinarlo. Se esperaba que este tipo de propaganda entrase a los talleres, escuelas y a cualquier lugar que frecuntaran pobres y artesanos.¹⁰¹ Para los redactores de estas hojas, los hombres que hacían un trabajo corporal necesitaban atender el alma y no descuidar el “cultivo de la inteligencia”. Si la excusa es que no tuvieron la educación deseada, las *Lecturas Populares* se presentaban como un material accesible a su contexto.¹⁰² Este enfoque en los artesanos y obreros, y en años siguientes en las mujeres y los niños como parte del público lector, se diferenciaba de las quejas que en décadas anteriores habían lanzado las élites acerca de una falta de interés de los sectores populares católicos por la lectura. Como estos insumos tenían entre sus colaboradores a los mismos artesanos, estos tomaban en cuenta que los trabajadores debían muchas veces decidir entre instruirse y encontrar su subsistencia.¹⁰³ Además, veían a la lectura, como se dijo en el capítulo 3, como un insumo de mejora social que les garantizaba la detención de la ciudadanía.

Sumado a esto, los artesanos católicos y otros laicos buscaron encaminar los momentos de ocio de sus pares. Distinto a la Juventud Católica y su estrategia clasista

⁹⁹ “La inmigración roja”, en *El Industrial* (25 may. 1895).

¹⁰⁰ Pedro Pablo Borja, “Lecturas Populares”, en *Lecturas Populares* (14 feb. 1895).

¹⁰¹ “Nuestro Propósito”, en *Lecturas Populares* (15 nov. 1894); “Llamada”, en *Lecturas Populares* (23 nov. 1894).

¹⁰² “La Lectura”, en *Lecturas Populares* (7 dic. 1894).

¹⁰³ Esto ha sido trabajado por el texto ya clásico: Lyons, “Los nuevos lectores”, pp. 544-578. Que añade, para el contexto inglés, que los trabajadores no gustaban de las lecturas moralizantes, y preferían las lecturas amenas.

de gabinetes de lectura, San Martín y sus colegas decidieron montar sus propias bibliotecas y salones de lectura. El Círculo Católico de Obreros abrió su *Salón de lectura para el pueblo*, el cual apoyaría la “propaganda de la verdad”. Para los redactores de *El Obrero*, la biblioteca era una forma de practicar el apostolado de la presan y gestionar buenas lecturas. No en vano los cuatro primeros párrafos que presentaban al nuevo espacio eran una cita del *Apostolado Seglar* de Sardá.¹⁰⁴ Los listados de las donaciones de libros que conformaron dicha biblioteca corresponden a varios textos piadosos, de historia, gramática o ciencia, pero un notable número de ellos también eran de corte antiliberal. De los 109 títulos identificados, la décima parte correspondía a obras de Sardá, y 40 eran de propaganda católica. Los artesanos y obreros católicos se habían convertido en el principal público e importante gestor de la propaganda católica. Además, introdujeron sus reivindicaciones de clase para romper el silencio de lo que les hacían sufrir las otras clases,¹⁰⁵ lograron refrescar la competencia por la recristianización y la difusión de contenido y doctrina católicos. Para ellos el liberalismo buscaba aprovecharse del pueblo con sus impresos y levantamientos en 1895: “¡Ah! Los males solo pesan sobre el infeliz pueblo, no sobre los ricos u potentados, ni menos sobre los promotores, no. Ellos siempre caen parados como los gatos. Ellos gozan, mientras el pueblo sufre”.¹⁰⁶ Así, solo el catolicismo era capaz de encaminar la recuperación de la moral, la justicia y el orden.

6.3. La propaganda católica contra la mala prensa y el gobierno (1895-1906)

Los periódicos del último lustro del siglo XIX debieron variar nuevamente sus secciones para poder competir con la prensa liberal que desde 1895 recibía financiamiento del gobierno. Así, sus enemigos los obligaron una vez más a intensificar la atención que debían dar a las noticias. En ese marco, periódicos como *La Voluntad Nacional* ofrecían: servicios del cable, noticias del exterior, revista de la prensa, crónica, noticias de todas partes, el día, prensa extranjera, prensa nacional y servicios de corresponsales. Los diarios católicos del siglo XX, sobre todo *La Patria* y *El*

¹⁰⁴ “Salón de lectura para el pueblo”, en *El Obrero* (15 jun. 1895). Asociaciones piadosas como las Hijas de María o las de caridad femenina también tenían sus propias bibliotecas.

¹⁰⁵ Julián San Martín y José María Sanz, “El Industrial”, en *El Industrial* (17 dic. 1892). Sanz y San Martín eran explícitos en su discurso acerca de que las clases no populares se aprovechaban de los artesanos.

¹⁰⁶ San Martín, *El diablo cuaresmero*, p. 1.

Ecuadoriano, dieron más espacio todavía a lo noticioso, con la compra de paquetes de noticias. También aumentaron las secciones “populares” de teología, literatura, doctrina, ciencia y lecturas en general. A esto se añadían las de datos interesantes como dichos y hechos históricos, pensamientos y máximas, datos históricos, o efemérides. No se quedaron atrás con las secciones sarcásticas y críticas con el liberalismo: casos y cosas, basurero y pasatiempos. El notable incremento de las secciones también implicó un crecimiento de formatos y de número de columnas, sobre todo en los periódicos de Guayaquil. Esto aumentaba la cantidad de texto por número y condensaba obligatoriamente las secciones clásicas como editoriales, variedades, colaboraciones o inserciones que décadas antes ocupaban dos o tres planas.

A puertas de la revolución de Guayaquil de 1895, el gobierno de Cordero dictó medidas contra la prensa liberal por atacar a la religión. La defensa del dogma y creencias católicos se convirtió en la excusa perfecta para perseguir a la prensa opositora. El objetivo era claro, los fiscales y otros agentes debían perseguir a los impresos opositores que caldeaban la opinión pública.¹⁰⁷ Con el triunfo liberal, los católicos militantes se negaban a aceptar el desplome de la República católica. Una muestra de esto fueron los encabezados del papel, titulares e impresos que cambiaban las ya tradicionales referencias a la República del Ecuador por las de República del Sagrado Corazón de Jesús (figs. 17 y 18). Esa resistencia acompañó de cerca a la producción de la propaganda católica entre 1895 y 1906. El gran reto de los periódicos católicos era moralizar a la población sin recurrir a los “dramas” y “tragedias” que increpaban a la prensa liberal.¹⁰⁸ Se trataba de una prensa católica política. La propaganda católica debía resistirse a tratar como ámbitos separados religión y política, defender la verdad y buscar la armonía entre el poder temporal y espiritual.¹⁰⁹ San Martín era uno de los más entusiastas promotores de incorporar un apostolado de la prensa de corte integrista. La propaganda de las buenas lecturas debía hacerse por la prensa, pues llegaba a más personas que los sermones y los libros.¹¹⁰

¹⁰⁷ BML, AGL, Casilla 4, José María Sarasti, “Circular” (30 de octubre de 1894).

¹⁰⁸ “La Prensa”, en *El Monitor Popular* (25 ene. 1896); “La Prensa”, en *El Monitor Popular* (16 may. 1896).

¹⁰⁹ “Algo para los católicos”, en *La Verdad* (11 mar. 1896); “El periodista católico”, en *La Verdad* (18 abr. 1896).

¹¹⁰ “¡Un año menos!”, en *El Industrial* (4 ene. 1896); “El Apostolado de la Prensa”, en *El Industrial* (4



Fig. 17. Dedicatoria al Arzobispo de Quito a su retorno del Concilio Plenarío Latinoamericano
El Industrial. 13 de enero de 1900



Fig. 18. Encabezado de un documento oficial de la Unión Católica de Guano
Archivo Diocesano de Riobamba, 3.1.1, 1901

La beligerancia de los periódicos, como se anotó en el capítulo anterior, radicalizó los repertorios de violencia de los funcionarios y militares adscritos al gobierno. Así, comisarios, policías, alcaldes, generales y familiares de los altos funcionarios liberales agredieron periodistas católicos, acosaron y destruyeron imprentas, interceptaron telegramas y ordenaron la prisión de cajistas, agentes, repartidores y redactores de los periódicos militantes.¹¹¹ Las quejas de los periódicos católicos apuntaban la contradicción de los círculos liberales que llegaron al gobierno con un discurso de libertades, pero que una vez en el poder reproducían las mismas prácticas que habían criticado por décadas.¹¹² En muchos casos la clandestinidad, el esconderse en casa de amigos, o dejarse apresarse o confinar eran las respuestas católicas que les permitían presentarse como una oposición bien intencionada y que negaba las acusaciones liberales de que querían levantar al pueblo.¹¹³ En una de sus estancias en

ene. 1896).

¹¹¹ AAQ, NS, Caja 72, Diego Drouet, “Virgilio Drouet” (18 de diciembre de 1897); Vidal Velasco, “Remitido”, en *El Bien Social* (2 abr. 1897); “Libertad de imprenta”, en *El Bien Social* (2 abr. 1897); El cuerpo de redacción, “Protesta”, en *El Industrial* (13 feb. 1897); “Medida salvaje”, en *El Industrial* (2 oct. 1897); BML, AGL, Casilla 130, Adriano Montalvo, “Drouet” (11 de diciembre de 1897).

¹¹² “La libertad de imprenta”, en *El Industrial* (6 feb. 1897); “El Ecuatoriano”, en *La Prensa Libre* (10 jul. 1897); “Prensa de oposición”, en *La Prensa Libre* (24 jul. 1897).

¹¹³ “Atentado”, en *El Bien Social* (2 abr. 1897); Julián San Martín, “La prisión”, en *El Industrial* (25 ene.

la cárcel, San Martín manifestaba que las medidas liberales eran represivas, pues si los católicos incumplían la legislación sobre imprenta debían ser enjuiciados, y eso no sucedía.¹¹⁴ Apenas llegaba la noticia de alguno de estos acontecimientos, el resto de periódicos católicos reproducían los detalles en sus crónicas y editoriales, muchas veces en varios números: “Más el partido católico forma una falange de luchadores, y la voz de la opinión pública no será ahogada por la fuerza bruta. Por un soldado que caiga habrá mil que se presenten a pedir cuenta de sacrificio de su hermano”.¹¹⁵

En 1897, producto de la represión a las redes de artífices, pero también como respuesta a la nueva Constitución que posibilitaba el ingreso de otros cultos,¹¹⁶ se reactivó el asociacionismo de propaganda. Se trataban de las Uniones Católicas, sociabilidades que respondían al llamado hecho por León XIII para la unión de todos los católicos.¹¹⁷ Estos eran “centros de propaganda católica” divididos en tres secciones: eclesiásticos, señores y señoras.¹¹⁸ Las uniones buscaban contrarrestar la propaganda liberal y protestante como si se tratara de un “ejército católico” en el que

1896).

¹¹⁴ Julián San Martín, “Desde nuestra prisión”, en *El Industrial* (25 ene. 1896).

¹¹⁵ El cuerpo de redacción, “Nuevo atentado”, en *El Industrial* (27 mar. 1897); Julián San Martín, “La verdad en su punto”, en *El Industrial* (31 mar. 1897).

¹¹⁶ Entre 1878 y 1894 ya habían intentado ingresar algunos misioneros protestantes a difundir sus doctrinas, principalmente desde el Perú. Algunos de ellos fueron agredidos o acosados, vendieron pocas biblias o sus cargamentos fueron confiscados y quemados. Con la revolución de 1895, algunos misioneros ingresaron a Guayaquil, como Zoilo Irigoyen, que se unió a las montoneras alfaristas. Desde 1896, estas Iglesias hicieron pequeños avances en la costa, mientras solo a raíz de la Constitución de 1897 optaron por incursionar en las provincias del interior donde fueron linchados, sufrieron el acoso de los sacerdotes y algunos fieles, se les negó comida, agua y alojamiento. Poco a poco lograron establecerse en algunas ciudades. Así, la Unión Misionera Evangélica se estableció en 1896, la Alianza Cristiana Misionera en 1897 y los Adventistas del Séptimo día en 1904. En 1901 el gobierno les entregó plazas de profesores en los colegios normales, pero en espacios como Cuenca la agresión conllevó al cierre de los mismos. Sin embargo, en 1902, la Unión Misionera Evangélica arrancó su trabajo con poblaciones indígenas de la sierra centro desde el poblado de Caliata. Andrade, *Protestantismo indígena*, pp. 155-329; Padilla, *La Iglesia* y, pp. 125-218.

¹¹⁷ Existen referencias a Uniones Católicas antes del alfarismo. Por ejemplo, *La RSCJ* ya las refiere para 1885 en Chimborazo o *El Hogar Cristiano* para 1894 en Manabí. Parece que diferían de las que se crearon en 1897 en su sentido electoral, pues antes de la Revolución liberal funcionaron como asociaciones encargadas de captar votos y promocionar candidatos adscritos a la Sociedad Católica Republicana. AAQ, GE, Caja 78, “Reglamento de la Unión Católica” (1891-1892).

¹¹⁸ AAQ, DI, Caja 74, Pío Vicente Corral, “Unión Católica” (19 de octubre de 1897). Eran asociaciones que promovían el culto al Sagrado Corazón de Jesús, sobre todo en el marco de los festejos de fin de siglo o para la edificación de templos. Para ello necesitaban fondos y las delegadas solían ser las señoras, sobre todo debido a su experiencia en eso, pues en Guayaquil y Quito muchas de aquellas eran parte, también, de las asociaciones caritativas. Alvarado, *A las Señoras*. Los periódicos de las uniones establecían la participación de las mujeres como algo esencial, porque ellas infundían el amor patrio y religioso en los hombres. “Nuestra liga se extiende”, en *La Voluntad Nacional* (2 feb. 1898).

los “católicos militantes del Ecuador debemos dar los combates del Señor”. Esta lucha se daría en varios espacios, ya sea con el buen ejemplo, la prensa, la educación impartida por sacerdotes, las conferencias eclesíásticas, la catequesis y las escuelas dominicales.¹¹⁹ Existía una clara distinción de género, mientras los hombres se dedicaban a la lucha periodística y la participación política, las mujeres reunían fondos y ejercían un “apostolado en el hogar” a través de buen ejemplo.¹²⁰ Para ellos, y ahí su preocupación sobre el ingreso de otros cultos, solo la lengua y la religión podían cohesionar a la nación.¹²¹

La primera Unión Católica en fundarse fue la de Guayaquil. Desde julio, *El Monitor Popular* invitaba a los católicos del puerto a formar un Centro Católico. Patrocinado por la misma curia de Guayaquil, el canónigo José María Santistevan gestionó la formación de la asociación como rechazo del pueblo a la “propaganda sectaria”. *El Monitor* suspendió su circulación para dar paso al trabajo del diario de la Unión, desde el cual se proponía al catolicismo como única religión verdadera capaz de moralizar a la población y responsabilizaba a las “modernas barbaries” del surgimiento del socialismo, comunismo, masonismo y anarquismo en Europa.¹²² Los estatutos de esta asociación apelaban más a la generación de lazos entre miembros que al combate antiprotestante. Si bien establecía los instrumentos que usaría para la persuasión de los “católicos extraviados, o bien pertenecientes a las sectas”, su discurso bélico se dejaba ver en los materiales que difundía y en los epistolarios de sus socios.¹²³

Desde Guayaquil se hicieron las gestiones para la formación de Uniones en Quito, Riobamba y Cuenca.¹²⁴ En Quito se inscribieron los otrora socios de la Juventud Católica, miembros del clero y otros políticos intransigentes. En Cuenca sucedió algo similar, pues se sumaron varios católicos conservadores y progresistas.¹²⁵ Mientras en

¹¹⁹ “Unión Católica”, en *El Monitor Popular* (23 oct. 1897); Félix Roussilhe, “Discurso”, en *La Voluntad Nacional* (22 oct. 1898).

¹²⁰ Mercedes Ponte, “Discurso”, en *La Voluntad Nacional* (21 oct. 1898).

¹²¹ “La Unión Católica”, en *La Defensa* (17 dic. 1897).

¹²² “Centros católicos”, en *El Monitor Popular* (31 jul. 1897); “A nuestros lectores”, en *El Monitor Popular* (30 oct. 1897); “Unión Católica”, en *La Voluntad Nacional* (9 nov. 1897).

¹²³ *Estatutos de la Unión*, 1897.

¹²⁴ AAQ, DI, Caja 83, José María de Santistevan, “Unión Católica” (23 de octubre de 1897). No se llegó a concretar un frente nacional unido, más bien cada Unión actuaba por su lado, pendiente de lo que sus pares de otras ciudades hacían.

¹²⁵ El Corresponsal, “Correspondencias”, en *La Voluntad Nacional* (26 nov. 1897); “Nuevo Centro de Unión Católica”, en *La Voluntad Nacional* (29 ene. 1898).

Riobamba se sumó el clero, varios conservadores, los redactores católicos y antiguos funcionarios municipales.¹²⁶ La articulación de las Uniones en las principales ciudades no solo les permitía a los católicos militantes adjudicarse una presencia nacional, sino que servían como nodos de comunicación para informar entre asociaciones de la movilidad de los misioneros protestantes dentro de Ecuador:¹²⁷ “los protestantes deben al fin persuadirse que les será más fácil detener el curso del sol que descatorizar el Ecuador”.¹²⁸

La creación de las Uniones fortaleció la propaganda católica en ciudades como Guayaquil con el diario *La Voluntad Nacional* (1897-1898) y Riobamba con *El Sinaí* (1898),¹²⁹ mientras en Quito y Cuenca conservaron el carácter elitista de la década de 1880. Mientras en la capital la propaganda continuó en manos de periódicos como *El Industrial* y *La Defensa*, en Cuenca circuló brevemente *La Unión Católica del Azuay* (1898). Las diferencias entre periódicos se notan. *La Voluntad* se presentaba como intérprete de los deseos de los ecuatorianos de garantizar el porvenir y la felicidad nacional a través del catolicismo, defensora de las instituciones sociales del país que estaban en riesgo por la entrada de las “sectas” y un órgano de participación política y lucha contra la corrupción religiosa.¹³⁰ En contrapartida, *La Unión* refería la necesidad de seguir participando en política y sinterizar las propuestas de las grandes obras para que se aproximara a ellas el pueblo que era reacio a aceptarlas si no eran cortas.¹³¹ Incluso los espacios de disputa eran diferentes, pues *La Unión* debía enfrentar a una escasa prensa liberal azuaya, en cambio *La Voluntad* hacía frente a los principales diarios liberales con años de experiencia y circulación.¹³² Estos periódicos mantuvieron la misma visión maniquea y beligerante entre una buena y una mala prensa, de la necesidad de aumentar el número de buenas lecturas, y de la obligación de los católicos de consumirlas y financiarlas para evitar la propagación de los principios liberales y

¹²⁶ Emiliano Granizo, “Acta de instalación”, en *El Sinaí* (22 jun. 1898).

¹²⁷ AAQ, DI, Caja 73, José María Pareja, “Unión Católica” (24 de noviembre de 1897).

¹²⁸ “Unión Católica”, en *La Prensa Libre* (9 mar. 1898).

¹²⁹ Los círculos de la Unión Católica de Chimborazo ya habían editado a principios de 1897 el periódico *El Voto Nacional* que llamaba, como lo hizo en su momento *El Monitor*, a la unión entre católicos, pues la nueva Constitución, según ellos, permitía la entrada de protestantes a Ecuador.

¹³⁰ “Presentación”, en *La Voluntad Nacional* (5 nov. 1897).

¹³¹ “Nuestro objeto”, en *La Unión Católica del Azuay* (7 abr. 1898).

¹³² Además, *La Voluntad* repartía 800 ejemplares gratis fuera de los que debía entregar a sus suscriptores. AAQ, NS, Caja 71, Jorge García, “La Voluntad Nacional” (29 de junio de 1898).

las doctrinas protestantes.¹³³ La nostalgia por el pasado no se dejaba de sentir en el discurso de los periódicos de la Uniones, quienes manifestaban que se enfrentaban a las plumas y bayonetas liberales: “era nuestra República, como un santuario cerrado a la impiedad; más habiéndose dejado libre la acción destructora para demolerlo, natural es la unión de los católicos para su defensa”.¹³⁴

Los periódicos de las Uniones advertían a los fieles de los peligros de permitir el ingreso de la propaganda protestante a sus casas, pues buscaban quitarle al catolicismo el lugar que le correspondería y rebatían dogmas consagrados por la Iglesia.¹³⁵ Añadidos a estos criterios religiosos, los redactores de esta prensa llamaban a mantener la intolerancia como una actitud legítima de los católicos que defendía su derecho de sostener una única religión. La intolerancia no se oponía a la civilización y al progreso, más bien impedía la “corrupción del catolicismo”, mantenía la paz, evitaba el desorden social, y sostenía la unidad.¹³⁶ Si no resultaban suficientes las razones políticas y religiosas, la condición étnica y de extranjería era otro factor que debían tomar en consideración los católicos para desconfiar de los misioneros protestantes. *La Voluntad Nacional* se refería a estos como “misters” y “gringos”, “parásitos que no han podido medrar a la sombra de la cruz en otras naciones”.¹³⁷ El tono contra los anglosajones se daba, sobre todo en Cuenca, a la par de una revalorización de la obra de Vicente Solano, quien hacía una diferenciación entre las dos América. La propaganda de las Uniones recomendaba a los fieles evitar las relaciones con los misioneros, no aceptar sus impresos, no favorecer su propagación y multiplicar la vigilancia sobre los hijos.¹³⁸

El momento más álgido de conflicto respecto a la llegada de misioneros protestantes se dio en 1898. En los primeros días de enero, en Ambato un grupo de

¹³³ “Malas lecturas”, en *La Voluntad Nacional* (7 dic. 1897); E. Tizel, “La Voluntad Nacional”, en *La Voluntad Nacional* (23 dic. 1897); “Por qué se extravían algunos jóvenes en sus ideas religiosas”, en *La Voluntad Nacional* (26 ene. 1898); “La acción de los católicos respecto a las publicaciones”, en *La Voluntad Nacional* (3 mar. 1898).

¹³⁴ Juan de Dios Corral, “Carta”, en *La Voluntad Nacional* (29 ene. 1898).

¹³⁵ “Réplica a La Nación”, en *La Voluntad Nacional* (16 nov. 1897); “Falsa enseñanza de los protestantes”, en *La Voluntad Nacional* (21 nov. 1897); “La propaganda”, en *El Sinaí* (28 jul. 1898).

¹³⁶ “Intolerancia de la Iglesia católica”, en *La Voluntad Nacional* (9 feb. 1898); “Falso argumento contra la intolerancia católica”, en *La Voluntad Nacional* (10 feb. 1898).

¹³⁷ “La Unión Católica del Chimborazo”, en *El Sinaí* (30 jun. 1898); “El Día”, en *La Voluntad Nacional* (28 jul. 1898).

¹³⁸ “Indicaciones útiles”, en *La Voluntad Nacional* (10 nov. 1897).

mujeres católicas y otros laicos agredieron a los pastores que pasaban por la localidad.¹³⁹ Los ánimos se tensaron más aún cuando en Quito circuló una hoja suelta titulada *¡Alarma!* Esta se quejaba de que, debido a la voluntad de pocos, aludiendo a los ministros de Alfaro, se permitía el avance de la impiedad en Ecuador. Según Quiteños, el liberalismo solo podía progresar destruyendo al catolicismo, para lo que habían asesinado, cometido crímenes y perseguido a los opositores. Ante esa situación, advierte a los liberales que no permitirán el avance del error y que no dejarían solos a los sacerdotes en su lucha. El tono desafiante del escrito terminaba así: “¡Majestuoso Pichincha! Volcán sublime, tú que desafías los siglos y en ellos eres testigo de la fe de nuestros mayores, agita tu inflamado cráter y con lava hirviente sepúltanos, antes que criminales extranjeros profanen nuestro suelo con su inmunda planta”.¹⁴⁰ Otros católicos y periódicos hicieron eco del reclamo, y llamaron a la lucha.¹⁴¹ Frente a eso, y aduciendo que se quería sublevar al pueblo, el vicepresidente Benigno Cueva ordenó pesquisas a la Imprenta de San Martín y el confinamiento del secretario de la curia Alejandro López.

Estas medidas conllevaron a la persecución a San Martín, a la prisión de los repartidores, agentes y cajistas de la Imprenta Sucre, y la confiscación de tipos y planchas. Como protesta, desde la Imprenta Espejo salió la hoja *Atropello* en la que se denunciaba el abuso de la policía contra los allegados a San Martín y la aprensión extrajudicial a López. Para los autores de este suelto el gobierno garantizaba todas las seguridades a los protestantes para que repartan su propaganda mientras se perseguía a los católicos.¹⁴² Ante la ausencia del Arzobispo, que estaba en una visita pastoral, el vicario Ulpiano Pérez entró en un acalorado debate vía correspondencia, que después sería publicada, con el ministro del interior Abelardo Moncayo. Pérez solicitaba la liberación de López que había sido sacado de Quito y aseguraba que la razón de su encarcelamiento no pasaba de ser una muestra del odio del gobierno al clero. Moncayo alegaba que López había atentado contra la paz pública y se refería a él como un

¹³⁹ Deodato, “Correspondencia”, en *La Prensa Libre* (5 feb. 1898); ANE/T, G, P. 65, Hidalgo Carlos, “Agresión a protestantes” (15 de enero de 1898).

¹⁴⁰ Quiteños, *¡Alarma!*.

¹⁴¹ “El enemigo en casa”, en *La Defensa* (25 ene. 1898).

¹⁴² Católicos, *Atropello*.

“guerrillero”. Añadía que las autoridades eclesiásticas no debían temer del avance protestante, pues eran pocos los que existían y no amenazaban con generar un cambio religioso en el país. Recomendaba calmar al clero y evitar expresiones “como en víspera de combates”.¹⁴³

Esa confrontación con el gobierno conllevó a una respuesta de la curia de Quito y de la prensa católica en contra de los misioneros protestantes. El vicario Pérez había instado a los fieles a denunciar las publicaciones protestantes, pero entre febrero y marzo, el arzobispo González y Calisto y sus sufragáneos prohibieron y condenaron las biblias y otros impresos protestantes que circulaban en la arquidiócesis.¹⁴⁴ La prensa quiteña también sacó una serie de textos en contra de las biblias condenadas,¹⁴⁵ pero también otros de corte antiprotestante en folletines e inserciones. Ese fue el caso de *La Defensa* que reprodujo *El protestantismo de donde viene y a dónde va* de Sardá y Salvany. En Ambato, el vicario Segundo Álvarez Arteta, quien redactaba *La Cruz*, arremetió contra las malas lecturas, criticaba las “biblias de negocio”, tradujo textos sobre el tema y escribió cartas satíricas para que los lectores tomaran interés en la polémica.¹⁴⁶

Como respuesta al creciente conflicto, los funcionarios gubernamentales y el mismo vicepresidente Cueva tomaron acciones. Los primeros agredieron una vez más a impresores y redactores, destruyeron imprentas en Quito y Riobamba.¹⁴⁷ Entre estas estuvo una vez más la Imprenta Sucre, que fue invadida, se maltrató a los simpatizantes de San Martín y su familia que intentaron impedirlo. Sin embargo, San Martín en esta ocasión acusó directamente a los empleados de policía de haberse disfrazado de

¹⁴³ ANE, MI, P, Caja 76, Ulpiano Pérez, “Prisión de López” (27 de enero de 1898); ANE, C, Caja 171, Abelardo Moncayo, “Canónigo López” (27 de enero de 1898); “Comentarios”, en *El Bien Social* (11 feb. 1898). López en una carta a Quito, a pesar de su confinamiento, se sentía satisfecho con la orden del gobierno para hacer regresar a los dos “cuákeros” de Ambato hacia Guayaquil. AAQ, NS, Caja 14, Alejandro López, “Camino de destierro” (27 de enero de 1898).

¹⁴⁴ Ulpiano Pérez, “Circular sobre la propaganda protestante”, en *Boletín Eclesiástico* (abr. 1898); Pedro Rafael González y Calisto, “Carta pastoral”, en *La Familia Cristiana* (6 mar. 1898); Federico González Suárez, “Sociedades Bíblicas”, en *La Familia Cristiana* (19 feb. 1898).

¹⁴⁵ “Biblias protestantes”, en *La Defensa* (1 feb. 1898).

¹⁴⁶ “Necesidad del estudio de la religión”, en *La Cruz* (8 may. 1898); “Bibliografía protestante”, en *La Cruz* (8 may. 1898).

¹⁴⁷ “Un salvajismo más”, en *El Industrial* (31 ago. 1898); “Crónica”, en *El Industrial* (13 ago. 1898); “La prensa de oposición”, en *El Industrial* (31 ago. 1898); Julián San Martín, “Aniversario”, en *El Industrial* (24 sep. 1898); El Corresponsal, “Correspondencia”, en *La Voluntad Nacional* (6 sep. 1898).

“populacho” para agredirlo, a lo que se habrían sumado las tropas de los militares liberales Emilio Terán y José Vásconez, sastre radical enemigo del periodista.¹⁴⁸ En cambio, el vicepresidente Cueva, dadas sus conferencias con el delgado pontificio Guidi, hizo un memorándum que fue enviado junto a colecciones de periódicos católicos. En la parte que correspondía a la prensa, Cueva criticaba el modo en que estos decían defender a la Iglesia: “a los únicos que persigue el Gobierno y perseguirá aún más en adelante, es a los que pretexto de Religión, concitan a las masas a la revuelta, a la matanza y al exterminio, explotando la ignorancia de los desgraciados”. Era muy crítico sobre la postura de López y San Martín, a quien llamaba “hombre oscuro, absolutamente sin instrucción ni estudio”.¹⁴⁹ El documento no llamó la atención de Guidi, no solo debido al fracaso de las conferencias, sino también porque el Arzobispo y la Santa Sede nunca pusieron una regla de conducta a la prensa católica ecuatoriana.¹⁵⁰

Finalmente, la presión del gobierno se hizo sentir aún más con la prisión de San Martín y el fin del tiraje de *La Defensa* y *La Voluntad Nacional*. Los redactores de estos decidieron que no se encontraban en un contexto propicio para seguir con su trabajo a pesar de que adujeron públicamente razones de salud u organización para justificar el fin de su trabajo.¹⁵¹ No era de extrañar, pues las agresiones a protestantes aumentaron en la sierra, y los ministros plenipotenciarios de Inglaterra y Estados Unidos elevaban reclamos al gobierno ecuatoriano.¹⁵² Esta desarticulación de la prensa católica facilitó el establecimiento de los misioneros protestantes en Quito en septiembre de 1898.

Para principios del siglo XX, los periodistas católicos debieron adaptarse al nuevo diarismo y mostrar su militancia en sus hojas sin necesariamente llenarlas de contenido católico. Por un lado, se encontraba *La Ley* que desde el principio se presentó

¹⁴⁸ Julián San Martín, “Más protestas”, en *La Voluntad Nacional* (17 jul. 1898).

¹⁴⁹ AMRE, F.5.40, Manuel Benigno Cueva, “Memorandum” (28 de abril de 1898).

¹⁵⁰ Igual que los liberales, los católicos progresistas y conservadores tenían sus redes de intelectuales en las que difundían un discurso victimista sobre la persecución a los católicos militantes, y la acérrima resistencia de periódicos como *La Defensa* y *El Industrial*. ADA, P, Eloy Proaño y Vega, “Carta” (20 de octubre de 1897).

¹⁵¹ Julián San Martín, “Eran”, en *Revista de San Antonio* (13 mar. 1899); “Al Público”, en *La Voluntad Nacional* (30 oct. 1898).

¹⁵² AMRE, B.18.4, Archibald Sampson, “Misioneros” (11 de marzo de 1899); ANE, C, Caja 171, José Peralta, “Misioneros” (11 de marzo de 1899).

como continuadora de la obra de Vivar, obediente a la Iglesia y afín a la política de los sectores conservadores como “órgano exclusivo de nuestra fe religiosa, de nuestros principios conservadores y de nuestras convicciones republicanas”.¹⁵³ En cambio, *El Ecuatoriano* si bien compaginaba con una prensa liberal antiradical, no dejaba de lado su crítica al mismo liberalismo como sistema político. Igual que como pasó con *La Voluntad Nacional* en el siglo XIX, *El Ecuatoriano* debía debatir con los grandes decanos de diarismo del puerto como *El Telégrafo*, *El Grito del Pueblo* o *La Nación*. La competencia era más que ideológica, pues debía adaptarse al creciente mercado de noticias. A través de ellas buscó llamar la atención de los lectores. Ya no era necesariamente la polémica política lo que acercaría a los consumidores a la propaganda, sino la crónica, el cable, etc. que llevarían al consumo del diario y con él de sus textos procatólicos y antiliberales.

Por otro lado, *La Patria* era un periódico católico, que distribuía textos religiosos y antiliberales, pero que restituía un discurso conciliador y moderado respecto del liberalismo. Según los editores, el diario se adhería al programa que los conservadores habían formulado en 1884, pero también al de León XIII en *Etsi Nos*, donde armarían la guerra a cualquier escrito “contrario a la religión”. Su propaganda católica, entonces, polemizaba sobre acontecimientos y reformas que afectaban a la religión y llamaba a los apáticos a la lucha.¹⁵⁴ Si bien evitaba la confrontación continua con el gobierno, esto no le libró de amenazas y ataques de agentes liberales.¹⁵⁵ *La Patria* no daba su brazo a torcer en lo que respecta a la cuestión protestante. Revivía viejas quejas acerca de que los ministros protestantes recibían protección, las garantías que se les negaban a los católicos e incluso la entrega de recursos del Tesoro Nacional, pues les permitían predicar en las cárceles. A veces en tono irónico, otras en forma de queja, acusaban al ministro de Relaciones Exteriores, Miguel Valverde, de ser el garante de esos beneficios.¹⁵⁶ Para *La Patria* eran justificadas las agresiones que recibían los misioneros protestantes en varias poblaciones a pesar de los documentos

¹⁵³ “La Ley”, en *La Ley* (23 dic. 1902).

¹⁵⁴ “Al lector”, en *La Patria* (1 mar. 1902); “¡Guerra a la prensa impía!”, en *La Patria* (11 mar. 1902).

¹⁵⁵ El cuerpo de redacción, “Religión y Patria”, en *La Patria* (1 abr. 1902); “Entendámonos”, en *La Patria* (8 abr. 1902); “Asunto Arellano-Medina”, en *La Patria* (24 abr. 1902).

¹⁵⁶ “Incorrección”, en *La Patria* (25 feb. 1902); “Misiones protestantes”, en *La Patria* (7 may. 1902).

oficiales que instaban a las autoridades a darles ayuda:¹⁵⁷ “El papel es papel, y el palo es palo, ni le ha de curar el Sr. Valverde, si sale U. por lo menos, con los ojos verdes”.¹⁵⁸

Una notoria diferencia de *La Patria* con sus colegas era su concepción de “periodismo independiente”. Para muchos periódicos católicos este había significado que no se encontraban financiados por el Estado, que buscaban dar una opinión desapasionada, pero a la final mordaz, en defensa del catolicismo cuya verdad consideraban como única. *La Patria*, en cambio, hacía gala de su neutralidad a favor del “bienestar de la República” y guiados por el catolicismo. En ese sentido, aprovechaba las garantías que habría dado el gobierno de Leonidas Plaza para superar “la luctuosa administración del alfarismo”.¹⁵⁹ Esto lo hacían como otros católicos militantes que en 1901 habían aceptado la inminente permanencia del liberalismo en el poder, y con ello apoyado la candidatura del liberal moderado Plaza, en contra del radical Manuel Antonio Franco.

Pero, no solo el contexto político había influido en la aparición de este periódico conciliador, sino que el mismo modelo periodístico experimentaba cambios en la región. *La Patria* y algunos diarios liberales intentarían encaminar sus periódicos hacia el ejemplo del *The New York Times* como lo describe Orquera: imparcial, independiente, objetivo y desapasionado.¹⁶⁰ *La Patria* encontraba en el ofrecimiento de Plaza de respeto a las libertades una prueba de que podía coexistirse con un gobierno liberal. Sin embargo, los ataques directos al Ejecutivo generalmente se daban entre agosto y noviembre de cada año, cuando se realizaban los principales debates reformistas, la aprobación de nuevas leyes en materia de negocios eclesiásticos y el Presidente daba sus mensajes anuales de tono anticlerical pidiendo a los legisladores aumentar sus esfuerzos contra el fanatismo.¹⁶¹ Las ideas y venidas de apoyo de *La Patria* al gobierno de Plaza tenían que ver con otros dos factores: el antiradicalismo y los vínculos clientelares con los círculos serranos que apoyaban al gobierno debido a que Plaza estaba emparentado, vía matrimonial, con una familia de grandes hacendados

¹⁵⁷ AMO. JP, Caja 193, Manuel Garcés, “Motín” (3 de noviembre de 1902).

¹⁵⁸ “Una aventura protestante”, en *La Patria* (12 jun. 1902).

¹⁵⁹ “El periodismo independiente”, en *La Patria* (1 may. 1902).

¹⁶⁰ Orquera, “Prensa periódica”, pp. 13-22.

¹⁶¹ “Adiós bello programa”, en *La Patria* (6 oct. 1902); “Destruid”, en *La Patria* (20 ago. 1904); “Mensaje del Presidente”, en *La Patria* (13 ago. 1905).

conservadores. Así, la tónica conciliadora de *La Patria* era una “resistencia pasiva”, es decir la desobediencia al reformismo dentro del marco constitucional vigente, y por lo tanto el abandono de la vía armada.¹⁶²

Esa propuesta la distanció de *La Ley* a quien desde su primer número criticó por sus llamados de rebelión en defensa del catolicismo: “¿Qué conciliación hay en resolverse al martirio?”.¹⁶³ En cambio, *La Ley* los acusaba de transigentes a pesar de llamarse admiradores de García Moreno. Los conservadores sostenían que no se debía permitir que el liberalismo se beneficiara de la “energía conservadora” bajo el discurso de llamar a formar un partido nacional. En el caso de *La Patria*, decían los redactores de *La Ley*, la aceptación del llamado a formar un partido nacional era ser oportunistas, pues quería decir que los movían las “energías del estómago”.¹⁶⁴ Aún más rechazo provocaba la propuesta de que la Iglesia debía acoplarse a las exigencias de la época. En su defensa, *La Patria* decía que la intransigencia era una pasión extrema que generaba desorden. Como en 1876 había polemizado Matovelle con Mera, *La Patria* advertía a su colega que estaba generando divisiones entre los diarios católicos. Para ellos se debía transigir en política, pero no en religión, por el bien de la nación y para conseguir la paz.¹⁶⁵ Siguiendo el contexto de 1901, *La Patria* encontraba en la participación electoral de los católicos militantes la forma de recuperar espacios perdidos.

Para el siglo XX la propaganda se volvió más un asunto de la acción católica en configuración que algo que requería necesariamente asociaciones enfocadas a ello. Cualquier asociación podía tener en su programa la difusión de buenas lecturas, la defensa del catolicismo y formar aparatos de difusión. Y como ya se había visto a fines del XIX, no se necesitaba una asociación para propagar el catolicismo. Las librerías también fueron importantes. Si bien se continuaron estableciendo al interior de las asociaciones, como en el caso de la Alianza Obrera del Azuay, podían ser iniciativas

¹⁶² “Resistencia pasiva”, en *La Patria* (8 oct. 1902).

¹⁶³ “Fundada esperanza”, en *La Patria* (25 nov. 1902).

¹⁶⁴ “El Partido de ‘La Patria’”, en *La Ley* (4 feb. 1904).

¹⁶⁵ “Nuestros principios”, en *La Patria* (30 ene. 1904); “Adelante”, en *La Patria* (27 feb. 1904); “La Ley”, *La Patria* (5 mar. 1904). *El Ecuatoriano* no entró a profundidad en el debate de los diarios quiteños, pero advertía que el programa reformador de Plaza solo llevaría al país a una nueva guerra civil. “Vamos al abismo”, en *El Ecuatoriano* (10 sep. 1904).

de propaganda independientes. Un ejemplo de esto fue la Biblioteca Circulante creada por Alejandro Mateus que funcionó entre 1900 y 1920 en las ciudades de Quito, Latacunga y Ambato.¹⁶⁶ Por un sucre anual o diez sures de manera vitalicia, el suscriptor podía llevarse en préstamo un libro. Si bien el público esperado era sobre todo popular, las principales consumidoras eran mujeres. Por pedido de la curia de Quito, entre 1901 y 1904 Mateus incluyó “novelas sanas”, para contrarrestar como si se tratará de un veneno las novelas “impías”.¹⁶⁷ Sin embargo, Mateus decidió retirarlas de la lista de la biblioteca ya que decía que los lectores consumían ambos tipos de novela al mismo tiempo, lo que inutilizaba la estrategia.¹⁶⁸

Si se hace una aproximación al listado de la biblioteca de 1902, se puede notar que los principales temas de esta eran: religión, moral, literatura, novelas y cuentos, historia, biografías, ciencias y artes. La mayoría de los libros habían sido donados y otros adquiridos con el precio de la suscripción. Es interesante que la Biblioteca Ambulante ofrecía los diez tomos de la propaganda católica de Sardá, las obras completas de Maistre, la biblia con notas de Scio, libros de autores extranjeros como Balmes, Eyzaguirre, Bossuet, Berthe, y Andrés Bello, pero también de ecuatorianos como José Modesto Espinosa, Cornelio Crespo, Matovelle, Manuel Proaño o Solano.¹⁶⁹ Distinto al Salón de lectura que abrieron los artesanos de Quito en 1895, esta biblioteca estuvo manejada por el clero y la élite quiteña. En términos de Armando Petrucci, resultaba ser en tanto “iniciativa” y “contenido” un “monopolio” de la burguesía y el clero.¹⁷⁰ Al cursar los listados permiten ver una propaganda moralizante tendiente a ahondar en la dominación de clase y género, además de la cristianización de las conciencias de los lectores, lo cual dice mucho de las limitaciones de las élites masculinas que los armaron. Esto respecto a lo que ellos creían que debía leer el pueblo, que no había cambiado mucho respecto a lo que otrora impulsó San Martín. Los listados del Salón de lectura (1895) ayudaron a organizar un artesanado católico, pero

¹⁶⁶ Mateus, *Testamento social*, p. 10.

¹⁶⁷ El rechazo de Mateus a todo tipo de novela llama la atención, sobre todo porque los círculos conservadores desde la época de Juan León Mera habían sido ávidos productores de material literario, entre estas novelas como Cumandá.

¹⁶⁸ Alejandro Mateus, “Biblioteca ambulante”, en *Jubileo de la Inmaculada Concepción* (2 jul. 1904).

¹⁶⁹ Mateus, *Biblioteca ambulante*, 1902.

¹⁷⁰ Petrucci, *Alfabetismo, escritura*, p. 246.

en el XX, sin variar las lecturas, la iniciativa era limitada comparada con la oferta de los vendedores de otros libros.

Con menos impulso que en el siglo anterior, en el XX se volvieron a redactar pequeñas hojas de propaganda. Las *Lecturas Populares* y las *Hojas de Propaganda* llamaban a la unión de los católicos y en seguida a organizarse. Mientras *Lecturas* buscaba adoctrinar al pueblo en moral, *Hojas* bogaba por la participación política y la creación de una dirigencia obediente a las autoridades eclesiásticas.¹⁷¹ Las curias continuaron haciendo impresiones de obras contra los protestantes. Viejos miembros de la Juventud Católica, para el siglo XX ya canónigos, y párrocos gestionaban o reimprimían las obras de Sardá como *El protestantismo, de donde viene y a donde va*, u obras de Carlos Rademaker como *Veinticinco porciento a los cien disparates de los protestantes*. Este último tuvo un tiraje de mil ejemplares.¹⁷²

La caricatura era un espacio en el cual los católicos no incursionaron hasta el siglo XX. Eran pocos los impresos que ofrecían incluso fotografía, grabados e ilustraciones. El cambio de Vicente Nieto y su *Fray Gerundio* hacia la militancia católica fue importante en este particular, pues los liberales habían usado la caricatura política desde el último cuarto del XIX. *Fray Gerundio* satirizaba las reformas, la prensa y los espacios intelectuales liberales (figs. 19 y 20). Mientras en la primera caricatura uno de los intelectuales era inspirado por el diablo al tiempo que dejaba correr sobre el papel sus vicios como el agio o la calumnia, en la segunda el maestro laico enseñaba alevosamente pisando la razón, el derecho y la moral. Instantáneas representaba a los liberales como seres antropomorfos que denotaban ignorancia o astucia. También era usual verlos cerca o con rasgos que asemejaban al liberalismo a una doctrina demoniaca. En la figura 21 se ve cuando un ser con cuernos en un escenario de guerra busca botar la cruz. La caricatura resultaba ser una forma de

¹⁷¹ “¡A organizarse!”, en *Hojas de Propaganda* (15 ene. 1903); “De nuevo”, en *Lecturas Populares* (12 ene. 1901). Ciudades más pequeñas como Sangolquí también buscaron editar sus *Lecturas para el pueblo*. AAQ, P, Caja 74, Tomás Vergara, “Protestantes” (16 de octubre de 1902).

¹⁷² AAQ, GE, Caja 91, Teófilo Rubianes, “Material impreso” (1 de julio de 1902). Los textos de Sardá no dejaron de ser consumidos con el triunfo liberal de 1895. De hecho, siguieron siendo cotizados entre los católicos militantes al punto que periódicos como *La Unión Católica del Azuay*, *La Familia Cristiana*, *La Verdad*, *El Monitor Popular*, *La Voluntad Nacional* y *El Industrial* los seguían insertando y citando. También se habían creado asociaciones para difundir su obra. ADA, P, Rosendo Dávila, “Junta” (22 de enero de 1898).

propaganda capaz de minar la autoridad del gobierno liberal.



Fig. 19. "El Periodismo radical"
Fray Gerundio
 23 de septiembre de 1902



Fig. 20. "Un profesor laico"
Fray Gerundio
 1 de octubre de 1902



Fig. 21. "Guerra a Dios!"
Fray Gerundio
 29 de septiembre de 1902

Simultáneo a esto se rearticulaban las Uniones Católicas, pero en esta ocasión inspiradas en *Il fermo proposito* de Pío X. Ese documento no era solo una directriz hacia la acción católica, restaurar todo en Cristo, gestionar la unidad de los católicos, sino un pedido de subordinación a los obispos.¹⁷³ La primera en formarse fue la de

¹⁷³ AHMC/C, 788, Federico González Suárez, "Unión Católica" (27 de agosto de 1905).

Quito bajo la tutela de Alejandro Mateus. Esta Unión la conformaban sobre todo jóvenes cuya finalidad era asociarse, crear “espíritu de unión”, y propender al perfeccionamiento intelectual y moral. A modo de una asociación de juventud, se reunirían frecuentemente a hacer lecturas, leer la prensa y discutirlos.¹⁷⁴ Cabe anotar que la Unión Católica de Quito se reinstaló en pleno contexto electoral, poco después de triunfo de Leonidas Plaza en 1901. Esta restitución de los fines electorales acogía las propuestas de *La Patria* sobre la recuperación de espacios, pero reinstalaba también los objetivos de las Uniones de la década de 1890. Esto es más evidente en una primera sesión, aunque no concreto nada, de la Unión Católica de Cuenca en 1902.¹⁷⁵ En esa ciudad, el rechazo a Manuel Antonio Franco y el apoyo, de mala gana, a Plaza recogía el amargo recuerdo del asesinato de Víctor L. Vivar. Entonces, las Uniones reaparecieron como sociedades político-electorales también dedicadas a la propaganda, pero en segundo plano, pues esta resultaba ser un deber de todos los católicos, mientras el recuperar espacios de la administración perdidos recaía en manos de unos pocos.

La Unión Católica de Cuenca se instaló de nuevo en 1905 y fue encabezada por Tomás Abad. Esta convocaba a varias generaciones de católicos, sobre todo conservadores que decían responder a la convocatoria que Pío X había hecho a los ecuatorianos el 27 de marzo de ese año para “defender enérgicamente la religión y reconquistar la libertad que se le debe manteniéndose sí lejanos de cualquier vía vedada por el orden y la justicia”. Para captar más adherentes se dividió en secciones de abogados, médicos, militares, comerciantes, jóvenes, propietarios, sastres, zapateros, relojeros, hojalateros, plateros, peluqueros, sombrereros, carpinteros y escultores.¹⁷⁶ En 1905 su objetivo fue presentar candidatos para senadores, consejeros municipales y diputados. Para esto buscaron articularse con las viejas Sociedades Católicas Republicanas, conocidas como partido conservador, pero también buscaron apoyo para las campañas de la Alianza Obrera del Azuay, el Círculo Católico, el Liceo de la Juventud, los obreros de la Salle y la Unión Comercial.¹⁷⁷

¹⁷⁴ AAQ, GE, Caja 87, Alejandro Mateus, “Unión Católica” (20 de junio de 1901).

¹⁷⁵ AHMC/C, 763, Roberto Crespo Toral, “Partido católico” (16 de diciembre de 1902).

¹⁷⁶ AHMC/C, 780, Tomás Abad y Agustín Iglesias, “Reglamento de la Unión Católica del Azuay” (1905); AHMC/C, 763, Agustín Iglesias, “Sesión” (11 de julio de 1905).

¹⁷⁷ AHMC/C, 763, Agustín Iglesias, “Sesión” (1 de octubre de 1905); Agustín Iglesias, “Sesión” (8 de octubre de 1905); J.M. Astudillo, “Sesión” (15 de octubre de 1905); J.M. Astudillo, “Sesión” (26 de

Las elecciones presidenciales de 1905 no estaban en la mira de los católicos de las Uniones o de *La Patria*, pues apoyaron al candidato moderado Lizardo García para evitar la elección de los radicales Manuel Antonio Franco e Ignacio Robles.¹⁷⁸ Del mismo modo, protestaron de manera enérgica contra el golpe de estado de enero de 1906, el ascenso de Alfaro al gobierno, la redacción de una nueva Constitución: “la República viene sosteniendo desde que el radicalismo se ha entronizado en ella, larga y páfida lucha para defender su fe, su honra y su hacienda”.¹⁷⁹ Este cambio imprevisto anuló la alternativa electoral por la que ciertos militantes se habían decantado. La propaganda una vez más resultaba ser la alternativa frente al radicalismo, pero ciertamente no podía ser la misma que hasta entonces. En los próximos años esta quedaría en manos de las asociaciones de acción católica y las de la buena prensa. *La Patria*, último diario católico en circulación hasta esos años, tomó un tono antiradical y terció con *El Comercio y el Tiempo* a los que acusaba de aupar una dictadura represiva.¹⁸⁰ Sin embargo, una nueva lógica empresarial de *El Comercio* en ese año resultó ser la más conveniente para seguir circulando. Así, la militancia de *La Patria* no fue suficiente para sostenerla y llegó a su fin en ese mismo año.

Para el segundo garcianismo se privilegió la construcción de una buena prensa financiada por el gobierno y las curias, pero también se persiguió a cualquier impreso que podía ser catalogado de irreligioso. En ese sentido no había necesidad de una propaganda que permitiera a los católicos competir dentro del proceso de recristianización, pues la educación católica estaba garantizada por los acuerdos entre las potestades civil y religiosa. Conflictos importantes se dieron entre conciliadores y conservadores acerca de los límites de dicha la libertad de imprenta. Luego, el septenio liberal puso en jaque al aparato de financiamiento y censura que protegía a la buena prensa. Ante los conflictos y falta de apoyo del gobierno, los católicos militantes poco a poco debieron optar por la competencia, misma que se institucionalizó como propaganda católica desde 1883. Entre ese año y 1895, los católicos se demoraron en llegar a las clases populares, proceso que abanderaron los obreros católicos.

noviembre de 1905); AHMC/C, 780, José Modesto Espinosa, “Unión Católica” (24 de agosto de 1905).

¹⁷⁸ “Esperanza”, en *La Patria* (1 sep. 1905).

¹⁷⁹ Tomás Abad et al., *Protesta de la*, p. 1.

¹⁸⁰ “No entramos con haches y errores”, en *La Patria* (21 ago. 1906).

Finalmente, luego de la revolución, los militantes buscaron acoplar su propaganda a las nuevas circunstancias, unos en tono beligerante y otros evitando el conflicto. Desde el surgimiento de la propaganda católica en Ecuador, esta debió cambiar según las necesidades de los católicos militantes, lo que provocó, también, propuestas distintas en cada momento.

7. El Otro republicano católico: población indígena, sociabilidad, prácticas y discursos

Es imposible ignorar, como se habrá notado a lo largo de los seis capítulos precedentes, que las comunidades y actores indígenas están ausentes de la militancia católica. Sin embargo, no se puede decir que no participaron de la reconfiguración del catolicismo o la sociabilidad católica entre 1869 y 1906. A pesar de ser la mayoría de la población en Ecuador muchos quedaron fuera del asociacionismo republicano o por lo menos de sus registros. Entonces, la militancia católica tenía un componente racista y clasista que excluía o simplemente no tomaba en cuenta a la población ecuatoriana mayoritaria. Esto deja ver conflictos alrededor de una sociabilidad indígena. Esta, a diferencia de lo que se ha visto para el asociacionismo en los capítulos anteriores, corresponde a una sociabilidad informal, pues si bien tiene espacios que permiten una socialización reiterada, un debate y organización, no formulaban estatutos o se registraban ante las curias o las gobernaciones. Esto no quiere decir que la sociabilidad indígena era menos compleja que la blanco-mestiza, sino que tiene otras particularidades.

Se debe superar la lectura de continuidades inmóviles de cuño colonial y así recuperar la acción de los sujetos, pues su participación política ha sido simplificada a una narrativa donde es el oprimido y solo fue redimido por las reformas liberales de mediados y fines del siglo XIX. Esa visión implica un vaciamiento del dinamismo de su praxis política y religiosa. Este capítulo no se adentra, debido a los límites que la misma investigación debe tener, en la religiosidad popular de las comunidades indígenas o en la configuración de un catolicismo con notables elementos andinos. Más bien se enfoca en los principales debates, conflictos y en la desatención que muchos católicos militantes tuvieron hacia esas poblaciones. Por lo tanto, me intereso por los católicos de élite y estratos medios que debatieron y entraron en conflicto con los indígenas, caracterizándolos como un otro republicano católico. Empero, me interesan sobre manera aquellos católicos cercanos y avocados a las comunidades, más aún aquellos que tenían un pie en ambos mundos. Por lo tanto, se toman en cuenta fuentes producidas por los militantes blanco-mestizos y otras producidas por las redes comunitarias indígenas, como aquellas construidas entre autoridades étnicas y

tinterillos. La catolicidad de los indígenas ecuatorianos durante el proceso de reconfiguración de la Iglesia es terreno poco explorado del cual doy apenas algunas pinceladas.

La propuesta de Adrian Pearce y Michael Hamerly acerca de que en los Andes se experimentó un proceso de reindigenización en el siglo XIX es sugestiva. Esta implicó un crecimiento demográfico y un impacto cultural de la cuestión indígena,¹ aunque aún es necesario un profundo estudio poblacional en Ecuador. Esto llevó a varios militantes a repensar ese tema. Se trataba de una postura defensiva ante el temor hacia a una población indígena mayoritaria. No era su interés reconocerles un lugar en la nación con sus particularidades, sino homogenizarlos. Puede parecer que el capítulo rompe con el espacio urbano que tiene gran presencia en los otros capítulos, pero debe aclararse que las fronteras entre este y el rural eran muy difusas incluso en las grandes ciudades ecuatorianas. Guayaquil tenía vínculos con las parroquias rurales que la circundaban, y desde estas, por ejemplo, se alimentaban las montoneras que respaldaban las asonadas y revoluciones del puerto. Del mismo modo, Quito tenía en lo civil y eclesiástico una intrincada relación con varias parroquias regadas sobre todo al interior de la hoya del río Guayllabamba.² Algo parecido se puede decir del resto de capitales provinciales y cabeceras cantonales. En lo que respecta a la población indígena se puede afirmar que al ser mayoritaria en Ecuador esta tenía presencia tanto en las ciudades como en el campo, especialmente en la sierra.

La reindigenización incluye un incremento del tema indígena en la literatura, debates y relatos nacionales.³ De hecho, Mark Thurner ha ahondado en este particular para el caso peruano, donde se construyeron relatos históricos que justificaban la nación a través de continuidades con un pasado inca glorioso, a la vez que despótico. La República representaba una ruptura que “destronaba reyes e incas”.⁴ La

¹ Pearce, “Reindigenización y economía”, pp. 233-237; Hamerly, “Los indios”, pp. 192-219. El mismo Pearce anota que México, en contraste, sufrió una “desindigenización” en términos demográficos.

² Víctor Jácome está realizando su tesis doctoral sobre la comuna de Santa Clara de San Millán, cercana a la ciudad de Quito. En esta estudiará una frontera entre lo urbano y lo rural no muy definida. De un Quito rodeado de poblaciones indígenas de subsistencia agraria que comerciaban en los mercados de la ciudad.

³ Pearce, “Reindigenización y economía”, p. 237.

⁴ Thurner, “Peruvian genealogies”, pp. 141-175. Para Ecuador lo aborda brevemente Buriano, “La construcción historiográfica”, pp. 167-230.

construcción de una nación blanco-mestiza que buscaba formar ciudadanos iguales implementó “acciones culturales civilizatorias” al decir de Silvia Rivera Cusicanqui.⁵ El acercamiento de los sujetos católicos a las poblaciones indígenas no fue igual. Muchos de estos veían a la Iglesia universal como aquella que debía imponerse sobre lo local y lo étnico. Por lo tanto, buscaron dar forma a una comunidad transnacional de católicos uniforme, muy influenciada por el discurso civilizatorio europeo. Esto implicó debates sobre las lenguas americanas, las costumbres y los mismos repertorios de recristianización. Paralelo a esto, la ciudadanización de las poblaciones en los Andes implicaba una individualización del sujeto y una ruptura con el pasado comunal que era visto como colonial o retrógrado.⁶ Incluso la comunidad garciana del pueblo cristiano buscó desarticular la comunalidad indígena. Así, el discurso estatal, eclesiástico y homogeneizador planteaba dicotomías como moderno-no moderno, civilización-barbarie, blanco y mestizo-indígena, que según Rivera Cusicanqui reemplazaban al sentido colonial de cristiano-hereje.⁷ Thurner va más allá y explica que se equiparó a las comunidades andinas que históricamente han sido plurales. Reconocer esto implica, como sugiere el autor, que el sistema de autoridades étnicas y de la hacienda eran diversos.⁸

Hernán Ibarra ha hecho una profunda distinción de los tipos de haciendas según el piso climático que ocupaban, su producción, los conflictos con las propiedades colindantes, entre otros factores.⁹ Otros trabajos, como los de Luis Alberto Tuaza, han apuntado la condición de la hacienda como un Estado dentro de otro, pues administraban justicia, castigaban, resolvían conflictos, cuidaban la moral, vigilaban la religiosidad, repartían tierras y dinero, y gestionaban el trabajo. Como propietarios, los hacendados se asumían dueños de los indígenas no solo en tanto su fuerza de trabajo, sino también de sus cuerpos.¹⁰ Estudios como los de Andrés Guerrero y Olaf Kaltmeier

⁵ Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas*, p. 40; Büschges, “La etnicidad como”, p. 23.

⁶ Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas*, p. 40; Büschges, “La etnicidad como”, p. 23.

⁷ Büschges, “La etnicidad como”, p. 24; Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas*, p. 40.

⁸ Thurner, “Los indios”, pp. 187-200.

⁹ Ibarra, “El conflicto hacienda”, p. 78.

¹⁰ Tuaza, “Introducción”, pp. 3-4. Muchos hacendados flagelaban a sus conciertos, se asumían dueños de sus cuerpos y de sus familias. Así, muchas indígenas fueron violadas. Tuaza recoge un testimonio muy decidor: “Al respecto, María Marcatoma, adulta mayor, de 90 años [...] recuerda: antes la gente indígena sufríamos mucho. La vida no era vida, era un infierno en las manos de los llamados amos. Mi mamá, Juana Roldán, trabajaba de servicia en la casa hacienda Galte de Santos Leopoldo Cabezas [...]

apuntan a la administración de poblaciones delegada por el Estado a los hacendados. La “autonomía patriarcal” de estos chocó con las comunidades libres, los poderes locales y el Estado. Y ciertamente no es que el Estado abandonara del todo a los indígenas: a lo largo del XIX buscó regular las relaciones étnicas e introducirse en la hacienda. Sin embargo, también se dio una “duplicación del dominio de la hacienda”,¹¹ es decir los patrones controlaban los poderes locales con relaciones clientelares, fenómeno que no se rompió ni con la revolución liberal de 1895.

Existen algunos hitos a los que los historiadores ponen atención cuando estudian a las poblaciones indígenas: la abolición del tributo, el régimen garciano y el reformismo liberal finisecular. Como sostiene Maiguashca, a mediados del XIX se da un proceso de “etnización de lo político”, el mismo que permite entender los procesos posteriores al fin del tributo indígena en 1857. Desde los 1860, los indígenas debieron volver a la periferia para ser incorporados por el proyecto homogeneizador. El autor sugiere que para la época garciana todos los ecuatorianos eran objeto de moralización, indistintamente de su condición étnica, aunque existían distintos grados. Así, la nación católica buscó construir la civilización al estilo europeo, en la cual las particularidades étnicas no tenían cabida.¹² El análisis crítico de Oswaldo Albornoz sobre el liberalismo de fines del XIX y del siglo XX permite entender a este como una revolución “burguesa” por la misma configuración de sus pactos. El historiador marxista reitera la presencia de los “gran cacao”, costeños dueños de grandes plantaciones, y los “terratinentes de la sierra”, liberales hacendados que se involucraron en la revolución o tenían familiares en el gobierno. Frente a estos, los radicales, interesados en el aspecto social de la cuestión indígena, quedaban relegados.¹³

Pero a diferencia de otras servicias que barrían la casa, preparaban los alimentos, mi pobre madre tenía la obligación de lavarle el miembro viril al patrón con agua caliente y jabón, cuando este terminaba de abusar sexualmente de las chicas indígenas. De niña fui testigo de un acto brutal, un día yo estuve con mi mamá, vi que en un cuarto cercano a la habitación del amo estaban las niñas llorando, invocando clemencia, algunas ya estaban sangrando. El amo dijo a mi madre, “ya ven a lavarme”. Mamá enfurecida, en vez del jabón trajo en sus manos ají y le puso en el miembro viril del amo, me tomó en sus brazos y salió a toda prisa a buscar a Ambrosio Lasso, dirigente que secretamente estaba organizando a la gente”. Tuaza, *La construcción de*, p. 218.

¹¹ Guerrero, “El proceso”, p. 373; Kaltmeier, *Resistencia indígena*, p. 133.

¹² Maiguashca, “La dialéctica”, pp. 66-70. Para una visión en larga duración de los vínculos campesinado-liberalismo ver: Coronel, “Revolution in Stages”.

¹³ Albornoz, *Ecuador: luces*, pp. 47-57. Igual de problemático que el “despertar” indígena a partir de la revolución de 1895, su equivalente con la teología de la liberación es complicado. Los indígenas se

Como se sabe, las poblaciones indígenas como sujetos de investigación no es tema nuevo, de hecho, este capítulo se inspira en varios aportes de autores que han trabajado Latinoamérica y Ecuador.¹⁴ Sin embargo, creo que es preciso retomar el trabajo de Oswaldo Albornoz, quien da cuenta de una serie de levantamientos que generalmente los relaciona con los abusos propios de los gobiernos conservadores, la Iglesia y los latifundistas, pero que me han ayudado a rastrear muchas de las fuentes para este capítulo.¹⁵ La historiografía suele recurrir a fuentes judiciales, por lo que queda aún un gran número de fuentes por consultar y sistematizar: las de carácter político-administrativo. Las poblaciones indígenas en la segunda mitad del XIX estaban montadas en el caballo republicano y eran cualquier cosa, menos estáticas. Al revisar los documentos que ingresaban a las dependencias de los poderes Ejecutivo y Legislativo, se puede notar que sus reclamos y solicitudes dan cuenta de un discurso y una experiencia republicana. Sus sociabilidades no estaban formalizadas en su mayoría, y sus prácticas eran el objetivo de las violentas acciones homogeneizadoras como el control a las fiestas o la persecución de sus reuniones. El páramo y la clandestinidad, además del templo y la plaza, se convirtieron en parte de sus estrategias de organización.¹⁶

Mi objetivo al estudiar una temporalidad donde existe un crecimiento de la población indígena es indagar sobre su participación en la configuración del catolicismo. Además, si bien de forma diferente a otros, eran una población cuyas almas debían disputarse, pues eran mayoría. Si bien el capítulo no busca hacer una historia social de los conflictos religiosos y étnicos, es importante que el pensar la exclusión de las comunidades indígenas de la configuración de una militancia católica

organizaban, negociaban y entraban en conflicto mucho más antes que estas. Sus acciones ciertamente podían influir en las decisiones de los “agentes pastorales” y obispos como sugiere Müller, *Repensar la Revolución*, p. 17. No en vano los matrimonios, primicias y fiestas eran asunto de sínodos y concilios.

¹⁴ Para el caso latinoamericano se pueden nombrar: Thurner, “Los indios”; Barragan, *Indios, mujeres*; Guerrero, *Administración de poblaciones*; Wright-Rios, “Piety and Progress”; Poole, *Vision, race*; Mallon, *Campesino y nación*. En cambio para Ecuador: Ibarra, *La rebelión*; Williams, “Negotiating the state”; O’Connor, *Gender, Indian, Nation*; Palomeque, “Estado y comunidad”, pp. 391-417; Sattar, “An Unresolved Inheritance”; Becker, “En busca”, pp. 97-124; Büschges, “La etnicidad”.

¹⁵ Albornoz, *Las luchas indígenas*.

¹⁶ Tanto en el material recopilado por Tuaza, *La construcción*, p. 218, como en la experiencia del trabajo de campo de quien escribe, es posible rastrear una sociabilidad clandestina, fuera de los ojos de los patrones. Si bien las referencias hacen alusión a la organización de Ambrosio Lasso (1902-1970), pueden trasladarse al siglo XIX, como se verá en las próximas páginas.

me lleva a ver los espacios de disputa y negociación con otros católicos. Las tensiones dentro del proyecto homogeneizador católicos brindaron la posibilidad de rastrear fuentes, procesos y relaciones que dan cuenta de la vida activa de la población indígena como católica. Esas mismas tensiones obligaron a los católicos blancos y mestizos a modificar el camino que buscaban dar a la institucionalización decimonónica de la Iglesia.

Ya sea por la acción indígena o como elemento obligado de un discurso, la cuestión indígena debía ser tomada en cuenta a pesar de su ausencia en los informes de la mayoría de las autoridades locales y párrocos. Aunque eran un grupo de actores más pequeño que aquellos que organizaron a las élites blancas, intelectuales de estratos medios, mujeres y artesanos, es imposible negar que algunos católicos buscaron construir una militancia católica entre las comunidades indígenas y organizar una defensa del catolicismo más allá de los límites blanco-mestizos. Propongo analizar esto en tres apartados.

El primero versará sobre los levantamientos e impuestos, lo que pone de manifiesto complicadas relaciones interétnicas en las que participaron varios actores católicos. Luego, se analiza la fiesta como espacio de conflicto y control en el que socializan los indígenas, y que ha requerido una investigación de imágenes. En estas existía una continua tensión acerca de las prácticas que las componían, su consonancia con el discurso doctrinal o sobre la eficacia de la religión en la civilización de los indígenas. A diferencia de las fiestas religiosas coloniales, el discurso de rechazo, reforma o incorporación de las mismas, desde el XIX, estuvo relacionado estrechamente a la conformación de la Iglesia como una institución. Finalmente, se puede decir que los esfuerzos evangelizadores y recristianizadores fueron una expresión de la militancia católica que, si bien no fue central, respondía al combate que muchos católicos habían emprendido frente al avance de sus enemigos. Por otro lado, los actores interesados en la defensa de las lenguas americanas y en la evangelización fueron los mismos que intentaron asociar a los indígenas dentro del modelo de la sociabilidad formal blanco-mestiza. Las misiones y la archicofradía de la Sagrada Familia permiten ahondar en la organización devocional de los indígenas, el fortalecimiento de la enseñanza doctrinal y el quichua como lengua para ello. Fueron

quizá los redentoristas y el clero quichuista los únicos que se plantearon tratar como uno solo los dos mundos que el resto de los católicos habían separado discursivamente, y en muchos casos hasta en la práctica.¹⁷

7.1. “Amenazados por todita la indiada”: impuestos, levantamiento y católicos.

Empezar con el análisis de los levantamientos implica poner atención a procesos en los cuales se hacen explícitas las representaciones políticas de los indígenas tanto entre los católicos militantes como entre los funcionarios y autoridades de gobierno. Es así como se aprecia que el indígena se volvía visible en el discurso político cuando adquiría la etiqueta de rebelde, tumultuoso o levantisco. En muchos casos, además de la imagen de desorden y anarquía que se les asigna a los levantamientos indígenas, los católicos identificaban que sus costumbres y comportamiento no encajaban con sus aspiraciones de la República católica. Este apartado se adentrará en la tensa y complicada relación de los gobiernos católicos y los círculos católicos militantes con las comunidades y poblaciones indígenas. El cobro de diezmos, primicias, otras obvenciones, las relaciones entre párrocos y fieles y la propiedad del clero sobre grandes extensiones de tierras fueron aspectos que la República heredó de la época colonial, y en muchos casos fueron causas o detonantes de los levantamientos indígenas. A pesar de las adaptaciones de estos al contexto republicanos, no dejaron de estar en el centro del conflicto político-religioso. De hecho, la resistencia por décadas de varios sectores del clero y del laicado militante a realizar cambios en esos ámbitos llevó a que se ahondaran los conflictos étnicos. Sin embargo, desde 1883 se pueden identificar pocos intentos de reforma alrededor de los tributos, sobre todo debido a que los círculos liberales habían logrado establecer redes con algunas poblaciones de la sierra centro. Esto último se tradujo en el apoyo de varios indígenas a la revolución liberal y a sus reformas. La preocupación católica no era menor, pues entre los adeptos al liberalismo radical se encontraban nuevos cabecillas que desafiaban las jerarquías étnicas cacicales

¹⁷ El capítulo girará alrededor de las poblaciones indígenas rurales y de centros parroquiales. Debido a la pandemia no se pudo ahondar en una población urbana, misma que dotaba a ciudades como Quito, Cuenca, Riobamba y otras de complejas relaciones religiosas. En muchos casos, se trataba de un urbanismo de los márgenes, pues las parroquias de amplia población indígena estaban en los bordes de las ciudades y en muchos casos seguían adscritas a actividades agrícolas, entre otras, que les permitía ser el primer filtro de intercambio entre campo y ciudad. Además, muchas parroquias y anejos que pueden ser llamados rurales tenían una población indígena adscrita a las actividades urbanas como el comercio, los trabajos manuales, la limpieza, etc.

al momento de movilizar a las comunidades libres. No existía una conciencia, entre los católicos militantes y otros sujetos decimonónicos que, con la exclusión, invisibilización y desprecio racial estaban faltando al pacto republicano. Había un discurso, de ciertos católicos, que desconocía al indígena como generador de riqueza, y en ese sentido es importante poner atención a los levantamientos, pues estos sucedían cuando actores hegemónicos como autoridades civiles, curas, prelados y otros rompían la economía moral excediéndose en el maltrato, enajenando tierras, desafiando las costumbres religiosas, extralimitándose en el cobro de impuestos, etc.

Con lo antes dicho, el nombre de este acápite hace referencia al título de la primera edición del libro de Ibarra sobre el levantamiento de Yaruquíes de 1871. En este el autor hace alusión a dos tiempos identificables en ese hecho. Por un lado, se encuentra el tiempo colonial, caracterizado por el viejo rumor del restablecimiento de la aduana y el reclamo por la “transgresión de las relaciones con las autoridades estatales y una amenaza para la subsistencia de la sociedad indígena”. Junto a este, el autor nota un tiempo republicano —desde el siglo XIX— definido por las nuevas formas de “relación entre el Estado y los grupos étnicos”.¹⁸ Ibarra no se aleja de la narrativa acerca de que la población indígena arrastraba, para 1871, prácticas coloniales. Si el temor a la aduana y la ruptura de los lazos de reciprocidad terminan siendo un factor común también en el siglo XIX, esto no quiere decir que eran rastros coloniales alejados del lenguaje y praxis republicana, sobre todo a partir de la abolición del tributo en 1857.¹⁹ El mismo Ibarra ve como factor de los levantamientos a la imposibilidad de retorno a “las relaciones coloniales”. Si bien existen los mismos repertorios, no por ello se tenía la misma representación de los impuestos. Los levantamientos indígenas no fueron actos desordenados y violentos, sino el resultado de ser ignorados por las autoridades republicanas en sus solicitudes.

Así, como lo ha visto Mercedes Prieto, existía un temor de las élites hacia los indígenas.²⁰ La misma compra de lanzas para el carnaval o la noticia desde el púlpito

¹⁸ Ibarra, *La rebelión*, p. 42.

¹⁹ El período 1750-1906 debe ser repensado, pues da más luces del desgaste de las relaciones coloniales y de la transformación económica y política de las comunidades indígenas.

²⁰ Prieto, *Liberalismo y temor*. Queda pendiente un estudio sobre el temor hacia los indígenas, especialmente al indígena levantado. Algunos estudios clásicos desde la historia de las emociones pueden ayudar como punto de partida: Delumeau, *El miedo en*; Rosas, *El miedo en*; Gonzalbo, *Staples*,

de que había “indios por las calles” eran suficientes para que blancos y mestizos se armaran y pidieran ayuda a las gobernaciones.²¹ De hecho, los continuos viajes de los indígenas desde las periferias, anejos y haciendas hasta las sedes de los poderes civil y eclesiástico para enunciar sus reclamos, el recurso de solicitud a las mismas autoridades y muchas de las exigencias de los levantamientos tenían un carácter creativo que exigía protección y respeto de sus derechos. Se puede decir que eran los pobladores blanco-mestizos quienes tenían una actitud reactiva frente a la contingencia, y no los indígenas. Como sugiere Aleeze Sattar, la violencia de estos últimos en los levantamientos era una continuación de “las luchas cotidianas para defender sus comunidades y su autonomía campesina”.²²

Además de lo mencionado, es preciso hacer una diferenciación respecto de los repertorios de la resistencia y negociación de los indígenas con el gobierno central, local y los eclesiásticos. La mayoría de los levantamientos de gran tamaño se concentraban en la sierra centro norte (diócesis de Ibarra, Quito y Riobamba), especialmente en las provincias de Imbabura, Chimborazo y Tungurahua. Por otro lado, en la sierra sur no se puede encontrar levantamientos comparables en tamaño ni en número con los de la región centro-norte. Es posible que aquello sucediera debido al tono aristocrático de las élites azuayas que eludían la politización del campesinado en el XIX, a haciendas de menor tamaño e incluso a la conservación de un sistema de autoridades diferente, como lo eran los cabildos pequeños de indígenas, que difícilmente se encuentra en otras regiones. En el XIX, los indígenas del austro optaron por formular peticiones y organizar una resistencia parroquial, antes que movilizar a un conjunto de poblaciones como fue común en Chimborazo.

En la segunda mitad del siglo XIX se puede identificar dos discursos generales sobre la condición de los indígenas en Ecuador. Algunos viajeros, hombres de letras y estadistas si bien consideraban a los indígenas como no civilizados, reconocían un pasado en el cual las tierras les pertenecieron y les fueron quitadas y un presente en el que eran la principal fuerza de trabajo y de ingreso del país. Su discurso expone que el

y Torres, *Una historia de*.

²¹ ANE/T, G, p. 63, Regino Moncayo, “Levantamiento” (14 de noviembre de 1897); AGC, L. 106, Ignacio de la Peña, “Rumor” (23 de febrero de 1878).

²² Sattar, “An Unresolved”, p. 326.

tiempo del indígena era distinto al del blanco. Mientras el último se había incorporado a la República, el primero ya sea por su cultura o por opresión de los conservadores, aún arrastraba la colonia tras de sí.²³ El otro discurso era propio de informes y representaciones de los funcionarios estatales. Muchos de estos se elevaban cuando había tumultos o levantamientos y tachaban a los indígenas de ignorantes y salvajes. Este acápite recorrerá varios de los levantamientos de la segunda mitad del siglo XIX, muchos de los cuales estuvieron relacionados a los impuestos, entre ellos los eclesiales, y a las autoridades locales y sus abusos, entre ellos los curas.

La primera contribución que generó conflictos fue el diezmo, que beneficiaba al Estado y a la Iglesia. Es importante apuntar que además de la carga fiscal que representaba, los cobradores y rematadores abusaban en su cobro para obtener mayores ganancias. Estas fueron las principales razones de la inconformidad de las poblaciones indígenas hasta 1883. Sin embargo, desde ese año, con los debates y disposiciones sobre su eliminación o sustitución, los pedidos de exención aumentaron. Otra contribución que caracterizó a la República católica fue el subsidiario. Era el reemplazo del tributo y desde el garcianismo se destinó a las obras públicas, por lo que el gobierno central y sus funcionarios se encargaban de su administración. Esto implicaba que los vecinos de entre 21 y 50 años debían contribuir para ese fin, pero mientras blancos y mestizos lo pagaban en dinero, a los indígenas se les solía cobrar en trabajo. Los reclutamientos eran forzosos y muchas veces los trabajadores eran trasladados lejos de sus poblaciones y encerrados para que no escaparan.²⁴ Los tenientes políticos, para cumplir con las expectativas del Ejecutivo, muchas veces infringían la misma legislación y obligaban a ancianos, enfermos y menores a esa labor.²⁵ Además de esas exigencias, los tenientes y párrocos solían pedir pongos, indígenas varones, y servicias,

²³ Cevallos, *Resumen de la. Tomo VI*, p. 144; Hassaurek, *Cuatro años*, pp. 183-272; Unos amigos de la justicia, *Al Público*; ANE/A, M, Caja 3, Eloy Alfaro, “Indígenas” (8 de octubre de 1895). Paralelo a esto se hizo una clasificación positivista de estos definiendo tres grupos: los de comunidad con territorio común resguardado, los que más conservaban rasgos de los incas y tenían sus propias autoridades; los libres que llegaban a vivir en el campo y ciudad pero podía ser propietarios individuales, dejaban su vestimenta y muchos se convertían en tinterillos; y por fin los concertos, que arrendaban por contrato sus servicios, en la mayoría de casos a los hacendados, para su subsistencia o por una suma de dinero. Suele nombrarse también a los indios sueltos que viven en la hacienda para subsistir, y devolvían al patrón con trabajo. Martínez, *La condición actual*.

²⁴ Palomeque, “Estado y comunidad”, p. 404; Ibarra, “Tierra, mercado”, p. 100.

²⁵ ANE, MI, T, Caja 13, Isidoro Yuccha, “Teniente” (febrero de 1894).

indígenas mujeres, que estuvieran a su servicio sin remuneración, como contribución de la comunidad a su sustento. Los alcaldes de doctrina eran los encargados de proveer esa mano de obra, y en muchos casos, de no cumplir, eran castigados en público junto a sus familias.²⁶

A diferencia de los otros la primicia era una contribución exclusivamente eclesiástica. Y si en teoría era la entrega de los primeros frutos de la cosecha, se convirtió en un tributo agrícola para sostener al párroco y al culto. Los sínodos de las diócesis serranas establecían que era obligación de los fieles y derecho de los sacerdotes, pero también prohibieron su venta, las tasaciones antes de la cosecha y los abusos de los recaudadores; diócesis como las de Cuenca tenían prohibido su pago en dinero.²⁷ Sin embargo, esto no impidió que los sacerdotes obtuvieran permisos especiales para su venta, que llegaran a acuerdos con sus cobradores o que comprometieran parcelas enteras desde la siembra. Si bien obispos como Ignacio Ordóñez en Riobamba o Ignacio Checa en Quito pretendían ser estrictos, la realidad es que los acuerdos sinodales no pasaban de disposiciones que necesitaban denuncias para corroborar el incumplimiento. En diócesis como Cuenca el prelado y los vicarios solían respaldar al párroco, incluso ante las quejas de la autoridad civil a quien recordaban que era materia puramente eclesiástica.²⁸ La diócesis de Ibarra fue una de las primeras en buscar una forma de regular los abusos. Así, el Cuarto Sínodo Ibarrense (1891), presidido por el entonces obispo Pedro Rafael González y Calisto advertía a los párrocos que quienes vendieran las primicias las perderían, que eran un “deber de conciencia”, debían pagarse en cosecha o dinero, y los recaudadores deberían ser aprobados por el vicario general.²⁹

Corregir los abusos de primicieros y diezmeros no era prioridad para los poderes eclesiástico o civil. Estos cobradores llegaban a hacer más de un cobro y

²⁶ AHCAC, ACh, 8, Antonio Bernal, “Servicios personales” (14 de marzo de 1899); AHCAC, AG, 88, José Lucero y et. al., “Queja” (11 de julio de 1869), AHCAC, AQ, 129, Manuel Ayllón y et. al., “Interrogatorio” (1894).

²⁷ *Primer Sínodo Diocesano de Riobamba*, pp. 23-24; *Segundo Sínodo Diocesano de Riobamba*, p. 12; *Segundo Sínodo Diocesano Quitense*, pp. 27-28; *Cuarto Sínodo Diocesano de Riobamba*, p. 25; *Segundo Sínodo Diocesano de Cuenca*, p. 16.

²⁸ AHCAC, AG, 427, José María Jadán, “Primicia” (noviembre de 1895); AHCAC, AG, 427, Carlos Crespo, “Primicia” (28 de noviembre de 1895); ANE/T, G. p. 32, Juan Tomás López, “Primicias” (8 de marzo de 1880).

²⁹ González Suárez, “Circular sobre el pago”, pp. 599-600.

lograban la ayuda de los tenientes para usar la fuerza, muchas veces en parroquias o anejos a donde el cura casi no asistía más que en días de fiesta.³⁰ Las solicitudes permiten ver acercamientos orales a las autoridades, lo que deja pensar que las peticiones se realizaban cuando había una acumulación de quejas o un hartazgo de los abusos.³¹ En muchos casos estas llevaban años, así que tampoco los levantamientos, en la mayoría de casos, eran la primera opción de conciertos o comunidades.³²

Cuando las solicitudes se traducían a un documento escrito aparecía un actor crucial, el tinterillo. Algunos autores han ahondado en el papel de estos “intelectuales populares” en su mediación entre las instancias y el lenguaje estatales con las poblaciones indígenas mayoritariamente sin alfabetizar y quichua hablantes. Becker y Guerrero los caracterizan como sujetos muy imbuidos del contexto local o que habían salido de este no hace mucho.³³ Existía un proceso de mutación entre lo que pedía el cliente y lo que redactaba el tinterillo, sobre todo debido al lenguaje, pero el tinterillo estaba lejos de ser un “ventrílocuo”. Los indígenas tenían claro lo que buscaban y su voz no se acallaba con esa mutación, ambos sabían cómo usar las leyes y el discurso estatal a su favor.³⁴ Es innegable que en ocasiones ahondar los conflictos beneficiaba los intereses de los tinterillos o que en otras estaban coaligados con las autoridades locales para usufructuar de los indígenas,³⁵ pero no se puede negar que podían comprometerse en pactos o tener relaciones con los mismos peticionarios. Arturo Cevallos los llama “portavoz de los intereses indígenas”,³⁶ y es que no solo eran famosos y por esos buscados, o pululaban ofreciendo sus servicios, sino que los mismos cabecillas indígenas los buscaban para redactar sus pedidos y reclamos. Los tenientes, curas, gobernadores y ministros estaban cansados de ellos, así lo expresaban en sus informes, en decretos para perseguirlos o en intentos de regularlos.³⁷ Pero, no debe

³⁰ AHCAC, AM, 74, José Gutama y et. al., “Queja” (23 de diciembre de 1885); ANE/A, JP, Caja 265, Manuel Álvarez, “Abusos” (1 de agosto de 1872); ANE/T, G, p. 17, Manuel Robalino, “Cobros” (24 de enero de 1872).

³¹ AMO, JP, Caja 193, Carlos Ubidia, “Queja” (12 de junio de 1880).

³² AGC, L. 195, Daniel Cepeda, “Diezmero” (19 de abril de 1883).

³³ Becker, “En busca”, pp. 100-102; Guerrero, *Administración de*, p. 336; Guerrero, “El proceso”, p. 382.

³⁴ O’Connor, *Gender, Indian*, pp. 72-74. Un trabajo sugerente sobre la relación entre abogados, representantes, sus intereses y sus voces es Berger, “Birthright Citizenship”, pp. 1185-1258.

³⁵ Becker y Tutillo, *Historia agraria*, p. 33.

³⁶ Cevallos, “Sublevaciones y conflictos”, p. 350.

³⁷ Becker, “En busca”, p. 105; León, *Exposición del Ministro*, 1873, p. 25; ANE, MI, T, Caja 15, Adriano Montalvo, “Indígenas” (4 de mayo de 1898).

olvidarse que, si llegaban a litigar por asuntos “banales” o de alta importancia, finalmente llevaban a instancias dominantes asuntos que estas no deseaban tratar o que les resultaban perjudiciales o incómodos.

Este era un actor molesto para las élites y autoridades, que prefirieron ver en él al chivo expiatorio culpable de los levantamientos, antes que “tomar en serio las preocupaciones indígenas”.³⁸ Para católicos militantes y liberales el indígena odiaba al blanco desde la colonia. Frente al aumento de quejas y conflictos, la prensa católica, a diferencia de sus enemigos, poco o nada decía sobre el tema. Los pocos que llegaron a tratar el tema eran periódicos adscritos a un lectorado popular que rebatían las acusaciones liberales asegurando que los católicos buscaban ayudar a los indígenas con acciones y no con discursos.³⁹ Así muchas veces, los discursos sobre los levantamientos describen auténticos choques de razas, cosa distinta a la heterogeneidad de quienes participaban, y en el mejor de los casos describían una colaboración entre indígenas y plebe en la toma de las grandes parroquias.

Cuando finalmente el levantamiento se convertía en una forma de encausar la inconformidad y el rechazo a los abusos, los funcionarios civiles y militares informaban de que los indígenas se reunían, circulaban o rodeaban las parroquias desde las alturas. Al menos ese es un factor común a la mayoría de los levantamientos. En muchas ocasiones al páramo se movilizaba la chicha, el ganado y cualquier otro pertrecho necesario.⁴⁰ En los páramos se realizaba una sociabilidad informal y clandestina, sobre todo de los indígenas de comunidad, a través de la cual se organizaban no solo para levantarse, sino para defender sus derechos comunales. En 1875, unos individuos llevaron hasta segunda instancia una causa contra un grupo de indígenas por reunirse en los páramos del Carihuairazo. El juez cerró el caso asegurando que se trataba de una “simple asociación” y que no pasaba de ser una manifestación en “guarda moderada de sus derechos”.⁴¹

En 1869, tanto la Convención Nacional como el Segundo Sínodo Diocesano

³⁸ Becker, “En busca”, p. 108.

³⁹ “Pobres indios”, en *El Industrial* (27 ene. 1894); El Corresponsal, “Correspondencia”, en *La Voluntad Nacional* (21 jul. 1898).

⁴⁰ AGC, L. 77, Ignacio Paredes, “Informe de ganado” (27 de diciembre de 1871); Ibarra, *La rebelión*, p. 73; AGC, L. 137, Gabriel Moncayo, “Seguimiento” (26 de noviembre de 1884).

⁴¹ AHCCC, C, enero-junio 1875, Manuel Velasco, “Auto de segunda instancia” (25 de junio de 1875).

Quitense intentaron detener los abusos de diezmeros y primicieros. Sin embargo, establecieron disposiciones que difícilmente se aplicaban en las localidades.⁴² En cuanto a las primicias, la diócesis de Cuenca es la que más información ha arrojado acerca de conflictos entre párrocos y comunidades indígenas. Las parroquias de Sidcay (1869), San Roque (1872-1875) y Déleg (1872-1878) son el mejor ejemplo. Si bien los dos primeros sínodos de Cuenca prohibían a los sacerdotes cobrar la primicia en dinero, los conflictos se dieron alrededor de la costumbre de ciertas comunidades de hacerlo así. Los indígenas de Sidcay alegaban que por cerca de cien años habían pagado la primicia en dinero, y que incluso leyes de 1858 les amparaban para escoger la forma en que lo harían. Además, para ellos se trataba de una forma de defenderse de la “rapacidad” de los primicieros. A esto añadían que el sínodo “carecía de facultad” para derogar algo que era costumbre y le recordaban al obispo que ellos habían contribuido para construir la iglesia. De ese modo, la participación de los indígenas en el sostenimiento del culto resultaba ser un factor importante que podían usar para negociar e incluso para enfrentarse a las autoridades eclesiásticas. Ante la negativa de Remigio Esteves de Toral, los indígenas solicitaron que el caso fuese llevado al arzobispo de Quito.⁴³

En cambio, en San Roque es posible encontrar una pugna de intereses entre el párroco y los indígenas propietarios. Mientras estos se resistían a pagar la primicia en especie, Fernando Avendaño los acusaba de que pretexto de la costumbre, quería pagar en dinero mucho menos de lo que entregarían por lo cosechado. Parece que Esteves de Toral dio la razón al párroco, sin embargo, para 1875, los mismos indígenas ofrecieron comprar la primicia de ese año. Entonces, ante la negativa, la respuesta no se hizo esperar, los indígenas confrontaron al diezmero y primiciero cuando iban a cobrar, dejaron de asistir a misa y a la doctrina. Esas acciones exasperaron a Avendaño, quien los acusó de “corromper a las masas indígenas” y tener “reuniones privadas y andando de casa en casa” para desoír su autoridad.⁴⁴ La inasistencia a los “deberes” religiosos

⁴² Peñaherrera y Costales, *Recopilación de*, pp. 706-708.

⁴³ AHCAC, AC, 2430, Fernando Zhagui y et. al., “Pedido” (5 de abril de 1869); AHCAC, AC, 2430, Fernando Zhagui y et. al., “Apelación” (12 de abril de 1869).

⁴⁴ AHCAC, AC, 2247, Fernando Avendaño, “Respuesta” (6 de mayo de 1872); AHCAC, AC, 2560, Fernando Avendaño, “Respuesta sobre indígenas” (3 de abril de 1875).

ponía en graves apuros al párroco, que como profesional de lo sagrado vería amenoradas las limosnas y demostraría ante la curia un pobre control de su parroquia y de su feligresía. A pesar de esto el párroco obtuvo el apoyo del obispo. En Déleg, en cambio, el párroco recibía el permiso para vender la primicia, por lo que los indígenas se quejaban de los maltratos de los cobradores. A pesar de entregar pongos y servicias para el cura, sus pedidos fueron desoídos, por lo que en 1877 y 1878, las autoridades indígenas dejaron de darlos, convocaron al resto a no asistir a la doctrina, y se reusaban a llevar leña para la reparación de la iglesia. El párroco decidió amenazarlos con destruir una efigie si seguían desobedeciendo.⁴⁵ Tanto la costumbre como la disposición del sínodo fueron usados por curas e indígenas para negociar mayores o menores pagos, respectivamente, de las primicias. En la mayoría de los casos beneficiaban a los sacerdotes, pero las poblaciones indígenas tenían sus repertorios para hacerle frente a los abusos. Estos requerían una organización previa y muchas veces eran contestados por el clero con cierto grado de violencia.

Los conflictos por el diezmo solían ser más complicados. El 18 de diciembre de 1871 se levantaron los indígenas de los anejos de Yaruquíes, en la diócesis de Riobamba. Las autoridades informaban que habían asesinado al diezmero y a funcionarios del trabajo subsidiario. Con el paso de los días se unieron los indígenas de Licto, Punín, Sicalpa, Cajabamba y varios anejos. Durante el resto del mes se enfrentaron con las guardias nacionales y el ejército, hasta que a fines de este empezaron a acogerse al indulto ofrecido por el gobierno acercándose a los párrocos y tenientes. Para el 5 de enero se reportaron 500 indígenas, entre hombres y mujeres, presos, además de que los comandantes militares persiguieron a los cabecillas.⁴⁶ Las diferentes autoridades referían el miedo de los blancos, la barbarie y el salvajismo con el que habrían procedido los indígenas con su “ferocidad natural”.⁴⁷ Los rumores aseguraban que se habían levantado contras las aduanas, pero lo cierto es que existía

⁴⁵ AHCAC, AD, 66, Pedro Tenegañai y et. al., “Primicias” (11 de septiembre de 1872); AHCAC, AD, 93, Antonio Neira, “Primicias” (25 de octubre de 1877); AHCAC, AD, 94, Antonio Neira, “Sanciones” (12 de junio de 1878).

⁴⁶ Ibarra, *La rebelión*, pp. 28-30.

⁴⁷ AGC, L. 77, Ignacio Paredes, “Punín” (22 de diciembre de 1871); AGC, L. 77, Ignacio Paredes, “Pesquisas” (28 de diciembre de 1871); ANE/T, G, p. 16, Juan José Valencia, “Levantamiento” (21 de diciembre de 1871).

un hartazgo de todos los tributos y los excesos de quienes los cobraban. El descontento con la carga tributaria se deja ver cuando Juan Yambia habría enviado emisarios amenazando a las autoridades locales con alzarse contra el uno por mil.⁴⁸ Pero, además de ese factor y el conflicto étnico, por lo menos discursivo de una lucha de razas, queda la duda sobre la ausencia de los sacerdotes en las fuentes. Fuera de las agresiones al párroco de Punín, no existen referencias a la intervención de párrocos o el obispo para la pacificación como había sucedido con el levantamiento de Guano de 1868.⁴⁹

Parece ser que el levantamiento de Yaruquíes de 1871 fue más un choque con el aparataje económico que sostenía muchos de los gastos del proyecto católico. Para el ministro Javier León las razones fueron los excesos de los diezmeros, las intrigas de los tinterillos y la embriaguez de los indígenas. El gobierno había respondido con mano dura declarando estado de sitio, indultando y ejecutando a los responsables: “no debe confundirse la grandeza y hermosura del perdón con la inmoral y negra figura de la impunidad: el primero aproxima y asemeja más al hombre a su Divino Redentor, la segunda le aleja de Él y le embrutece”.⁵⁰ La prensa no se quedó atrás, un corresponsal del periódico conciliador *La Prensa* aseguraba que los indígenas habían sido “víctimas de su propia ignorancia”, refería la coronación de dos reyes con las diademas de los santos de sus anejos, la borrachera, la barbarie y la violencia. Frente a estos, el corresponsal elogiaba a los habitantes blancos por su organización para defender sus poblados.⁵¹ A pesar de todo ello, el miedo de nuevos levantamientos tuvo en alerta a las provincias de León, Chimborazo, Tungurahua y Azuay.⁵²

Como respuesta al levantamiento, García Moreno emitió el 30 de diciembre un decreto para frenar las tasaciones anticipadas del diezmo y evitar los plazos de pago que llegaban a multiplicar el mismo.⁵³ En cuanto a las primicias, en 1872 difundió una circular donde aseguraba conocer que los primicieros y otros cobradores se llevaban ropa, animales e hijos de los indígenas que no podían pagarles. Por lo tanto, ordenaba

⁴⁸ AGC, L. 77, Ignacio Paredes, “Informe de retirada” (26 de diciembre de 1871).

⁴⁹ ANE, C, Caja 71, Camilo Ponce, “Agradecimiento” (28 de febrero de 1868); ANE, C, Caja 71, Camilo Ponce, “Ayuda” (1 de marzo de 1868).

⁵⁰ León, *Exposición del Ministro*, 1873, p. 5.

⁵¹ “Provincia de Chimborazo”, en *La Prensa* (11 ene. 1872).

⁵² ANE/A. JP, Caja 265, Tomás Betancourt, “Rumor” (27 de enero de 1872); BML, AGL, Casilla 130, Rafael Larrea Checa, “Rumor” (3 de enero de 1872).

⁵³ Peñaherrera y Costales, *Recopilación de*, pp. 712-713.

a los gobernadores vigilar el cumplimiento de las disposiciones del Segundo Sínodo Quitense (1869) y si su provincia estaba fuera de la arquidiócesis, recabar del obispo una orden similar.⁵⁴ Como lo señala Williams, el gobierno tenía dificultades también con los hacendados. Muchos se negaban a instruir a los indígenas, darles libre el sábado para su descanso y prácticas religiosas, y a contribuir con trabajadores para el subsidiario. El garcianismo intentó regular ciertos aspectos de las relaciones hacendados-peones sin cuestionar su sistema.⁵⁵ Años después del levantamiento del 71, a Quito seguían llegando quejas de que los hacendados obligaban a los indígenas de los contornos de sus propiedades y a los transeúntes a trabajar para ellos. Además de dar la orden a los tenientes de que empezaran el sumario a los infractores, García Moreno ordenó que se diga a los indígenas que no podían ser obligados y podían resistir “hasta haciendo uso de la fuerza”.⁵⁶ El problema era que varias poblaciones quichua hablantes necesitaban de intermediarios locales que les tradujeran el mensaje, y estos estaban coaligados con los patrones.

Luego de la muerte de García Moreno no hay un registro minucioso de la organización de las comunidades indígenas o de los conciertos para el resto de la década. Los indígenas fueron una población en disputa en la revolución de 1876, pues participaron en los ejércitos liberales comandados por Ignacio de Veintemilla, Eloy Alfaro y otros, pero también fueron convocados por obispos como Esteves de Toral para defender al gobierno.⁵⁷ El septenio liberal permitió a los indígenas cierta posibilidad de resistencia contra los párrocos que exigían su trabajo sin pagarles. Esto se debió, en gran medida, por el conflicto entre los tenientes políticos adeptos al gobierno liberal y un clero cada vez más intransigente.⁵⁸

En medio de la guerra civil de 1882-1883, Veintemilla expidió un decreto que eliminaba el diezmo desde el año 1884. Esto aceleró los debates de la Constituyente de 1883-1884 que en su mayoría se decantó por sustituir el diezmo. Los conservadores combatieron desde la opinión pública y las cámaras contra el gobierno progresista y la

⁵⁴ ANE/A, M, Caja 2, Rafael Larrea Checa, “Abusos” (18 de enero de 1872).

⁵⁵ Williams, “Administering the”, pp. 43-53.

⁵⁶ AGC, L. 80, Francisco Javier León, “Trabajos forzados” (17 de octubre de 1874). Solo la contribución subsidiaria quedaba exenta de la medida.

⁵⁷ AHCAC, AC, 2565, Remigio Esteves de Toral, “Circular” (16 de septiembre de 1876).

⁵⁸ AGC, Ñ. 106, Pablo Peñafiel, “Resistencia” (15 de julio de 1878).

prensa liberal. Para ellos el diezmo no era malo, el problema era su recaudación. Manuel María Pólit distinguía dos “impugnadores” del diezmo. Primero los que odiaban a la Iglesia, y al atacarla en su economía temporal querían dañarla. Para ello, según el autor, invitaban al pueblo a la rebelión y culpaban al diezmo de los males de los indígenas. En cambio, había un segundo grupo que reconocía el derecho de la Iglesia a una renta, pero su propuesta de sustitución no resultaba suficiente.⁵⁹ De hecho, el debate sobre la sustitución era común a los círculos católicos militantes. Los progresistas retomaban una propuesta sintetizada por Juan León Mera en su informe como gobernador de Tungurahua en 1875. Este se quejaba de los abusos de los diezmeros que afectaban las cosechas, hacían cálculos indebidos y atentaban contra la propiedad. Proponía sustituirlo por un impuesto que les permitiera deshacerse de los diezmeros y abasteciera los presupuestos diocesanos. Además, sugería reformar las primicias porque resultaban ser una carga ligera para los grandes propietarios, pero muy pesada para los pequeños.⁶⁰ Mientras los católicos militantes debatían entre sí, las idas y venidas de decretos conllevaron a los primeros levantamientos en abril y septiembre de 1883.⁶¹

Para 1884 y 1885 los levantamientos fueron más grandes. Entre agosto y diciembre de 1884 se levantaron varias veces los indígenas de Licto, Pungalá, sus anejos y otras parroquias. Nuevamente, el levantamiento fue resultado del desinterés de las autoridades. Los indígenas se quejaban del cobro en los diezmos, y si bien el gobernador Pedro Ignacio Lizarzaburu había reconvenido al teniente de Licto por ello, el asunto no había pasado de ahí.⁶² Para octubre de ese año, el indígena Alejo Sáez tomó protagonismo como el principal cabecilla de los levantamientos. Los Costales y Albornoz aseguran que era un joven que tenía vínculos estrechos con las familias

⁵⁹ Manuel María Pólit, “Las cuestiones político-religiosas”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (nov. 1885).

⁶⁰ León, *Exposición del Ministro*, 1875.

⁶¹ AGC, L. 195, José Modesto Espinosa, “Sesel” (1 de septiembre de 1883); AGC, L. 195, José Modesto Espinosa, “Cajabamba” (15 de abril de 1883).

⁶² AGC, L. 195, Pedro Ignacio Lizarzaburu, “Mayordomo” (29 de agosto de 1884); AGC, L. 195, Pedro Ignacio Lizarzaburu, “Licto” (6 de septiembre de 1884). En las fuentes aparecen los rumores sobre la aduana y la oposición al censo poblacional de 1884, que fue asumido como registro para cobrar impuesto, el cual debió suspenderse por el levantamiento. AGC, L. 137, Vicente Aguirre, “Censo” (16 de septiembre de 1884); AGC, L. 195, Javier Dávalos, “Cevadas” (20 de noviembre de 1884).

liberales de Riobamba.⁶³ En el mes de noviembre la provincia debió movilizar su contingente armado para sofocar a los levantados y pacificar las alturas. Los diezmeros, en esta ocasión, participaron de la persecución y la obtención de información del paradero de Sáez para su captura en diciembre de 1884.⁶⁴

A diferencia del levantamiento de 1871, en este no se hablaba de reyes coronados, sino de que Sáez había sido proclamado “general por el voto popular de todos los pueblos del cantón”.⁶⁵ En efecto, el interrogatorio de Sáez no solo hizo referencia a que las peticiones orales de las comunidades fueron desoídas y a los cobros excesivos, sino también a que su nombramiento militar se hizo en una reunión de cien indígenas en casa de Melchor Guaranga.⁶⁶ Por otro lado, similar al levantamiento de 1871, el clero estuvo ausente de la pacificación según se nota en las fuentes, a excepción del párroco de San Andrés. En contrapartida, en Licán, los indígenas habían atacado la casa del párroco.⁶⁷ De hecho, el clero conservador no quiso colaborar, lo que complicó la pacificación emprendida por el gobierno progresista. Un ejemplo de esto fue el párroco de Licto quien desoyó el pedido del gobierno de explicar a los indígenas las negociaciones que el gobierno tenían con Roma para sustituir el diezmo. Por su parte, la curia de Riobamba se quejaba amargamente en 1885 de que a pesar de haber retomado para ella el cobro del diezmo de Licto y Pungalá, Sáez había salido con fianza de la cárcel y volvió a incitar a los indígenas contra el pago.⁶⁸ Las sublevaciones dirigidas por Sáez contra la tasa decimal fueron casi anuales hasta que se consumó la sustitución (1889).⁶⁹ Por su parte, la postura del clero conservador fue ambigua, si bien resentía los levantamientos, su negativa por explicar las negociaciones por sustituirlo dejaba claro su rechazo.

⁶³ Costales y Costales, *El legionario general*, p. 22.

⁶⁴ AGC, L. 195, Francisco Izurieta, “Entrevista” (2 de septiembre de 1884); AGC, L. 195, Narciso de los Reyes, “Captura” (el 8 de diciembre de 1884).

⁶⁵ AGC, L. 137, Miguel Vallejo, “Captura” (8 de diciembre de 1884).

⁶⁶ AGC, L. 195, Alejo Sáez, “Testimonio” (9 de diciembre de 1884).

⁶⁷ AGC, L. 195, Martín Chiriboga, “Diezmo” (21 de julio de 1884); AGC, L. 195, Martín Chiriboga, “Relación” (7 de octubre de 1884).

⁶⁸ AGC, L. 141, Javier Dávalos, “Información” (9 de junio de 1885); AGC, L. 195, Antonio Soberón, “Petición” (8 de junio de 1885); AGC, L. 147, Francisco Izurieta, “Diezmo” (27 de agosto de 1885).

⁶⁹ AMR, Caja 36, José Merino, “Impuesto subsidiario” (7 de diciembre de 1886); ANE, MI, C, Caja 18, Livino Colina, “Maltratos” (24 de julio de 1886); ANE, C, Caja 106, José Modesto Espinosa, “Sublevación” (6 de diciembre de 1887); AGC, L. 151, José Robalino, “Guamote” (12 de febrero de 1888); AGC, L. 151, Antonio Soberón, “Conflicto” (19 de enero de 1888).

Durante el gobierno de Antonio Flores (1888-1892), los conflictos entre autoridades civiles y eclesiásticas no faltaron. José Miguel Noboa, párroco de Yaruquíes, se quejó de que el teniente político apresó a varios indígenas mientras estos se dirigían a la doctrina. El cura afirmaba que obligar a los indígenas a hacer trabajos forzados era anticonstitucional. En respuesta a esto, el teniente lo acusó de obstruir las obras públicas. El particular requirió la intervención del obispo de Riobamba y del Presidente. Flores aseguraba que era ofensiva la acusación de que su funcionario violaba las garantías constitucionales. El gobierno consideraba que era legal el requerir a los indígenas para el trabajo subsidiario en las obras nacionales, lo que hacía que el párroco incurriese en injurias. La única orden que se dio fue indagar si se dieron excesos en la recolección de trabajadores.⁷⁰ Mientras los progresistas, como se vio en el capítulo 1, defendían el imperio de la ley, liberales y conservadores centraban sus argumentos en aspectos humanitarios o morales.

A diferencia del resto de levantamientos donde el problema era el esquema fiscal de la República católica o los curas eran tangenciales, en 1894 se levantaron los indígenas de Pasa en contra de los blancos y su párroco. Sin previo aviso, el cura Víctor María Gómez Jurado sacó una imagen de San Fernando del anejo de Pasa-grande con el pretexto de llevarlo a limosnar para reunir fondos para un templo. Cuando ya habían salido de la parroquia, un grupo de indígenas interceptó a la comitiva de blancos, ofreciendo pagar uno o dos sures por cada uno para la iglesia con tal de que no se llevaran la efigie, pero ante la negativa del cura tomaron a la fuerza al santo y se lo llevaron. Entonces, los blancos retornaron a la parroquia de Pasa con el cura para armarse y fueron al anejo por el santo para colocarlo en la iglesia parroquial de los blancos.⁷¹ A raíz de eso los indígenas se levantaron y Gómez y otros vecinos buscaron ayuda en Ambato. El panorama se agravó cuando las autoridades locales abrieron fuego contra los indígenas.⁷² Entonces, el comisario de policía logró convencer al cura de que el levantamiento terminaría solo cuando devolviera el santo. Sin más opción lo hizo, a

⁷⁰ AGC, L. 165, José Miguel Noboa, “Denuncia” (12 de diciembre de 1891); AGC, L. 165, Elías Laso, “Contestación” (12 de diciembre de 1891).

⁷¹ ANE/T, G, p. 58, Víctor María Gómez Jurado, “Levantamiento” (15 de noviembre de 1894); ANE/T, G, p. 58, Alejandro Álvarez, “Relación” (17 de noviembre de 1894).

⁷² ANE, MI, T, Caja 13, Amador Sánchez, “Levantamiento” (18 de noviembre de 1894).

lo que el teniente notó “el afecto, respeto que los indios lo tenían, que se presentaron muy humildes a adorarlo y expresando que ese era el único objeto que tenían ellos”.⁷³

Lo descrito se trata claramente de la usurpación de una efigie que pertenecía a la comunidad de indígenas como católicos, pero Gómez para hacer prevalecer su autoridad siguió excediéndose. No solo intrigaba para que el gobierno enviara tropas de nuevo a Pasa, sino que negaba la sepultura a los muertos en el levantamiento. Por esas razones el gobierno lo consideraba responsable del conflicto y pidió al arzobispo el cambio de párroco.⁷⁴ Para muchos eclesiásticos era un problema dejar los asuntos religiosos en manos de los indígenas. Pero en muchas ocasiones resultaba inevitable. Había una resistencia cotidiana al control, pero también una negociación entre curas y feligreses por las dinámicas parroquiales. Esto era característico en anejos y viceparroquias donde no había un cura residente. Las llaves de las capillas debían ponerse en manos de los sacristanes, puestos cuya designación mostró un alto nivel de conflicto, pues en ocasiones se trataba de un mestizo o indígena impuesto por el párroco, mientras que en otras de un delegado negociado que permitía el acceso de los fieles al templo con cierta libertad. Sucedió también que los párrocos mantenían con llave las capillas, prohibían a los indígenas la manipulación de las imágenes sagradas y los obligaban a asistir a la iglesia parroquial, a pesar de la lejanía con sus poblados.

Medio año después, con el estallido de la revolución liberal (1895), varias comunidades indígenas ayudaron a los ejércitos radicales en su ascenso por la sierra. Esto deja ver que los abusos de los que habían participado el clero y los seculares cobradores de impuestos alejaron a muchos indígenas del apoyo político hacia progresistas y conservadores. Muchos indígenas eran fervientemente católicos, pero no por eso apoyaron a los militantes. A pesar de los esfuerzos misionales en el interior, como se verá más adelante, los radicales habían logrado establecer nexos con los cabecillas de los levantamientos de las décadas de 1880. El 10 de junio de 1895, Alejo Sáez tomó el control de ciertas zonas de Chimborazo y se proclamó autoridad ahí.⁷⁵ Lejos de la narrativa de trabajos como los de Martínez o Pareja acerca de que Sáez

⁷³ ANE/T, G, p. 58, Leonidas Jaramillo, “Relación” (17 de noviembre de 1894).

⁷⁴ ANE, MI, T. Caja 13, Amador Sánchez, “Cura de Pasa” (25 de noviembre de 1894); ANE/T, G, p. 58, José María Sarasti, “Petición” (28 de noviembre de 1894).

⁷⁵ AGC, L. 170, Bernardo Mancero, “Informe” (10 de junio de 1895).

conoció a su redentor en 1895,⁷⁶ la misma experiencia organizativa que le dieron los levantamientos en los que participó permitió que él y otros indígenas ayudaran a las montoneras liberales. El gobierno liberal reconoció el título de general de Sáez y de coroneles a Honorio Guamán y otros indígenas. Estos no detuvieron su participación con el triunfo de la revolución, sino que fueron parte crucial de los combates que los liberales tuvieron contra los curuchupas durante la pacificación (1896-1900).⁷⁷ El mismo Sáez se volvió el objetivo de estos y de algunos liberales moderados, pues era un individuo cercano a Alfaro y se presentaba como vocero público de los reclamos indígenas.⁷⁸

La cercanía de Sáez con el gobierno hace pensar que este tuvo que ver con los decretos sobre tributos y concertaje expedidos por Alfaro. Como sostiene Clark, desde 1895 los liberales se mostraron como “los protectores de los indígenas” frente a los hacendados y los conservadores.⁷⁹ Y es que mientras el garcianismo veía el retraso de estos desde el ámbito cultural, los liberales lo encontraban en la opresión.⁸⁰ El 18 de agosto de 1895, Alfaro dispuso que los indígenas quedaban exentos de la “contribución territorial y del trabajo subsidiario”, mientras el 12 de abril de 1899 decretó una mayor vigilancia sobre los contratos de concertaje, la prohibición de que se obligue a trabajar a la familia del concierto, contratar a menores de 14 años y declaraba que los alcaldes y pongos debían recibir un pago por sus servicios.⁸¹ Las autoridades subalternas tuvieron problemas al momento de poner en práctica estos decretos, muchas veces quizá a propósito. Alfaro debió aclarar a fines de 1895 que los municipios podían establecer impuestos para reemplazar los ingresos del subsidiario. La exención del impuesto territorial del tres por mil requirió aclaraciones de sus ministros, lo que llevó

⁷⁶ Martínez Dávalos, “El General”, pp. 72-73; Pareja Diezcanseco, *La hoguera bárbara*, p. 70.

⁷⁷ AGC, L. 187, Virgilio Moncayo, “Curuchupas” (11 de agosto de 1896); AGC, L. 135, Secundino Noriega, “Informe” (18 de octubre de 1900).

⁷⁸ AGC, L. 191, Alejo Sáez, “Queja” (15 de junio de 1900).

⁷⁹ Las fuentes existentes muestran lo difícil de adscribir a la población indígena a una u otra postura política. Incluso no resulta sencillo evaluar si una comunidad era adepta al conservadurismo o al radicalismo. Sin embargo, se pueden rastrear redes de líderes adscritos a una de las dos tendencias.

⁸⁰ Clark, “Shifting Paternalism”, p. 91; O’Connor, *Gender, Indian*, p. 103. Varios círculos de los liberales costeños veían en su emancipación la oportunidad de liberar la mano de obra que se necesitaba en la costa.

⁸¹ Peñaherrera y Costales, *Recopilación de*, pp. 723-732. Los reclamos sobre el concertaje recogían mucho del pensamiento de Abelardo Moncayo en sus escritos. En estos Moncayo culpaba de la suerte de los indios a conservadores, curas y hacendados. Moncayo, *El concertaje*.

a conflictos con las comunidades, las autoridades locales y las tesorerías fiscales,⁸² pues mientras el decreto estipulaba la eliminación, el despacho de hacienda decía lo contrario.⁸³ Finalmente, el gobierno ofreció suplir el monto del impuesto que les correspondían a los indígenas, y Alfaro ratificó su desaparición en 1897.⁸⁴ El Congreso de 1898 hizo lo mismo, además de declarar voluntario el pago de diezmo y primicia, lo que Abelardo Moncayo se aprestó a ejecutar disponiendo que no se podía recolectarlos, sino que el párroco debía esperar a que los fieles los entregaran en su puerta.⁸⁵

Pero además de los conflictos que las reformas ocasionaron, estas fueron empleadas por los indígenas en muchos casos para evadir los pagos que recaudadores y párrocos deseaban hacerles. Las denuncias de los indígenas acerca de los abusos llegaban a la prensa o al gobierno, y en muchos casos les sirvieron para que los ministros presionaran para la destitución de algún párroco, aunque la autoridad eclesiástica solía defender a sus presbíteros.⁸⁶ El caso más significativo fue el de la comisión organizada por Alejo Sáez para que viaje a Guayaquil a denunciar los abusos de Fidel Banderas, párroco de Punín, a los diarios *El Grito del Pueblo* y *El Tiempo*.⁸⁷ El presbítero no tardó en responder a las acusaciones de robo, flagelación y cobros indebidos. En tono irónico se burlaba del pedido de los diarios al gobierno de “meter en barajas al cura de Punín”, cuando esos mismos periódicos encubrían los abusos de militares liberales. Afirmaba que era un cura pobre que usaba sus ingresos en obras para sus parroquias, en cuanto a las primicias decía que era su derecho y si habían

⁸² AHCAC, C, 1101, Virgilio Morla, “Tributos” (4 de junio de 1897); ANE/T, G, p.59, Indígenas de Quisapincha, “Tributos” (octubre de 1895); ANE/T, G, p. 59, Octavio Álvarez, “Cobros” (7 de diciembre de 1895).

⁸³ AGC, L. 170, Daniel Cepeda, “Tres por mil” (11 de septiembre de 1897).

⁸⁴ AGC, L. 195, Eduardo Alvarado, “Tres por mil” (11 de diciembre de 1895). En Tungurahua se dispuso el cobro del impuesto territorial solo a los indígenas con propiedades mayores a 100 sucos. ANE/T, G, p. 63, Isaac Cobo, “Recaudación” (23 de octubre de 1897).

⁸⁵ Peñaherrera y Costales, *Recopilación de*, p. 729; AMO, JP, Caja 193, Abelardo Moncayo, “Primicias” (16 de mayo de 1898). Entre 1895 y 1898, muchos liberales optaron por no disponer sobre las primicias aduciendo que era un impuesto eclesiástico. ANE/T, G, p. 60, Ignacio Robles, “Primicias” (19 de noviembre de 1895), mientras otros más radicales aseguraban que al haber vacío legal, los ciudadanos estaban en libertad de pagar o no. ANE/, G, p. 62, José Lapierre, “Primicias” (27 de mayo de 1896).

⁸⁶ ANE/T, G, p. 71, Pedro Rafael González y Calisto, “Curas” (6 de mayo de 1901); ANE/T, G, p. 72, Juan Bautista Vaca, “Primicia” (18 de junio de 1901).

⁸⁷ Albornoz, *Caudillos indígenas*, p. 30. Quejas similares se daban en Quito contra hacendados conservadores como Manuel Jijón que estafaba y explotaba a sus trabajadores. “Manuel Jijón Larrea”, en *El Pichincha* (18 dic. 1895).

subido se debía al aumento del precio de los productos. Luego arremetía contra Sáez y “los tinterillos” que lo acompañaban por “infamar” a los sacerdotes. Según él, si la suerte de los indios no cambió fue porque ningún gobierno se interesó de verdad en ellos, cuando él como párroco los defendía, negando al mismo tiempo que persiguiera a los que habían apoyado a Alfaro.⁸⁸ Para Balderas el atraso de estos se debía a ellos mismos pues:

Aferrado a sus usos y costumbres bárbaras y salvajes, no hay quien pueda persuadirles de lo contrario. El indio tiene por dogma el siguiente razonamiento: “Nuestros abuelos practicaron esto y aquello, por bárbaro y corrompido que sea el acto, y nosotros practicaremos el mismo”. El indio está convencido de que es un positivo mal saber leer y escribir, y cuando en este punto se le violenta, se va al levantamiento, al robo, al asesinato y al incendio a fin de sacudirse del que para ellos, es un verdadero enemigo, porque les obliga a concurrir a las escuelas.⁸⁹

De hecho, el mismo Banderas estaba involucrado en otra polémica. El indígena Pedro Chiquiza había denunciado ante el Presidente que al salir de un matrimonio él y otros gritaron “Viva nuestro General Alfaro”, y luego un grupo de personas lo golpeó diciéndole: “toma esto para que grites con más gana Viva Alfaro. A estos indios verdugos que se han insolentado con la venida del otro indio, hay que matarlos a palos. Chiquiza había sido desoído por los jueces civiles parroquiales, pues las autoridades eran familiares de sus agresores, además de ser protegidos por el cura Banderas.⁹⁰

El inicio del período dominado por gobiernos liberales (1895-1912) no significó el fin de levantamientos, en los cuales muchos funcionarios dieron la razón a los hacendados.⁹¹ Para cerrar este acápite es preciso abordar dos tipos de levantamientos: el de Píllaro de 1898 donde participaron indígenas de comunidad y libres, y los de Zumbagua (León) donde participaron concierdos y subarrendadores. En el caso del primero, los indígenas y blancos de Píllaro se levantaron contra el avalúo

⁸⁸ Banderas, *Carta a*.

⁸⁹ Banderas, *Carta a*, p. 5.

⁹⁰ AGC, L. 170, Pedro Chiquiza, “Petición” (5 de marzo de 1896).

⁹¹ Entre los que se puede nombrar están los de Punín (Chimborazo, 1896), Quisapincha (Tungurahua, 1896), Pilahuín (Tungurahua, 1897), Tinacuchi (León, 1898), Quisapincha (Tungurahua, 1901), Licto (Chimborazo, 1901). Albornoz, *Las luchas indígenas*, p. 50; ANE/T, G, p. 63, Tomás Arellano y Tomás Cáceres, “Mediación” (1897); ANE/T, G, p. 65, Gabriel Moncayo, “Levantamiento” (11 de febrero de 1898); ANE/T, G, p. 71, Serafín Hernández, “Levantamiento” (17 de febrero de 1901); AGC, L. 187, Daniel García, “Levantamiento” (4 de enero de 1896); AGC, L. 313, Belisario León, “Pedido” (1901); ANE, MI, T, Caja 14, Juan Benigno Vela, “Quisapincha” (4 de febrero de 1896).

de los predios y por el impuesto municipal al ganado menor.⁹² Además del enfrentamiento, los muertos, la quema del archivo municipal y las persecuciones a los cabecillas, es importante notar el papel pacificador del párroco Teófilo Rubianes e incluso los poderes especiales que el mismo Presidente le otorgó. En el enfrentamiento armado entre pobladores, del lado de los levantados se identificaron batallones comandados por el gobernador de indios y los alcaldes de doctrina. Esto quiere decir que desconocieron la autoridad del párroco a quien se subordinaban, e incluso en sus primeros intentos de mediación le arrojaron piedras. Por otro lado, la iglesia sirvió como resguardo de las autoridades locales y del mismo cura. Sin embargo, llama la atención los custodios del recinto, pues los terciarios franciscanos blancos habían tomado las armas y cuidaron el templo durante los días del levantamiento, pero además una vez iniciada la pacificación, funcionaron como una especie de escolta del párroco.⁹³

Si el levantamiento de Píllaro siguió un patrón semejante a los de las décadas de 1870 y 1880, los levantamientos en los fundos y haciendas de Zumbagua fueron algo distintos. Parece ser que todos tuvieron que ver con los excesos del hacendado Carlos Egas, quien tenía el constante apoyo las autoridades locales. Lo que hace particular a este caso es que Egas era arrendador de haciendas eclesiásticas y en todas había levantamientos. Entre 1898 y 1901 Ambrosio Latacunga lideró a los levantados después de que, como había pasado con Sáez, las solicitudes no habían surtido efecto, y más bien lo acusaban de ser un indígena litigante. Finalmente, cuando la situación era insostenible, tanto la curia o los agustinos, en acuerdo con los gobernadores liberales, expulsaron a los cabecillas de las haciendas.⁹⁴

Si bien el clero y varios de los católicos militantes estuvieron involucrados en los conflictos aquí descritos y en otros casos estuvieron del lado de las autoridades que reprimieron los levantamientos o de los hacendados, eso no obvió que el sacerdote

⁹² Los Municipios no eran controlados por una sola tendencia política, aunque sí podían tener a alguna en mayoría. A pesar del triunfo liberal en 1895, las municipalidades fueron un espacio en el que los círculos conservadores y progresistas mostraron su poder de convocatoria. En cuanto a los nuevos impuestos, más que una razón de disputa partidaria, se trataban de formas por medio de las cuales generar ingresos para los gastos de los proyectos locales de educación, obra pública, entre otros.

⁹³ Caba, *Memorias de*, pp. 33-38; ANE/T, G, p. 65, Belisario Granja, “Relación” (8 de junio de 1898).

⁹⁴ BML, AGL, Casilla 128, Tomás Tapia, “Informe” (14 de marzo de 1898); BML, AGL, Casilla 95, Tomás Tapia, “Informe” (2 de abril de 1900); BML, AGL, Casilla 133, Alberto Almeida, “Pacificación” (13 de marzo de 1902); BML, AGL, Casilla 27, Juan Manuel Guamangate, “Queja” (1899); BML, AGL, Casilla 27, Ambrosio Latacunga y et. al., “Petición” (1899).

seguía siendo parte primordial de la vida religiosa de los pueblos. Una vez que el gobierno liberal confirmó el fin del cobro de la contribución territorial para los indígenas, los obispos no demoraron en hacer efectiva la restitución del diezmo y en reforzar las interpelaciones sobre el pago de primicias.⁹⁵ Esto contribuyó, a favor de los católicos militantes, al desencanto de las poblaciones indígenas frente al gobierno liberal. Si bien la ilusión con los gobiernos liberales se había resquebrajado ante el incumplimiento de las expectativas, esta terminó de romperse con el fin de la administración radical de Alfaro,⁹⁶ pues sus sucesores tomaron un camino aristocratizante de pactos explícitos con los latifundistas serranos.

7.2. “Hay paganismo en medio de la Religión”: conflictos y prohibiciones en las fiestas

Como sostiene Edward Wright-Rios, el clero y los fieles se “acercaron a la modernidad de manera selectiva”.⁹⁷ Al parecer en los Andes y Oaxaca, los indígenas mantuvieron sus prácticas religiosas y ritualidades a pesar del rechazo de las élites eclesiásticas y seculares proclamándose “repetidamente [...] súbditos de ‘Nuestra Santa Madre Iglesia’”. Wright-Rios encuentra que no hubo una pugna entre religión oficial y otra popular en Oaxaca, sino que hubo “una interacción entre clases y culturas dentro de la Iglesia”,⁹⁸ lo que parece haber sucedido también en Ecuador. Por esto es preciso poner atención a los conflictos y negociaciones interétnicos dentro de la reconfiguración católica del XIX. Muchos elementos andinos fueron incorporados en las festividades católicas. Resultaba común para la región andina que muchas de las fiestas tuviesen un elemento dualista ritualizado, como ha explicado Brooke Larson: “eran momentos en los cuales liberar tensiones, renovar los vínculos y fronteras comunales, comerciar, cobrar el tributo y movilizar la fuerza laboral comunal, redistribuir responsabilidades y recursos [...] instalar nuevos funcionarios”.⁹⁹

La fiesta como una manifestación lúdica no solo resultó ser un espacio de resistencia, de subversión simbólica del orden, sino también un espacio de expresión de prácticas prohibidas y reclamos. Por ejemplo, las fiestas de carnaval o el Corpus

⁹⁵ BML, AGL, Casilla 27, Melino Colapaqui, “Queja” (22 de julio de 1899).

⁹⁶ Baud, “Liberales e indígenas”, p. 251; Moscoso, “La tierra”, p. 378.

⁹⁷ Wright-Rios, “Piety and Progress; Vision, Shrine, and Society in Oaxaca, 1887-1934”, 470.

⁹⁸ Wright-Rios, “Piety and”, p. 9.

⁹⁹ Larson, *Indígenas, élites*, p. 43.

tenían prácticas transgresoras en las que los “otros” establecían situaciones estratégicas para burlarse, insultar y retar a las autoridades y propietarios sin necesariamente exponerse al castigo. Retomando a Emmanuel Le Roy Ladurie, se trataba de una sublimación del conflicto, una alusión teatral a la lucha de estamentos.¹⁰⁰ La fiesta proporcionaba un espacio que al demostrar las tensiones permitía muchas veces relajarlas, lo que no eliminaba el temor que tenían los blanco-mestizos de que se convirtiera en un momento en el que la violencia afloraría hacia una rebelión.¹⁰¹

Para la primera mitad de los 1860, el plenipotenciario norteamericano Friedrich Hassaurek describió la vestimenta y costumbres de las fiestas de Otavalo, diócesis de Ibarra. Estas resultaban ser un espacio de revancha contra quienes habían abusado o maltratado a los danzantes:

Uno llevaba un abrigo militar, otro un abrigo rojo con botones amarillos. También se usaba un gran número chaquetas de varios colores y tamaños. Otros aparecían en camisas rojas que las llevaban fuera de los pantalones. Otros tenían sus rostros pintados de un horrible color rojo parduzco; otros estaban pintados como negros, quienes parecen ser objeto de una gran mofa entre los indios. En suma, era la mezcla más exótica de artículos extravagantes que jamás había visto en mi vida. Las personas que han injuriado a un indio son frecuentemente objeto de mímica por parte del ofendido; lo único malo es que aparte del poco sofisticado mimo y unos pocos de sus amigos, nadie sabe o sospecha el objeto de su conducta. Una vez escuché acerca de un indio torpe que, habiendo sido golpeado por un soldado, le amenazó con vengarse diciéndole: “¡Aguárdate, en San Juan te he deremedar!” ¡Pobre gente infantil y humillada!¹⁰²

Si bien para Hasaaurek esto no pasaba de un desquite sin sentido, la fiesta resultaba ser un espacio en el que los blancos y otros grupos étnicos eran representados burlescamente, lo que cuestionaba su jerarquía étnica. También, en otros casos, se aludía a los excesos de los espectadores blancos. Estos recibían el mensaje, lo entendían, pero generalmente sin darle importancia. A pesar de ello, esas apelaciones hacían que las relaciones interétnicas fuesen más llevaderas.

Los festejos también fueron parte de la designación de funcionarios como los alcaldes de doctrina, momento en el que junto a la toma de la vara de mando se ofrecía baile, chicha y comida colectiva. Otro ejemplo fue el pucará, ritual condenado reiterativamente por obispos, párrocos, misioneros y hacendados de la diócesis de

¹⁰⁰ Le Roy Ladurie, *Carnival among Romans*.

¹⁰¹ Corr, “Ritual, rumores”, p. 61.

¹⁰² Hassaurek, *Cuatro años*, p. 249.

Cuenca. Se trataba de un ritual de fertilidad que conectaba la muerte con la agricultura, y el combate con la posesión de tierras de arriba y abajo.¹⁰³ Luis Cordero lo definió como “juego bárbaro del carnaval usado hasta el día por los indios de algunas poblaciones rurales. Es de verdadero combate, en que se manejan a golpes de porras y piedras atadas a hondas”.¹⁰⁴ Mientras los indígenas experimentaban una violencia ritualizada, los hacendados se quejaban por el “perjuicio” que les representaban los heridos o lisiados que no podían trabajar.¹⁰⁵ Este tipo de quejas no solo interpelaban a la moral y buenas costumbres, sino que dan cuenta de sus aspiraciones dentro del proceso civilizatorio republicano, según el cual, las fiestas debían eliminarse.



Fig. 22. Lego franciscano que pide limosna para su Convento y se apodera de todos los carneros que cubre el manto¹⁰⁶
Juan Agustín Guerrero, s. XIX

El sentido patriarcal al designar funcionarios indígenas hace que las voces de las indígenas sean menos perceptibles en las fuentes manuscritas. Sin embargo, las pictóricas y las crónicas dan noticia de la participación de estas, quienes podían incluso ser priostas.¹⁰⁷ Por otro lado, en las fiestas era común los disfraces en los que los hombres vestían de mujeres (fig. 24). Como dice Susan Rocha, el discurso republicano tenía un carácter normativo que se adhería a un “proyecto de orden, civilización y progreso”. Así, acuarelas como las de Juan Agustín Guerrero¹⁰⁸ no solo criticaban los

¹⁰³ Martínez, “La muerte sagrada”, pp. 29-49.

¹⁰⁴ Martínez, “La muerte sagrada”, p. 33.

¹⁰⁵ Martínez, “La muerte sagrada”, p. 33.

¹⁰⁶ Hallo, *Imágenes del Ecuador*.

¹⁰⁷ De hecho, los funcionarios garcianos hacían listas de las personas con “costumbres relajadas” de ambos sexos. AMO, JP. Caja 193, Carlos Estévez Mora, “Moral” (5 de mayo de 1874).

¹⁰⁸ Pintor y músico, exponente del costumbrismo y romanticismo en el siglo XIX. Se formó en los talleres de la familia Salas y participó de la creación de las asociaciones democrática interesadas en la formación de pintores y músicos a mediados del mismo siglo. Se dedicó a recopilar y componer música bajo el nombre genérico de yaraví, pero también fue maestro de música académica de colegios, bandas y el Conservatorio Nacional de Música, del que fue director durante el garcianismo. Vargas, *Historia de la*

abusos a los indígenas,¹⁰⁹ como se puede ver en la figura 22 donde el cura lanza su sotana sobre el rebaño de ovejas para saber cuál se llevaría, sino que retrataban con un sesgo moral las costumbres del otro.



Fig. 23. Danzante¹¹⁰
Juan Agustín Guerreo, s. XIX



Fig. 24. Danza de indios disfrazados en día de reyes¹¹⁰
Juan Agustín Guerreo, s. XIX

Aunque con objetivos distintos, tanto liberales como católicos militantes tenían en común el combate a la fiesta religiosa. Una de las figuras más polémicas era la del prioste que tenía un sentido de reciprocidad y redistribución, donde quien había recibido más gracias a la tierra y la comunidad luego tenía la responsabilidad de repartir el excedente.¹¹¹ En ciertas comunidades también eran un ritual de paso de “longo”, indígena joven, hacia la adultez.¹¹² Los gastos eran ingentes: trago, comida, baile, disfraces, juegos pirotécnicos, chamizas, música, etc. y muchas veces llevaban a los priostes a endeudarse, a pesar del sistema de jochas que también era común en las fiestas religiosas.¹¹³ Además, podían montarse escaramuzas, contradanzas, vacas locas y corridas de toros.¹¹⁴ Como respuesta a las fiestas, los funcionarios, sobre todo

cultura, pp. 474-479.

¹⁰⁹ Rocha, “De la representación”, pp. 85-103.

¹¹⁰ Hallo, *Imágenes del Ecuador*. El danzante era un personaje que había subsistido desde la colonia y que era parte, sobre todo, de las fiestas del Corpus Christi. Era un elemento del Inti-Raymi, que se había sincretizado con los festejos católicos.

¹¹¹ Naranjo, *La Cultura Popular*, p. 187.

¹¹² Cevallos, *Resumen de*, p. 145.

¹¹³ La jocha era la ayuda que recibían los priostes en comida, cohetes, danzantes, etc., la que debían devolver de la misma manera cuando quien los ayudó lo requiriese.

¹¹⁴ Según una descripción de la época, la escaramuza era “un baile a caballo o mejor una danza en la que hacen galopar los caballos haciendo ciertas labores; antes hay sus ensayos. El vestuario es de verdaderas bestias. Sombrero de lata, pintado con los colores de la bandera Nacional; polainas del mismo metal; máscaras de alambre, así unos y otros pintados de la cara con carbón; quienes, con escopetas al hombro, algunos con largas espadas; aquellos calzan una media de un color en una pierna, y de otro color en la otra; algunos vestidos de mujer. Todos con una especie de toalla, y un espejo al pecho ¿Habrá drama más ridículo?”, por su parte el mismo sujeto describía a la contradanza como “un baile semejante al

garcianos, categorizaban de profanos y ridículos a los disfraces de danzantes (fig. 23), yumbos, monos y otros (fig. 24),¹¹⁵ y en ocasiones llegaron a prohibirlos o a imponerles una contribución.

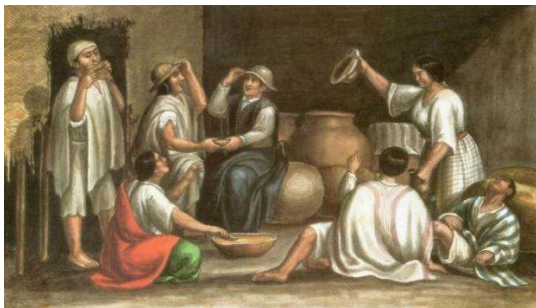


Fig. 25. Tomín o convite de indios a tomar chicha¹¹⁶, Juan Agustín Guerrero, siglo XIX



Fig. 26. Velorio de indios Joaquín Pinto, siglo XIX. Museo Mena Caamaño

Las descripciones de la música romantizaban a un indígena cuyo sufrimiento había dado origen al yaraví, género que reflejaba llanto y diversión.¹¹⁷ Según los letrados, cronistas y funcionarios blancos esas tonadas y otras acompañaban las fiestas donde había embriaguez y “desordenes” morales. En “velorio de indios” se aprecia a una mujer sentada retiene el aguardiente, mientras fuera de la choza hay música y baile por el difunto. Como se nota en las figuras 25 y 26 muchas veces las mujeres se encargaban de servir y elaborar la bebida.

Si bien la relación entre los “excesos” en las fiestas y el “atraso” de los indígenas fue un discurso común en el siglo XIX, el clero y los funcionarios garcianos fueron especialmente duros en sus informes y debates. Para los gobernadores de la sierra centro los indígenas podían ser “un pueblo de siglos pasados viviendo a su modo en el XIX” sin patria o Dios, e incluso seres incapaces de llegar a la civilización que conservaban “las costumbres de sus padres paganos”.¹¹⁸ Esa idea de que persistía el

anterior, con la diferencia de que aquellos saltan a caballo, y estos a pie. Parece que estas gentes viven y están mejor, cuanto más ridículos y ruines, se presentan y se portan. Visten como los anteriores con toallas de distintos colores y con mucha variedad, guantes y medias de distintos matices, capas españolas, calzón corto; sombreros altos de filtro. Han heredado los deshechos de la antigua nobleza. De la ropa vieja, las traperas de la ciudad hacen la ropa nueva para fletarles muy caso a estos infelices. Se disfrazan de mujeres, viejos, militares, gatos, perros, bueyes, &. Es un verdadero baile de máscaras. Danzan, sin cansancio, todo el día y muchos días antes: estos bailes I. S. son infernales”. AHCAC, ACh, 26, Elías Mora, “Fiestas” (8 de noviembre de 1913).

¹¹⁵ Felipe Sarrade, “Informe geográfico-político de la provincia de León”, en *El Nacional* (8 mar. 1871).

¹¹⁶ Hallo, *Imágenes del Ecuador*.

¹¹⁷ Guerrero, *La música ecuatoriana*, 43.

¹¹⁸ Felipe Sarrade, “Informe geográfico-político de la provincia de León”, en *El Nacional* (8 mar. 1871); León, *Exposición del Ministro*, 1875).

paganismo en las poblaciones indígenas llevaba a que curas y seglares se lamentaran de que el principal interés en las fiestas era el goce material antes que la solemnidad del culto y las procesiones. Un ejemplo de ello eran las danzas y disfrazados en las procesiones. Un indígena vestido de mono detrás de una efigie les parecía completamente aberrante y era muestra de la “fragilidad y superficialidad de su cristiandad”.¹¹⁹ Dando aires de tono moderno, algunos sacerdotes veían rezagos coloniales inventados por encomenderos para lucrar con el alquiler de toros y disfraces, y de la Corona para beneficiarse del aguardiente.¹²⁰ Las autoridades se permitían otra distinción basados en las fiestas. Para ellos, en las ciudades había sido más fácil eliminar los excesos que en el campo, lo que se habría hecho difícil por la resistencia de los indígenas.¹²¹ Estas quejas articulaban un discurso sobre costumbres incorrectas, ignorancia y una deficiente religiosidad, pero como sugiere Wright-Rios, si bien los sacerdotes podían acusar de paganos, supersticiosos y bárbaros a sus feligreses indígenas, les era difícil negar que eran católicos.¹²²

En la década de 1870, el Segundo Sínodo de Cuenca prohibió que las fiestas se celebraran en los anejos, por lo cual estas debían trasladarse a la parroquia. Tanto este como el Tercer Sínodo Quitense (1873) prohibían danzas, escaramuzas y que los disfrazados entraran a la iglesia o se unieran a las procesiones. En cambio, en la década de 1880, el Tercer Sínodo de Cuenca fue más estricto y prohibió chamizas, cohetes, juegos artificiales, gastos en flores y palmas. Finalmente, el Cuarto Concilio Provincial Quitense (1885) llamaba a los obispos a recuperar el “decoro” de las fiestas, ordenaba que los párrocos escogieran a los priostes, que se fomentara confesiones y comuniones y se eliminaran efigies imperfectas.¹²³ Las disposiciones eran muy generales y en ocasiones no fueron suficientes para que los párrocos las implementaran. La diócesis de Cuenca permite evaluar las diferencias entre las disposiciones episcopales de dos de sus obispos. Remigio Esteves de Toral (1861-1883) atendía los permisos de las fiestas conforme llegaban a la curia. Su política más tolerante con las promesas y compromisos

¹¹⁹ Williams, “Negotiating the state”, p. 170.

¹²⁰ Herrera, *Monografía del*, p. 265.

¹²¹ León, *Exposición del Ministro*, 1875.

¹²² Wright-Rios, “Piety and Progress”, p. 9.

¹²³ *Segundo Sínodo Diocesano de Cuenca*, p. 17; *Tercer Sínodo Diocesano Quitense*, p. 11; *Tercer Sínodo Diocesano de Cuenca*, pp. 19-22; *Decretos del Cuarto*, p. 35.

de los fieles resolvía el conflicto con multas en caso de desórdenes o con órdenes para los párrocos de no celebrar la misa si se incumplían las disposiciones del sínodo.¹²⁴

Distinto a esto fue la reforma impulsada por el obispo Miguel León (1885-1890). Este empezó una campaña para “restablecer la verdadera piedad”, por lo que se debía eliminar los actos contra la moral, la bebida y los festines. Además de plantear algunas prohibiciones que refrendó el Tercer Sínodo (1886), suprimió las procesiones a excepción del Corpus. Si los fieles querían realizar una debían tener el permiso episcopal. Fue más duro que su antecesor al colocar multas de 100 pesos a los curas que incumplieran su disposición. Le quedaba claro que los párrocos podían negar la misa a pesar de que las autoridades civiles dieran permiso a los sacerdotes para las fiestas, por lo que no aceptaba esa excusa.¹²⁵ La imagen de León era polémica, como se ha visto en capítulos anteriores, pero en el tema de las fiestas contó con la aprobación de liberales como José Peralta, cuyos periódicos combatió con tesón. Para Peralta este obispo era un contraste con la religiosidad cuencana, las fiestas, las supersticiones y la “codicia desenfadada de los frailes y curas”. El liberal apoyaba los límites a las procesiones, a los cobros de los agentes externos a las fiestas, a los cobros por instrumentos adicionales al culto, y su política estricta contra la desobediencia del clero.¹²⁶

El obispo está **loco** -gritaron los curas defraudados con la brusca supresión de sus cuantiosos ingresos; el Obispo está loco repitió la superstición, alarmada con su repentino destronamiento de la ciencia pública; el Obispo está loco -propaló el fanatismo, lamentando el término de su dominación y privilegios en la Ciudad Santa de la República del Sacratísimo Corazón! Santa, bendita locura que nos libertó de la vergüenza de presenciar espectáculos lesivos a la religión, a la moral, al buen sentido, hasta el decoro del país!¹²⁷

Para Peralta se trataba de un obispo caritativo, pues por un lado obligaba a los sacerdotes a no cobrar a los pobres por los sacramentos y les exigía atender los anejos distantes. León visitaba de improviso las parroquias en día de fiesta, ofrecía misa y sermón gratuitos en los que reprendía a los fieles.¹²⁸ Es claro que su estrictez y reformas

¹²⁴ AHCAC, AC, 2173, Fernando Avendaño, “Corpus” (12 de junio de 1871); AHCAC, AD, 89, Antonio Neira, “Bacanales” (27 de enero de 1877); AHCAC. LR, 22, Manuel Hurtado, “Fiestas” (15 de noviembre de 1877); AHCAC, AP, 92, Manuel José Andrade, “Misas” (27 de septiembre de 1867).

¹²⁵ León, *Instrucción Pastoral*.

¹²⁶ Peralta, *Tipos de*, pp. 233-248.

¹²⁷ Peralta, *Tipos de*, pp. 243.

¹²⁸ Peralta, *Tipos de*, pp. 243-251.

ponían en riesgo la acumulación de recursos de muchos presbíteros urbanos, y en ocasiones hacía complicada la subsistencia de los párrocos de las parroquias más distantes.¹²⁹

En cualquier de los dos casos, los obispos tenían el reto de implementar sus disposiciones a nivel parroquial. En este proceso, los vicarios foráneos fueron importantes. Estos debían vigilar a los párrocos, elevar informes a la curia y muchas veces llegar a acuerdos con el resto de los curas del cantón.¹³⁰ En cambio, los rectores de las iglesias parroquiales tuvieron que variar sus mecanismos para hacer cumplir las disposiciones de los sínodos y las ordenes episcopales. Unos se negaban a celebrar la misa, pero en muchos casos extralimitándose en sus acciones. Algunos cerraban las puertas de los templos varios días y negaban los sacramentos a los fieles, otros acusaban a los sacerdotes de simulación si estos seguían con la fiesta. Los párrocos también solían llevarse las imágenes, acordar multas previas por si había desordenes, o en el peor de los casos acosar a los expendedores de licor y usar el fuste contra estos y los ebrios.¹³¹ Se puede decir que los curas estaban en un dilema. Por un lado, debían controlar a los indígenas y sus prácticas en las fiestas, pero por el otro, era importante permitir algunas de esas prácticas populares que movían bienes materiales y espirituales. Por esa razón muchas veces dejaban que los “excesos” sucedieran.

No se puede dejar de lado que, en muchos casos, en las parroquias rurales, existía una triada conformada por el teniente, el instructor y el cura. Entre estos podían ejercer una coacción para el pago de tasas y obvenciones. Pero, en otros, existía un conflicto cuando los párrocos buscaban prohibir las fiestas y los tenientes las autorizaban después del pago de algún monto. En ese momento la autoridad civil era acusada de apoyar “fiestas idólatras.”¹³² Conforme avanzaba el siglo XIX, la

¹²⁹ Peralta explicaba la suspensión de Miguel León, que dictó León XIII, como el resultado de las intrigas del clero cuencano, y culpaba a Federico González Suárez de haber actuado como el inquisidor para esa resolución. Peralta, *Tipos de*, p. 235.

¹³⁰ AHCAC, AD, 75, Antonio Neira, “Información” (19 de noviembre de 1873); AHCAC, ASR, 39, Manuel Hurtado, “Circular” (mayo de 1877); AHCAC, AG, 114, Miguel Izquierdo, “Denuncia” (23 de septiembre de 1876).

¹³¹ AMR, Caja 27, Juan José Valencia, “Párroco” (1 de enero de 1875); AHCAC, ASR, 105, Juan Argudo, “Anejo” (10 de agosto de 1891); ANE/T, G, p. 38, Fidel Banderas, “Simulación” (1884); AHCAC, AAz, 86, Remigio Esteves de Toral, “Causa contra el excusador de Cañar” (mayo de 1878); AHCAC, AB, 142, Diego Mocha y et. al., “Reclamo por efigie” (enero de 1878); AHCAC, AD, 85, Antonio Neira, “Contra las autoridades indígenas” (19 de diciembre de 1875).

¹³² AHCAC, LR, 22, Remigio Esteves de Toral, “Comunicación sobre fiestas” (16 de noviembre de

colaboración entre autoridades para impedir las fiestas se fue desgastando. Durante el garcianismo (1869-1875) el indígena era visto como potencialmente industrioso si se lo alejaba del alcohol, y los funcionarios seguían las disposiciones de los sínodos y los acuerdos entre los preladados y el gobierno.¹³³ Para los años del progresismo (1883-1895) persiste la colaboración, pero el control, dados los conflictos entre el clero y el gobierno, no tenía la misma rigidez que durante la reforma moral conservadora.¹³⁴ La gran ruptura se dio durante los gobiernos liberales (1876-1883 y 1895-1901) en los que la mayoría de funcionarios ignoraban los pedidos eclesiásticos de ayuda en el control de las fiestas. Además, los indígenas pedían entre sus reivindicaciones la intervención del Ejecutivo para que no les cobrasen impuestos a las fiestas y así celebrarlas libremente.¹³⁵ Los permisos que las autoridades liberales dieron para fiestas y danzantes tuvieron un interés político y económico antes que una sensibilidad por la religiosidad católica de los indígenas.

Williams ha detectado que para el garcianismo las diócesis y el gobierno presionaban a las municipalidades para prohibir las prácticas desordenadas en las fiestas.¹³⁶ La respuesta de los Concejos Municipales fue establecer prohibiciones explícitas, pero también cobrar por licencias o multas por disfraces, bailes y cohetes. Con el paso del tiempo esta segunda alternativa fue la escogida por esas corporaciones.¹³⁷ Para la última década del siglo XIX, algunas municipalidades se negaban a prohibir las fiestas, y lo máximo que podían ofrecer era solicitar a los tenientes que no concedieran las licencias.¹³⁸ Aunque, las razones de dicha colaboración durante el gobierno de Alfaro ya no eran para hacer respetar la solemnidad del culto, sino el cuidado de la moral, desprendiéndole su justificación

1877); AMR, Caja 44, José Miguel Noboa, "Fiesta con danzantes" (el 25 de abril de 1891), Caja 44, AMR.

¹³³ Williams, "Negotiating the state", p. 167; AGC, L. 109, Manuel María Rodríguez, "Chozas" (28 de abril de 1879); AMO, JP, Caja 193, José Velasco, "Procesiones" (3 de abril de 1871).

¹³⁴ AGC, L. 195, Pedro Ignacio Lizaraburu, "Chinganas" (5 de septiembre de 1887).

¹³⁵ ANE/T, G, p. 62, Rosalino Caiza y et. al., "Petición" (1896); ANE, TP. Z, Caja 15, Flavio Alfaro, "Permiso" (25 de julio de 1906).

¹³⁶ Williams, "Negotiating the state", p. 171.

¹³⁷ Martínez, "La muerte sagrada", p. 31; BML, AGL, Casilla 58, Concejo Municipal de Pujilí, "Disfraces" (1869); AMR, Caja 34, Concejo Municipal de Riobamba, "Acuerdo" (11 de junio de 1883); ANE/T, G, p. 62, Concejo Municipal de Pillaro, "Acuerdo" (20 de enero de 1866).

¹³⁸ AMR, Caja 44, Pedro Ignacio Lizaraburu, "Danzas" (6 de mayo de 1891); ANE/T, G, p. 62, Octavio Álvarez, "Impuestos" (7 de abril de 1896).

religiosa. Si bien liberales como Juan Montalvo habían criticado por años la gran cantidad de cobros que párrocos, sacristanes, maestros de capilla y otros hacían a los indígenas en las fiestas,¹³⁹ los Concejos Municipales entre 1895 y 1906 encontraron en las licencias la forma de suplir parte de los ingresos que perdieron luego de la desaparición de la contribución subsidiaria.¹⁴⁰

Como se vio en el capítulo anterior, a pesar del tono anticlerical y reformista de la administración de Leonidas Plaza, el apoyo que recibió de ciertos católicos se debió a que era la alternativa moderada frente a cuadros radicales. Además, parece que los funcionarios placistas estuvieron de acuerdo en colaborar con las reformas que Federico González Suárez proponía para las fiestas en las diócesis de Ibarra y Quito. Ese nuevo paternalismo liberal se traducía en cuidar a los indígenas del endeudamiento, el licor y lo inmoral que podía darse en las fiestas buscando la colaboración de las autoridades eclesiásticas.¹⁴¹

Si se revisa detenidamente las disposiciones de González Suárez entre 1904 y 1908, no diferían en esencia de las que Miguel León había propuesto para Cuenca en 1885, incluso eran más estrictas. Para este prelado las fiestas eran buenas, pero la manera en que se las celebraba las convertía en un problema, pues eran ocasión de pecado e insulto hacia la religión. Aseguraba que al inicio de su administración episcopal en Ibarra (1895) intentó reglamentar las fiestas para detener los abusos, sin embargo, una década después se convenció de que había obstinación en mantener aquello que él combatía, por lo que decidió suprimirlas. Según él, aquellos que se beneficiaban de las fiestas de los indígenas eran los mismos que argumentaban que los indígenas dejarían de ir a la iglesia si se suprimían las fiestas. Si el indígena no iba a misa era porque los domingos temía al reclutamiento, a los trabajos forzados o prefería pasar su tiempo libre bebiendo. Además, su ausencia se debía al deficiente

¹³⁹ Montalvo decía que el descontento sacerdotal con la propuesta liberal yacía en que para los curas “la religión está en su bolsillo; nadie la toque, porque ella, herida, tiembla y llueve fuego sobre los malditos”. Juan Montalvo, *Mercurial eclesiástica*, p. 84.

¹⁴⁰ ANE/T, G, p. 62, Antonio Espinel, “Informe” (31 de marzo de 1896); ANE/T, G, p. 62, Concejo Municipal de Pillaro, “Impuestos” (28 de enero de 1896); ANE/T, G, p. 69, Concejo Municipal de Pelileo, “Acuerdo” (6 de enero de 1900); ANE/T, G, p. 66, Andrés López y et. al., “Representación” (1898).

¹⁴¹ AMO, JP, Caja 193, Luciano Delgado, “Música” (25 de agosto de 1904); AMO, JP, Caja 193, Luciano Delgado, “Fiestas” (20 de septiembre de 1904); AMO, JP, Caja 193, Luciano Delgado, “Chozas” (22 de junio de 1906).

adoctrinamiento que tenían.¹⁴² González Suárez daba mayor protagonismo a los párrocos, facultándoles para la elección de priostes, síndicos y diputados. Con eso dio un duro golpe a las lógicas comunitarias de elección. Además, el prioste no podía ser concierto ni gañán de hacienda, no debía estar endeudado, debía haberse confesado por dos años seguidos, comulgar anualmente, no ser ebrio ni concubinario, y saber la doctrina.¹⁴³ La fuerza de estas medidas no pudo frenar las costumbres de la feligresía indígena, incluso es probable que la rigidez de estas fuese terreno fértil al avance de las iglesias evangélicas en Imbabura.

La pedagogía agresiva de González Suárez no fue la única. Después de la Restauración de 1883 varios sacerdotes se esforzaron para encontrar otras formas de captar a la feligresía indígena y popular urbana. Los cultos marianos demostraron ser perfectos para ese cometido. El presbítero Carlos Sono buscó por muchos años adaptar el culto colonial de Nuestra Señora del Quinche, parroquia cercana a Quito, a un marco republicano y romántico, además de difundirlo a las diócesis de Imbabura y Riobamba. Sono se dio a la tarea narrar una historia del culto a esa virgen desde su origen hasta la época republicana. El modelo escogido por el sacerdote fue de la Historia como maestra de vida. Ningún acontecimiento del historial de “milagros” rompía con el anterior en el sentido en que la Virgen del Quinche se enfrentaba al mal y a los enemigos de la Iglesia y siempre triunfaba. Los indígenas eran centrales en el relato, pues la imagen había empezado su fama “milagrosa” en uno de sus poblados en las estribaciones orientales de la cordillera. En Oyacachi, durante la colonia, le habían rendido culto los indígenas en una cueva. Pero, según Sono, en una ocasión estos hicieron una fiesta donde colocaron la efigie sobre una cabeza de oso. El escándalo fue tal que el obispo Luis López de Solís les quitó la imagen y esta fue depositada en el Quinche.¹⁴⁴

¹⁴² González Suárez, “Segunda Instrucción”, pp. 255-261.

¹⁴³ González Suárez, “Segunda Instrucción”, pp. 261-264.

¹⁴⁴ Sono, *Nuestra Señora*, 1883, pp. 30-31. La obra tuvo una segunda edición: Sono, *Nuestra Señora*, 1903.



Fig. 27. Virgen del Quinche cura a Francisco Huacán, Joaquín Pinto, 1885, Santuario del Quinche.



Fig. 28. Virgen del Quinche cuida sembríos Joaquín Pinto, 1884, Santuario del Quinche

La pedagogía doctrinal de Sono requería más que una historia para interpelar a la devoción “ordenada” de los indígenas. De ese modo, Sono encomendó al pintor Joaquín Pinto una serie de cuadros para decorar las paredes del santuario del Quinche en la que la mayoría de las representaciones incluían indígenas. Visualmente estos podían identificarse como sujetos del cuidado maternal de la Virgen y, sumado al relato de su salida de Oyacachi, los cuadros servían para interpelar una actitud más devota, según lo esperado por Sono y otros eclesiásticos. En la figura 27 puede verse la representación de un “milagro” colonial pues la imagen se conserva en su gruta ayudando a un indígena que se cortó la pierna. Mientras, en la figura 28 es posible apreciar un “milagro” donde la Virgen cuidaba el trigo de una mujer. Así, la puesta en escena de los cuadros invitaba al espectador del presente a no cometer los mismos “errores” que sus antepasados.¹⁴⁵ El feligrés indígena, según estos, debía mostrarse sumiso, obediente y piadoso si quería recibir los favores de la Virgen.

Como sostiene Rocha, en muchos casos las representaciones decimonónicas de los milagros se producían de “forma espontánea y directa, sin la intermediación institucional y proyecta deseos de protección”.¹⁴⁶ A diferencia de la obra de las acuarelas de Guerrero, donde el modelo expedicionario hacía un registro dentro del marco de lo pintoresco,¹⁴⁷ los cuadros de Pinto sobre la Virgen del Quinche se

¹⁴⁵ Es difícil evaluar si la devoción a la Virgen del Quinche se consolidó como un culto indígena. Pero, sí se puede decir que fue un culto que por muchos años ha sido considerado de carácter popular.

¹⁴⁶ Rocha, “Joaquín Pinto”, p. 106.

¹⁴⁷ Según Rocha “lo pintoresco tiene que ver con una pintura que de alguna manera es apunte y es cognitiva, te permite aprender lo excepcional”. Susan Rocha, Costumbrismo, entrevista del 14 de febrero

inscribían en las categorías estéticas de lo sublime, lo bello y lo pintoresco. De eso modo apuntaban a generar una emoción, ligada a la pedagogía doctrinal, en el espectador. Los mismos árboles y la naturaleza servían de telón para mostrar la teatralidad de las escenas representadas.¹⁴⁸ De algún modo, estos cuadros de Pinto se alejaban de la denuncia propia de las acuarelas de Guerrero. Se trata de una especie de maquillaje montado por el comitente y el pintor en el que se apuntaba al lado devoto de los indígenas despojándolo en su representación de los conflictos que atravesabas en sus relaciones sociales.

7.3. “La ignorancia de los indios en materia de religión”: doctrina, quichua y misiones

Matovelle, en su ya citado discurso acerca de que Ecuador era la nueva Jerusalén decía “cuando pastores celosos lleven el Pan Eucarístico hasta la choza del último de nuestros indios [...] entonces, y solo entonces, podemos llamarnos con toda verdad la República del Sagrado Corazón de Jesús”.¹⁴⁹ Esta afirmación no solo denota la percepción del trabajo que varios católicos militantes entendían que faltaba, sino que caracteriza la marginalidad que ocupaba la feligresía no blanca en el proyecto. Y es que por siglos el clero y los seglares debatían acerca de la “resistencia indígena” a aprender la doctrina. Juan Carlos Estenssoro explica para el Perú colonial que esa fue una justificación para no reconocer al indígena “el estatus de convertido”.¹⁵⁰ La Iglesia del siglo XIX heredó esto de las corporaciones coloniales. La solución a la cuestión se ensayó de diversas formas. Desde las más utilitarias como las de los redentoristas a otras drásticas como las impuestas por Federico González Suárez en el siglo XX. En ese sentido no es de extrañar que las visitas pastorales tuviesen, de forma recurrente, recomendaciones a los párrocos para que atendiesen la enseñanza de la doctrina a sus fieles indígenas.¹⁵¹ De hecho, sínodos y concilios recordaban a los curas de almas que debían atender la instrucción religiosa de los indígenas y que no podían negarles la comunión si estaban

de 2022.

¹⁴⁸ Susan Rocha, Costumbrismo, entrevista del 14 de febrero de 2022.

¹⁴⁹ Julio María Matovelle, “La República del Sagrado Corazón de Jesús”, en *La República del Sagrado Corazón de Jesús* (jun. 1886).

¹⁵⁰ Estenssoro, “El simio”, p. 457.

¹⁵¹ AHCAC, VP, 224, Miguel León, “Visita Pastoral Girón” (24 de mayo de 1887); AAQ, GE, Caja 58, Ignacio Ordóñez, “Visita Pastoral a Machachi” (8 de abril de 1885).

preparados para recibirla.¹⁵²

Como lo ha explicado Williams, los indígenas libres y de comunidad recibían la doctrina los domingos antes de misa de medio día en el cementerio de la parroquia. A cargo de organizarlos estaba el alcalde de doctrina quien podía dirigir los rezos y castigar la inasistencia. En cambio, los conciertos debían recibirla en las haciendas, y en ocasiones eran dirigidos por mayores y oficiales.¹⁵³ Sin embargo, esto no siempre funcionaba así. En muchas haciendas, incluso de curas, monjas y católicos militantes, se desatendían las necesidades espirituales de los peones, y en el caso de las parroquias, muchos de sus anejos eran muy distantes que no se lograba la asistencia deseada los domingos o solo se sabía del cura los días de fiesta.¹⁵⁴ El redentorista Giuseppe Bivona lo describía así: “gente demasiado abandonada, donde muchísimos como perros nacen, viven y mueren. El párroco rarisísimamente se traslada allá y rápidamente, solo para recabar los derechos parroquiales que reportan lucro”.¹⁵⁵

Tanto sacerdotes como laicos aseguraban que los indígenas eran dados a la superstición, la hechicería e idolatría.¹⁵⁶ Esos argumentos, sumados al discurso de la embriaguez y el barbarismo encubrían la incapacidad del párroco de vincularse con sus fieles indígenas, lo que muchas veces tenía que ver con la brecha del lenguaje o sus propios abusos. Para los católicos militantes la idolatría del indígena era algo pétreo conservado por siglos de paganismo. Para el siglo XIX había una diferencia entre el bárbaro de la Amazonía que desconocía la religión y el de la sierra que se resistía a pesar de ser bautizado. La especial adoración de las comunidades a imágenes de vírgenes y santos solo alimentaba el discurso de la élite católica de que no entendían el catolicismo.¹⁵⁷ En cambio, para los liberales, tal idolatría se entendía por la rapacidad de curas y hacendados que no los instruían correctamente.¹⁵⁸ Las distancias entre anejos y parroquias no eran fáciles de sortear, además los sacerdotes culpaban a los estancos,

¹⁵² *Decretos del Primer Concilio; Primer Sínodo Diocesano de Riobamba; Primer Sínodo Diocesano de Cuenca; Segundo Sínodo Diocesano de Riobamba; Segundo Sínodo Diocesano Quitense.*

¹⁵³ Williams, “Negotiating the state”, pp. 171-172.

¹⁵⁴ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), pp. 38 y 497.

¹⁵⁵ ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 1” (1870-1884), p. 46.

¹⁵⁶ AGC, L. 64, Remigio Esteves de Toral, “Adivino” (31 de mayo de 1871); AMO, CP, Caja 194, Carlos Ubidia, “Pedido al comisario” (12 de marzo de 1890).

¹⁵⁷ Felipe Sarrade, “Informe geográfico-político de la provincia de León”, en *El Nacional* (8 mar. 1871); Martínez, *La condición actual*, p. 7.

¹⁵⁸ Moncayo, *El concertaje*, p. 14.

hacendados y ferias por la inasistencia a la doctrina.¹⁵⁹ Fue durante el garcianismo que se hizo especial hincapié en perseguir estanqueros, prohibir faenas en las haciendas y cambiar los días de feria, pero sin éxito.¹⁶⁰

Ese panorama no quiere decir que hubiera una inasistencia total. Para que los indígenas asistieran los párrocos tenían un agente de gran importancia: el alcalde de doctrina. Este era un funcionario legitimado por la costumbre, pues había sobrevivido al fin del régimen colonial fortalecido por las reformas borbónicas y la institucionalización republicana. Su elección no era igual en todas las provincias. En algunas era designado en acuerdo entre el cura y el teniente político, y por lo tanto su trabajo no remunerado compartido, en otras era parte de un cabildo que lo subordinaba al gobernador y regidores indígenas, y en otras provincias era empleado exclusivo del cura, pues los tenientes designaban a sus propios alcaldes.¹⁶¹ Los alcaldes eran funcionarios que no recibían pago, por lo que el cura los encontraba muy convenientes para la doctrina, comunicarse con las comunidades, ordenar la presencia de algún indígena en particular, enviar comunicados, etc. En ocasiones, los párrocos y los

¹⁵⁹ AHCAC, AT, 15, José María Quito, "Petición" (1860); AHCAC, AT, 35, Manuel Chimbo, "Petición" (1863); AMR, Caja 25, Nicanor Corral, "Petición" (30 de noviembre de 1872); AHCAC, AG, 133, Miguel Izquierdo, "Informe" (16 de marzo de 1879).

¹⁶⁰ Bromley, "Cambios en los", pp. 7-32; BML, AGL, Casilla 56, Francisco Javier León, "Infracción" (19 de diciembre de 1873); AMR, Caja 25, Rafael Larrea Checa, "Domingos" (2 de diciembre de 1873).

¹⁶¹ Con las reformas borbónicas, los alcaldes de indios, que eran autoridades electas y no de sangre, fueron "potenciados" sobre todo respecto al cobro del tributo. El desgaste de la autoridad del cacique dio realce a los cabildos indígenas a fines del XVIII, pero sobre todo en el XIX. Ante la desaparición de los caciques los reemplazaron gobernadores de indígenas y regidores, designados entre las comunidades, los curas y los tenientes. En la República, así, contaron con funciones religiosas, de auxiliares en lo civil y judicial, de recaudación, entre otras. Chassin, "El rol de", pp. 227-242; Guerrero, "Curagas y tenientes", pp. 321-365; Lentz, "De regidores", pp. 189-212; Palomeque, "La 'ciudadanía'", p. 115-141. En 1898, los gobernadores de la sierra elevaron informes para aportar a la regulación del trabajo de los alcaldes. Lo importante de estos documentos es que se puede apreciar las diferencias en su designación y actividad según cada provincia: 1. en Pichincha, el gobernador de indígenas era elegido por un acuerdo entre el teniente y el cura, pero los alcaldes eran designados solo por el último; 2. en León y Chimborazo las autoridades informaban que los gobernadores eran electos por acuerdo entre la autoridad civil y religiosa, y los alcaldes, dependiendo del cantón, eran compartidos o designados por separado; 3. en Bolívar y Tungurahua se informó que las autoridades las escogía el cura y por eso estaban a su servicio exclusivo; 4. en Azuay y Cañar eran cura y teniente escogían a sus alcaldes en acuerdo con el cabildo pequeño; y en 5. Loja, los gobernadores eran designados por los tenientes, y estos a su vez se ponían de acuerdo con el cura para designar alcaldes. BML, AGL, Casilla 109, A. Echeverría Llona, "Informe" (26 de marzo de 1898); ANE, MI, P, Caja 76, Domingo Gangotena, "Informe" (30 de marzo de 1898); ANE, MI, P, Caja 76, Adriano Montalvo, "Informe" (13 de marzo de 1898); ANE, MI, P, Caja 76, Carlos Monteverde, "Informe" (15 de marzo de 1898); ANE, MI, P, Caja 76, Ramón Riofrío, "Informe" (19 de marzo de 1898); ANE, MI, P, Caja 76, R.A. Rosales, "Informe" (27 de marzo de 1898); ANE, MI, P, Caja 76, Benigno Vásquez, "Informe" (16 de marzo de 1898); ANE/A, JP, Caja 239, Francisco Carrasco y et. al., "Acta de elección de alcaldes" (1 de enero de 1871).

tenientes rivalizaban por sus auxilios, entonces para imponerse el cura sacaba a relucir el argumento de que era una designación hecha por costumbre desde la colonia para colaborar en la evangelización:

Desde que se estableció en este nuevo Continente americano Nuestra Santa Religión [...], i los primeros párrocos formularon el modo como habían de hacer concurrir los indios a recibir el pasto espiritual por medio de la enseñanza religiosa y principalmente la asistencia al Santo sacrificio de la misa, & establecieron para esta Sta. obra, unos funcionario llamados alcaldes doctrineros, paraque entre ellos mismos cuidaran del buen orden y observancia de la Sta. moralidad de costumbres en cada tribu, o sea anejo donde ellos viven, y que se ocupasen solamente de reunirlos para que oigan misa no solo en días de precepto o festivos, sino también entre semana a los de menor edad para enseñarles las primeras oraciones o doctrina cristiana que es de primera necesidad para alcanzar la salvación.¹⁶²

El encargo era arduo y no siempre era aceptado, pues implicaba dejar el trabajo para su subsistencia y dedicarse al servicio de la parroquia. Esto llevaba a que el cura obligase al designado a cumplir con la tarea, y en ocasiones el alcalde electo debía recurrir al gobernador de provincia. En 1889 Melchor Conterón elevó una representación interesante. Este denunciaba que se nombraban alcaldes desde la conquista para “ocuparnos en servicios viles y forzados”. A pesar de ello, describía al cargo como honroso, capaz de adaptarse al republicanismo, pero eso implicaba que no podía obligarse a aceptarlo, pues no había ley que lo exigiera, solo la costumbre.¹⁶³ El poder del cura sobre la designación de autoridades étnicas no terminaba ahí. En ocasiones podía ponerse de acuerdo con el cabildo indígena para remover a un alcalde o regidor por desafiar su autoridad.¹⁶⁴

No siempre los indígenas quedaban a merced de párrocos y alcaldes. Estos elevaban quejas y peticiones a las diócesis, muchas de las cuales eran contrarrestadas por el mismo cura que buscaba el respaldo de los feligreses blancos.¹⁶⁵ En otras ocasiones eran los mismos alcaldes quienes encabezaban a la comunidad para denunciar los abusos o la ruptura de acuerdos por parte del párroco.¹⁶⁶ La feligresía indígena valoraba a un párroco que les dedicaba tiempo, los respetaba: “haciéndonos

¹⁶² AGC, L. 130, Antonio Cobo, “Petición” (17 de enero de 1881).

¹⁶³ BML, AGL, Casilla 31, Melchor Conteron, “Petición” (enero de 1889).

¹⁶⁴ ANE/A, JP, Caja 239, Daniel Andrade, “Regidor” (1 de marzo de 1897).

¹⁶⁵ AHCAC, AB, 146, J.M. Moreno, “Abusos” (2 de julio de 1878); AHCAC, AG, 414, Julián Mejía y et. al., “Queja” (1881); AHCAC, AG, 415, Vicente San Martín y et. al., “Petición” (1881).

¹⁶⁶ AHCAC, APa, 4, Julián Auquilla y et. al., “Conflicto por servicios religiosos” (1866).

conocer nuestros derechos como ciudadanos, de seres dotados de inteligencia”, y los defendía de los “hombres de significación”.¹⁶⁷ A fines del XIX, en pleno conflicto entre los militantes y el gobierno liberal, los indígenas de Punín recurrieron a este para solicitar que Carlos Sono, cura excusador, no fuese removido de la parroquia, misma que quedaba a cargo de Fidel Banderas, sacerdote del que acumulaban quejas. El gobernador de la provincia y el ministro Moncayo apelaron en varias ocasiones para que se cumpliera la solicitud. Sin embargo, la curia de Riobamba dejó el asunto a criterio de Banderas, cura propio de Punín, pues aceptar directamente la solicitud implicaba reconocer los abusos que por años se achacaban a ese cura. Sono y Banderas fueron descritos como dos polos. El primero atento a la enseñanza de la doctrina, amable con los indígenas, mientras el segundo había sido acusado de golpearlos y perseguirlos. Ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo entre los dos sacerdotes, los indígenas de Punín se levantaron contra el párroco, lo que obligó al gobierno a enviar un piquete de soldados a la parroquia, y luego a la salida de Sono hacia Riobamba.¹⁶⁸ Un sacerdote podía hacer de la doctrina o la misión un espacio de sociabilidad, cuando no había flagelación, pues a pesar de que el castigo era usado con el fin de obligar a los indígenas a ir a la doctrina, generalmente tenía el efecto contrario.

Las misiones fueron cruciales en la reconfiguración del catolicismo en el XIX y el proceso de recristianización. De hecho, en ese siglo se experimentó una expansión del trabajo misional en América. Sin embargo, la sierra ecuatoriana no era parecida a la Amazonía, la Patagonia o las reservas norteamericanas, se trataban de comunidades evangelizadas hace siglos y de generaciones de católicos.¹⁶⁹ En ese sentido, las

¹⁶⁷ AHCAC, AAz, 100, José Chuqui y et. al., “Petición” (30 de octubre de 1881).

¹⁶⁸ ANE, MI, C, Caja 22, Pedro P. Echeverría, “Punín” (12 de octubre de 1897); ANE, MI, C, Caja 22, Pedro P. Echeverría, “Sublevación” (16 de octubre de 1897); ANE, MI, C, Caja 22, Pedro P. Echeverría, “Sono” (19 de octubre de 1897); ANE, C, Caja 161, Abelardo Moncayo, “Petición” (20 de octubre de 1897).

No será el único episodio en el que se puede contrastar las redes y conductas de los dos sacerdotes. Fidel Banderas era amigo cercano de Federico González Suárez y ambos compartían una visión parecida sobre el adoctrinamiento de los indígenas que luego se vería reflejado en las medidas draconianas que González Suárez dictó en el siglo XX. Sono, por su parte, fue más cercano a la línea del jesuita Andrés Machado que denunciaba el maltrato a los indígenas como un problema en su adoctrinamiento. Además, llegó a ser vicario general de Machado.

¹⁶⁹ Para trabajos sobre esos espacios ver: Fredj, “Contre l’esclavage”; Ortiz, *La evangelización del*; Markowitz, *Converting the Rosebud*; Espinoza, “Historia de una”. Los redentoristas no eran los únicos sacerdotes que misionaban de sobre poblaciones ya católicas, se puede nombrar el trabajo continuo de franciscanos, capuchinos y otros. AAQ, P, Caja 59, Pablo Reyes, “Informe de la visita a Oyacachi” (8

misiones redentoristas en las diócesis de Cuenca y Riobamba fueron un intento desde las curias por fortalecer la fe de sus fieles, especialmente los indígenas. Los redentoristas habían llegado a esas diócesis gracias a las gestiones del obispo Ignacio Ordóñez. A pedido de los párrocos, hacendados o el obispo, estos padres asistían por algunos días a una serie de poblados donde daban misa, sermón, pláticas y hacían procesiones. Sin embargo, el trabajo de la primera década se concentró sobre todo a recorrer los centros parroquiales de Cuenca y Riobamba donde usaron con dificultad los rudimentos de quichua que habían aprendido y en ocasiones con serios problemas para convocar a las poblaciones. Desde la década de 1880, y con la incorporación de sacerdotes indígenas,¹⁷⁰ no solo tuvieron grupos de padres quichuistas, sino que complejizaron sus recorridos por las diócesis visitando haciendas, anejos y vice parroquias, y dividiendo las misiones entre blancos e indígenas. Estos cambios fueron resultado del trabajo de campo de los redentoristas. Pero, además, para poder demostrar el progreso de su obra debían adaptar sus repertorios a la respuesta y vida cotidiana de los indígenas.¹⁷¹

En su enseñanza de la doctrina, los redentoristas apuntaban a la memorización y explicación a través de la culpa por el desconocimiento, su autoridad y prácticas piadosas que llamaban la atención del pueblo a donde iban. No solo era frecuente que los padres regalaran escapularios, medallas y otros objetos como premios por aprender la doctrina, también bendecían animales, sementeras, niños y semillas. Quizá sus estrategias más exitosas eran las procesiones, ya sea para convocar asistentes a la misa y pláticas recorriendo el pueblo con el cuadro de la Virgen del Perpetuo Socoro, o para plantar cruces en lugares visibles de los pueblos como signo de haber recibido las misiones.¹⁷² Los cronistas redentoristas presentaban a las misiones como antítesis de las fiestas. En estas no debía haber bebida, baile, disfraces o cualquier otra práctica con

de enero de 1902).

¹⁷⁰ No parece ser una ruptura a nivel pastoral, porque podía haber más sacerdotes con ascendencia indígena. La llegada de Lobato al Seminario y a la congregación no parece haber causado revuelo.

¹⁷¹ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1904 de 1870), p. 36; ARR, Tomo 1, “Crónica de la Casa de Riobamba”, p. 18.

¹⁷² Las cruces tenían el fin de ser un recordatorio de la misión y se buscaba que los fieles mantuvieran vivo lo aprendido en ella. Además, eran importantes en las renovaciones que los mismos padres daban o como objetos de culto con los que se buscaba alejar calamidades. AHCAC, AG, 425, Simón Palacios, “Procesión” (27 de abril de 1891).

prohibición eclesiástica. Los mismos redentoristas se referían a esas prácticas como “contramisiones”, y en ocasiones, con ayuda de los párrocos, agredían a los vendedores de chicha, aguardiente y guarapo o regaban el licor.¹⁷³

Además de los reclutamientos de las milicias y el trabajo subsidiario, los redentoristas se quejaban de la respuesta de los propietarios a las misiones. De hecho, los padres preferían misionar en las parroquias, a donde asistían los indígenas sueltos y de comunidad, pues estos no dependían de patronos que los dejaran ir.¹⁷⁴ Las descripciones sobre los hacendados eran disímiles. Por un lado, encomiaban a las carmelitas de Cuenca porque pagaban un doctrinero para sus peones, en otras ocasiones los cronistas referían las amenazas de las conceptas a sus conciertos si no asistían a la misión. La mayoría de las veces describían patronos a los que poco les interesaba el alma de los indígenas, quienes por no perder unos días de trabajo prohibían a estos la asistencia. Los padres debían acercarse a las haciendas e incluso los mismos conciertos asistían abandonando sus jornales y arriesgándose a castigos corporales.¹⁷⁵ Para los redentoristas lo ideal era cuando los patronos encabezaban la asistencia a las misiones y participaban junto a los peones de ellas. Así, en un sentido paternalista, daban el ejemplo de cómo debía ser un buen católico.¹⁷⁶

Los conflictos con los curas no faltaban, pues en ocasiones eran obligados por los obispos a recibir la misión, pocos eran los que pedían estas con entusiasmo. No era de extrañar, pues debían gestionar los bagajes de los padres, su hospedaje, movilidad y comida. Además, veían en estos a evaluadores de su desempeño parroquial a quienes obispos como Miguel León gustaban de oír sobre sus viajes. Los cronistas redentoristas refieren constantes quejas a la ignorancia de la doctrina, la ausencia de los párrocos, la irregularidad de los sacramentos, el concubinato, etc. Un ejemplo de la preocupación de los párrocos por su imagen como profesional de lo sagrado se deja ver en una anécdota donde las misiones tuvieron poca asistencia. Entonces el párroco armó una procesión a la que se unieron los indígenas. Una vez que estos entraron a la iglesia, el cura ordenó que se cerrara la puerta, y látigo en mano golpeó a todos los asistentes:

¹⁷³ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), pp. 198 y 263.

¹⁷⁴ ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2” (1885-1907), p. 39.

¹⁷⁵ ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2” (1885-1907), p. 75.

¹⁷⁶ AHCAC, AP, 339, Jorge Kaiser, “Misión” (13 de mayo de 1911).

Cada uno a medida que era llamado, tenía que pasar al bautisterio, en donde el Sr. Cura con un látigo en mano, principiaba a descargar golpes de desesperado. Era una escena singular! Cada uno procuraba esconderse donde podía, detrás de los altares, de los retablos, etc. pero en vano: todos tuvieron que pasar por el látigo. Después de esto, hizo coger a 5 de los más resistentes, 4 hombres y una mujer, y poner en dos ataúdes, y llevar alrededor de la plaza, acompañándolos él mismo con el látigo en la mano. De resultar de este expediente el día siguiente muchos asistieron a confesarse.¹⁷⁷

Otro motivo de conflicto con los curas resultaba de los derechos parroquiales. No es que los redentoristas cobraran por los sacramentos, pero viajaban con facultades concedidas por los obispos para casar, bautizar y celebrar otras ceremonias de manera gratuita.¹⁷⁸ Seguramente eso debió molestar a los párrocos que veían afectados sus ingresos cuando los padres llegaban a misionar. La evaluación que hacían los misioneros de su trabajo era disímil. En ocasiones eran muy entusiastas con los logros obtenidos, pero en otras describían poblaciones que no habían mantenido los “frutos” de las misiones y ejercicios. Además de culpar a la ignorancia de la doctrina o a la embriaguez, consideraban que los párrocos eran los responsables de que una misión fuese fructífera o no. Incluso, los redentoristas resultaron interlocutores directos frente a los obispos, pues ayudaban a las poblaciones, dependiendo del grado de piedad demostrado, a conseguir la designación de un cura de almas.¹⁷⁹

La revisión de las crónicas redentoristas de Cuenca y Riobamba permite apreciar la importancia de que los sacerdotes conocieran el quichua y lo usaran en su interacción con los indígenas, quienes, como ya se ha visto, eran la población mayoritaria en Ecuador.¹⁸⁰ Para la segunda mitad del siglo XIX el país experimentó un especial interés en ese idioma dentro de los círculos católicos militantes.¹⁸¹ Se puede

¹⁷⁷ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), p. 117.

¹⁷⁸ ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 1” (1870-1884), p. 25.

¹⁷⁹ AHCAC, AP, 168, Los vecinos de Paute, “Representación” (1874).

¹⁸⁰ Consultando a Mark Morris, Fernando Garcés y Alan Durston se puede decir que la Monarquía católica hizo un llamado a erradicar las “lenguas autóctonas” como parte de sus reformas en el siglo XVIII. Además, a principios del XIX a pesar del uso político y simbólico de estas durante la independencia, hubo un declive de las mismas. Morris, “Language in Service”, pp. 433-470; Durston, “Las lenguas indígenas”, p. 444; Garcés, “Fuentes para”, p. 163; Boudin, Chassin, e Iter, “La propaganda política”, pp. 9-24; Iter, “Awqa ‘tirano’”, pp. 53-71. Además, como bien sugiere Durston, la expansión de los territorios controlados por los Estados nacionales y las nuevas evangelizaciones permitieron el “registro alfabético” de las lenguas al mismo tiempo que se exterminaba a sus usuarios. Durston, “Las lenguas indígenas”, p. 445.

¹⁸¹ Se puede dividir en tres grupos a estos artífices de traducción y registro en quichua: laicos, redentoristas y diocesanos. El primer grupo, a diferencia de los otros, no tenía un interés utilitario en el uso del quichua, de hecho, consideraban a este como una lengua destinada a morir que debía ser

dividir a los redentoristas en dos grupos: los quichuistas y los latinistas. Las diferencias entre estos no solo estuvieron marcadas por el idioma, sino por los repertorios misionales, la forma de registrar sus actividades en las crónicas de sus casas y por la concepción y forma de organizar a los indígenas.

La forma en la que los cronistas redentoristas registraban el trabajo de la

preservada como si se tratara de un monumento. Es decir, su interés era puramente filológico. Los principales exponentes de este grupo fueron el conservador Juan León Mera y el progresista Luis Cordero Crespo. Ambos se habían dedicado desde su juventud a recoger coplas, memorias y poemas en quichua, e incluso escribieron algunos de los suyos en ese idioma. El mismo Cordero compuso *Chushiquilla* en 1884, donde criticaba a los diezmeros: “buitre de largas uñas”. Mera, *Antología ecuatoriana*, p. 361. Mera y Cordero compartían la visión de Honorio Mossi, quien veía en el quichua una lengua clásica equiparable al latín y al griego. Mossi, *Gramática de la*. El mismo Mera la definió como una lengua muy rica hasta el momento de la conquista. Para él la codicia española acabó con la “parte moral” del indígena y lo sumió en la barbarie. Si bien la religión católica había sido un bien legado por los conquistadores, Mera aseguraba que, en la lucha entre espíritu y materia, el interés por las riquezas había pervertido a los españoles, quienes usaron para su codicia a la religión. Entonces, el quichua era una lengua con un pasado monumental, pero dado que sus usuarios habían caído en la abyección, esta había terminado por degenerarse siendo solo de uso cotidiano. Ya no resultaba ser una lengua útil para la civilización, pues no conservó la producción de su glorioso pasado. Cordero, *Diccionario quichua-español*, p. 33. Entonces, como ha visto Regina Harris, Mera encontraba en el quichua una lengua para el clero y los filólogos, y era preferible que los indígenas la abandonaran para así incorporarse a la nación. Harrison, “La polémica”, p. 189. Para Mera, como ha visto Harris, el español era el idioma de la nación, pero podía ser potenciado por quichuismos que expresaran correspondencias inexistentes en este. El esfuerzo de Cordero, por su parte, consistió en hacer un inventario de lo que quedaba del quichua. En un sentido nacionalista, hacía falta un registro de la variante hablada en Ecuador, pues para entenderla los textos existentes de González Holguín y Mossi no resultaban útiles, según su criterio. Harrison, “La polémica”, p. 159. Cordero, *Diccionario quichua-español*, pp. 30-31. En cuanto a los diocesanos, el trabajo de estos se resume a los esfuerzos por acercar al clero secular al quichua desde las diócesis y los seminarios. El arzobispo de Quito Pedro Rafael González y Calisto fue el primero en concebir un texto doctrinal oficial en quichua. Este le pidió a Juan Grimm, en 1897, un *Vademécum* para el uso de los párrocos. El contexto no era menor, pues en ese año se había aprobado la tolerancia de cultos y habían ingresado misiones evangelistas. El lazarista insistía en que la ignorancia de la religión llevaba al paganismo, la superstición, alentaba las borracheras y las fiestas. Además, los liberales habían invitado desde 1895 a los pueblos a la lucha de clases y razas, habían permitido el ingreso de protestantes con extractos del evangelio mal traducidos al quichua, y buscaban desconectar al clero de las comunidades. Frente a ese escenario los católicos debían hacer algo, y el fortalecimiento del cristianismo en español y quichua ofrecía la reconciliación y reconexión. Para él que existiera indígenas que sabían palabras del español para su vida cotidiana, no implica que supieran el idioma, por lo que el quichua se volvía crucial para enseñar la doctrina. Grimm, *Vademécum para*, pp. 10-160. La política sobre el quichua de González y Calisto, afín a los esfuerzos de sus antecesores, los redentoristas y los lazaristas, probablemente era similar a la de otros prelados de América. Esto se puede observar en las disposiciones del Concilio Plenario de América Latina (1899). Los decretos de este llamaban a los prelados a promover entre el clero el estudio de las lenguas indígenas, a administrar los sacramentos, evangelizar y convertir en el idioma local y a que los Seminarios intervinieran en el perfeccionamiento del quichua de los futuros sacerdotes. Obispos de América Latina, *Actas y decretos*, pp. 125-438. De hecho, el Plenario retomaba la recomendación del V Concilio Mexicano en la que se invitaba a los curas de almas a aprender y usar el idioma de los indígenas si los tenían como feligreses. El decreto 547 establecía que “los confesores están obligados a saber el idioma en que se confiesa el penitente. Los superiores regulares no presentarán para el cargo de confesor a ninguno que no sepa el idioma vulgar de la región en que ha de ejercerlo”. Obispos de América Latina, *Actas y decretos*, pp. 303-317.

congregación permite identificar dos grupos, que además tuvieron una relación diferente respecto de la población indígena. Por un lado, se encontraban los padres latinistas, generalmente europeos, quienes no solo registraron crónicas enteras, como la de la casa de Riobamba entre 1870 y 1884, en latín, sino que muchas veces registraban el trabajo misional con citas en latín y luego de recibir información de sus cohermanos que interactuaban directamente con los indígenas. Estos padres tenían un severo tono moralista que iba de la mano con un antiamericanismo, pues su obra se dificultaba por el estado de los caminos, las costumbres locales, el clima, etc., quejas que los llevaron a entrar en conflicto con el gobierno e incluso con la intelectualidad conservadora (1869-1875) que en ese momento abanderaba un nacionalismo católico.¹⁸² Para estos mismos padres, los indígenas serranos se encontraban en un estado de animalidad por el desconocimiento de la doctrina y las consecuentes desviaciones producto de ello.¹⁸³

Distinto al primer grupo, por los menos desde fines de la década de 1870, se puede nombrar a los redentoristas quichuistas. Estos tuvieron como eje principal, como se verá más adelante, al padre Juan Gualberto Lobato. Pocos padres europeos, sobre todo en la casa de Cuenca, habían expresado la necesidad de un registro detallado en español y quichua para el uso de los padres en años posteriores. Para estos el registro del trabajo misional debía ayudar en la solución de problemas como el acercamiento a los fieles, la organización de las pláticas y la liturgia, la negociación con los párrocos, la lucha contra la embriaguez, entre otros. A diferencia de los latinistas, este grupo registraba como evento importante las distintas etapas de aprendizaje de sus miembros. Así, los cronistas quichuistas consignaban cuando uno de sus hermanos hacía sus primeras confesiones en quichua o daba su primera misa en ese idioma. Desde su llegada a Ecuador algunos padres habían intentado aprender quichua. Incluso el primer maestro de los redentoristas de Riobamba había sido el obispo Ordóñez,¹⁸⁴ pero a pesar de ello los redentoristas de Cuenca y Riobamba tuvieron problemas para comunicarse

¹⁸² “Una carta del padre Pedro López”, en *El Ecuador* (5 dic. 1874); Buriano, “Venturas y desventuras”, p. 17.

¹⁸³ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), p. 517; ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 1” (1870-1884), p. 32.

¹⁸⁴ Moya, “Estudio introductorio”, p. XXIV.

con muchos de los fieles e incluso para tener misiones numerosas. La representación que estos tenía de los indígenas divergía de sus pares latinistas, pues consistía en un tono paternalista que equiparaba a los indígenas con infantes, más no los presentaba como animales o entes corruptos.

La configuración de este grupo y su éxito desde la década de 1880 debió mucho a la temprana aceptación de sacerdotes indígenas entre los redentoristas. Con más de la mitad de los ecuatorianos pertenecientes a diversas comunidades quichua hablantes, el uso de ese idioma era imperioso. Así, el impulsor de la incorporación del quichua al trabajo misional fue el padre Juan Gualberto Lobato. Su llegada a Cuenca en 1879 dio un notable giro a las misiones. El cronista Gandía lo describía como “indio puro, perteneciente a la familia real de Quito”.¹⁸⁵ Piedad Peñaherrera registra que era descendiente de familias cacicales puruhaes, pues nació en la parroquia de Yaruquíes, en la provincia de Chimborazo, y en 1876 había heredado un cacicazgo.¹⁸⁶ De hecho, el mismo Lobato se describía en la crónica de la casa de Cuenca, incluso conservando la referencia a la deidad andina solar, como:

Hijo del Sol, i por esto medio chamuscado por los rayos de ese Padre tan ardiente. Este cronista, como indio, está especialmente consagrado a la instrucción de los pobres indios, i en enseñar el Inca a los caritativos RR.PP. que quieren consagrarse al humilde ministerio con los Indios [...] Lector querido, perdóneme si me he extendido demasiado en esta crónica sobre los Indios, es preciso que la posteridad sepa el bien que los Redentoristas principiaron a hacer a los Indios. Desde el 1879 hasta la época feliz en lo espiritual para los Indios.¹⁸⁷

Si bien Lobato se identificaba abiertamente como indígena, es preciso aclarar que no estaba en la misma posición que muchos de sus pares. Como descendiente y heredero de cacicazgo tuvo los recursos para educarse hasta llegar a la carrera eclesiástica. Su acceso a la lecto-escritura tuvo un nivel diferente al de otros indígenas, pues no solo manejaba el español, sino también el latín y tenía la capacidad de traducir. Pero no se puede negar que ese contexto de Lobato permitió que sea uno de los impulsores de la nueva agenda redentorista en Ecuador a fines del XIX, pues se avocó a los catecismos y gramáticas enfocados en el consumo y enseñanza en quichua. Además, fue un notable promotor, junto al padre Maldonado, de las primeras muestras

¹⁸⁵ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), p. 180.

¹⁸⁶ Peñaherrera, *Dios pac*, pp. 27-60.

¹⁸⁷ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), p. 258.

de un asociacionismo explícitamente enfocado e integrado por indígenas católicos. En ese sentido, se puede caracterizarlo como un sacerdote indígena perteneciente a estratos medios, un intelectual que buscó refrescar los insumos para que su congregación pudiese acercarse de una forma distinta a la feligresía católica y así competir y combatir el avance de los círculos liberales sobre todo en la sierra sur y centro.

Lobato no solo daba clases de quichua a los padres europeos, sino encabezaba las pláticas, sermones y confesiones de las misiones en las parroquias y anejos indígenas. Además, se dedicó a componer y traducir catecismo y otros textos en quichua. Algunos párrocos y el canónigo Gregorio Cordero Crespo financiaron la edición de sus textos entre 1881 y 1885.¹⁸⁸ Entre estos se pueden nombrar el *Catecismo para indígenas* de 1881, el *Cruzpac ñan* de 1882, *Oraciones para la misa, meditaciones, compendio de la doctrina* de 1882, *Oraciones, doctrinas y cánticos en quichua* de 1885, entre otros. Lobato y otros misioneros rompieron con el discurso que caracterizaba a los indígenas como: “ignorantes, salvajes y brutos, llenaron la Iglesia los primeros días. Pero al saber que se les apretaba en el confesionario y sobre todo que se preguntaba la doctrina, los mas se alzaron de la misión”.¹⁸⁹ Por su habilidad con los idiomas, Lobato fue enviado en 1885 a Lima para abrir paso a los padres en el Perú y luego en Bolivia. Luego de su salida la crónica registra un decaimiento de la asistencia de los indígenas a las misiones por ausencia de su “taita Lobato”. La concurrencia de miles de indígenas a esas misiones era una marca de comparación para los distintos cronistas. En algunos casos se registraba que muchos no volvieron a confesarse un lustro después de que lo hicieran con Lobato.¹⁹⁰

En la casa de Riobamba el trabajo de los quichuistas fue más tardío y dependió de los nexos de estos con Lobato, que se encontraba en Cuenca. Los padres tuvieron problemas para comunicarse con los indígenas hasta avanzada la década de 1880, cuando los padres Julio Maldonado y Julio Paris dieron vitalidad al trabajo con los indígenas. A los redentoristas les escandalizaba que, por ignorancia del quichua, los

¹⁸⁸ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), p. 258.

¹⁸⁹ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), p. 437. Su habilidad para misionar en quichua fue requerida en Quito, donde el ya arzobispo Ordóñez lo solicitó para dar la doctrina y ejercicios espirituales en las parroquias rurales.

¹⁹⁰ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), pp. 288 y 376.

párrocos de la diócesis de Riobamba rechazaban las confesiones de los indígenas. El cronista Ezequiel Bravo sostenía que el padre Maldonado creía que “era necesario luchar contra la indolencia natural del indio, del mal ejemplo y prevenirlo de los ataques de los malos”.¹⁹¹ Maldonado decía que el mejor modo de lograrlo era aumentar el “número de operarios en la evangelización”. Para eso se dedicó a escribir una gramática y diccionario quichua-español. El redentorista alimentaba su trabajo a través de su experiencia misional, pero murió dejándolo inconcluso.¹⁹² La tarea fue retomada un par de años después por el padre Julio Paris, quien publicó su *Ensayo de gramática de la lengua quichua tal como se habla actualmente entre los indios de la República del Ecuador* en 1892 con auspicio del arzobispo Ignacio Ordóñez que costeó la impresión en la Imprenta del Clero, la estadía del sacerdote en Quito y las misiones en algunas parroquias de la ciudad.¹⁹³ En el preámbulo de la obra, el canónigo Félix Proaño aseguraba que esta tenía gran importancia religiosa para instruir a los indígenas, pero que con el tiempo estos terminarían hablando español, lo que convertiría a su idioma materno en un “monumento arqueológico”.¹⁹⁴

Las traducciones y gramáticas de Lobato y Paris fueron incorporadas por los obispos para la enseñanza del quichua en los seminarios, pero aun así no existía un texto oficial en las diócesis para el adoctrinamiento en quichua, y mucho menos uno para la Provincia Ecuatoriana.¹⁹⁵ El acceso al quichua permitía a sacerdotes y redentoristas refrescar los lazos con las comunidades de creyentes. Así estos podían fomentar un asociacionismo devocional e intentar incorporar a los indígenas a la

¹⁹¹ ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2” (1885-1907), p. 15.

¹⁹² ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2” (1885-1907), p. 15.

¹⁹³ ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2” (1885-1907), p. 208.

¹⁹⁴ Paris, *Ensayo de gramática*, p. V.

¹⁹⁵ El tercer grupo que utilizó el quichua había establecido desde el Segundo Concilio Quitense que la catequización debía darse en ese idioma. Moya, “Estudio introductorio”, p. XXIV. De hecho, el Cuarto Concilio Quitense de 1885 ordenó que se estableciera una clase de quichua en el Seminario, de la que se hizo cargo el lazarista Juan Grimm. *Decretos del Cuarto*, p. 37. Parece que la iniciativa no tuvo gran repercusión, pues los párrocos seguían teniendo problemas para comunicarse con sus feligreses indígenas. Grimm y los jesuitas Manuel Guzmán y Leonardo Gassó publicaron en la década de 1890 algunas doctrinas y gramáticas en quichua para el uso en las parroquias de la sierra y las misiones amazónicas. Se encargaron de adaptar los catecismos de Ripalda, Figueredo, y aquellos aprobados por Alfonso de la Peña Montenegro en el siglo XVII. Gassó, *Doctrina y catecismo*, p. 7. Gassó sostenía que en América se dejó de publicar en quichua luego de la expulsión de la Compañía de Jesús. Para el jesuita la doctrina a los indígenas se la debía dar en quichua, por lo que era necesario hacer un esfuerzo parecido al de Luis Cordero, y registrara el idioma que se hablaba en la Amazonía ecuatoriana antes de desaparecer. Gassó y Guzmán, *Directorio de*, pp. VII–VIII y 29-78.

militancia como había sucedido con las mujeres y artesanos. En ese marco, los redentoristas tenían ventaja por sobre el trabajo del resto de sacerdotes. Tuaza sugiere que los redentoristas propusieron que la modernización llegara a los indígenas a través del quichua.¹⁹⁶ Así, en la década de 1880, los padres Lobato y Maldonado impulsaron la sección de indígenas de la Asociación de la Sagrada Familia, que se había fundado a la llegada de los redentoristas a Ecuador. Si bien era una parte integrante de una asociación más grande, tenía autonomía y por lo general era dirigida por un miembro del grupo de los quichuistas. Esta tenía un fin moralizador que buscaba acercar a los indígenas y sus familias a prácticas devotas y a una mayor frecuencia de los sacramentos. Los centros de esta asociación se encontraban en Cuenca y Riobamba a donde asistían mensualmente, y para los ejercicios espirituales anuales, los socios de otras parroquias y anejos. En ocasiones llegaban a tener problemas con los párrocos, pues sus indígenas más instruidos preferían acudir donde los redentoristas. Entonces, estos debían pedir los permisos para que sus devotos asistieran, pues su negativa a ser atendidos por sus curas de almas les conllevaban azotes públicos los domingos de la doctrina.¹⁹⁷



Fig. 29. Juan Gualberto Lobato C.Ss.R.¹⁹⁸



Fig. 30. El arcángel Miguel protege a los indígenas, Dinastía Salas, 1886. Iglesia de San Alfonso, Cuenca

¹⁹⁶ Tuaza, *Runakunaka ashka*, p. 104.

¹⁹⁷ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), p. 630; ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2” (1885-1907), p. 16.

¹⁹⁸ Andino, *El misionero indio*, p. 20.

La asociación de indígenas que más problemas tuvo para conformarse fue la de Riobamba, pues sus parroquias estaban agitadas por los levantamientos contra el diezmo y en muchas ocasiones circulaban rumores acerca de que el verdadero objetivo de los redentoristas era cobrar la contribución.¹⁹⁹ Pero, ya instalada, los socios de la Asociación mostraban ciertas lógicas de reciprocidad con los padres. Mientras estos viajaban a las parroquias a incorporar a los nuevos miembros y ofrecían una serie de prácticas devocionales guiadas por ellos, los socios apoyaban con mingas en la recolección de madera para la construcción de las iglesias redentoristas.²⁰⁰ Lobato (fig. 29) puso especial énfasis en la Sagrada Familia de Cuenca, cuyos socios costearon un cuadro en Quito. Este consistía en una representación del arcángel Miguel venciendo al diablo que representaba al pecado. Frente a esta escena se puede apreciar un conjunto de indígenas suplicantes que se acogían a la protección del ángel. Además, en la parte superior del cuadro se puede apreciar las figuras de la Sagrada Familia con San José en acción de intercesión frente a Jesús y la Virgen (fig. 30). Se trataba de un cuadro moralizante que buscaba fomentar una devoción familiar y la confianza de los indígenas en la religión católica explicada por los curas. Parece ser que el cuadro gustó mucho a los socios al punto de que los cronistas redentoristas registran escenas en los cuales los adultos adoctrinaban a los niños al explicarles el cuadro.²⁰¹

Los redentoristas lograron tener una clientela fija dentro de las comunidades del Azuay y Chimborazo. Tuaza, en su recopilación de testimonios, nota que los indígenas se sorprendieron “al ver la presencia de los nuevos padres. La sotana que llevaban era sencilla de color plomo oscuro, un sombrero grande y sandalias, no pedían limosnas, comían la comida del campo, participaban de las mingas, las fiestas, dormían en el suelo como nosotros, mostraban respeto y amistad”.²⁰² Y es que parece que la imagen del cura era importante en la vida parroquial de los indígenas, al menos así lo sugieren dos profesoras normalistas para el siglo XX: “la sumisión que el indio demuestra por el sacerdote no parte de la conciencia del ministerio que éste ejerce;

¹⁹⁹ ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2” (1885-1907), p. 14.

²⁰⁰ ARC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), pp. 262-266.

²⁰¹ AC, “Crónica de la Casa de Cuenca” (1870-1904), p. 298.

²⁰² Tuaza, *Runakunaka ashka*, p. 103.

depende, más bien, de los oficios que el cura desempeña y del hábito que viste”.²⁰³ Lo cierto es que el quichua les había abiertos vínculos a los redentoristas que la mayoría de otros sacerdotes no tenían. Como resultado de su formación doctrinal, los socios de la Sagrada Familia en ocasiones confrontaban a otros indígenas sobre la forma en que se debían celebrar las fiestas.²⁰⁴ De sus sesiones en Riobamba y Cuenca, los socios llevaban a sus comunidades el programa moral redentorista que se oponía a los excesos en las celebraciones, al consumo de licor y fomentaba la frecuencia de los sacramentos. Según los testimonios recabados por Tuaza, la organización de los devotos indígenas en una asociación permitió a sus descendientes ganaran experiencia que les sirvió años más tarde en su participación en las federaciones indígenas de sus provincias.²⁰⁵

Mientras los redentoristas gozaban de buena reputación entre varios miembros del gobierno liberal a fines del siglo XIX, los párrocos y los alcaldes de doctrina estaban en el ojo de ministros como Abelardo Moncayo y Miguel Valverde.²⁰⁶ En 1898 llegó a manos del ministro Moncayo una petición de los indígenas de Cotacachi. En esta pedían la supresión de los destinos de alcaldes de indígenas refiriéndose a estos como “traidor a la raza, el vendido a la adversa”. Los peticionarios los acusaban de cometer abusos contra el resto de los indígenas, pues a través de ellos las autoridades civiles y eclesiásticas conseguían trabajadores a la fuerza. Pero, también se quejaban de que monopolizaban la venta de sal y chicha y que les obligaban a entregar servicios personales sin remuneración.²⁰⁷ El Ministerio del Interior recabó informes de los gobernadores, quienes ratificaban que los alcaldes cometían abusos contra su propia clase, pero varios funcionarios aseguraban que eran de mucha importancia para las autoridades civiles locales.²⁰⁸

El resultado de dichas consultas fue una disposición del Ministro que establecía

²⁰³ Aillón Tamayo y Cáceres, *La escuela ecuatoriana*, p. 24.

²⁰⁴ ARR, “Crónica de la Casa de Riobamba. Tomo 2” (1885-1907), p. 432.

²⁰⁵ Tuaza, *Runakunaka ashka*, p. 107.

²⁰⁶ ANE/T, G. p. 74, Miguel Valverde, “Reclamo sobre curas” (16 de mayo de 1902). Algunos católicos militantes ya cuestionaban la existencia de los alcaldes desde el siglo XIX. Martínez, “La esclavitud de”, pp. 18-21.

²⁰⁷ ANE, MI, I, Caja 35, Camilo Guamán y et. al, “Petición” (marzo de 1898).

²⁰⁸ ANE, MI, I, Caja 35, Alejandro Cevallos, “Aclaración” (22 de marzo de 1898); BML, AGL, Casilla, 109, A. Echeverría Llona, “Informe” (26 de marzo de 1898); ANE, MI, P, Caja 76, Domingo Gangotena, “Informe” (30 de marzo de 1898); ANE, MI, P, Caja 76, Adriano Montalvo, “Informe” (13 de marzo de 1898); ANE, MI, P, Caja 76, R.A. Rosales, “Informe” (27 de marzo de 1898); ANE, MI, P, Caja 76, Benigno Vásquez, “Informe” (16 de marzo de 1898).

que los alcaldes solo debían ser nombrados por la autoridad civil, prohibía requerir servicios personales, disponía el pago por su trabajo, no permitía el uso de la fuerza para reclutar trabajadores o allanar casas.²⁰⁹ De ese modo, a pesar de ser partidario de su eliminación, Moncayo intentó regular la existencia de esos funcionarios étnicos cambiando la legitimidad de una autoridad indígena que se basaba en la costumbre, por una relación contractual. Así, el alcalde de indígenas, figura cercana a la vida parroquial religiosa, empezó a declinar al mismo tiempo que se quebró el proyecto de República católica.

A pesar de eso, la doctrina se convertía en un espacio desde el cual el clero podía influir en las comunidades indígenas y alejarlas de la influencia de los liberales. De hecho, la encíclica de Pío X sobre la doctrina cristiana (1905) fue recibida como una forma de contrarrestar los ataques a la Iglesia a través de la organización de las asociaciones de doctrina cristiana y el catecismo.²¹⁰ Una nueva generación de preladados, liderados por el nuevo arzobispo de Quito, Federico González Suárez, respondió al llamado del Papa, pues no veían avances en el trabajo recristianizador que se hacía en las diócesis, por lo que optaron por una alternativa más intensiva.

González Suárez en su Segunda Instrucción Pastoral (1908) aseguraba que la instrucción de los indígenas como buenos cristianos requería la eliminación de las fiestas hasta que desapareciera la generación que cometía los excesos. Esto no se quedaba ahí, pues el problema para González Suárez y otros católicos era el quichua. El arzobispo venía proponiendo desde la década de 1890 que se debía incorporar al indígena a la nación, pues aseguraba que no era necesario imaginarse al indígena colonial, porque este no había cambiado en siglos: “ahora son lo que fueron hace un siglo. Queréis conocerlos? Ahí los tenéis: un pueblo en medio de otro pueblo, una raza frente a otra raza”.²¹¹ Por eso, mientras debía seguir usándose el quichua para adoctrinar a los adultos, los niños debían ser obligados a instruirse en español con el fin de que de desaparezca el quichua y así las costumbres de los indígenas.²¹² Además,

²⁰⁹ ANE/T, G, p. 65, Abelardo Moncayo, “Circular” (22 de junio de 1898).

²¹⁰ Pío X, *Carta encíclica*; Pérez, *Enseñanza catequística*; AHCAC, AGO, 19, J. Ormaza, “Doctrina cristiana” (7 de septiembre de 1905).

²¹¹ González Suárez, *Historia General*, vol. 5, p. 522.

²¹² González Suárez, “Segunda Instrucción”, pp. 258-259.

también era una forma de solucionar el “lamentable estado” de los indígenas que era cultural, debido a los vicios y prácticas poco morales.

Tres años después, en una Quinta Instrucción Pastoral, González Suárez seguía lamentándose de que los indígenas no habían recibido una explicación adecuada de la doctrina. Por siglos, su lengua materna habría sido un gran impedimento. El indígena, según él, solo repetía y no rezaba ni entendía lo que decía: “¿qué entiende un indio, cuando oye rezar, y cuando repite *Padeció bajo Poncio Pilato?*... Lo reglar es, que de las dos palabras forme una sola, sin que se moleste en averiguar qué persona o qué cosa sería eso... *Ponspilatú...ú!*”.²¹³ Por otro lado, para responder a las críticas liberales, arremetía contra los alcaldes de doctrina, pues la violencia para conseguir la asistencia y confesión de los indígenas degeneraba en que su participación de los sacramentos no era voluntaria y con ello no podía haber arrepentimiento. Además, el alcalde era uno de los agentes que más se beneficiaba con la existencia de las fiestas.²¹⁴

La alternativa de González Suárez era casi irrealizable, más aún cuando la instrucción en español, sobre la que tanta esperanza tenía, era poco extendida hacia las comunidades. Sin embargo, tampoco era la única propuesta al interior del clero. Existían sacerdotes y obispos que discrepaban de las medidas draconianas del arzobispo. Un contraste a esto fue la del entonces obispo de Riobamba, el jesuita Andrés Machado, quien encontraba el “lamentable estado” de los indígenas no en el idioma y su cultura, sino en las largas jornadas de trabajo para su pobre subsistencia. Su postura retomaba los esfuerzos de redentoristas, lazaristas y otros preladados de las dos últimas décadas del siglo XIX. Machado reafirmó la utilidad del quichua en el adoctrinamiento de los indígenas e incluso difundió circulares y pastorales en ese idioma.²¹⁵

Se puede decir que las iniciativas por incorporar a los indígenas en la militancia católica entre el siglo XIX y principios del XX fueron aisladas y marginales. Los católicos blancos enfocaron sus fuerzas en otro tipo de sociabilidades y espacios políticos para confrontar a sus enemigos. Las reivindicaciones de las comunidades, sus resistencias y la organización no formal de las comunidades, conciertos e indígenas

²¹³ González Suárez, “Quinta Instrucción”, p. 315.

²¹⁴ González Suárez, “Quinta Instrucción”, pp. 316-317.

²¹⁵ Machado, *Amu Obispopac*.

libres llevaron a los militantes a adaptar su programa recristianizador. El mismo utilitarismo acerca del quichua conllevó a que varios actores del catolicismo militante blanco fueran parte del proceso de defensa del idioma, identidades y costumbres de las poblaciones indígenas.

Los indígenas católicos fueron actores importantes de los ajustes del catolicismo en Ecuador. El cobro de tributos permite ver una acción activa de los indígenas frente a los excesos de autoridades civiles y eclesiásticas. Los levantamientos no solo hacían visible su actividad política como ecuatorianos y católicos, sino deja ver que su organización y acción grupal influenció los cambios en los impuestos, en la actitud del clero al respecto y en las formas de control y captación de apoyos. Por otro lado, el control a la fiesta demuestra una intolerancia de los militantes a varios elementos andinos y sincréticos que daban cuenta de un presunto paganismo, pero que dejan ver la resistencia de los fieles indígenas y la búsqueda de nuevas alternativas menos violentas y más pedagógicas para moralizar y adoctrinar.

El quichua y la organización devocional mostraron ser espacios frutíferos de recristianización y sociabilidad, aunque no de una homogeneización de la población indígena como la deseaban las élites e intelectuales católicos, quienes al mismo tiempo veían a esta como inferior. La acción política de los indígenas, sus resistencia, y la existencia de una red de sacerdotes que confiaban en el quichua como una forma de reforzar el catolicismo abrieron espacios para los indígenas como sujetos creadores dentro de los proyectos de República católica y de conquista de la sociedad civil. Así, el Otro republicano católico, quizá no en el número deseado o en la forma esperada por las jerarquías eclesiales, logró imprimir, a través del conflicto y la negociación con otros grupos étnicos, sus ritmos e intereses en el marco de una comunidad católica cambiante y cada vez con lazos institucionales de corte transnacional más complejos.

Consideraciones finales

Para los católicos ecuatorianos el siglo XIX fue un reto. Sin embargo, al estar pendientes de lo que acontecía al otro lado del Atlántico y en otras partes del mundo entendían que su lucha no era en solitario. La sensación de que la impiedad ganaba cada vez más terreno los llevó a ensayar una serie de estrategias, repertorios y respuestas a los retos políticos y sociales decimonónicos. De manera reactiva y creativa buscaron organizarse en defensa de su religión, de los proyectos de República católica y propusieron una modernidad alternativa a la liberal.¹ Por esa razón, esta tesis se enfocó en las prácticas y propuestas de los católicos militantes y se aproximó a sus discursos y acción política. Un acercamiento a lo político dio pistas sobre su participación más allá de la institucionalidad estatal y eclesiástica. Los proyectos de República católica dieron forma, así, a las prácticas políticas, a la militancia a través de la prensa y el asociacionismo al tiempo que estas formas de acción política perfilaron a esos proyectos.

La investigación muestra algunos procesos que formaron parte del *revival* católico en Ecuador. La reconfiguración del catolicismo en este país, al igual que en el resto del continente y en Europa tuvo la participación del clero y los laicos, hombres y mujeres. En el caso ecuatoriano, distinto al mexicano, colombiano o argentino, los proyectos de República católica de la segunda mitad del siglo XIX fueron llevados a la práctica tanto desde el Estado como desde la sociedad civil. Entre 1869 y 1882 se aprecian proyectos católicos que veían la necesidad de establecer un Estado confesional, un pueblo católico y un gobierno católico. La catolicidad de la República y de sus ciudadanos les resultó, a los militantes, una necesidad frente a un régimen de cristiandad que se desgastaba notablemente. Los católicos ecuatorianos construyeron y actuaron como comunidades, a nivel regional y nacional, en clave moderna y ya no corporativa. Con esto contribuyeron a la conformación de una sociedad civil autónoma, a través de la sociabilidad, el asociacionismo, los proyectos civilizatorios y la participación en la opinión pública, desde la prensa, las movilizaciones y la

¹ Maiguashca, “El proyecto garciano”, pp. 233-259.

propaganda. Este último proceso estuvo relacionado al replanteamiento de los proyectos católicos luego de la muerte de García Moreno (1875), el septenio liberal (1876-1883) y el triunfo restaurador (1883). Mantener un gobierno católico se tornó algo contencioso, pues se radicalizó el debate acerca de quién y de qué manera podía hablar en nombre de los católicos. Por otro lado, la confesionalidad del Estado y la condición católica del pueblo era algo que, si bien requería el apoyo de los gobiernos también debía ser defendido en la sociedad civil.

Entre 1869 y 1895 es visible la constitución de proyectos hegemónicos desde los círculos políticos católicos, pero al mismo tiempo se aprecia el desgaste de estos. Adicional a eso, dichos proyectos de República católica tenían un cariz homogeneizador, apuesta arriesgada en una comunidad política diversa. Por lo tanto, sus impulsores y defensores adscrito a una élite masculina notabiliar, económica e intelectual debieron matizar sus expectativas, pues los matices étnicos, de género y clase que tuvo la militancia católica diversificaron los repertorios, los discursos y las formas de combate. Algunos miembros de dicha élite terminaron apoyando esas nuevas alternativas. Aunque no siempre de su agrado, les parecieron importantes para la lucha contra sus enemigos. Mantener la hegemonía de sus proyectos exigía articular voluntades y objetivos diversos si querían dar forma a la República y mantener el Estado confesional. Mujeres, indígenas, artesanos y otros grupos no parecían ser parte central del combate contra los llamados enemigos del catolicismo durante los primeros años del siglo XIX; pero finalmente fueron necesarios para la lucha y llegaron a ser cruciales en ella. Esto implicó que las élites y los sectores sociales intermedios que dieron forma a los proyectos debieron negociar con esas mujeres, artesanos e indígenas y concederles cierta autonomía.

La reconfiguración del catolicismo no solo significó cambios en las prácticas, discursos y relaciones internas de la Provincia Eclesiástica Ecuatoriana. También conllevó una nueva forma de interrelación con otros espacios católicos, participando de la construcción de una comunidad de creyentes transnacional. Las relaciones con el resto de los países del continente eran fundamentales, pero también aquellas con las comunidades al otro lado del Atlántico. Bélgica, Francia, Italia, España, Alemania y otros espacios llamaron la atención de los católicos ecuatorianos quienes se acercaron

a las matrices de pensamiento que allí se habían construido. Empero, también Ecuador y sus proyectos de República captaron la atención de los católicos de esos países. Quizá la readecuación de las relaciones entre Ecuador y Roma fue uno de los puntos más importantes para los militantes ecuatorianos. El proceso romanizador fue crucial, pero no solo para acoplar el catolicismo ecuatoriano a las directrices romanas, sino que también para la reconstitución de la Iglesia universal.

Varios católicos participaron del proceso de acomodo global del catolicismo, pero fueron los militantes quienes se apersonaron del asunto. Estos eran grupos para los cuales la religión era parte de su identidad política, de su modo de ver el mundo, de entender la sociedad, la familia y el Estado, de su accionar cotidiano y de su organización. Su mirada con la cruz al frente marcó su participación y fue la fuente de las respuestas a sus preocupaciones. La militancia se desprendía del sentido de comunidad y de una Iglesia en combate permanente. No tenía un sentido programático, pero para sus interlocutores significó que debían generar formas de lucha, fortalecer sus proyectos y la catolicidad de sus hermanos. Para esta tesis se decidió estudiar la militancia entre 1869 y 1906, dividiendo el período en tres momentos. El primero entre 1869 y 1882 cuando se ensayó una sociabilidad militante enfocada en las familias de élite y en el establecimiento de una dirigencia social y política, y una prensa para intermediarios con el fin de dar forma y defender los proyectos católicos. El segundo (1883-1895), en cambio, en el que, debido a la experiencia frente al septenio liberal, obligó a los católicos militantes a expandir sus asociaciones y organización política más allá de las élites, incluyendo a otros sectores sociales, pero al mismo tiempo facilitó la incorporación de nuevos repertorios de activismo y periodismo dirigidos por mujeres, artesanos y algunos descendientes de indígenas. Finalmente, el tercero (1895-1906), representó la necesidad de reajuste de la acción de los católicos frente al liberalismo instalado en el gobierno, llevándolos a las armas y a la negociación con el fin de constituir una oposición que primero buscó el retorno de la hegemonía republicana católica y luego aceptó la derrota. Estos momentos permitieron indagar sobre la construcción y desgaste de dicha hegemonía, pero también sobre los cambios en los distintos proyectos y su relación con las coyunturas.

La tesis tiene tres secciones que corresponden a tres fenómenos de la participación y organización política de los católicos militantes. El primero, la sociabilidad y el asociacionismo, arrojó información acerca de las disputas internas entre estos al mismo tiempo que de su intervención en una sociedad civil autónoma.² El segundo, estrechamente relacionado, estuvo marcado por la actividad de los católicos en redes, asociaciones y periódicos para participar y construir la opinión pública desde un marco estratégico. Finalmente, el tercer fenómeno conlleva pensar la militancia católica frente a la cuestión indígena. Esto tuvo sendos debates entre los círculos políticos e intelectuales, pues ciertas posturas dejaban fuera de la militancia a la mayoría de los ecuatorianos, mientras otras buscaron formas de sumar a conciertos y comunidades a su lucha.

Lo que caracterizó al asociacionismo liberal de mediados de siglo, pero también al católico militante hasta 1883 fue su estrecha dependencia hacia el Estado.³ Tanto las sociedades democráticas entre 1845 y 1859 como las congregaciones, cofradías y otras estuvieron estrechamente ligadas a iniciativas que buscaban conquistar la formación y control del Estado. Esto se puede apreciar en las confrontaciones regionales entre conciliadores y conservadores, pero también en las disputas por el control o desarticulación de los espacios asociativos frente a sus adversarios. Esto es más notorio durante el primer momento de militancia, pues a fines de la década de 1860 es posible rastrear identidades más definidas entre los círculos católicos. Además, el enemigo se encontraba más claro: se trataba de los liberales y su pensamiento. Conciliadores y conservadores se identificaban políticamente como católicos, pero tenían diferencias respecto del Estado, la Iglesia, las libertades y los sectores populares. Incluso el bagaje de autores que sustentaban sus proyectos llegó a ser diferente. Hasta Balmes, que resultó ser un autor común fue leído de forma diferente por cada tendencia católica. Sin

² El concepto de sociedad civil antes que algo tangible estaba en el discurso de los sujetos históricos, pero también está en el de los historiadores para darle sentido e interpretar los procesos históricos. Sabato, "Civil Society in", p. 39. Uno de los primeros en introducir y abrir el debate sobre la sociedad civil en Hispanoamérica fue Guerra, *Modernidad e Independencia*.

³ Por lo general se asume que la sociedad civil moderna debe ser autónoma frente al Estado y la economía, sin embargo, dicha independencia fue resultado de un proceso histórico que se dio durante el siglo XIX. Sin embargo, ya sea desde la tutela del Estado o libre de esta, en la sociedad civil los individuos actúan desde esferas como la familiar hasta otras más complejas como asociaciones, prensa, elecciones, movilizaciones, etc. Cohen y Arato, *Sociedad civil*, p. 8; Sabato, *Política en las*, p. 51.

embargo, estos actores buscaron construir en la práctica una República dentro de una modernidad católica, concepto introducido por Vicente Solano y otros círculos balmesianos a mediados de siglo. La consagración del Ecuador, desde el Estado, al Sagrado Corazón de Jesús mostraba ese punto de convergencia, pues presentaba la necesidad de articular Estado, pueblo, República y gobierno como católicos. Esto significaba un reforzamiento de la identidad católica de la nación al tiempo que reconocía, desde una perspectiva transnacional, que desde Ecuador se presentaba una alternativa que no contraponía modernidad y catolicismo, sino que las conjugaba para hacer frente a la modernidad liberal.

La sociabilidad del primer momento de militancia dependía de los estrechos lazos entre familia y asociacionismo. La constitución de la familia y la participación política y religiosa asignada a cada uno de sus miembros dieron forma a asociaciones con fines ejemplarizante que se articulaban alrededor de la imagen del padre. Mientras los varones adultos se constituyeron en cuadros dirigentes, los hijos varones debían ser formados para conservar su catolicidad y así engrosar las filas que se disputaban el control del gobierno y el Estado. Las madres, de ese modo, tenían un papel formador en valores para el proyecto, pues debían aportar con hijos-ciudadanos virtuosos y devotos. Al estudiar la organización de las damas y señoras como madres y benefactoras se evidencia que no se trataba solo de un grupo de beatas, pues participaban políticamente, aunque no querían reconocerlo. Sus asociaciones, a pesar de estar inscritas en la lógica familiar, no tenían el alto nivel de competencia basado en tendencias políticas como sí lo tuvieron los hombres.

El primer momento de militancia tuvo una lógica más vertical que los siguientes, pues los artesanos, maestros dueños de taller que realizaban trabajo calificado, tuvieron una participación periférica en la defensa de la República católica. Los espacios que el clero y la élite católica había abierto para ellos resultaban la contrapartida y complemento del asociacionismo notabiliar. Esto sucedía mientras los liberales apoyaban en la costa la formación de asociaciones de auxilios mutuos. Desde el gobierno se atendía al artesanado en tanto parte del pueblo católico, por lo que se intentó establecer educación técnica para los artesanos. Que estos no fuesen considerados parte medular del proyecto católico no quiere decir que estuvieron

alejados de los círculos conservadores. De hecho, sobre todo en las ciudades, muchos artesanos de la sierra apoyaban a los conservadores o a los conciliadores, pero no veían la necesidad de combatir como lo hacían las élites.

La organización familiar y regional del primer momento de militancia tuvo su remesón durante el septenio liberal (1876-1883). El conflicto entre círculos políticos y el apoyo a las invasiones desde Colombia conllevó a que el gobierno de Veintemilla arrestara, persiguiera y exiliara a muchos cuadros dirigentes, lo que desarticuló la organización construida hasta ese momento. Las mismas identidades políticas debieron reconstituirse. Esa no fue la única consecuencia del contexto conflictivo, sino que resultado de aquello fue necesaria la expansión asociativa que llevó a que muchos católicos militantes aceptaran que el combate católico debía cambiar. Los artesanos y las mujeres de élite se organizaron en sus propios espacios y su participación amplió la gama de repertorios de lucha.

La crisis en la que entraron los proyectos de República católica del primer momento llevó a que los católicos en su revisión de los mismos se decantaran por conquistar la sociedad civil, sin dejar de lado la defensa del Estado confesional. Una muestra del cambio fue la Segunda Consagración del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús en 1886. Los discursos de unidad de opiniones, clases y voluntades que siguieron a la Restauración se resquebrajaron al poco tiempo del triunfo de 1883. Los hombres tampoco abandonaron sus enfrentamientos entre tendencias católicas, pero buscaron competir por captar el control y negociar el gobierno a través de una sociabilidad electoral articulada más allá de las regiones históricas. Para la década de 1880 se puede apreciar la participación de los católicos militantes en la construcción de una sociedad civil autónoma. Desde esta buscaron reforzar la hegemonía de sus proyectos al tiempo que intentaron ser capaces de interpelar al Estado.⁴ El crecimiento asociativo y su diversificación durante esos años es una muestra de esa emancipación.⁵ Esto no significó que los católicos renunciaron al control sobre algunos espacios que les habían sido delegado por el Estado durante el primer momento,⁶ en especial la beneficencia.

⁴ Sabato, "Introducción", pp. 11-29.

⁵ Ortega, "Sociabilidad, asociacionismo", p. 108; Cohen y Arato, *Sociedad civil*, p. 9..

⁶ Sabato, "Civil Society in", pp. 37-38.

El asociacionismo del segundo momento ya no descansaba en las lógicas familiares como pilar principal. Más bien acentuó la idea de que se constituía de individuos que eran parte de una comunidad católica, capaces de asociarse voluntariamente y de sumarse al combate por su cuenta. Si bien la institucionalidad hegemónica beneficiaba a los católicos militantes sobre sus enemigos liberales y radicales. Esto no omitía que, en muchos aspectos, la organización social y política de los católicos militantes estaba en desventaja frente al avance liberal. En muchos casos a regañadientes, en otros plenamente convencidos, los católicos aceptaron que la movilización de las mujeres y los artesanos era crucial.

En cuanto a las damas y señoras, esto les permitió construir redes de poder y autonomía. Con esto se aceleró su politización. Esta se puede apreciar en los pronunciamientos que, distinto al momento anterior, ya no solo se hacían en defensa de la religión, sino como una forma de interpelar a los gobernantes y preladados. Al mismo tiempo, ellas rompieron con la dinámica de coexistencia entre distintos estratos sociales que tenían algunas congregaciones y cofradías e hicieron de sus asociaciones espacios propios de su “clase” que excluían a las mujeres del pueblo. Ellas por su posición económica, costumbres y relaciones se veían como las idóneas para ejercer la maternidad social. Simultáneamente, se hizo notoria la división del trabajo con respecto de los hombres católicos. Mientras ellos se encargaron sobre todo de los espacios delegados por el Estado, ellas configuraron una beneficencia privada. Además, habían logrado captar las directivas de muchas asociaciones mixtas, lo que les dio poder de administrar directamente bienes y rentas.

El caso de los artesanos católicos fue diferente. Estos fueron llamados a manifestaciones masivas, a los actos de desagravio y otras actividades posteriores a la guerra de 1882-1883. La tibia aproximación de los círculos notabiliares y el clero no generó mayores resultados. La misma encíclica sobre la cuestión obrera fue simplificada a su contenido antiliberal. El giro lo dieron los mismos artesanos entre 1892 y 1895. El esfuerzo de San Martín y otros artesanos en ese proceso les dio cierta autonomía, resentida por algunos miembros de la élite conservadora y progresista, con quienes tuvieron fricciones visibles en la prensa. El gobierno y las élites esperaban que

las mutuales llamaran a toda la clase trabajadora, pero distinto a las expectativas, la convocatoria tenía una crítica hacia las clases más acomodadas.

El involucramiento de los católicos en la construcción de la sociedad civil y los repertorios que surgieron de la autonomía de las asociaciones de mujeres y artesanos marcaron la diversidad de estrategias católicas el resto del siglo. Incluso marcaron, en parte, la fortaleza del catolicismo, misma que resultó crucial con el fin de la hegemonía de la República católica y el Estado confesional luego de 1895. En las décadas de 1880 y 1890 los católicos militantes aceptaron que no podían construir redes dependientes del Estado. La Revolución liberal de 1895 instaló un programa reformista y laicizador al cual unas veces se resistieron, mientras en otras negociaron. La fuerza del activismo católico del siglo XX se inscribe en el análisis que Gramsci y Croce hicieron de las “trincheras de la sociedad civil”. Es decir, espacios sociales en los que la Iglesia mantuvo control e influencia sobre las ideas y vida de los individuos.⁷

El asociacionismo político, controlado por la élite católica económica y notabiliar se disolvió y dio pelea por algunos años a un Estado liberal más institucionalizado, el trabajo de las mujeres y artesanos facilitó a los católicos su continuidad en el combate frente al liberalismo y la competencia por la conciencia de los fieles. Sin embargo, al mismo tiempo la mayor institucionalidad de la Iglesia reforzó las lógicas masculinas y verticales para el siglo XX alrededor de la acción católica y el catolicismo social.

La construcción de una sociedad civil autónoma estuvo relacionada al quiebre y fin del modelo forense de verdad unánime. Esto implicaba que se debía reconocer la diversidad de actores, opiniones, asociaciones y proyectos,⁸ muchas veces a regañadientes de la élite católica masculina. La aceptación de opiniones plurales dependía de que se pensara a la sociedad civil más allá del ciudadano. Si el objetivo desde el segundo momento de militancia fue la conquista social del Ecuador en nombre de Cristo, era necesario conciliar las voluntades de los ecuatorianos, no de un grupo reducido. Entonces, la participación católica en dicha sociedad civil dependía de

⁷ Cohen y Arato, *Sociedad civil y teoría política*, 175.

⁸ Palti, “La transformación estructural”, p. 91; Sabato, *Pueblo y Política*, p. 96.

inscribirse en un modelo estratégico de opinión pública. En este ya no solo se difundían ideas, sino que se creaban hechos.

El principal espacio de esto fue la prensa. En un modelo estratégico las autoridades debían legitimar su poder a través de la opinión pública.⁹ Además, esta se volvía campo de batalla desde el cual se articulaban y desarticulaban las redes políticas.¹⁰ En el marco de la instauración de dicho modelo se estudió a la prensa como espacio de militancia de los católicos ecuatorianos.¹¹ Indagar en los artífices, sobre todo impresores y periodistas, permitió aproximarse a una acción política desde los impresos. Los impresores no resultaban ser sujetos neutrales y la “acción periodística” era una forma de hacer política.¹² Ese fue el sentido de la labor de los publicistas-periodistas entre 1860 y 1890. Luego, se estableció un círculo de individuos que se dedicó de lleno a construir, como actividad principal, un frente de periódicos de combate. Los católicos respondieron al llamado de Pío IX y otros círculos europeos para actuar desde la prensa, pero también al de León XIII para catolizar un instrumento que se consideraba eminentemente liberal.

En términos de artífices de la prensa no fueron las élites quienes se dedicaron a producir periódicos, cuando mucho a financiarlos. Fueron los sectores sociales intermedios de intelectuales, y después también populares, los que produjeron la mayor cantidad de periódicos católicos de combate. Algo similar sucedió en las imprentas, aunque con matices regionales. Hasta el primer momento de militancia es posible apreciar que en Quito los dueños de las imprentas, además del gobierno, las universidades, los colegios y otras instituciones, eran laicos que se consideraban artistas-artesanos. En cambio, en Guayaquil los círculos liberales y las empresas comerciales captaban la mayor parte de las imprentas. En Cuenca, si bien estas

⁹ Goldman, “Legitimidad y deliberación”, p. 995.

¹⁰ Palti, “Los diarios y”, p. 176.

¹¹ Hay trabajos sugerentes que estudian los modelos anteriores, el colonial y el forense, para América Latina y Europa. Farge, *Subversive Words*; Baker, *Inventing the French*; Fernández Sebastián, “Sobre la construcción”, pp. 539-563; Capellán de Miguel, “La opinión secuestrada”, pp. 23-62; Torres Puga, *Opinión pública y*; Lempérière, “República y publicidad”, pp. 54-79; Guerra, “Voces del pueblo”, pp. 357-384; González Bernaldo, “Sociabilidad y opinión”, pp. 663-694; Chassin, “La invención de”, pp. 631-646. Tampoco se puede dejar el nombrar el clásico de Habermas, *Historia y crítica*.

¹² Palti, “Los diarios y”, p. 180.

pertenecían a las familias más acaudaladas, al clero o a la universidad, los arrendadores católicos militantes eran pequeños propietarios.

Fueron los periódicos conservadores, aunque también los conciliadores, que a inicios de la década de 1870 tomaron un tono escatológico que relacionaba el agitado contexto europeo con los retos de sus proyectos en Ecuador. La necesidad de las tendencias católicas de abrirse hacia un pluralismo respondía a la ineficiencia de dicho discurso frente a los retos prácticos que enfrentaba su modelo de República. Los formatos de los periódicos y su contenido eran variados, pero se enfocaban principalmente en la creación de material para consumo de los intermediarios sacerdotes, funcionarios públicos e instructores que debían encargarse de difundir la información a un universo de lectores pasivos. El gran reto de la prensa católica de este primer momento fue dar forma a los sentidos y objetivos de la “buena prensa”. Por un lado, esta implicaba que se debía combatir a la mala prensa en la opinión pública, pero por el otro, también requería el esfuerzo de detener la circulación de esta.

Igual que con el asociacionismo católico, los periodistas e impresores católicos sufrieron un remezón con el septenio liberal. Sin embargo, las imprentas católicas se recompusieron y los periodistas lograron generar lógicas intergeneracionales de aprendizaje en ese espacio de militancia. Luego de la derrota del gobierno liberal se presentó un nuevo escenario. El gobierno no participó como antes en el control a la prensa liberal y se enfocó en aquella progresista. Entonces, la Iglesia radicalizó el uso de la censura, sin mucho éxito, porque las nuevas garantías hacia la libertad de imprenta solo ayudaron a la expansión de las hojas liberales, sobre todo en el puerto. Paralelo a esto, las curias buscaron procurarse y manejar directamente sus imprentas. Estas, como en el caso de Quito, se convirtieron en sólidos espacios de producción de impresos, más cuando a esto se sumaron algunas congregaciones religiosas como los salesianos que incluso llegaron a formar tipógrafos. Aun así, las imprentas católicas eran menos que las liberales y comerciales que había crecido en Guayaquil y que se habían procurado los insumos para producir diarios. Otro elemento importante fue que las tendencias católicas no se dedicaron solo a combatir, sino que como en el momento anterior se enfrascaron en luchar entre sí por construir la opinión pública.

Incluso con la desventaja que tuvieron los católicos desde este momento en materia de prensa, se puede hablar de una renovación de periodistas. Los periódicos que estos fundaron desde la década de 1890 tuvieron un tono más combativo, eran más baratos, presentaban nuevas secciones y tenían un lenguaje más accesible. Esa fue su forma de competir con la prensa liberal que había dado el salto al diarismo una década atrás. Con lo que se ha mencionado se puede decir que el elemento que más les interesó a los periodistas de la renovación fue el aumento de lectores, no al estilo de la década de 1880, cuando solo había incrementado el número de intermediarios, sino que buscaron llegar a un universo más amplio de lectores directos. Por lo tanto, sus empresas ya no podían limitarse a las regiones históricas desde donde salían sus hojas. Los conservadores, en ese sentido, empezaron a desarrollar una red nacional de periódicos y artífices con lazos que impulsaban el consumo y ponían atención en lo que sus colegas imprimían.

Parece ser que la irrupción de las propuestas de Sardá y los integristas influenciaron este brío periodístico de tono antiliberal. Las propuestas del catalán se enfocaban en generar periódicos, imprentas y propaganda distintos a lo que muchos estaban acostumbrados. Se trataba de dar forma a un apostolado de la prensa del que Julián San Martín y otros se apersonaron en Ecuador. Pero no se puede asumir que Sardá resultó ser una mera influencia, varios de los periodistas católicos tuvieron nexos directos con el sacerdote. La vitalidad propagandista que ofrecían las propuestas de Sardá no solo relegaba a un segundo plano a Balmes en términos de combate, sino que resultaba un signo de la honda preocupación de algunos católicos por el resquebrajamiento y lo difícil de mantener en pie los proyectos de República católica.

El tercer momento de militancia resultó difícil para los periodistas, propagandistas y artífices de la prensa católicos. Con un gobierno liberal fue la prensa de esa tendencia política la que recibía el apoyo oficial y así se fortaleció, creció y logró pasar los cercos que los católicos le habían puesto en Quito o Cuenca. Estos experimentaron de primera mano la persecución que otrora gestionaron contra sus enemigos. Varias de sus imprentas fueron destruidas, sus periodistas encarcelados o asesinados. Muchos periódicos se habían proclamado frontalmente opositores al gobierno liberal, reforzando su búsqueda de nuevos públicos, mientras otros se

enfocaron en generar contenido y formas de propaganda antiprotestante como resultado de la cercanía de varios funcionarios liberales a ministros cristianos o de la tolerancia de cultos aprobada constitucionalmente en 1897. Esto se sumaba a las acciones violentas, sobre todo en la sierra, contra pastores y misioneros protestantes.

El siglo XX no solo significó la entrada de lleno de los católicos al diarismo, la implementación de bibliotecas circulantes o el uso de caricaturas. También es posible apreciar la aceptación de la propuesta placista de paz y orden como la forma más eficaz, hasta ese momento, de mantener al radicalismo fuera del gobierno. El antialfarismo acercó a varios militantes a periodistas del liberalismo más moderado. El cambio de siglo si bien transformó a fuerzas a la prensa católica, no cortó de plano el vínculo entre los diarios como empresas periodísticas y el discurso político de combate.

La apuesta por conquistar la sociedad civil y disputar la opinión pública dejaba de lado a un gran contingente de los ecuatorianos. Los católicos militantes en general tuvieron un claro desinterés en incluir a las poblaciones indígenas en su lucha. Para muchos eran solo sujetos de adoctrinamiento cuya evangelización no había terminado y que primero debían ser incorporados al pueblo cristiano antes que propiciar su participación política. Sin embargo, esto tenía como raíz el miedo y desconfianza hacia los indígenas, compartido por muchos círculos liberales.

El primer momento de militancia resultó complicado y carente de propuestas para la organización política de los indígenas como católicos. El clero y los hacendados conservadores participaron en la explotación, fiscal y de trabajo, de los indígenas libres y conciertos. Las autoridades conservadoras y conciliadoras desoían los reclamos que por años realizaban las poblaciones, pero terminaban actuando con presteza y violencia al momento de sofocar levantamientos. Además, el gobierno dependía de sus contribuciones y mano de obra para sostener la obra pública que había encaminado. Por su parte, el clero y los católicos tenían un marcado rechazo a las prácticas y sociabilidad indígena, por lo que establecieron algunas iniciativas para subsanarlo. Su afán recristianizador se debía a los problemas que los mismos párrocos tenían para enseñar la doctrina a una población que crecía.

Para el segundo momento, las cargas fiscales insostenibles para mantener el presupuesto del Estado y la Iglesia llevaron a reclamos, debates y levantamientos

contra el diezmo. Simultáneamente, varios círculos liberales se habían acercado a las comunidades indígenas de la sierra centro, lo que prendió las alarmas entre algunos católicos. Desde las filas de los redentoristas, motivados por el trabajo del sacerdote Juan Gualberto Lobato, se inició el trabajo para asociar a los indígenas, registrar el quichua y producir material de adoctrinamiento en ese idioma. Mientras algunos grupos se constituían como intermediarios entre dos mundos e incluían la cuestión indígena en las preocupaciones de la militancia católica, otros buscaron reforzar el control de las fiestas, ya sea en rechazo a las costumbres de los indígenas o a los excesos de los curas. Sin embargo, todos convergían en la máxima de que se necesitaba moralizar a conciertos e indígenas de comunidad con el fin de fortalecer su espíritu católico o adscribirlos a una civilización católica.

Para el tercer momento, la cuestión indígena fue parte de la disputa entre católicos militantes y liberales. Temas como la explotación, los impuestos y la violencia de los párrocos estuvieron en la mesa. Para estos años se revivieron los conflictos entre las autoridades civiles y eclesiásticas sobre fiestas y permisos, pero también entró en crisis la institución de los alcaldes, a quienes los liberales y algunas comunidades acusaron de cómplices de la explotación. El gobierno alfarista no concebía una sociedad descatólica, distinto a las quejas militantes, pero sí planteaba reclamos alrededor de los malos sacerdotes. Para el siglo XX una línea draconiana, liderada por González Suárez, proponía abandonar los proyectos quichuistas del XIX y reducía los fracasos evangelizadores al uso del quichua. Los sectores más moderados del liberalismo se sumaron a la lucha del nuevo arzobispo de Quito sin obtener los éxitos que esperaban. Esto no implicó que los quichuistas pararon su labor. Sin el respaldo que otrora tuvieron, los redentoristas quichuistas y otros sacerdotes continuaron con su trabajo y fortalecieron las asociaciones de indígenas, lo que les permitió armar clientelas al interior de las comunidades.

Entre 1869 y 1906 los católicos militantes buscaron mantener la influencia social que tenía la Iglesia y la exclusividad o primacía del catolicismo como base de la República. La apuesta por la conquista de la sociedad civil fue una alternativa crucial para su combate y para mantener su capacidad de interpelar al Estado, incluso tras la derrota de 1895. Sin embargo, la organización, estrategias, prácticas y repertorios de

estos círculos católicos debieron adaptarse a las coyunturas del siglo XIX y principios del XX. La militancia católica tomó forma a lo largo de ese ejercicio, pero también en el marco del proceso de secularización y de construcción de la Iglesia como institución. Las iniciativas de los católicos no se limitaron a aquellas salidas de las élites y estratos medios letrados. Las claras limitaciones de estos en el combate a los círculos liberales moderados y radicales, significó que otros grupos, tales como señoras, artesanos e incluso algunos exponentes de las comunidades indígenas tuvieron que participar con las suyas propias. Estos, por lo menos en las últimas décadas del siglo XIX, gozaron de cierto grado de autonomía, fueron respetuosos de la jerarquía católica y establecieron redes en el resto de las diócesis. Pero, para el siglo XX, y en el marco de la conformación práctica de la acción social católica, muchos de los espacios abiertos en el siglo XIX perdieron su autonomía.

Otra característica de la militancia, la sociabilidad y los proyectos de República católica fue la apuesta del laicado y el clero por construir una modernidad católica. Este particular resultaba especialmente difícil. A fines del siglo XIX el sentido comunitario de la Iglesia que era presentado como sinónimo del espíritu nacional ya no se sostenía más. La Iglesia ya no la conformaban todos. Además, en su sentido institucional esta resultaba más vertical, centralizada y rígida alrededor de la jerarquía diocesana, pero no por eso absoluta, pues el catolicismo contó con voces divergentes al discurso clerical imperante luego de 1906. Es preciso que nuevos estudios sobre el catolicismo del siglo XX den luces acerca de la pertinencia del concepto de modernidad católica para esos años. Sobre todo, porque desde el pontificado de Pío X se plantó una nueva forma de concebir la modernidad. Si bien la cercanía de varios católicos ecuatorianos del XIX al integrismo los acercó a cierto radicalismo combativo, estos no abandonaron del todo la influencia balmesiana y la idea de que la contraposición entre modernidades era una respuesta a los retos del siglo. Pero, las condenas de Pío X a los “católicos modernistas” generaron una relectura de la experiencia intransigente que vio al modernismo como algo incompatible con su religión.¹³

Esta tesis identifica un corte entre las formas de organización estudiadas y aquellas establecidas con la acción católica. Es probable que entre 1906 y las décadas

¹³ Aspe, *La formación social*, pp. 52-57.

de 1920 y 1930 la decisión de construir una modernidad católica fuera puesta de lado y reducida a un corporativismo.¹⁴ La modernidad católica permitía que el combate se diese en esferas comunes con los liberales, pero luego de 1906 es notable la rigidez y un rechazo total a la convergencia. Se trataba más de una conciliación que le facilitara a la Iglesia un contexto adecuado de reconstitución de fuerzas para entronizar a Cristo como soberano en Ecuador. Esto no quiere decir que las estrategias de la militancia decimonónica no fueron retomadas por el activismo del XX. Incluso la lucha armada siguió siendo parte de los repertorios conservadores en el segundo cuarto del siglo. Es probable que esto sugiera que, para el siglo XX, es preferible hablar de una modernidad conservadora antes que de una católica.¹⁵

Ecuador resulta ser un encuadramiento espacial importante para estudiar, sobre todo por los marcados matices y negociaciones que tuvieron las comunidades católicas de sus regiones históricas que buscaron, al mismo tiempo, construir una comunidad nacional de creyentes y participar de otra transnacional. Esto implica tener dos aspectos en mente. Por un lado, es preciso continuar con una línea de estudios alejada de una historia nacionalista que no conecta con los procesos transnacionales. Por otro lado, la indagación sobre un excepcionalismo ecuatoriano corre el riesgo de alimentar dos problemas. El primero es resumir la experiencia política de la lucha de los católicos a procesos que alimenten el imaginario de Ecuador como un convento. El otro, en cambio, es que al asumir un carácter único para dicho país se nublan las posibilidades comparativas con procesos similares en otros espacios. Esto no quiere decir que no se puede insistir en las particularidades del caso ecuatoriano, pero aún quedan pendientes estudios para la región andina que indaguen en las redes de los católicos, la movilización de los actores, los puntos comunes y las divergencias. Esto permitiría una

¹⁴ El trabajo de Carlos Espinosa da luces de la constitución de un corporativismo católico en el siglo XX que suprimía la pluralidad bajo la tutela episcopal. Las corporaciones cumplían, a decir de varios intelectuales católicos, con funciones específicas en la sociedad como si se tratara del cuerpo místico de Cristo. Espinosa, “Repensar la derecha”, pp. 55-90. Alexis Medina encuentra algunos ejemplos de esto las propuestas de “corporaciones medievales para Julio Tobar Donoso o el municipio hispánico para Jacinto Jijón y Caamaño o Remigio Crespo Toral”. Medina, “El aggiornamento conservador”, p. 236. Valeria Coronel deja ver con su trabajo una nueva elitización de algunos espacios del activismo católico. Coronel, “El discurso civilizatorio”, pp. 155-208.

¹⁵ Este concepto lo han trabajado de manera sugerente Jessica Blanco para el Argentina y Juan Martínez para Ecuador. Blanco, *Modernidad conservadora* y; Blanco, “Vida asociativa y”, pp. 225-248; Martínez, “La Acción Católica”, pp. 67-90.

interpretación acerca de un catolicismo andino que no se resume a las experiencias del caso mexicano o argentino.

También quedan pendientes otros temas para el mismo caso ecuatoriano. Es preciso poner atención de manera más detallada a las relaciones institucionales, organizativas y comunitarias entre los católicos urbanos y aquellos que vivían en las poblaciones rurales, especialmente a quienes habitaban anejos y parroquias de montaña. Además, dado que la frontera entre lo urbano y lo rural no se encontraba claramente delimitada es necesaria una pesquisa sobre los barrios que circundaban a las urbes diocesanas. Esto es importante en tanto permitiría diferenciar las dinámicas entre un espacio y otro, estudiar a fondo los apoyos que conservadores, conciliadores y progresistas tenían en cada espacio, pero más aún para evaluar si la militancia católica se constituyó como un fenómeno esencialmente urbano.

En esta tesis se estudió a los artesanos, pero queda pendiente una investigación de la expansión del obrerismo católico, sobre todo desde fines del siglo XIX. Es decir, indagar en el activismo de aquellos trabajadores que no eran especializados, realizaban trabajo mecánico o eran asalariados. Esto permitiría una visión más compleja sobre la penetración del discurso y las prácticas combativas en un universo más amplio de actores del mundo del trabajo. Algo similar sucede con las mujeres del pueblo, muchas de ellas amas de casa, sirvientas, costureras, entre otras que participaban de una religiosidad decimonónica, pero de las que se desconoce si se articularon del mismo modo que las damas y señoras. Los mismos conflictos de clase entre hombres y mujeres católicos resulta ser un tema que falta indagar. Estos y otros más pueden ser desarrollados en futuras investigaciones por quien escribe, pero también por otros jóvenes historiadores interesados en la historia del catolicismo y las religiones.

ANEXOS

Anexo 1. Listado de Concilios Provinciales, Sínodos Diocesanos y obispos de la Provincia Eclesiástica Ecuatoriana

1.1. Concilios y Sínodos (1869-1906)

Nombre	Año
Primer Concilio Provincial Quitense	1863
Primer Sínodo Diocesano de Guayaquil	1867
Primer Sínodo Diocesano de Cuenca	1868
Primer Sínodo Diocesano de Loja	1868
Segundo Concilio Provincial Quitense	1869
Segundo Sínodo Diocesano de Quito	1869
Primer Sínodo Diocesano de Riobamba	1869
Primer Sínodo Diocesano de Ibarra	1869
Tercer Sínodo Diocesano de Quito	1871
Segundo Sínodo Diocesano de Guayaquil	1871
Segundo Sínodo Diocesano de Riobamba	1871
Segundo Sínodo Diocesano de Ibarra	1871
Segundo Sínodo Diocesano de Cuenca	1872
Segundo Sínodo Diocesano de Loja	1872
Tercer Concilio Provincial Quitense	1873
Cuarto Concilio Provincial Quitense	1885
Cuarto Sínodo Diocesano de Quito	1886
Tercer Sínodo Diocesano de Cuenca	1886
Tercer Sínodo Diocesano de Riobamba	1886
Tercer Sínodo Diocesano de Ibarra	1886
Cuarto Sínodo Diocesano de Riobamba	1891
Cuarto Sínodo Diocesano de Ibarra	1891
Tercer Sínodo Diocesano de Loja	1891
Tercer Sínodo Diocesano de Guayaquil	1893

1.2. Listado de obispos ecuatorianos (1869-1906)

Diócesis	Prelado	Condición	Período
Quito	José María Riofrío	Arzobispo	1861-1867
	José María Yerovi	Obispo	1867
	José Ignacio Checa y Barba	Arzobispo	1868-1877
	Arsenio Andrade	Vicario Capitular	1877-1882
	José Ignacio Ordóñez	Arzobispo	1882-1893
	Pedro Rafael González y Calisto	Arzobispo	1893-1904
	Ulpiano Pérez	Vicario Capitular	1904-1906
	Federico González Suárez	Arzobispo	1906-1917
Cuenca	Remigio Esteves de Toral	Obispo	1861-1883
	José Antonio Piedra	Vicario Capitular	1883-1884
	Miguel León	Obispo	1884-1900
	Benigno Palacios	Administrador	1890-1907

		Apostólico	
Guayaquil	José Tomás Aguirre	Obispo	1861-1868
	Luis Tola	Obispo de Berissa Vicario Capitular	1868-1869
	José María Lizarzaburu	Obispo	1869-1877
	Carlos A. Marriot	Vicario Capitular	1877-1885
	Roberto María Pozo	Obispo	1885-1905
	José Ignacio Ordóñez	Arzobispo de Quito Administrador Apostólico	1889-1890
	Isidoro Barriga	Obispo de Myrina Administrador Apostólico	1890-1894
	Federico González Suárez	Obispo de Ibarra Administrador. Apostólico	1894-1908
Riobamba	José Ignacio Ordóñez	Obispo	1866-1879
	Mariano Prats	Vicario Capitular	1879-1882
	Daniel Cepeda	Vicario Capitular	1882-1885
	Arsenio Andrade	Obispo	1885-1905
	Juan Bernardo León	Vicario Capitular	1905
	Juan Félix Proaño	Vicario Capitular	1906-1907
Ibarra	José Ignacio Checa y Barba	Obispo	1866-1868
	Francisco Pigati	Vicario Capitular	1868-1869
	Antonio Tomás Iturralde	Obispo	1869-1876
	Pedro Rafael González y Calisto	Obispo	1876-1893
	Manuel Páez	Vicario Capitular	1893-1895
	Federico González Suárez	Obispo	1895-1906
Loja	José Ignacio Checa y Barba	Obispo Auxiliar Administrador Apostólico	1861-1866
	José María Riofrío	Administrador Apostólico	1867-1875
	José María Masiá	Obispo	1875-1902
	Pedro José Bustamante	Administrador Apostólico	1902-1904
	José Antonio Eguiguren	Administrador Apostólico	1904-1907
Manabí	Luis Tola	Obispo	1871-1884
	Manuel Freile	Administrador Apostólico	1884-1885
	Pedro Schumacher	Obispo	1885-1902
	Vicente Loor	Administrador Apostólico	1902-1907

Anexo 2. Vicarías y parroquias de las diócesis ecuatorianas

Arquidiócesis de Quito (1899-1901) ¹				
Vicaría	Parroquias			Provincia civil a la que corresponden
Central	Sagrario	Santa Bárbara	San Sebastián	Pichincha
	San Marcos	San Blas	San Roque	
	Santa Prisca	Guápulo	Magdalena	
	Chillogallo	Chimbacalle	***	
Foránea de Cotocollao	Cotocollao	Pomasqui	San Antonio	
	Zámbiza	Calacalí	Nono	
	Nanegal	Gualea	***	
Foránea de Puéllaro	Puéllaro	Perucho	San José de Minas	
	Malchinguí	***	***	
Foránea del Quinche	Quinche	Yaruquí	Otón	
	Guallabamba	***	***	
Foránea de Tumbaco	Tumbaco	Cumbayá	Puembo	
	Pifo	Papallacta	***	
Foránea de Sangolquí	Sangolquí	Alangasí	Píntag	
	Conocoto	Amaguaña	***	
Foránea de Cayambe	Cayambe	Tabacundo	Cangahua	
Foránea de Machachi	Machachi	Aloasí	Alóag	
	Uyumbicho	Santo Domingo de los Colorados		
Foránea de Latacunga	La Matriz	San Sebastián	San Felipe	
	San Miguel	Mulalillo	Mulaló	
	Alaques	***	***	
Foránea de Saquisilí	Saquisilí	Guitacama	Tinacuchi	
	Toacaso	Sigchos	Poaló	
	Isiliví	***	***	
Foránea de Pujilí	Pujilí	Cusubamba	Chugchilán	
	Guangaje	Pilaló	Angamarca	
	Pungua	***	***	
Foránea de Ambato	La Matriz	Atocha	Isamba	
	Tisaleo	Santa Rosa	Pilahuin	
	Pasa	Quisapincha	Mocha	
Foránea de Pelileo	Pelileo	Guambalo	Quero	
	Patate	Baños	***	
Foráneo de Píllaro	Píllaro	San Andrés	San Miguelito	
				Tungurahua

¹ “Cuadro comparativo de parroquias eclesiásticas con parroquias civiles”, en *Boletín Eclesiástico* (1901), pp. 394-396; Alejandro Mateus, “Clasificación de parroquias”, en *Boletín Eclesiástico* (1899), pp. 23-24.

Diócesis de Riobamba (1906) ²				
Vicaría	Parroquias			Provincia civil a la que corresponden
Central	Sagrario	Licán	San Luis	Chimborazo
	Chambo	Yaruquíes	***	
Foránea de Cajabamba	Cajabamba	Calpi	Zicalpa	
	Columbe	Guamote	Cebadas	
	Palmira	Pangor	Pallatanga	
Foránea de Licto	Licto	Punín	Pungalá	
Foránea de Guano	Guano	Rosario	San Andrés	
	Cubijfes	Penipe	Puela	
	Guanando	Ilapo	***	
Foránea de Chimbo	Chimbo	San Miguel	Asunción	
	La Magdalena	Bilován	Chillanes	
Foránea de Guaranda	Guaranda	Guanujo	Simiatug	
	San Lorenzo	Santiago	***	

Diócesis de Guayaquil (1903) ³				
Vicaría	Parroquias			Provincia civil a la que corresponden
Central	Sagrario	La Concepción	San Alejo	Guayas
	Corazón de María	Samborondón	Baba	
	Yaguachi	Milagro	Naranjal	
	Balao	Puná	Morro	
Foránea de Daule	Daule	Soledad	Santa Lucía	
	Salitre	***	***	
Foránea de Balzar	Balzar	Colimes		
Foránea de Santa Elena	Santa Elena	Chanduy	Colonche	
	Manglar-Alto	***	***	
Foránea de Babahoyo	La Merced	Santa Rita	Caracol	
	Pimocha	***	***	
Foránea de Pueblo Viejo	Pueblo Viejo	Catarama	Ventanas	
Foránea de Vinces	Vinces	Palenque	Quevedo	
Foránea de Machala	Machala	Pasaje	Buenavista	El Oro
	Guabo	***	***	

Diócesis de Cuenca (1906) ¹				
Vicaría	Parroquias			Provincia civil a la que corresponden
Central	Sagrario	San Sebastián	San Blas	Azuay
	San Roque	Baños	El Valle	
	Paccha	Sidcay	Santa Rosa	

² Primer Sínodo Diocesano celebrado en la Iglesia Catedral de Riobamba; Proaño, Memoria de la.

³ Tercer Sínodo Diocesano celebrado en la Iglesia Catedral de Guayaquil; La Iglesia en; Estraza Ycaza, Guía histórica.

	Llacao	Quingeo	Sinincay	
	Turi	Cumbe	***	
Foránea de Paute	Paute	El Pan	Guachapala	
	Guarainag	San Cristóbal	***	
Foránea de Gualaceo	Gualaceo	San Juan	Chordeleg	
	Jadan	***	***	
Foránea de Sigsig	Sigsig	San Bartolomé	Jima	
Foránea de Girón	Girón	Chahuarurco	Pucará	
	San Fernando	***	***	
Foránea de Nabón	Nabón	Oña	***	
Foránea de Azogues	Azogues	Biblián	Deleg	Cañar
	Chuquipata	San Miguel	Tanday	
	Pindilig	San Sebastián	***	
Foránea de Cañar	Cañar	Tambo	Gualleturo	
	San Jacinto	***	***	
Foránea de Alausí	Alausí	Chunchi	Sibambe	Chimborazo
	Tixan	Guasuntos	Gonzol	
	Achupallas	***	***	

Anexo 3. Clero secular y párrocos de las diócesis

Clero secular ⁶				
Año	Arquidiócesis de Quito	Diócesis de Riobamba	Diócesis de Cuenca	Diócesis de Guayaquil
1871	174 ⁴	47 ⁵	116 ⁵	51
1873	192	57	111 ⁵	51
1875	182	***	102 ⁵	48
1877	201	***	***	***
1888	***	***	119 ⁵	***
1890	***	62	***	***
1897	138	***	***	***

Párrocos ⁵				
Año	Arquidiócesis de Quito	Diócesis de Riobamba	Diócesis de Cuenca	Diócesis de Guayaquil
1871	75	25	44	25
1873	80	26	44	24
1875	82	***	37	26
1877	82	***	***	***
1888	***	***	36	***
1890	***	37	***	***
1897	69	***	***	***

⁴ Cuenta con vicarios foráneos nombrados solo para ese cargo.

⁵ Endara, *Memoria del Secretario*; León, *Exposición del Ministro*, 1873; León, *Exposición del Ministro*, 1871; Javier León, *Exposición del Ministro*, 1875); Laso, *Informe del Ministro*, 1890; Espinosa, *Informe del Ministro*, 1888).

Anexo 4. Clero regular y congregaciones religiosas¹

Órdenes religiosos masculinos ²												
Año	Diócesis de Cuenca				Diócesis de Guayaquil				Arquidiócesis de Quito			
	Agustinos	Dominicos	Franciscanos	Mercedarios	Agustinos	Dominicos	Franciscanos	Mercedarios	Agustinos	Dominicos	Franciscanos	Mercedarios
1871	0	2	0	0	1	2	4	***	20	25	59	43
1873	0	***	0	0	1	2	6	3	19	28	62	33
1875	0	4	0	1	1	3	7	2	18	41	38	35
1877	***	***	***	***	***	***	***	***	19	45	47	35
1888	0	9	0	0	***	***	***	***	14	28	53	48
1890	***	***	***	***	***	***	***	***	27	38	40	36
1892	0	9	0	0	3	0	0	4	***	***	27	***
1906	0	9	0	0	***	***	***	***	19	19	18	35

Monjas de clausura ³								
Año	Diócesis de Cuenca		D. Riobamba	Arquidiócesis de Quito				
	Conceptas	Carmelitas	Conceptas	Conceptas	Carmelitas	Clarisas	Catalinas	Agustinas
1871	40	24	26	22	39	16	14	***
1873	***	***	26	23	42	23	11	9
1875	45	22	***	34	40	21	23	13
1877	***	***	26 (1880)	32	40	39	30	11

¹ Las congregaciones que se incluyen en el tercero y cuarto cuadro son las más significativas y numerosas, dichos resúmenes no cuentan con todas las congregaciones existentes

² AHPF, 13-271, Antonio María Argelich, "Relación del Convento de San Francisco" (25 de julio de 1892); AAQ, DI, Caja 74, Valentín Iglesias, "Nómina de agustinos" (enero de 1906); AAQ, RD, Caja 3, Carlos Cobo, "Nómina de mercedarios" (3 de enero de 1906); Espinosa, *Informe del Ministro*, 1888; Endara, *Memoria del Secretario*; León, *Exposición del Ministro*, 1875; León, *Exposición del Ministro*, 1873; León, *Exposición del Ministro*, 1871; Laso, *Informe del Ministro*, 1892; Laso, *Informe del Ministro*, 1890.

³ León, *Exposición del Ministro*, 1871; León, *Exposición del Ministro*, 1873; León, *Exposición del Ministro*, 1875; Endara, *Memoria del Secretario*; Espinosa, *Informe del Ministro*, 1888; Laso, *Informe del Ministro*, 1890; Laso, *Informe del Ministro*, 1892; AAQ, RD, Caja 56, Juana de la Cruz et al., "Relación del Monasterio de Santa Catalina" (24 de mayo de 1892); AAQ, RD, Caja 50, Rosario del Espíritu Santo et al., "Relación del Monasterio de la Inmaculada Concepción" (1892); ADR, 5.2.3. Josefina de Santa Inés, "Relación del Monasterio de conceptas de Riobamba" (1892); ADR, 5.2.3. Jesús del Santísimo Sacramento, "Tabla de oficios de las conceptas" (1880).

1888	44	32	29	29	33	31	34	17
1890	***	***	27	***	34	32	34	17
1892	38	29	28	28	***	***	31	***
1906	***	***	***	28	31	36	35	20

Congregaciones religiosas de Quito ⁴								
Año	Hermanos Cristianos	Jesuitas	Lazaristas	Salesianos	Madres Buen Pastor	Sagrados Corazones	Hermanas Caridad	Hermanas Providencia
1871	***	38	***	0	7	49	14	***
1875	***	58	10	0	13	13	28	22
1888	25	26	***	8	27	58	64	33
1890	59	115	***	10	51	53	41	46
1906	21 (1904. Ciudad Quito)	36	17	4	***	***	28 (Ciudad Quito)	***

Congregaciones religiosas ⁵												
Diócesis de Cuenca						Diócesis de Riobamba						
Año	Redentoristas	Sagrados Corazones	Hermanas Caridad	Hermanas Providencia	Domínicas	Año	Hermanos Cristianos	Jesuitas	Redentoristas	Madres Buen Pastor	Hermanas Caridad	Marianitas
1871	6	15	***	***	0	1871	***	10	5	0	0	0
1875	16	16	5	***	0	1873	***	9	9	0	0	0
1892	11	24	***	12	6	1890	21	14	21	6	13	17

⁴ AAQ, RD, Caja 23, “Nómina de jesuitas en los Colegios” (1906); AAQ, RD, Caja 33, “Nómina de lazaristas” (1906); AAQ, RD, Caja 35, Hermano Miguel, “Nómina de maestros de la Escuela de la Sagrada Familia” (1 de enero de 1904); León, *Exposición del Ministro*, 1871; León, *Exposición del Ministro*, 1875; Espinosa, *Informe del Ministro*, 1888; Laso, *Informe del Ministro*, 1890; Terán, *I Censo de*.

⁵ León, *Exposición del Ministro*, 1875; León, *Exposición del Ministro*, 1873; León, *Informe del Ministro*, 1871; Laso, *Informe del Ministro*, 1892; Laso, *Informe del Ministro*, 1890.

Anexo 5. Concordato de 1866¹

GABRIEL GARCÍA MORENO,
PRESIDENTE DEL ECUADOR.

Por cuanto entre S. Santidad el Sumo Pontífice Pío IX y la República del Ecuador, se concluyó un Concordato en la ciudad de Roma, el día 26 de septiembre del año próximo pasado de mil ochocientos sesenta y dos, cuyo tenor literal sigue:

EN NOMBRE DE LA SANTÍSIMA E INDIVIDUA TRINIDAD

Su Santidad el Sumo Pontífice Pío IX y el Presidente de la República del Ecuador nombraron para sus respectivos Plenipotenciarios.

Su Santidad a S. Eminencia el Señor Don Jacobo Antonelli, Cardenal de la Santa Iglesia Romana, Diácono de Santa Agata de Suburra y Secretario de Estado y de Relaciones Exteriores:

Y S.E. el Presidente de la República al Excelentísimo Señor Don Ignacio Ordóñez, Arcediano de la Catedral de Cuenca en la misma República, y Ministro Plenipotenciario cerca de la Santa Sede.

Los cuales, después de haber cambiado sus respectivos plenos poderes, convinieron en los artículos siguientes:

Art. 1°. La Religión Católica, Apostólica, Romana continuará siendo la única religión de la República del Ecuador, y se conservará siempre con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y las disposiciones canónicas. En consecuencia, jamás podrá ser permitido en el Ecuador ningún otro culto disidente, ni sociedad condenada por la Iglesia.

Art. 2°. En cada una de las Diócesis actualmente existentes, y en las que se erigieren después, habrá un Seminario Diocesano, cuya dirección, régimen y administración pertenecerán libre y exclusivamente a los Ordinarios Diocesanos, según las disposiciones del Concilio de Trento y mas leyes canónicas. Los Rectores, profesores y mas empleados en la enseñanza y dirección de dichos establecimientos, serán libremente nombrados y removidos por los Ordinarios.

Art. 3°. La instrucción de la juventud en las universidades, colegios, facultades, escuelas públicas y privadas, será en todo conforme a la doctrina de la Religión Católica. Los Obispos tendrán para ello el exclusivo derecho de designar los textos para la enseñanza, tanto de las ciencias eclesiásticas, como de la instrucción moral y religiosa. Además, los Obispos y los Prelados Ordinarios ejercerán con toda libertad el derecho que les compete de prohibir los libros contrarios a la religión y a las buenas costumbres; debiendo también vigilar el Gobierno y adoptar las medidas oportunas para que dichos libros no se importen ni se propaguen en la República.

¹ *Concordato celebrado, 1866.*

Art. 4°. Los Obispos, según el deber de su ministerio pastoral, cuidarán de que ninguna enseñanza sea contraria a la Religión Católica y a la honestidad de las costumbres. Con tal objeto, nadie podrá enseñar en ningún establecimiento, ya público, ya privado, la Teología, el catecismo o la doctrina religiosa, sin haber obtenido autorización del Prelado Diocesano, quien podrá revocarla cuando le parezca oportuno. Para los exámenes de los institutores primarios, el Diocesano nombrará siempre un asistente destinado a reconocer la instrucción religiosa y la conducta moral del examinado, el que no podrá entrar al desempeño de su oficio sin el asentimiento del mismo Diocesano. (a)

[a] Su Santidad entiende que quedando firme lo que se ha pactado en este artículo, el consentimiento del Prelado Diocesano, del que se hace mención en la parte última, no podrá ser entendido independientemente del resultado del examen que los Diocesanos mismos deberán hacer sobre la instrucción religiosa y conducta moral de los que entren a desempeñar el cargo de maestros de primeras letras (Extracto de la nota 4ª de 20 de febrero de 1866, adicional al Concordato)

Art. 5°. Perteneciendo al Romano Pontífice, por derecho divino, el primado del honor y de jurisdicción en la Iglesia universal, tanto los Obispos, como el clero y los fieles, tendrán libre comunicación con la Santa Sede. Por tanto, ninguna autoridad secular podrá poner obstáculos al pleno y libre ejercicio de dicha comunicación, obligando a los Obispos, al clero y al pueblo a servirse del intermedio del Gobierno para ocurrir en sus necesidades a la Sede Romana, o sujetando las bulas, los breves o los rescritos de esta al *exequatur* del Gobierno.

Art. 6°. Los Ordinarios eclesiásticos de la República podrán gobernar sus Diócesis con toda libertad, convocar y celebrar Concilios provinciales y diocesanos, y ejercer los derechos que les competen en virtud de su sagrado ministerio y de las disposiciones canónicas vigentes aprobadas por la Santa Sede, sin que se ponga embarazo a la ejecución de sus providencias. Así, pues, el Gobierno del Ecuador dispensará su poderoso patrocinio y apoyo a los Obispos, en los casos en que lo soliciten, principalmente cuando deban oponerse a la maldad de aquellos hombres que intenten pervertir el ánimo de los fieles y corromper sus costumbres.

Art. 7°. Quedan abolidos los recursos de fuerza, y en cuanto a la ejecución y las sentencias pronunciadas por los jueces ordinarios eclesiásticos, solo se podrá apelar de ellas a los Tribunales Superiores eclesiásticos o a la Santa Sede, según la disciplina establecida en el breve *Exposcit* del Sumo Pontífice Gregorio XIII y conforme a las prescripciones canónicas, y particularmente en cuenta a las causas matrimoniales, a las de Benedicto XIV en la constitución *Dei miseratione*; o bien, hacer uso del recurso de nulidad o del de queja ante los mismos superiores. Los jueces eclesiásticos pronunciarán sus juicios, sin sujetarlos al dictamen previo de asesores seculares, a quienes, sin embargo, podrán consultar cuando lo creyeren oportuno. Los eclesiásticos que fueren abogados, podrán desempeñar el oficio de asesores en esta clase de juicios.

Art. 8°. Todas las causas eclesiásticas, y especialmente las que miran a la fe, a los sacramentos [comprendidas las causas matrimoniales], a las costumbres, a las funciones santas, a los deberes y derechos sagrados, sea por razón de las personas, sea por razón de la materia [excepto las causas mayores reservadas al Sumo Pontífice, según disposición del Santo Concilio de Trento, *ses. 24 cap. V. de Reformatione*] serán devueltas a los tribunales eclesiásticos. Lo propio se

verificará en las causas civiles de los eclesiásticos, y en las otras por delitos comprendido en el código penal de la República. En todos los juicios que sean competencia eclesiástica, la autoridad civil prestará su apoyo y protección, a fin de que los jueces puedan hacer observar y ejecutar las penas y las sentencias pronunciadas por ellos (b).

[b] En atención a los tiempos actuales, S. Santidad se conviene en que las causas civiles de los clérigos se lleven a los jueces legos, ya sean personales, ya reales, es decir, las que se refieren a los fundos y otros derechos temporales de los clérigos, iglesias, beneficios y otras fundaciones eclesiásticas. Por la misma razón la Santa Sede no impide que las causas criminales de los eclesiásticos por los delitos comprendidos en el código penal de la República, y los que no pertenezcan a la religión, se defieran a los tribunales eclesiásticos. Pero cuando se trata de los juicios de segunda y última instancia, serán admitidos precisamente entre los jueces de aquel tribunal, a lo menos, dos eclesiásticos nombrados por el respectivo Ordinario. Estos juicios nunca serán públicos, y las respectivas sentencias que traen consigo la pena de muerte o la afflictiva, o de infamia, nunca se ejecutarán sin la suprema aprobación del Presidente de la República, y antes de que el Obispo propio del eclesiástico hubiese cumplido lo mas pronto con lo establecido por los sagrados cánones. Para aprehender y encarcelar a los clérigos, se hará uso de las consideraciones que se requieren por la reverencia del estado clerical; y luego que un eclesiástico sea apresado, se informará de ellos inmediatamente al Obispo. Las causas mayores, están reservadas a la Silla Apostólica, según lo prevenido por el Concilio de Trento, sesión 24 *De Reformatione*, cap. 5. Quedan totalmente excluidas de las disposiciones del presente artículo.

Por consiguiente, el artículo VIII del Concordato celebrado entre la Santa Sede y el Gobierno Ecuatoriano, relativamente al privilegio del fuero eclesiástico, queda modificado en el sentido que arriba se expresa; quedando sin embargo, íntegro y válido en la parte que no se opone a las disposiciones y aclaraciones expresadas [Extracto de la nota 4ª ya citada].

Art. 9º. La Santa Sede permite que, tanto las personas como los bienes eclesiásticos, estén sujetos a los impuestos públicos, a la par que las personas y bienes de los otros ciudadanos; debiendo la autoridad civil ponerse de acuerdo con la eclesiástica para obtener la correspondiente autorización, toda vez que la coacción sea necesaria. Quedan exceptuados de tales impuestos los Seminarios, los bienes y cosas inmediatamente destinadas al culto y establecimientos de beneficencia.

Art. 10º. Por respeto la Majestad de Dios, que es Rey de Reyes y Señor de Señores, será respetada la inmunidad de los templos, en cuanto lo permitan la seguridad pública y las exigencias de la justicia. En tal caso, la Santa Sede consiente que la autoridad eclesiástica, los párrocos y prelados de las casas regulares den, a solicitud de la autoridad civil, el permiso respectivo para la extracción de los refugiados.

Art. 11º. Estando destinado el provento de los diezmos al sostenimiento del culto divino y de sus ministros, el Gobierno del Ecuador se obliga a conservar en la República esta institución católica, y Su Santidad consiente que el Gobierno continúe percibiendo la tercera parte de los productos decimales. Para la recaudación y administración de la renta decimal, las dos autoridades, la civil y la eclesiástica, acordarán un reglamento [c].

[c] Véase al fin el Convenio adicional al Concordato sobre repartición de diezmos, el decreto legislativo que lo aprueba y los demás documentos.

Art. 12°. En virtud del derecho de patronato que el Sumo Pontífice concede al Presidente del Ecuador, podrá este proponer para ellos Arzobispados y Obispados, sacerdotes dignos en el sentido de los sagrados cánones. A tal efecto, inmediatamente que vacare una silla episcopal, pedirá el Arzobispo a los demás Obispos sus votos para la provisión de la vacante; si esta fuera la del Arzobispado, recogerá los votos el Obispo mas antiguo y presentará una lista de tres candidatos, al menos, al Presidente, quien elegirá uno de estos y lo propondrá al Sumo Pontífice para que le confiera la institución canónica en la forma y regla que prescriben los sagrados cánones. En caso de no hacerse la presentación por los Obispos dentro de seis meses, por cualquier motivo que fuere, el Presidente del Ecuador puede hacerla por sí solo; y si no la hiciere dentro de tres meses, queda la elección reservada a la Santa Sede, como él mismo lo ha solicitado. A cuyo efecto, el Gobierno o la autoridad eclesiástica en su defecto, dará cuenta a S. Santidad inmediatamente después de pasados estos términos. Pero los propuestos no podrán en ninguna manera ingerirse en el régimen o administración de las Iglesias, sin recibir previamente las Bulas de la institución canónica. En la erección de nuevos Obispados, el Presidente de la República, por primera vez, propondrá directamente los nuevos Obispos a la Santa Sede.

Art. 13°. De igual modo S. Santidad concede al Presidente de la República el derecho de nombrar eclesiásticos dignos, tanto para las Prebendas de las Dignidades y Canongías, cuanto para las raciones de los Capítulos catedrales, exceptuando la primera Dignidad, que será de la libre colación de la Santa Sede; y aquellas Prebendas que, no siendo de concurso, vacaren en los meses de marzo, junio, septiembre y diciembre, serán de la libre colación de los Obispos. La Prebenda del Doctoral, Penitenciario, Magistral y las demás de concurso, serán igualmente provistas por solo los Obispos, previos los exámenes de concurso, según los cánones. En fin, si en algún Capítulo no existe el número de capitulares prescrito por las Bulas de erección de las respectivas Diócesis, el Obispo podrá inmediatamente, o según la suficiencia de las rentas, erigir las prebendas que falten, y la provisión de estas se hará en conformidad con lo que acaba de establecer el presente artículo [d].

[d] El indulto o privilegio concedido por este artículo al Presidente de la República de nombrar para las prebendas vacantes de las Catedrales, se entiende extendido y puede ser ejercido, sin traspasar los límites establecidos, igualmente por la persona del Presidente de la República, como por el encargado del Poder Ejecutivo [extracto de la misma nota 4ª adicional al Concordato]

Art. 14°. Por lo que concierne a la provisión de los beneficios parroquiales, los Ordinarios, cumplidas las prescripciones del Santo Concilio de Trento, remitirán al Gobierno una terna de los eclesiásticos dignos a quienes deba conferirse la parroquia; y el Presidente, sea directamente por sí, o por medio de sus delegados en las provincias, elegirá una segunda terna, el Ordinario podrá remitírsela, bien que de ningún modo estará facultado a rechazar esta segunda terna. Si fuere necesario hacer divisiones territoriales en las parroquias, podrán verificarse con acuerdo del Ordinario y de la autoridad civil local.

Art. 15°. En la vacante de una iglesia episcopal, su Capítulo elegirá libremente el Vicario

capitular, en el tiempo y forma prescritos por el Concilio de Trento, sin que jamás pueda revocarse la elección hecha, o procederse a otra nueva; quedando al efecto abolida cualquiera costumbre por antigua que sea y que de cualquier modo fuere contraria a los sagrados cánones”

Art. 16°. La Santa Sede, usando de su propio derecho, erigirá nuevas Diócesis y hará nuevas circunscripciones en las ya existentes; y considerando la demasiada extensión de las Diócesis en que actualmente se halla dividida la República, tan luego como sea ratificado el presente Concordato, concederá a un Delegado suyo especial las facultades necesarias, para que, de inteligencia con el Gobierno y los Obispos respectivos, procederá a la correspondiente demarcación territorial de las Diócesis que cómodamente puedan erigirse, y a fijar la dotación y mas rentas de las Iglesia, de los Obispos, de los Capítulos y Seminarios.

Art. 17°. Queda abolido en el Ecuador el decreto ejecutivo de 28 de mayo de 1836 sobre redención de los censos impuestos a favor de las casas pías; y la Santa Sede en vista de la utilidad que resulta del presente Concordato, y deseando proveer a la tranquilidad pública y remediar los males causados en el país por la traslación de los Censos al Tesoro nacional, accediendo a las reiteradas instancias del Presidente, decreta y declara, que aquellos que, durante la época trascurrida desde el año de 1836 hasta el presente, hubiesen hecho o promovido tales traslaciones, como también los poseedores de los fundos que de tal modo han sido redimidos, y aquellos que de cualquier suerte sucedieren en la posesión de los mismos, no recibirán, en ningún tiempo, ni en manera alguna, la más leve molestia, ni por parte de Su Santidad ni de los Romanos Pontífices sus sucesores [e]

[e] Se declara también que los propietarios de bienes gravados por censos a favor de la Iglesia, que hubiesen pagado sus réditos al dos por ciento, aprovechándose de la autorización de la ley civil, quedan libres de cualquiera responsabilidad, y pueden en lo sucesivo continuar pagando legalmente el dos por ciento en dinero o el tres por ciento en especie, conforme a la nota 3ª adicional al Concordato, de 26 de septiembre de 1862, y la declaratoria del 22 de agosto de 1863.

Art. 18°. En cuanto a las obligaciones contraídas por el Gobierno con sus acreedores por censos trasladados, la Santa Sede permite que pagando la décima parte, tanto de los capitales trasladados al Tesoro, como de los réditos vencidos, el Gobierno quede libre de toda responsabilidad. Para seguridad del pago de esta cantidad, el Gobierno asigna la cuarta parte del tercio que percibe de los fondos decimales, la cual será puesta en manos de los Ordinarios, para que ella sea dividida por estos en partes proporcionales en favor de sus legítimos acreedores, cuidando que el principal se capitalice de un modo seguro y fructífero. Al efecto, los Ordinarios, de acuerdo con el Delegado de la Santa Sede, que irá provisto de las facultades necesarias, fijará las reglas convenientes. Para lo sucesivo, a ningún poseedor de bienes acensuados le será permitido trasladar al Tesoro público los capitales reconocidos; y los que quisieren libertar sus fundos del censo impuesto en ellos, no lo puedan hacer de otro modo, que con previa autorización eclesiástica competente, y consignando en manos del Ordinario los capitales reconocidos, quedando este facultado a someterlos en caso necesario, a una prudente y equitativa reducción; bien entendido que en todo evento deba atenderse a la utilidad de la Iglesia.

Art. 19°. La Iglesia gozará del derecho de adquirir libremente y por cualquier justo título; y las

propiedades que actualmente posee y las que poseyere después, le serán garantizadas por la ley. La administración de los bienes eclesiásticos corresponderá a las personas designadas por los sagrados cánones, las que únicamente examinarán las cuentas y los reglamentos económicos. Los bienes de fundación eclesiástica de cualquiera clase que sean, pertenecientes a los hospitales y demás establecimientos de beneficencia y que no estuvieren administrados por la autoridad eclesiástica, le serán devueltos, a fin de que ella pueda darles inmediatamente la inversión debida. En cuanto a las antiguas y nuevas fundaciones eclesiásticas, no podrá hacerse ninguna supresión o unión, sin la intervención de la autoridad de la Santa Sede, salva la facultad que compete a los Obispos, según el santo Concilio de Trento. [f]

[f] Se entienden excluidos de la antedicha devolución, aquellos bienes que, desde mucho tiempo, se hallan destinados a objetos de utilidad pública o beneficencia. (Extracto de la nota 1ª adicional al Concordato.)

Los individuos que por causa de los pasados acontecimientos adquirieron del Gobierno bienes pertenecientes a la Iglesia, o que sucedieron a los compradores en la posesión de los mismos bienes, no serán jamás molestados en cosa alguna por este motivo, ni por parte del Sumo Pontífice Reinante, ni de sus predecesores. Así pueden los mismos segura y pacíficamente gozar de la propiedad de las rentas y demás emolumentos de dichos bienes. (Extracto de la nota 3ª adicional al Concordato).

Art. 20°. Además de las órdenes y congregaciones religiosas existentes ahora en la República del Ecuador, los Ordinarios Diocesanos podrán libremente y sin excepción, admitir y establecer en sus respectivas Diócesis, nuevas órdenes o institutos aprobados por la Iglesia, en conformidad a las necesidades de sus pueblos, a cuyo efecto el Gobierno prestará su apoyo [g].

[g] El Santo Padre no tiene dificultad en que al ocurrir el caso indicado, los Prelados sobredichos deberán sobre este propósito conferenciar con el Gobierno. (Extracto de la nota 4ª adicional al Concordato).

Art. 21°. Después de los divinos oficios, en todas las iglesias de la República del Ecuador, se dirá la siguiente oración: “*Domine, salvam fac Rempublicam. Domine, salvam fac Presidem ejus*”.

Art. 22°. El Gobierno de la República del Ecuador se obliga a suministrar todos los medios oportunos para la propagación de la fe y para la conversión de los infieles existentes en aquel territorio; y además a prestar todo el favor y ayuda al establecimiento y progreso de las santas misiones, que con tan laudable objeto se enviaren por autoridad de la Sagrada Congregación de Propaganda.

Art. 23°. Todo lo demás que pertenece a las personas o cosas eclesiásticas y acerca de lo cual nada se provee con los artículos del presente Concordato, será dirigido y administrado según la disciplina canónica vigente en la Iglesia y aprobada por la Santa Sede.

Art. 24° En virtud de este Concordato, queda revocadas en cuanto a él se opongan, todas las leyes y decretos publicados hasta ahora en cualquier manera y forma en el Ecuador; y el mismo Concordato deberá siempre considerarse en lo sucesivo como ley del Estado. Por tanto, cada una de las partes contratantes, promete por sí y por sus sucesores, la fiel observancia de todos

y cada uno de los artículos de que se compone. Si después se presentare alguna dificultad, el Santo Padre y el Presidente del Ecuador se pondrán de acuerdo para resolverla amistosamente.

Art. 25°. La ratificación del presente Concordato, será canjeada en el espacio de un año, o más pronto si fuere posible.

En fe de lo cual, los infrascritos Plenipotenciarios han firmado y sellado el presente Convenio con sus respectivos sellos.

Dado en Roma, en el día 26 de septiembre de 1862.

J.C. Antonelli

Ignacio Ordóñez

Anexo 6. Asociaciones Católicas de Ecuador (1869-1906) ¹

Listado de Asociaciones de la Arquidiócesis de Quito				
Nombre	Poblado	Fecha de creación	Referencia más antigua	Iniciativas y organizaciones adscritos
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	Quito	1596		Santo Domingo
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Baños	Baños		1745	
Cofradía de Nuestra Señora de la Presentación	Sagrario		1751	Posiblemente después Cofradía de la Virgen del Quinche
Cofradía de Nuestra Señora de Chiquinquirá	San Diego		1842	
Cofradía de las Benditas Almas del Purgatorio	Sagrario		1851	
Cofradía de la Virgen del Quinche	Quinche		1851	
Cofradía de San José	Quinche		1855	
Cofradía del Santísimo Sacramento	Sagrario		1856	
Cofradía del Santísimo e Inmaculado Corazón de María	Quito		1858	Adscrita al monasterio del Carmen de Fundación Moderna
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús de La Compañía	Quito	1862		En 1869 se adscribe al Apostolado de la Oración
Congregación de la Buena Muerte	Quito	1862		
Congregación de la Virgen de Loreto y la Beata Mariana de Jesús	Quito	1863		
Hijas de María	Quito	1863		
Cofradía del Corazón de María	San Diego		1863	
Cofradía de la Virgen del Salto	Latacunga		1863	

¹ La presente lista no contiene el número total de asociaciones católicas, sino aquellas de las cuales se tiene una referencia en las fuentes consultadas y que generaron documentación que se conserva hasta hoy. En algunos casos se cuenta con la fecha de creación, en otros solo la fecha del documento más antigua. La lista se construyó partir del material recopilado en los archivos y bibliotecas mencionados en la Introducción y las Referencias. No están incluidas las hermandades funerarias que se crearon por la necesidad de velación y entierro en casi todas las parroquias.

Cofradía del Cordón de San Francisco	Quito		1866	
Consejo Particular de las Conferencias de San Vicente de Paúl	Quito		1866	Se subdivide en varias Conferencias para Quito
Conferencia de San Vicente	Latacunga	1867		
Tercera Orden de San Francisco	Quito		1868	Pan de San Antonio, Cepillo de San Antonio
Congregación de Caballeros de la Inmaculada	Quito	Junio de 1868 [1869]		
Asociación del Día Feliz	Sagrario	1868		
Tercera Orden de Santo Domingo (mujeres)	Quito	1869		
Apostolado de la Oración	Quito	1869		Con células en varias parroquias, conventos y monasterios.
Congregación de los Sagrados Corazones y de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento	Quito		1869	Coros en: San Roque y San Sebastián
Esclavos de la Virgen del Quinche	Sagrario/Quinche		1870	
Cofradía del Buen Suceso	Quito		1870	Santa Clara
Cofradía de San Justo y San Pastor	Quito		1870	
Cofradía de la pura y limpia concepción de María	Catedral		1870	
Archicofradía de las Cadenas de San Pedro	Catedral		1870	
Cofradía de la Virgen de Dolores	Catedral		1870	
Cofradía del Rosario del Tránsito	Pifo		1870	
Cofradía del Niño Jesús	Pelileo		1870	
Cofradía de la Virgen del Rosario	Patate		1870	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús de la Merced	Quito	1871		
Pía Unión	Sagrario	1871, 1888		
Archicofradía de la Sagrada Familia	Quito	1872		
Cofradía de San José	Tejar	1872, 1888		
Unión María del Buen Consejo	Quito	Julio de 1872		

Congregación de Artesanos de San José	Quito	Agosto de 1874 [1869]		
Asociación de los Sagrados Corazones del Colegio de las Hermanas de los Sagrados Corazones	Quito	Julio de 1875		
Sociedad de la Santa Infancia	Quito		1876	
Madres Cristianas de San Carlos	Quito	30 de octubre de 1876		
Cofradía de Nuestra Señora de Dolores	Angamarca		1876	
Cofradía del Señor del Consuelo	Angamarca		1876	
Hermandad de la Inmaculada	Sangolquí		1876	
Hermandad de San José	Sangolquí		1876	
Cofradía de la Virgen de Dolores	Saquisilí		1877	
Congregación de Artesanos del Sagrado Corazón de Jesús	Quito		1877	
Tercera Orden de Santo Domingo (mujeres)	Ambato	25 de diciembre de 1878		A cargo del Círculo Católico del Santísimo Rosario, el Rosario Perpetuo, el Ropero de Pobres, el Hospital de Sangre
Congregación de la Anunciata y de San Luis Gonzaga	Quito		1879	
Congregación de los Sagrados Corazones	Calacalí		1879	
Congregación de Amigos del Sagrado Corazón de Jesús de la Escuela de los Hermanos Cristianos	Quito	18 de noviembre de 1880		
Tercera Orden de la Merced (mujeres)	Quito	29 de junio de 1882		
Tercera Orden de San Francisco	Chillogallo		1882	
Tercera Orden de la Merced (mujeres)	Cuenca		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Tumbaco		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Machachi		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Tambillo		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Quinche		1883	

Tercera Orden de San Francisco	Pomasqui		1883	
Tercera Orden de San Francisco	San Antonio		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Calacalí		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Amaguaña		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Sangolquí		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Conocoto		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Uyumbicho		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Perucho		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Patate		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Puellaro		1883	
Cofradía del Sagrado Corazón	Quito		1883	Adscrita al monasterio del Carmen de Fundación Moderna
Cofradía de la Virgen del Carmen	Quito		1883	Adscrita al monasterio del Carmen de Fundación Moderna
Cofradía de la Virgen de Dolores	Pujilí		1883	
Tercera Orden de San Francisco	Cayambe		1883	
Sociedad de la Juventud Católica	Quito	1884		
Tercera Orden de San Francisco	Píllaro		1884	
Asociación de Señoras de la Caridad	Quito	21 de mayo de 1885		
Tercera Orden de San Francisco	Latacunga	1885, 1888		
Cofradía de Santa Ana	Catedral		1885	
Cofradía de la Virgen del Tránsito	Machachi		1885	
Asociación de la Sagrada Familia	Zámbiza	1885		Principalmente de indígenas
Hijas de María	Machachi		1885	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Latacunga		1885	
Hijas de María	Latacunga	1885		

Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Ambato		1885	Congregación del Sagrado Corazón de Jesús
Guardia de Honor al Corazón de Jesús de San Carlos	Quito		1885	
Círculo de la Juventud Católica	Quito	14 de marzo de 1886		
Cofradía de Artesanos de El Belén	Santa Prisca	1886		
Cofradía de la Inmaculada Concepción	Quito		1886	Adscrito al monasterio de las conceptas
Cofradía del Sagrado Corazón	Quito		1886	Adscrita al monasterio de las conceptas
Cofradía de Nuestra Señora del Consuelo	Quito		1886	
Cofradía de la Virgen del Carmen	Perucho		1886	
Cofradía de la Virgen del Rosario	Perucho		1886	
Congregación de los Sagrados Corazones y de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento	Machachi	1886		Coro en Uyumbicho
Asociación del Vía Crucis Perpetuo	Quito		1886	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Perucho		1886	
Hijas de María	Perucho		1886	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús de La Merced	Ambato		1886	Congregación del Sagrado Corazón de Jesús de La Merced
Cofradía del Escapulario Azul	Quito		1887	
Archicofradía de Nuestra Señora del Sagrado Corazón	Sagrario	1887		
Congregación de los Sagrados Corazones	Mocha		1887	
Hijas de María	Mocha		1887	
Adoración Perpetua	Quito		1887	
Adoración Reparadora	Quito		1888	
Pía Unión	San Roque		1888	
Alianza Eucarística	Quito	Agosto de 1888		
Apostolado de la Oración	Machachi		1888	

Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Tumbaco		1889	
Hijas de María	Tumbaco		1889	
Apostolado de la Oración	Quero		1889	Apostolado de la Oración
Culto Perpetuo de San José	Quito		1889	
Tercera Orden de San Francisco	Mocha		1889	
Tercera Orden de San Francisco	Quero		1889	
Tercera Orden de San Francisco	Tisaleo		1889	
Tercera Orden de San Francisco	Pelileo		1889	
Guardia de Honor de Señoras de la Santísima Virgen de la Merced	Quito		1890	
Adoración Reparadora	Malchinguí		1890	
Congregación de San José (hombres)	Ambato		1890	
Congregación de los Sagrados Corazones y de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento	Latacunga		1891	Coro en Saquisilí
Hijas de María	Guayllabamba		1891	
Congregación de los Sagrados Corazones y de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento	Cayambe		1891	
Hijas de María Inmaculada	Ambato		1891	
Asociación de Señoras del Culto de San José	Ambato		1891	
Congregación de los Sagrados Corazones y de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento	Ambato		1891	
Sociedad Católica Amante del Progreso	Tabacundo	Agosto de 1891		
Tercera Orden de San Francisco	Ambato		1891	
Cofradías de Huachi	Ambato		1891	
Cofradías del Tránsito	Ambato		1891	
Cofradías de Picaihua	Ambato		1891	
Archicofradía de la Doctrina Cristiana	Quito	1891 [Cofradía]	1904	
Pía Unión	San Sebastián	Noviembre de		

		1892		
Academia Literaria del Reinado Social de Jesucristo	Quito		1892	
Asociación de la Sagrada Familia	Quito		1892	
Congregación del Sagrado Corazón de La Merced	Pujilí		1892	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Huambaló		1893	
Hijas de María	Huambaló		1893	
Cooperadores salesianos	Quito		1893	
Sociedad Protectora de Iglesias Pobres	Quito	1893		
Asociación de los padres de familia	San Miguelito		1893	
Cofradía del Escapulario de Nuestra Señora del Carmen	Quito		1893	
Cofradía de Nuestro Señor de la Agonía	Sagrario	Diciembre de 1893		
Pía Unión	Santa Bárbara	Mayo de 1893		
Pía Unión	San Blas	Mayo de 1893		
Pía Unión	San Marcos		1894	
Señoras de la Caridad	Ambato	1894		
Círculo Católico de Obreros	Quito	Febrero de 1894		
Círculo Católico de Obreros	San Miguel de Latacunga	Agosto de 1894		
Círculo Católico de Obreros	Machachi	Diciembre de 1894		
Tercera Orden de San Francisco	San Blas		1894	
Cofradía de la Virgen de Dolores	Quito		1894	
Lámpara de la Virgen	Ambato	1894		
Pía Unión de San Antonio	Quito	Enero de 1895		
Círculo Católico de Obreros	Ambato	Enero de 1895		
Asociación de San José (mujeres)	Catedral		1895	
Círculo Católico de Obreros	Cayambe	1895, 1905		

Círculo Católico de Obreros	Chillogallo	1895		
Hijas de María de San Carlos	Quito		1895	
Hijas de María de Lourdes	Quito		1896	
Tercera Orden de San Francisco	Quisapincha		1896	
Milicia Angélica de Santo Tomás de Aquino	Quito		1897	
Unión Católica de Quito	Quito	1897, 1901		
Cofradía de la Virgen del Carmen	Amaguaña		1897	
Adoración Nocturna	Pujilí		1898	
Pía Unión y Pan de San Antonio	San Miguel de Latacunga	1898		
Junta de padres de familia y jóvenes dedicados a la lectura de los textos de Sardá y Salvany	Pelileo	Enero de 1898		
Unión Católica de Patate	Patate		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Atocha		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Baños		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Huambaló		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Patate		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Izamba		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Poaló		1898	
Tercera Orden de San Francisco	San Miguelito		1898	
Tercera Orden de San Francisco	San Bartolomé		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Tránsito		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Tinacuchi		1898	
Tercera Orden de San Francisco	San Miguel de Latacunga		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Cusubamba		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Pujilí		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Mulaló		1898	

Tercera Orden de San Francisco	Mulalillo		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Saquisilí		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Guaitacama		1898	
Tercera Orden de San Francisco	Toacaso		1898	
Cofradía del Señor de la Buena Esperanza	Quito	Abril de 1898		
Asociación de San José	Pilahuín		1898	
Hijas de María	Pilahuín		1898	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Pilahuín		1898	
Hijas de María	Píntag	Noviembre de 1898		
Círculo Eucarístico de Tungurahua	Ambato		1898	
Cofradía de San José	Sagrario		1899	
Cofradía del Señor de la Misericordia	San Roque		1899	
Cofradía de la Virgen del Rosario	Tabacundo		1899	
Cofradía del Santísimo Rosario	Pilahuín		1899	
Cofradía del Corazón de Jesús	Pilahuín		1899	
Cofradía de María Inmaculada	Pilahuín		1899	
Cofradía de San José	Pilahuín		1899	
Hijas de María	Tabacundo		1899	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Tabacundo		1899	
Pía Asociación e Nuestra Santísima Madre de La Merced	Quito		1900	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús de La Merced	Chillogallo		1900	
Hijas de María	Alangasí		1900	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Pomasqui		1900	
Congregación del Sagrado Corazón	Cayambe		1900	
Hijas de María	Cayambe		1900	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús de La Merced	Cotocollao		1900	

Congregación del Sagrado Corazón de la Merced	Pomasqui		1900	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús de La Merced	Latacunga		1900	
Tercera Orden de San Francisco	Tabacundo		1900	
Tercera Orden de San Francisco	Alangasí		1900	
Adoración Reparadora	Cayambe		1900	
Pan de San Antonio	Ambato	Marzo de 1901		Es una obra adscrita a los terciarios franciscanos
Tercera Orden de San Francisco	Chimbacalle		1901	
Tercera Orden de San Agustín	Quito		1901	
Tercera Orden de Santo Domingo (mujeres)	Pujilí		1901	
Cofradía de Nuestra Señora del Carmen	Pasa	Agosto de 1901		
Asociación del Rosario Perpetuo	Pujilí		1901	
Hijas de María	Cotocollao		1902	
Tercera Orden de Santo Domingo (mujeres)	Latacunga		1904	
Hijas de María	Sangolquí		1904	
Hijas de María	Pomasqui		1904	
Asociación de San José	Pomasqui		1904	
Hijas de María del Hospital	Latacunga	1904		Adscritas a las hermanas de la caridad
Hijas de María	Pasa		1904	
Congregación del niño Jesús de Praga	Cayambe		1905	
Congregación de San Luis Gonzaga (niños)	San José de Minas		1905	
Congregación del Sagrado Corazón	San José de Minas		1905	
Hijas de María	Quisapincha		1905	
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Quisapincha		1905	
Obreros de San José de La Tola	Quito		1905	

Cofradía de la Virgen del Rosario	San José de Minas		1905	
Congregación del niño Jesús de Praga	Atahualpa	Octubre de 1906		
Asociación de San José	Latacunga		1906	
Asociación Catequística	Quito		1906	
Congregación de la Doctrina Cristiana	San Antonio		1906	
Congregación de la Doctrina Cristiana	Atahualpa		1906	
Unión de Obreros de San José	Yaruquí	Febrero de 1906		
Sociedad Obreros de San José	San Antonio		1906	

Listado de Asociaciones de la Diócesis de Guayaquil				
Nombre	Poblado	Fecha de creación	Referencia más antigua	Iniciativas y organizaciones adscritos
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	Guayaquil		1849	
Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles	Guayaquil		1853	
Cofradía de Nuestra Señora de Dolores	Baba		1854	
Cofradía del Rosario	Daule		1855	
Cofradía del Santísimo Sacramento	Sagrario		1859	
Cofradía de San José	Guayaquil		1860	
Cofradía de la Beatísima Trinidad	Guayaquil		1860	
Cofradía de la Santísima Trinidad	Pueblo viejo		1861	
Congregación de la Beata Mariana de Jesús	Guayaquil	1863		
Cofradía de Nuestra Señora del Carmen	Babahoyo		1864	
Conferencia de San Vicente de Paúl	Guayaquil	1864		
Hijas de María	Guayaquil	Agosto de 1865		[Rosario García Moreno primera presidenta]
Congregación de la Anunciata y de San Luis Gonzaga	Guayaquil	1866		

Apostolado de la Oración y Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Guayaquil	1871		
Congregación de la Buena Muerte	Guayaquil		1871	
Hermandad de San Jacinto	El Pasaje		1872	
Cofradía de Nuestra Señora de las Mercedes	Babahoyo		1875	
Cofradía del Señor de las Aguas	Colonche		1877	
Cofradía de San José	Colonche		1877	
Cofradía de la Santa Cruz	Colonche		1877	
Cofradía de las Benditas Almas	Colonche		1877	
Cofradía de la Virgen de Dolores	Colonche		1877	
Cofradía de la Virgen del Rosario	Colonche		1877	
Cofradía de la Virgen de la Merced	Colonche		1877	
Cofradía de Santa Catalina	Colonche		1877	
Cofradía del Santísimo Sacramento	Colonche		1877	
Cofradía de San Pablo	Colonche		1877	
Cofradía de San Pedro	Colonche		1877	
Cofradía de San Judas Tadeo	Colonche		1877	
Cofradía de la Virgen de las Aguas	Colonche		1877	
Sociedad de Beneficencia de Señoras	Guayaquil	19 de mayo de 1878		
Cofradía de la Santísima Trinidad	Baba		1879	
Cofradía del Santísimo Sacramento	El Naranjal		1889	
Cofradía de Nuestra Señora de la Merced	El Naranjal		1889	
Cofradía de San José	El Naranjal		1889	
Cofradía de las hermanas redentoras de las almas del purgatorio	Guayaquil		1891	
Cofradía de la Virgen de Dolores	Guayaquil		1891	
Cofradía del Señor de Buen Suceso	Guayaquil		1891	

Cofradía de Nuestra Señora del Carmen	Guayaquil		1891	
Cofradía de Nuestra Señora de Chiquinquirá	Guayaquil		1891	
Cofradía de San Vicente	Guayaquil		1891	
Cofradía de Santa Rita	Guayaquil		1891	
Cofradía de las ánimas benditas	Guayaquil		1891	
Cofradía de Santa Rosa de Viterbo	Guayaquil		1891	
Cofradía del Señor del Amor	Guayaquil		1891	
Cofradía de Santo Cristo	Guayaquil		1891	
Cofradía de San Antonio de Padua	Guayaquil		1891	
Cofradía del Ecce Homo	San Juan		1891	
Cofradía del Rosario	Yaguachi		1891	
Cofradía del Rosario	Vinces		1891	
Cofradía de Nuestra Señora de la Merced	Caracol		1891	
Cofradía de Nuestra Señora de las Mercedes	Puná		1891	
Cofradía de la Ánimas	Palenque		1891	
Cofradía del Rosario y Ánimas	Balao		1891	
Cofradía del Santísimo Sacramento	Balao		1891	
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	Baba		1891	
Cofradía de las Animas	Baba		1891	
Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios	Baba		1891	
Cofradía del Santísimo Sacramento	Baba		1891	
Cofradía de Nuestra Señora de Dolores	Pimocha		1891	
Cofradía de Nuestro Amo	Ciudad vieja		1891	
Cofradía del Santísimo Sacramento	Babahoyo		1891	
Cofradía de las Animas	Babahoyo		1891	
Cofradía del Señor de los Milagros	Daule		1891	

Cofradía del Santísimo Sacramento	Daule		1891	
Cofradía de las Ánimas	Daule		1891	
Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios	Daule		1891	
Cofradía de Santa Clara	Daule		1891	
Cofradía de San José	Daule		1891	
Cofradía de San Jacinto de Yaguachi	Daule		1891	
Cofradía de Santa Lucía	Daule		1891	
Cofradía del Señor de la Buena Muerte	Daule		1891	
Cofradía de Nuestro Amo	Samborondón		1891	
Cofradía del Santísimo Sacramento	Pueblo viejo		1891	
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	Pueblo viejo		1891	
Cofradía del Rosario	Santa Lucía		1891	
Cofradía de las Ánimas	Santa Lucía		1891	
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	Balzar		1891	
Cofradía de la Animas	Chonana		1891	
Congregación de los Sagrados Corazones y de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento	Guayaquil		1891	
Sociedad Juventud Católica del Oratorio Festivo	Vinces	1892		
Pía Unión auxiliadora de la misión de Zamora	Guayaquil		1893	
Conferencia de San Vicente de Paúl (señoras)	Guayaquil	Noviembre de 1893		
Tercera Orden de San Francisco	Guayaquil		1894	
Congregación de los Sagrados Corazones	Guayaquil		1894	
Asociación de los Sagrados Corazones	Vinces		1894	
Asociación de la Sagrada Familia	Guayaquil	1895		
Pía Unión Auxiliadora de la Misión de Zaruma	Guayaquil		1895	
Delegación de la Sociedad Internacional de San José	Vinces		1895	

Pan de San Antonio	Guayaquil	Junio de 1896		
Sociedad de Beneficencia de Señoras	Machala	6 de junio de 1897		
Unión Católica de Guayaquil	Guayaquil	18 de octubre de 1897		
Sociedad “El Porvenir de la Juventud”	Guayaquil	Septiembre de 1897		
Congregación del Sagrado Corazón de María	Guayaquil		1901	
Sociedad Cristiana de Señoras	Babahoyo		1902	
Tercera Orden de Santo Domingo	Guayaquil		1904	
Congregación de San José	Guayaquil		1904	
Congregación de Nuestra Señora de Lourdes	Guayaquil		1904	
Asociación de Nuestra Señora del Buen Consejo	Guayaquil		1904	
Asociación de la Medalla Milagrosa	Guayaquil		1904	
Hermanas Redentoras	Guayaquil		1904	
Guardia de Honor de la Virgen de la Merced	Guayaquil		2904	
Círculo Católico de las Escuelas Católicas	Guayaquil	Agosto de 1905		
Tercera Orden de San Francisco	Babahoyo		1905	

Listado de Asociaciones de la Diócesis de Riobamba				
Nombre	Poblado	Fecha de creación	Referencia más antigua	Iniciativas y organizaciones adscritos
Congregación de la Inmaculada Concepción y de San Luis Gonzaga	Riobamba	1863		Adscrita al Colegio San Felipe
Congregación de Señores de la Purificación de la Virgen	Riobamba	1864		
Conferencia de San Vicente de Paúl	Riobamba	1867		
Congregación de Obreros de San José	Riobamba	1867		
Cofradía del Cíngulo de San Agustín	Riobamba		1871	Refundada por los redentoristas
Cofradía de las almas del purgatorio	Quimiag	1871		

Cofradía de las almas del purgatorio	Penipe	1871		
Apostolado de la Oración	Riobamba	1871		
Cofradía de las almas del purgatorio	Guanando	1872		
Sociedad Literaria del Clero	Riobamba	Julio de 1875		
Congregación de la Doctrina Cristiana	Guamote		1875	
Congregación de la Doctrina Cristiana	Cebadas		1875	
Congregación de la Doctrina Cristiana	Licto		1875	
Congregación de la Doctrina Cristiana	Pungalá		1875	
Congregación de la Doctrina Cristiana	Punín		1875	
Congregación de la Doctrina Cristiana	Chambo		1875	
Hijas de María	Guaranda		1877	
Adoración Perpetua	Riobamba	1879		
Asociación del Perpetuo Socorro	Riobamba		1880	Hombres
Asociación del Perpetuo Socorro	Riobamba		1880	Mujeres
Cofradía del Señor del Buen Suceso	Riobamba		1881	Adscrita al monasterio de las conceptas
Hijas de María	Riobamba		1881	
Unión Católica de Riobamba	Riobamba	1885, 1898		Comité de Señoras
Sociedad Católica del Progreso	Colta	Octubre de 1885		
Tercera Orden de San Francisco	Riobamba	1887		
Asociación de San José	Riobamba		1887	
Congregación de Indios	Riobamba	1888		
Sociedad de Beneficencia de Artesanos	Riobamba		1888	
Asociación de Nuestra Señora del Quinche	Yaruquíes		1888	Establecida por Carlos Sono
Asociación del Sagrado Corazón de Jesús	Yaruquíes		1888	
Asociación de la Sangre de Cristo	Yaruquíes		1888	

Asociación de Indígenas	Riobamba	1888		Incluía socios de Yaruquíes Cacha, Quera y Amulá; de Licto, Licán, Cubijés, Pungalá, Calpi y San Andrés
Adoración Perpetua	Guaranda		1889	
Congregación de los Sagrados Corazones y de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento	Riobamba		1891	Coros en: Guano, Guaranda, Chimbo
Cooperadores salesianos	Riobamba		1893	
Tercera Orden de San Francisco	Guaranda	1894		
Pan de San Antonio	Riobamba	1895		
Tercera Orden de San Francisco	Guano		1898	
Asociación de María Auxiliadora	Riobamba	1902		
Hijas de María	Riobamba	1902		Adscritas a las Hermanas de la Caridad
Apostolado de la Oración	Riobamba		1903	
Asociación del Perpetuo Socorro	Riobamba		1903	
Guardia de Honor del Hospital	Riobamba	Febrero de 1904		
Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	Guanujo		1904	
Hijas de María	Guanujo		1904	
Congregación del Niño Jesús de Praga	Guanujo		1904	
Sociedad de Obrero de San José	Chambo		1905	
Obreros de San José	Riobamba	Marzo de 1905		Liga Nacional de Obreros de San José
Tercera Orden de San Francisco	Licto		1905	
Cofradía del Sagrado Corazón	Zuñá		1905	

Listado de Asociaciones de la Diócesis de Cuenca				
Nombre	Poblado	Fecha de creación	Referencia más antigua	Iniciativas y organizaciones adscritos
Cofradía de la Caridad o de Pobres	Sagrario		1859	

Cofradía del Santísimo Sacramento	Sagrario		1860	
Sociedad de Beneficencia Pública. Cofradía de la Misericordia	Cuenca	1862		
Conferencia de San Vicente de Paúl	Cuenca	23 de marzo de 1868		
Conferencia de la Santísima Virgen de Dolores	Cuenca	1868		
Congregación de Artesanos	Cuenca	1868		
Cofradía de San Juan Nepomuceno	Cuenca		1869	
Cofradía de la Virgen del Rosario	Alausí		1870	
Asociación de la Sagrada Familia	Cuenca	1870		
Apostolado de la Oración	Cuenca	1870		
Congregación del Sagrado Corazón	Cuenca		1870	
Conferencia de San Vicente de Paúl	Azogues		1871	
Congregación de la Anunciata	Cuenca	1871		
Congregación de Caballeros de la Virgen	Cuenca	1873		
Hijas de María	Alausí	Diciembre de 1873		
Academia de Derecho Público Católico	Cuenca		1873	
Congregación del Señor de Burgos	Azogues		1874	Indígenas
Cofradía del Santo Rosario	Azogues		1874	
Cofradía de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro	San Alfonso		1875	
Asociación de la Sagrada Familia	Pucará	1879		Principalmente de indígenas
Archicofradía de la Virgen del Perpetuo Socorro	Biblián		1881	De mujeres
Adoración Perpetua	Cuenca		1881	
Hijas de María	Cuenca		1882	
Conferencia de San Vicente de Paúl (señoras)	Alausí	1882		
Conferencia de San Vicente de Paúl (señores)	Alausí		1882	
Sociedad de Beneficencia de Señoras	Cuenca	29 de julio de 1882		

Congregación de Nuestra Señora de Dolores	Cuenca	Febrero de 1883		
Cofradía del Rosario	Azogues		1884	
Cofradía de Burgos	Azogues		1884	
Asociación de la Sagrada Familia	Chuquipata	1884		Principalmente de indígenas
Asociación de la Sagrada Familia	Baños		1884	Principalmente de indígenas
Asociación Dolores de María	Cuenca	1884		
Congregación de San José	Azogues		1884	
Hijas de María	Azogues		1884	
Esclavas de María	Cuenca	1885		
Tercera Orden de Santo Domingo	Cuenca		1885	
Cofradía de la Virgen del Rosario	Cuenca		1885	
Hijas de María	Cumbe		1885	
Asociación de la Sagrada Familia	Sinincay		1885	Principalmente de indígenas
Asociación de la Sagrada Familia	Cumbe		1885	
Asociación del Sagrado Corazón de Jesús	Cumbe		1885	
Asociación de la Sagrada Familia	Gonzol		1886	
Sociedad de San José	Cuenca		1886	
Tercera Orden de San Francisco	Cuenca		1887	
Lámpara Eucarística	Cuenca	1887		
Pía Unión	Cuenca		1888	
Alianza Eucarística	Cuenca	Enero de 1888		
Asociación de la Sagrada Familia	Yunguilla	1888		
Círculo Católico del Azuay	Cuenca	Enero de 1889		
Asociación Dolores de María	San Sebastián		1889	
Asociación Dolores de María	Paccha		1889	
Asociación Dolores de María	Sayaúsí		1889	

Asociación de la Sagrada Familia	Santa Rosa		1890	
Asociación de los Sagrados Corazones	Baños		1891	
Archicofradía del Santísimo Sacramento	Azogues	Enero de 1891		Adscrita a la Conferencia de San Vicente de Paúl
Congregación de los Sagrados Corazones y de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento	Cuenca		1891	Coros en: Gualaceo, Cañar y Azogues
Hijas de María	Cañar		1891	
Hijas de María	Baños		1891	
Asociación de la Sagrada Familia	Biblián		1892	
Asociación de la Sagrada Familia	San Sebastián		1893	
Pequeña Asociación Piadosa del Sagrado Corazón	Cuenca		1893	
Círculo Católico de Obreros	Cuenca		Abril de 1894	
Asociación de la Sagrada Familia	Sayausí		1897	
Asociación de la Sagrada Familia	Chiquintad		1897	
Adoración Nocturna	Cuenca		1897	
Unión Católica de Cuenca	Cuenca	1897, 1905		
Cooperadores salesianos	Cuenca		1898	
Sociedad Protectora de las Misiones de Gualaquiza	Cuenca		1898	
Tercera Orden de los Servitas y Asociación del Hábito Votivo	Cuenca		1898	
Cofradía de María Auxiliadora	Cuenca		1898	
Hijas de María	Paute	Julio de 1898		
Catecismo de la Perseverancia	Cuenca	1899		
Asociación de la Sagrada Familia	Paccha		1900	
Sociedad Obreros de La Salle	Cuenca	Mayo de 1902		
Sociedad Obreros de San José	Cuenca	Noviembre de 1902		
Alianza Obrera del Azuay	Cuenca	1904		

Anexo 7. Periódicos católicos de la Arquidiócesis de Quito

Nombre	Localidad	Redactores, directores y responsables	Imprenta	Periodicidad	Costo	Rango de tiempo
Primer momento de militancia (1869-1882)						
La Estrella de Mayo	Quito	Juan León Mera, Julio Villavicencio, Manuel Polanco, Rafael Carvajal y Rafael Borja	Imprenta de Campuzano	Quincenal	5 reales trimestrales	1868-1869
La Verdad	Quito	José Modesto Espinosa	Imprenta de Campuzano	Semanal	10 reales trimestrales	1872-1873
La Voz del Clero	Quito	Juan de Dios Campuzano	Imprenta de Campuzano	Mensual	4 reales trimestrales	1872-1875
El Ecuador	Quito	Eloy Proaño y Vega	Imprenta de Campuzano Imprenta de Sanz	Semanal	8 reales por trimestre	1874-1875
La Libertad Cristiana	Quito	Juan de Dios Campuzano	Imprenta de Campuzano	Quincenal	4 reales trimestrales	1875-1876
La Civilización Católica	Quito	Juan León Mera Camilo Ponce	Fundición de Tipos de Manuel Rivadeneira	Semanal	12 reales trimestrales	1876
El Republicano	Quito	Juan Abel Echeverría, Quintiliano Sánchez, Antonio Yerovi	Fundición de Tipos de Rivadeneira	Semanal	***	1876
El Maná	Quito	***	Imprenta del Clero	Eventual	1 cent. Por número	1877
La Libertad Cristiana	Quito	Juan de Dios Campuzano	Imprenta del Clero	Semanal	6 reales trimestrales	1877
El Amigo de las Familias	Quito	José Modesto Espinosa Juan León Mera Roberto Espinosa	Imprenta del Clero	Semanal	10 reales trimestrales	1878-1879
El Fénix	Quito	José Modesto Espinosa Juan León Mera	Imprenta del Clero	Semanal	10 reales trimestrales	1879-1880
El Pastor	Quito	Juan de Dios Campuzano	Imprenta del Clero	Semanal	1 cent. Por número	1881
Segundo momento de militancia (1883-1895)						

El Monitor Eclesiástico	Quito	Federico González Suárez	Imprenta del Clero	Mensual	2 reales mensuales	1883
La República	Quito	Roberto Espinosa (abril y mayo) y Eloy Proaño y Vega	Imprenta de la heredera de Paredes	Semanal	1,4 trimestrales	1883
El Patriota	Quito	***	Imprenta de la heredera de Paredes	Eventual	***	1883
El Vigía	Quito	José Modesto Espinosa Manuel María Pólit	Imprenta de los Principios	Semanal	***	1883
La República del Sagrado Corazón de Jesús	Quito	Julio María Matovelle, Manuel María Pólit (1884-1889) Joaquín Borja Yerovi (1890)	Imprenta del Clero	Mensual	3 sucres por tomo	1884-1890
El Vigía	Quito	José Modesto Espinosa Clemente Ponce	Imprenta de la heredera de Paredes	Semanal	1 sucre trimestral	1885
El Amigo del Pueblo	Quito	Juan León Mera	Imprenta de Elena Paredes	Semanal	1 sucre trimestral	1886
El Jubileo Sacerdotal	Quito	***	Imprenta del Clero	Quincenal	***	1887
El Cometa	Quito	***	Imprenta de Elena Paredes	Semanal	1 sucre trimestral	1888
Boletín de la Basílica Nacional	Quito	***	Imprenta del Clero	Eventual	***	1888
El Semanario Popular	Quito	Juan León Mera, José Modesto Espinosa, Clemente Ponce, Camilo Ponce, Pablo Herrera	Imprenta Bolívar	Semanal	10 reales trimestrales	1888-1889
El Polemista	Quito	Juan León Mera, José Modesto Espinosa, Camilo Ponce, Pablo Herrera	Imprenta Bolívar	Eventual	***	1888-1889
Crónica Religiosa	Ambato	Segundo Álvarez Arteta	Imprenta de Salvador Porras	Mensual	***	1890-1891
El Fénix	Quito	Camilo Ponce	Imprenta Católica	Semanal	1 real por número	1890
El Sagrado Corazón de Jesús	Quito	Pedro María Barral	Imprenta del Clero	Mensual	Dos sucres anuales	1890-1891
El Industrial	Quito	Julián San Martín	Imprenta de Sanz, Imprenta La Novedad, Tipografía de la Escuela de Artes	Semanal	50 centavos el trimestre	1892-1900

			y Oficinos, Imprenta de Manuel V. Flor, Unión Lito-Tipográfica, Imprenta Espejo, Imprenta Sucre, Imprenta de El Industrial, Imprenta de San Antonio			
La Libertad Cristiana	Quito	Alejandro López	Imprenta del Clero	Semanal	1 sucre trimestral	1892-1895
Boletín Eclesiástico	Quito	Alejandro López (1893-1898) Ulpiano Pérez (1898-1903) (Dir.) Alejandro López (1904-1911)	Imprenta del Clero	Mensual Quincenal	2,20 sucres el trimestre	1893-***
El Obrero	Quito	Julián San Martín, Francisco Basile, Pedro Mafuelo, Reinaldo Zambrano, Victoriano Orejuela, Rafael Salas Villacís	Tipografía de la Escuela de Artes y Oficinos	Quincenal	10 centavos por número	1894-1895
Lecturas Populares	Quito	[¿Julián San Martín?]	Tipografía Salesiana	Semanal	Gratis	1894-1895
El Clarín	Quito	***	Imprenta Municipal	Bisemanal	5 centavos por número	1895
El Dardo	Quito	***	Imprenta Católica	Semanal	50 centavos trimestrales	1895
El Grito de la sierra	Quito	Enrique Salvador González Alberto Pozo	Imprenta Municipal	Bisemanal	2 centavos por número	1895
El Pueblo	Quito	Maximiliano Ontaneda	Imprenta del Clero	Bisemanal	50 centavos trimestrales	1895
Tercer momento de militancia (1895-1906)						
El Mes de María	Ambato	Segundo Álvarez Arteta	Imprenta de Salvador Porras	Anual	***	1895-1897
La Ley	Quito	Víctor León Vivar Pablo Mariano Borja	Imprenta de la Ley [Clero]	Diario	5 centavos el número	1895
La Defensa	Quito	Alejandro López	Imprenta del Clero	Bisemanal	1 sucre trimestral	1896-1898
La Verdad	Quito	Alejandro López Juan de Dios Campuzano	Imprenta Espejo	Bisemanal	3 centavos por número	1896

El Bien Social	Quito	***	Imprenta Sucre	Bisemanal	1 sucre trimestral	1897-1898
La Familia Cristiana	Quito	***	Imprenta del Clero	Semanal	3 centavos por número	1897-1898
La Cruz	Ambato	Segundo Álvarez Artera	Imprenta de Salvador Porras	Semanal	2 centavos por número	1898
La Revista de San Antonio	Quito	Julián San Martín	Imprenta Sucre Imprenta de San Antonio	Mensual	1, 20 sucres anuales	1898-1902
Ramillete Piadoso	Quito	***	***	Eventual	***	1898
Fray Gerundio	Quito	Vicente Nieto	***	Periodicidad variable	***	1898-***
La Corona de María	Quito	Manuel Vacas Galindo, Alfonso Jerves, Juan María Riera, Álvaro Valladares, Tomás Racines	Imprenta de Santo Domingo	Mensual	15 centavos por número	1900-***
El Bien Social	Quito	***	Imprenta de Manuel V. Flor Tipografía la Rápida	Semanal	5 centavos por número	1901-1902
Lecturas Populares	Quito	***	Imprenta del Clero	Semanal	Gratis	1901
Hojas de Propaganda	Quito	***	Imprenta del Clero	***	1 centavo por número	1902-1903
La Ley	Quito	Carlos Baca Lasso, Pablo Mariano Borja, Clemente Ponce, Camilo Daste	Imprenta Sucre	Trisemanal	50 centavos mensuales	1902-1905
La Patria	Quito	Ignacio Arellano Filiberto Sarrade, Juan Bautista Sarrade, José Estupiñán Manuel Gabela	Imprenta de La Patria Imprenta La Rápida	Diario	1 sucre al mes	1901-1906
Jubileo de la Inmaculada Concepción	Quito	Alejandro Mateus, Justiniano Estupiñán, Telmo Viteri, Virgilio Ontaneda	Imprenta del Clero	Semanal	Gratis	1904

Anexo 7. Periódicos católicos de la Diócesis de Cuenca

Nombre	Localidad	Redactores, directores y	Imprenta	Periodicidad	Costo	Rango de
--------	-----------	--------------------------	----------	--------------	-------	----------

		responsables				tiempo
Primer momento de militancia (1869-1882)						
El Porvenir	Cuenca	Antonio Borrero	Impreso por José A. Pesántez	Cada 10 días	1 peso trimestral	1871-1872
El Ensayo	Azogues	***	Impreso por Antonio Díaz	Mensual	***	1876
La Voz del Azuay	Cuenca	Benigno Palacios, Antonio Merchán	Impreso por Antonio Cueva	Semanal	10 reales trimestrales	1876
El Deber	Cuenca	José Peralta	Imprenta del Clero	Semanal	1 real por número	1877
El Correo del Azuay	Cuenca	Remigio Crespo	Imprenta del Clero	Semanal	1.2. reales trimestrales	1881-1883
Segundo momento de militancia (1883-1895)						
La Prensa	Azogues	***	Impreso por Antonio Díaz	Eventual	12, 5 cent. Por número	1884-1885
El Progreso	Cuenca	Luis Cordero, Alberto Muñoz Vernaza, Remigio Crespo Toral	Impreso por Benigno Ullauri	Semanal	1 real por número	1884-1886
La Defensa	Cuenca	Miguel Falconí, David Neira, Adolfo Serrano	Imprenta del Clero	Mensual	5 centavos por número	1885
EL joven católico	Cuenca	Rosendo Abad, Luis Neira, Benjamín Cordero	Manuscrito	Semanal	***	1885
La Voz del Azuay	Cuenca	Alberto Muñoz Vernaza	Imprenta de "La Voz del Azuay"	Semanal	10 cent. Por número	1889
El Reinado Social de Jesucristo	Cuenca	***	Manuscrito	Eventual	***	[¿1890?]
El Reinado Eucarístico del Sagrado Corazón	Cuenca	Julio María Matovelle, Tomás Alvarado, Remigio Crespo Toral	***	Mensual	***	1891-1892
Boletín Literario	Cuenca	Julio María Matovelle Tomás Alvarado	Impreso por Elidio Vintimilla	Mensual	10 cent. Por número	1893
Los Principios Católicos	Cuenca	Octavio Díaz Agustín Iglesias	Imprenta del Clero	Quincenal	1 sucre por año	1895
Tercer momento de militancia (1895-1906)						
La Patria Ecuatoriana	Cuenca	Remigio Crespo	Imprenta de la Universidad	Semanal	***	1896
La Luz	Azogues	***	Imprenta del Colegio	Eventual	***	1896

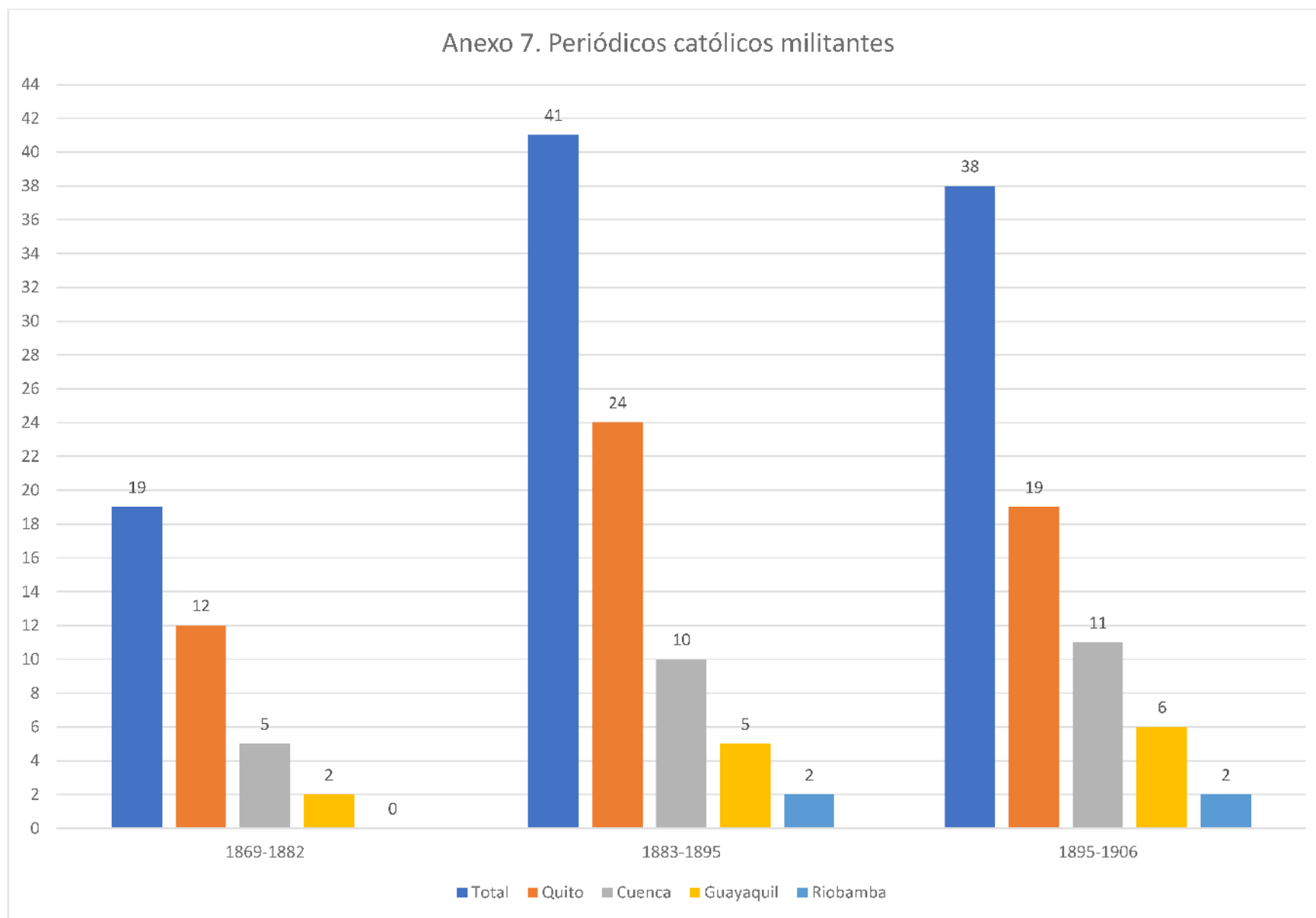
			Nacional			
El Ciudadano	Cuenca	***	Imprenta de Montesinos	Semanal	***	1896
El Heraldo de la Hostia	Cuenca	Julio María Matovelle	Imprenta del Clero	Mensual	3 suces anuales	1897-1898
El Mensajero	Cuenca	Mariano Prado Manuel Nicolás Arízaga Armando Abad	Imprenta Comercial	Semanal	5 centavos por número	1897
La Prensa Libre	Cuenca	Ezequiel Calle, Agustín Iglesias, Miguel Vélez, Mariano Prado, Darío Astudillo, Ramón Pesántez	Imprenta Comercial	Semanal	***	1897-1898
La Unión Católica del Azuay	Cuenca	***	Imprenta del Clero	Semanal	60 cent. Trimestrales	1898
El Bardo	Cuenca	Círculo Católico Literario del Azuay	Manuscrito	Semanal	***	1902-1903
Anales de Círculo Católico de Cuenca	Cuenca	***	Imprenta Gutenberg (Guayaquil)	Mensual	2 suces anuales	1905
El Boletín Obrero	Cuenca	Ricardo Cuesta	Imprenta de la Unión Literaria	Mensual	5 centavos por número	1905
La Alianza Obrera	Cuenca	J. M. Astudillo, Nicanor Aguilar	Imprenta de la Alianza Obrera	Semanal	5 centavos por número	1905-1915

Anexo 7. Periódicos católicos de la Diócesis de Riobamba

Nombre	Localidad	Redactores, directores y responsables	Imprenta	Periodicidad	Precio	Rango de tiempo
Segundo momento de militancia (1883-1895)						
El Mensajero	Riobamba	José Félix Proaño	Imprenta del Seminario	Quincenal	5 cent. Por número	1885-1887
El Estímulo	Riobamba	José Antonio Vela, Daniel León, Ángel Araujo	Imprenta del Seminario Imprenta Municipal	Quincenal	1 sucre trimestral	1885-1887
Tercer momento de militancia (1895-1906)						
El Voto Nacional	Riobamba	Emiliano Granizo	Imprenta Municipal	Semanal	70 cent. Trimestrales	1897
El Sinaí	Riobamba	Emiliano Granizo	Imprenta del Seminario	Semanal	5 centavos por número	1898

Anexo 7. Periódicos católicos de la Diócesis de Guayaquil

Nombre	Localidad	Redactores, directores y responsables	Imprenta	Periodicidad	Precio	Rango de tiempo
Primer momento de militancia (1869-1882)						
La Patria	Guayaquil	Sixto Juan Bernal	Impreso por Anastasio Merino	Semanal	12 reales el trimestre	1865-1872
La Prensa	Guayaquil	Sixto Juan Bernal	Imprenta del Guayas	Trisemanal	3 sucres trimestrales	1873-1874
Segundo momento de militancia (1883-1895)						
El Criterio	Guayaquil	Rafael Nieto	Imprenta de Calvo	Semanal	60 cent. Trimestrales	1885
La Vida	Guayaquil	Nicanor Corral Luis Antonio Chacón	Imprenta de El Telégrafo	Semanal	1 sucre trimestral	1886-1887
El Anotador	Guayaquil	Sixto Juan Bernal Pacífico Arboleda	Imprenta Nacional	Bisemanal	4 sucres anuales	1886-1888
El Censor	Guayaquil	Teodoro Alvarado, Vicente Paz, Pacífico Arboleda	Imprenta de El Censor	Diario	5 sucres semestrales	1889-1892
El Monitor Popular	Guayaquil	Jorge Ignacio García Carlos A. Marriot	Imprenta de Gómez Hnos.	Semanal	1 sucre semestral	1893-1897
Tercer momento de militancia (1895-1906)						
La Voz de Vinces	Babahoyo	Antonio Metalli	***	***	5 cent. Por número	1896
El Ecuatoriano	Guayaquil	Virgilio Drouet	Imprenta El Iris	Semanal	***	1897
La Voluntad Nacional	Guayaquil	Jorge Ignacio García	Imprenta de Gómez Hnos. Tipografía Guayaquil	Diario	5 sucres semestrales	1897-1898
La Voz Católica	Guayaquil	Virgilio Drouet	Imprenta de Gómez Hnos.	Eventual	Gratis	1897-1898
El Ecuatoriano	Guayaquil	Ricardo Cornejo	Imprenta Popular	Semanario	***	1903-1926



Anexo 8. Principales periodistas y colaboradores de la prensa católica

Periodista [P]

Colaborador [C]

Nombre	Diócesis	Actividad periodística			
		Período previo (1860-1869)	Primer momento de militancia (1869-1883)	Segundo momento de militancia (1883-1895)	Tercer momento de militancia (1895-1906)
José Modesto Espinosa (1833-1915)	Quito	P	P	P	****
Juan León Mera (1832-1894)	Quito	P	P	P	****
Pablo Herrera (1820-1896)	Quito	P	C	P	****
Eloy Proaño y Vega (-1904)	Quito	****	P	P	****
Camilo Ponce Ortiz (1829-1900)	Quito	****	P	P	****
Antonio Borrero (1827-1911)	Cuenca	P	P	C	****
Manuel José Proaño (1835-1916)	Quito	****	C	C	****
Luis Cordero Crespo (1833-1912)	Cuenca	P	P	P	****
Juan de Dios Campuzano (1844-1902)	Quito	****	P	C	****
Sixto Juan Bernal (1829-1894)	Guayaquil	P	P	P	****
Joaquín Borja Yerovi (1863-1902)	Quito	****	****	P	P
José Rafael Arízaga (1825-1899)	Cuenca	C	P	C	****
Roberto Espinosa (1842-1926)	Quito	****	P	P	C
Quintiliano Sánchez (1848-1925)	Quito	****	C	C	C
Carlos R. Tobar (1853-1920)	Quito	****	C	P	C
José Peralta (1855-1937)	Cuenca	****	P	Liberal	Liberal
Ramón Calvo (1843-1900)	Quito	****	****	C	C
Alberto Muñoz Vernaza (1860-1941)	Cuenca	****	C	C	C
José Félix Proaño (1850-1938)	Riobamba	****	****	P	C
Federico González Suárez (1844-1917)	Quito	****	****	P	C
Clemente Ponce (1866-1929)	Quito	****	C	P	C

Aurelio Espinosa Coronel (1860-1924)	Quito	****	****	C	C
Emiliano Granizo	Riobamba	****	****	P	P
José María Flor de las Banderas (1850-)	Riobamba	****	C	C	****
Pacífico Arboleda	Guayaquil	****	C	P	C
Honorato Vázquez (1855-1933)	Cuenca	****	C	P	P
Miguel Moreno (1851-1910)	Cuenca	****	****	P	P
Daniel Ojeda	Loja	****	****	C	C
Segundo Álvarez Arteta (1862-1928)	Quito	****	****	P	P
Nicanor Corra (1837-1903)	Guayaquil	****	****	P	C
Luis Antonio Chacón	Guayaquil	****	****	P	C
Carlos A. Marriot (1837-1898)	Guayaquil	****	C	P	****
Isidoro Barriga (1854-1894)	Guayaquil	****	****	C	****
Ricardo Cornejo (-1930)	Guayaquil	****	****	****	P
Alejandro López (1863-1917)	Quito	****	****	P	P
Alejandro Mateus (1859-1940)	Quito	****	****	P	P
Ulpiano Pérez (1849-1918)	Quito	****	****	C	C
Víctor León Vivar (1866-1896)	Cuenca Quito	****	****	P	P
Camilo Daste (1865-1915)	Quito	****	****	P	P
Remigio Crespo Toral (1860-1939)	Cuenca	****	P	P	P
Ezequiel Calle (-1931)	Cuenca Guayaquil	****	****	P	P
Julián San Martín (1843-1900)	Quito	****	****	P	P
Pedro Mafuelo	Quito	****	****	P	****
Julio María Matovelle (1852-1929)	Cuenca	****	C	P	P
Tomás Alvarado	Cuenca	****	****	P	C
Cornelio Crespo Toral (1855-1904)	Quito Cuenca	****	****	C	C
Manuel María Pólit (1862-1932)	Quito	****	****	P	****

Alfonso Jerves (1868-1952)	Quito	****	****	****	P
Pablo Mariano Borja (1866-1946)	Quito	****	****	P	P
Juan Abel Echeverría (1853-1939)	Quito	****	C	C	C
Agustín Iglesias (1862-1944)	Cuenca	****	****	****	P
Mariano Prado (1878-)	Cuenca	****	****	****	P
Jorge Ignacio García	Guayaquil	****	****	P	P
Virgilio Drouet (1866-)	Guayaquil	****	****	****	P
Vicente Nieto (hijo)	Quito	****	****	Liberal	P
Manuel Nicolás Arízaga (1856-1933)	Cuenca	***	***	P	P
Rafael María Arízaga (1858-1833)	Cuenca	***	***	P	P

Anexo 9. Agentes de periódicos católicos (1869-1882)

[1] Agente de los primeros números

[2] Agente nuevo de reemplazo

[P] Presbítero

	Ciudad	La Voz del Clero (1872-1875)	La Verdad (1872-1873)	El Porvenir (1871-1872)	El Ecuador (1875-1875)	La Civilización Católica (1876)	La Libertad Cristiana (1877)	El Amigo de las Familias (1878-1879)	El Correo del Azuay (1881)
Arquidiócesis de Quito	Quito	Rafael Sánchez Juan José Narváez	Ramón Calvo	Miguel Andrade Vargas	Rey & Ca	Mariano Ruilova [1] Miguel Freile [2]	Secretaría Arzobispal Daniel Narváez Rafael Sánchez	Ciro Mosquera (Pasaje Arzobispal)	Redactores de la Revista Literaria
	Latacunga	Ramón Vásconez	Antonio Echeverría		Manuel Cuvi [1] Darío Cadena [2]	Pablo Váscones	Aparicio Batallas	Quintiliano Sánchez	Juan Abel Echeverría
	Ambato	José Tomás López [P]	Juan Molineros	Teófilo Quirola	Juan Molineros	Juan Molineros	Francisco Londoño [P]	Juan Molineros [1] Juan Sevilla Suárez [2]	
	Pelileo	Vicente Melo [P]	Mariano Altamirano		Mariano Altamirano		Vicente Melo [P]	Miguel Cisneros	
	Píllaro	Vicente Goribar [P]	Emilio Terán		Emilio Terán	Mariano Altamirano [1] Romualdo Béjar [2]	Vicente Goribar [P]		
	Pujilí	Antonio Hernández [P]					Manuel Ascona [P]		
	Saquisilí						Antonio Alarcón [P]		
Diócesis de Cuenca	Cuenca	Félix Valencia	Vicente Cuesta	Antonio Aguilar Francisco Moscoso	Comandante Vicente Salazar	Antonio Aguilar		Julio María Matovelle	Imprenta del Clero Almacén Malo Almacén Borja David Serrano
	Azogues			Vicente Aguilar					Miguel Ortega [P]
	Gualaceo			Atanasio Ríos					Ignacio Rendón [P]
	Paute			Francisco Cárdenas					Ezequiel Márquez
	Alausí								José Ochoa [1] [P] Adolfo Vélez [2]

	Cañar								Aparicio Terán
Diócesis de Guayaquil	Guayaquil	José María Sánchez	Antonio La Mota		Antonio La Mota	Reinaldo Llaguno	Nicanor Corral [P]	Antonio F. La Mota	Aurelio Febres Cordero
	Babahoyo		Espiridión Dávila		Espiridión Dávila	Mariano Barona		Nicanor Oviedo	
	Vinces		Andrés Miño		Andrés Miño	Andrés Miño			
	Machala		Juan A. Robinson		Juan A. Robinson				
	Baba		Fernando Aguirre		Fernando Aguirre	Fernando Aguirre			
	Daule		José Domingo Santistevan		José Domingo Santistevan				
	Pueblo viejo Pasaje		José Barros		José Barros	José Barros			
Diócesis de Riobamba	Riobamba	Mariano Borja	Vicente Espinosa	Alejandro Araujo	Domingo Gangotena	Agustín Barriga	Félix Proaño [P]	José Antonio Rodríguez	Miguel Ángel Corral
	Chimbo					Diego Terán		Manuel M. Salazar	
	Guaranda	Antonio Soberón [P]	Comandante Miguel Uquillas		Comandante Miguel Uquillas	Gregorio Coloma			
Diócesis de Ibarra	Ibarra	José Nicolás Vaca	Telésforo Peñaherrera		Rafael Peñaherrera	José Antonio España	Alejandro Villamar	Luis Lara	
	Tulcán		Antonio Rivera		Antonio Rivera	Antonio Rivera	Alejandro Carpio [P]	Benigno Falconí	
	Otavalo		Abelardo Albuja		Aberlardo Albuja	Carlos Esteves Mora	Carlos Forero	José Velasco	
Diócesis de Loja	Loja	Felipe López	Dario Eguiguren	Miguel Andrade Valdivieso	Dario Eguiguren	Dario Eguiguren	José María Carrión	Dario Eguiguren	Dario Palacios
	Saraguro			Antonio Castro Vallejo					
Diócesis de Manabí	Portoviejo		Manuel Mendoza					José Pedro Zambrano	
	Manta								
	Montecristi		Domingo Viteri	Pablo Chacón	Domingo Viteri	Domingo Viteri			
	Jipijapa		S. Chiriboga		S. M. Chiriboga	Flavio López			
	Pichota					Filiberto Velasco			

Esmeraldas		Andrés Paredes						
------------	--	----------------	--	--	--	--	--	--

Agentes de periódicos católicos (1883-1888)

	Ciudad	La República (1883) El Patriota (1883)	El Correo del Azuay (1883)	El Progreso (1884-1888)	La República del SC (1884-1888)	La República del SC (1890)	El Criterio (1885-1886)	El Amigo del Pueblo (1886)
Arquidiócesis de Quito	Quito	Roberto Espinosa Ciro Mosquera	Manuel María Pólit	Manuel M. Pólit Florentino Uribe	Antonio Estupiñán Ciro Mosquera	Ciro Mosquera	Manuel María Pólit	Rafael Dávila Ciro Mosquera
	Latacunga	Alejandro Vázcones	Juan Abel Echeverría	Juan Abel Echeverría	Pío Bravo [P]	Prior de Santo Domingo [P]	Juan Abel Echeverría	Manuel Cuvi
	Ambato	Alejandro Colina		Alejandro Iturralde	Francisco Jijón Bello [P]	Segundo Álvarez Arteta [P]	Francisco Jijón Bello [P]	Juan Molineros
	Pelileo	Vicente Melo						
	Píllaro	Javier Izquierdo				Francisco Jijón Bello [P]		
	Machachi					Delfín Cevallos [P]		
Diócesis de Cuenca	Cuenca	Francisco Peñafiel	Imprenta del Clero Almacén Malo Almacén Borja David Serrano	Andrés Regalado	Manuel Eloy Salazar	Daniel Muñoz [P]	Remigio Crespo Vicente Alvarado	Joaquín Martínez
	Azogues	Vicente Aguilar	Antonio Flores	Antonio Flores	Belisario Heredia	Jesús Arriaga		
	Gualaceo		Adolfo Vélez					
	Paute		Ezequiel Márquez	Ezequiel Márquez				
	Alausí	Agustín Betancourt	Agustín Betancourt	Agustín Betancourt				
	Cañar		Joaquín Palacios	José M. Borrero				
Diócesis de Guayaquil	Guayaquil		Joaquín Febres Cordero	Pacífico Arboleda	Nicanor Corral [P]	Secretaría del Obispado [P]	Secretaría del Seminario [P]	José Francisco Baquerizo
	Babahoyo	Darío Luna		Rafael Nieto [P]				
	Machala			Rafael Real				
	Pasaje		Alejandro Vivar					
Diócesis de Riobamba	Riobamba	Rafael Falconí	Félix Proaño [P]	Pablo Astudillo	Rafael Falconí	Leopoldo Pazos [P]	Adolfo Granizo Félix Proaño [P]	José Ma. Flor de las Banderas [P]
	Chimbo						Ángel P. Chávez	
	Guaranda	Rocío Vivanco	Benjamín Lombeida	Ángel P. Chávez	Hno. José de las EE.CC [P]	Félix Granja [P]		Luis F. Pólit

	Guano				Antonio Soberón [P]			
Diócesis de Ibarra	Ibarra	Juan Manuel España		Julio Prado	Liborio Madera	Liborio Madera		Joaquín Caicedo
	Tulcán	Joaquín Benavides		Roberto Correa	Valentín Carpio [P]	Valentín Carpio [P]		Valentín Carpio [P]
	Otavalo	Carlos Ubidia			José Mariano Rodríguez			Abel Troya
Diócesis de Loja	Loja	Federico Eguiguren	Darío Palacios	Darío Palacios	Daniel Ojeda [P]	Daniel Ojeda [P]	Daniel Ojeda	José Eguiguren
	Zaruma			Emilio Peñaherrera				
Diócesis de Manabí	Portoviejo				Felipe Sarrade			Luis Burbano

Agentes de periódicos católicos (1889-1895)

	Ciudad	El Sagrado Corazón (1890-1891)	La Libertad Cristiana (1892-1895)	El Industrial (1892-1900)	El Monitor Popular (1893-1897)	Los Principios Católicos (1895)
Arquidiócesis de Quito	Quito	Padres Sagrados Corazones	Ramón Lasso	Julián San Martín Daniel Morelina [1898]	Ramón Lasso	Ramón Lasso (Bazar 444rancés)
	Latacunga			Correo		
	Ambato		Gregorio Palacios [P]	Juan Molineros		Joaquín Guzmán
Diócesis de Cuenca	Cuenca	Daniel Muñoz	Antonio Aguilar	Manuel Granda [1] Benigno Tapia [2] José María Machado [1895]		Eulogio Malo (almacén)
	Azogues		Eliseo Riqueti	Belisario Pacheco		Manuel Coronel
	Cañar					Roberto Valencia [P]
Diócesis de Guayaquil	Guayaquil	Virgilio Drouet	Virgilio Drouet	Virgilio Drouet [1] José Borbúa [2]	Curia de Guayaquil Imprenta de Gómez Hnos. Vicaría foráneas	José Félix Roussilhe [P]
	Babahoyo					Adolfo Salcedo [P]

	Vinces			Juan Murare		
Diócesis de Riobamba	Riobamba	Félix Proaño [P]	Luis F. Herrera [P]	Correo	José Félix Gallegos	
	Guaranda	Carlos Egas Marique	Gabriel Veintimilla			José A. Díaz
Diócesis de Ibarra	Ibarra		José Albuja	Correo		
	Tulcán		Dositeo Noboa			
	Otavalo		José Jara			
Diócesis de Loja	Loja	Daniel Ojeda [P]	Juventino Vélez	Andrés Duarte		
Diócesis de Manabí	Portoviejo		Luis Friedrich [P]	Correo		

Agentes de periódicos católicos (1895-1906)

	Ciudad	Boletín Eclesiástico (1893-)	El Heraldo de la Hostia (1897-1898)	Revista de San Antonio (1898-1902)	La Corona de María (1900-)	La Patria (1902-1906)	El Ecuatoriano ¹ (1903-1906)
Arquidiócesis de Quito	Quito	Victoriano Acosta Soberón Vicarias foráneas	Maximiliano Vallejo	Julián San Martín Vidal Velasco	Ceslao Moreno [P] Vidal Velasco Enrique Rubianes [P]	Vidal Velasco [1] Manuel Balbín [2] Librería Salesiana [3]	Vidal Velasco
	Latacunga	Raimundo Torres [P]	Alejandro Vázquez	José Rumazo González Dalmacio Reyes [P]	Francisco Villalba [P] P. Reyes [P] [1] Raimundo Merchán [2]	Benjamín Terán	Luis F. Negrete
	Ambato	Rafael Calderón [P] [1] Luis F. López [P] [2]	Joaquín Guzmán [P]	José Joaquín Guzmán [P]	Antonio Galindo [P] [1] Antonio Zoina [P] [2]	Mariano Andrade	Mariano Andrade
	Pelileo	Rafael Calderón [P] [1] Joaquín Saa [P]		Rafael Vieira		Amadeo Pozo	Amadeo Pozo
	Píllaro			Teófilo Rubianes [P]			J. R. Camacho
	Pujilí		Miguel Román [P]	Modesto Villavicencio		Joaquín Ramos	Teófilo Segovia
	Saquisilí		Joaquín Pinto				

¹ Dado el tamaño de los anexos se ha omitido muchas de las agencias de *El Ecuatoriano* como en la diócesis de Imbabura: San Gabriel, El Ángel, Cotacachi; en la de Quito: Santa Rosa, Pasa, El Tránsito, Patate, Baños; en la de Riobamba: Guano, Cajabamba; en la de Cuenca: Paute; en la de Loja: Gonzanamá, Catacocha, Cariamanga, Zozoranga, Macará; en la de Guayaquil: Pasaje, Zaruma, Morro, Naranjal, Balao, Yaguachi, Milagro, Manglar-alto, Daule, Pimocha, Baba, Quevedo, Pueblo viejo, Catarama; en la de Manabí: Picoasá, Charapotó, Manta, Cayo, Paján, Machalilla, Santa Ana, Tosagua, Chone, Calceta, Canuto, Junín, Bahía, Ayacucho, Esmeraldas, Atacames, San Francisco, Limones.

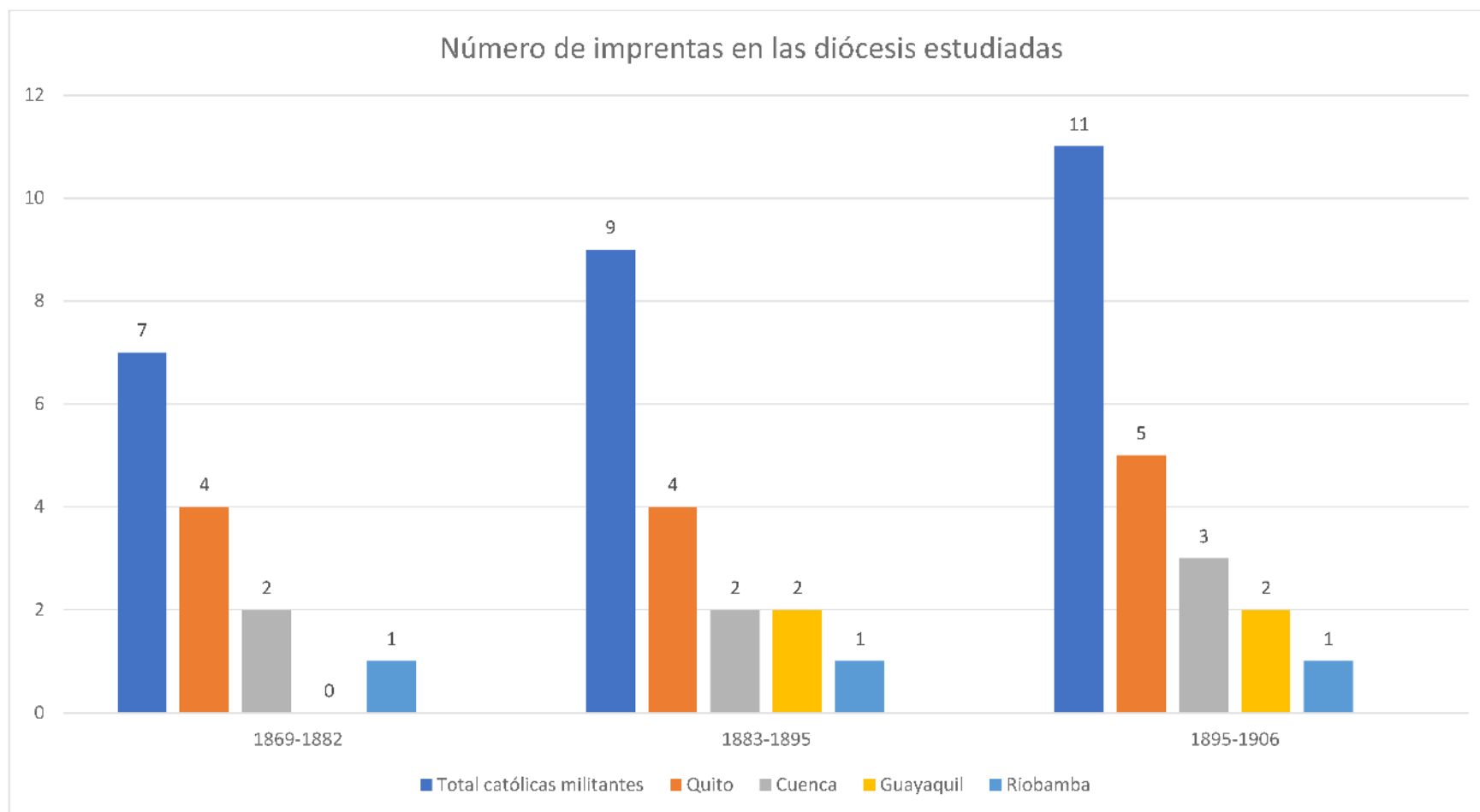
	Cayambe	Luis F. Herrera [P]			Manuel M. Recalde [P]		Eladio Vergara
	Machachi	Francisco Vasco					Emilio Yañez
	San Miguel Latacunga			Juan Emilio Badillo			Secundino Ortiz
Diócesis de Cuenca	Cuenca	Eloy Salazar [P]	Mariano Prado Isaac Peña [P]	Vicente Alvarado Mariano Prado	Alfonso Jerves [P] P. Estrella [P] [1] Álvaro Valladares [P] [2]	Miguel Vélez	José María Astudillo Manuel Márquez
	Azogues	Froilán Pozo [P]	Manuel Crespo			Arcesio Pozo	Arcesio Pozo
	Gualaceo		Isaac Ulloa [P]				
	Biblián		Daniel Muñoz [P]				
	Alausí		Remigio Astudillo			Alfonso Ortiz	Enrique Corral
	Cañar		Melchor Becerra [P]				Aparicio Terán
	Gonzol		Daniel Andrade [P]				
Diócesis de Guayaquil	Guayaquil	Virgilio Salcedo	Virgilio Drouet	Josefina Amador Virgilio Drouet Adm. <i>La Voluntad Nacional</i>	Jacinto Palacios [P]	Virgilio Frouet	
	Babahoyo			Julia Elena Gómez			Félix Checa
	Vinces			Juan José Miño			Santiago Leonte
	Machala			Rosaura Ochoa Miguel Samaniego Aparicio Valdivieso			Ezequiel González
Diócesis de Riobamba	Riobamba	Carlos Salvador [P]	Isaac Noboa [P]	José Félix Gallegos	Carlos Salvador [P]	Augusto González	Alejandro Saa
	Chimbo		Juan Pío Mora [P]		Juan Pinto [P]		Toribio Verdesoto
	Guaranda		Carlos Egas [P]	Alejandro Reyes	Rafael Moriano [P]	Virgilio Silva	Ángel P. Chávez
Diócesis de Ibarra	Ibarra	José Miguel Játiva	Secretaría de la curia [P]	Miguel Madera	Tomás Iglesias [P] [1] Guillermo Hurtado [2]	Liborio Madera	Fernando Burbano
	Tulcán	Elisero Cárdenas		Higinio Caicedo		Daniel Pozo	Julio Córdoba
	Otavalo			Miguel Pinto		José Ignacio Coronel	Francisco Cisneros
Diócesis de Loja	Loja	Fernando Lequerica [P]	Fernando Lequerica [P]	Baltasar Riofrío	Tomás Racines [P] [1] Ambrosio López [2]	Guillermo Riofrío	Alberto Carrión
	Saraguro			Miguel Valdivieso			
Diócesis de Manabí	Portoviejo				Miguel Román [P]	Agustín Serrano	Moisés Mendoza
	Rio Chico			Jorge Vázquez			Ángel Párraga
	Rocafuerte			Leonardo Estupiñán			Leonidas Solórzano

**Anexo 10. Principales imprentas de las diócesis de Quito, Guayaquil, Cuenca y
Riobamba¹**

Ciudad	Nombre	Dueño	Período de actividad hasta 1906
Quito	Imprenta de Bermeo	Francisco Bermeo	(1849-1895)
	Imprenta de Sanz o del Pueblo	Juan Pablo Sanz José María Sanz	(1851-1905)
	Imprenta Rivadeneira Fundición de tipo Imprenta de La Nación	Manuel Rivadeneira	(1853-1894)
	Imprenta de los huérfanos de Valencia	Herederos de Vicente Valencia	(1859-1869)
	Imprenta de Campuzano	Juan Campuzano	(1860-1876)
	Imprenta Nacional	Gobierno	(1863-1882) Nacional (1883-1895) Gobierno (1895-1906) Nacional
	Imprenta del Colegio	Colegio Nacional (privada)	(1866-1896)
	Imprenta de Manuel V. Flor	Manuel V. Flor	(1869-1904)
	Imprenta del Clero	Arquidiócesis de Quito	(1876-1906)
	Imprenta de la heredera de Paredes	Pablo Paredes Elena Paredes	(1879-1889)
	Imprenta La Novedad	José María Proaño	(1881-1904)
	Imprenta de la Universidad Central	Universidad Central	(1883-1906)
	Imprenta de las Escuelas de los Hermanos Cristianos	Gobierno	(1883-1906)
	Imprenta de la Escuela de Artes y Oficios	Escuela de Artes y Oficios	(1884-1906)
	Imprenta Municipal	Municipio de Quito	(1887-1906)
	Imprenta de El Pichincha	César Montalvo	(1894-1906)
	Tipografía Salesiana	Salesianos	(1894-1906)
	Imprenta Espejo	****	(1896-1901)
	Imprenta Sucre Imprenta de El Industrial Imprenta de San Antonio	Julián San Martín	(1897-1902)
	Imprenta La Rápida	César Vinuesa	(1900-1906)
Imprenta de La Patria	Redactores de La Patria	(1902-1905)	
Imprenta Gutenberg	****	(1904-1906)	
Guayaquil	Imprenta de Murillo	Manuel Murillo Juan Murillo	(1835-1868) (1884-1885)
	Imprenta de Calvo Imprenta de Los Andes	Hermanos Calvo Redactores de Los Andes	(1863-1886)
	Imprenta de El Comercio	Directores de El Comercio	(1875-1883)

¹ Se trata de imprenta en general, católicas militantes, liberales, comerciales, estatales y de otras instituciones.

	Imprenta de Gómez Hnos.	Hermanos Gómez	(1873-1901)
	Imprenta de La Nación	Directores de La Nación	(1879-1906)
	Imprenta de El Telégrafo	Juan Murillo Directores de El Telégrafo	(1885-1887) (1896-1900)
	Imprenta de Los Andes	Directores de Los Andes	(1886-1892)
	Imprenta de El Globo	Directores de El Globo	(1887-1895)
	Imprenta de El Tiempo	Luciano Coral	(1887-1906)
	Imprenta Comercial	****	(1888-1894)
	Imprenta Paz y Paredes	Vicente Paz y Francisco Paredes	(1889)
	Imprenta Bolívar	****	(1890-1901)
	Imprenta Mercantil	****	(1890-1891)
	Imprenta de la Sociedad Filantrópica	Sociedad Filantrópica del Guayas	(1893-1906)
	Imprenta de El Iris	****	(1893-1902)
	Imprenta de Hernández	Víctor Manuel Hernández	(1893-1894)
	Oficina Tipográfica	Víctor Manuel Hernández	(1894-1903)
	Tipografía Guayaquil	****	(1895-1899)
	Imprenta del Grito del Pueblo	Directores del Grito del Pueblo	(1897-1905)
	Imprenta Gutunberg	****	(1898-1906)
Imprenta Popular	****	(1902-1908)	
Cuenca	Imprenta del Clero	Diócesis de Cuenca	(1861-1906)
	Imprenta de Montesinos	José María Montesinos e hijos	(1862-1906)
	Imprenta de Luis Cordero	Luis Cordero	(1863-1906)
	Imprenta de Torres	Rafael Torres	(1889-1890)
	Imprenta de la Universidad	Universidad de Cuenca	(1890-1906) [Antes de 1890 era privada]
	Imprenta Comercial	Nicolás Venner	(1897-1898)
Riobamba	Imprenta de Egüez	Lino Egüez	(1860-1878)
	Imprenta del Colegio	Municipio de Riobamba	(1869-1877)
	Imprenta Municipal	Municipio de Riobamba	(1877-1906)
	Imprenta del Seminario	Diócesis de Riobamba	(1877-1902)
	Imprenta de Merino	Manuel Merino	(1891-1903)
	Imprenta La Itálica	****	(1903-1906)
	Tipografía Chimborazo	Gabriel García	(1905-1906)
Ambato	Imprenta de Sanz	Juan Sanz, José María Sanz, Juan Pablo Sanz	(1870-1873)
	Imprenta de Suárez	Julio Suárez	(1873-1878)
	Imprenta de Salvador Porras	Salvador Porras	(1879-1905)
	Imprenta de El Tungurahua	****	(1889-1902)
Latacunga	Imprenta del Colegio	Gobierno	(1852-1906)
Azogues	Imprenta del Pueblo	****	(1886-1891)
	Imprenta del Gobierno	Gobierno	(1884-1887)



Universo de imprentas de las diócesis estudiadas*

1869-1882: 25 imprentas. 7 imprentas militantes corresponden al 28%.

1883-1895: 43 imprentas. 9 imprentas militantes corresponden al 21%.

1895-1906: 43 imprentas. 11 imprentas militantes corresponden al 25,5%.

*Los números que aquí se presentan corresponden a las tablas precedentes del mismo anexo y se trata de las imprentas más representativas de cada diócesis

Anexo 11. Producción de las imprentas católicas¹

Producción de periódicos católicos militantes según imprentas

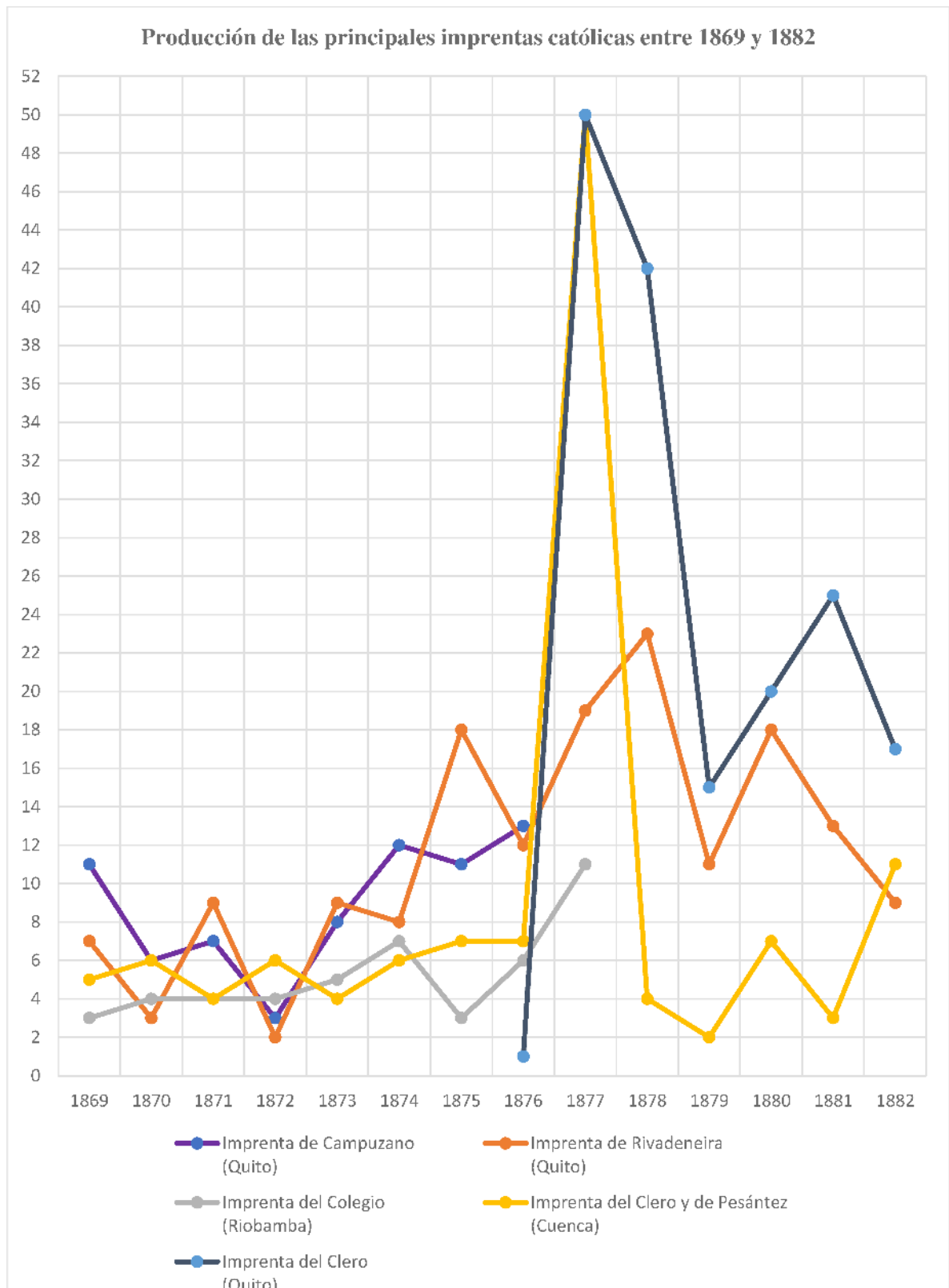
Momento de militancia	Imprenta del Clero (Quito)	Imprentas Salesianas (Quito)	Imprenta del Clero (Cuenca)	Imprenta de Gómez Hnos. (Guayaquil)	Imprenta de Rivadeneira (Quito)	Imprenta de Campuzano (Quito)	Imprenta Sucre (Quito)
1869-1882	5	***	3	***	2	5	***
1883-1895	14	2	2	1	0	***	***
1896-1906	6	3	2	3	***	***	5

Momento de militancia	Imprenta del Comercial (Cuenca)	Imprenta del Seminario (Riobamba)	Imprenta de Sto. Domingo (Quito)	Varios Periódicos católicos Cuenca	Varios Periódicos de Guayaquil
1869-1882	***	***	***	***	***
1883-1895	***	2	***	1	1
1896-1906	2	1	1	1	1

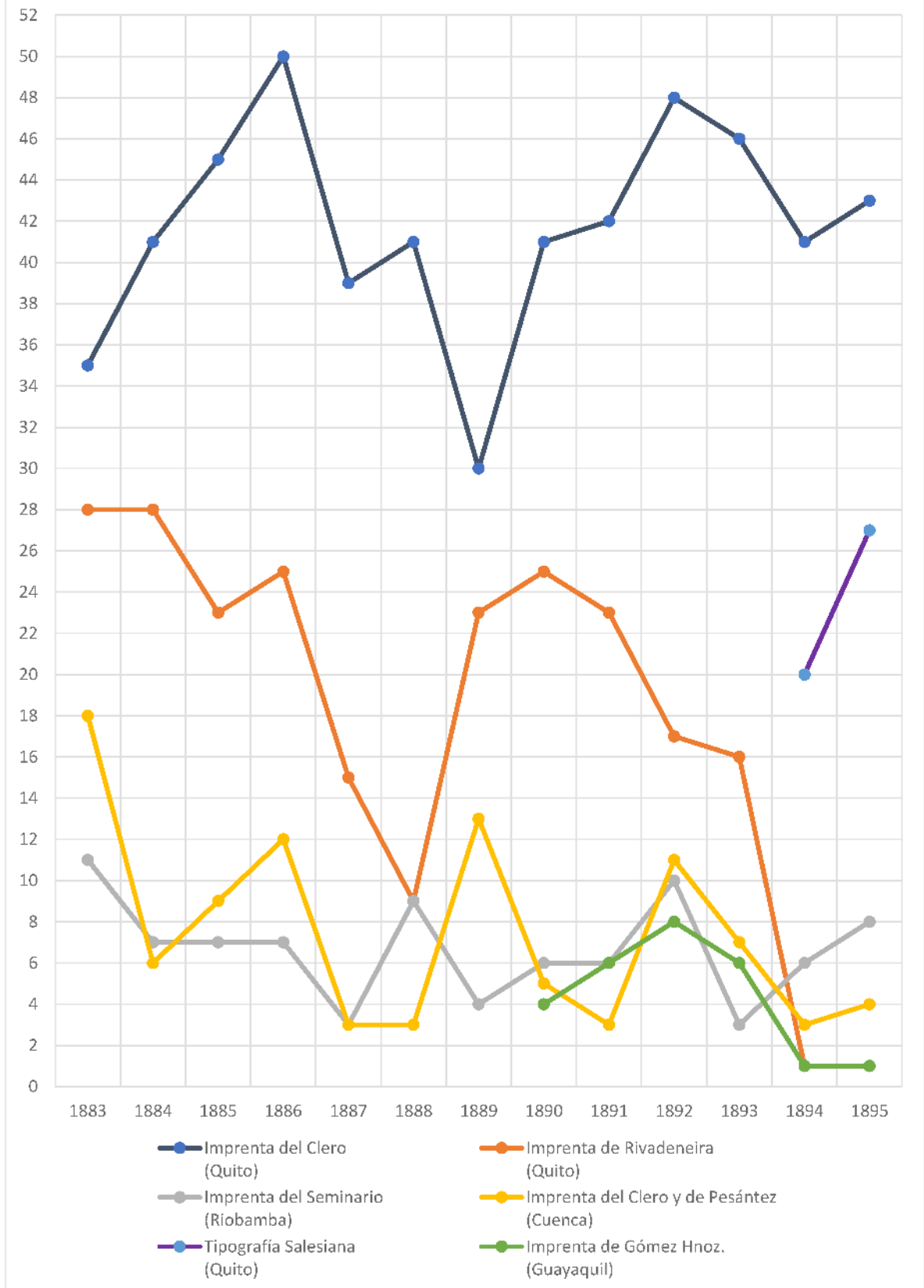
Producción de periódicos católicos militantes en imprentas sin filiación religiosa

Momento de militancia	Imprenta de Porras (Ambato)	Imprenta de Paredes (Quito)	Imprenta de Flor (Quito)	Imprenta de Espejo (Quito)	Otras imprentas civiles de Quito, Cuenca, Guayaquil y Riobamba
1869-1882	0	0	0	***	4
1883-1895	1	5	1	***	9
1896-1906	2	***	1	2	9

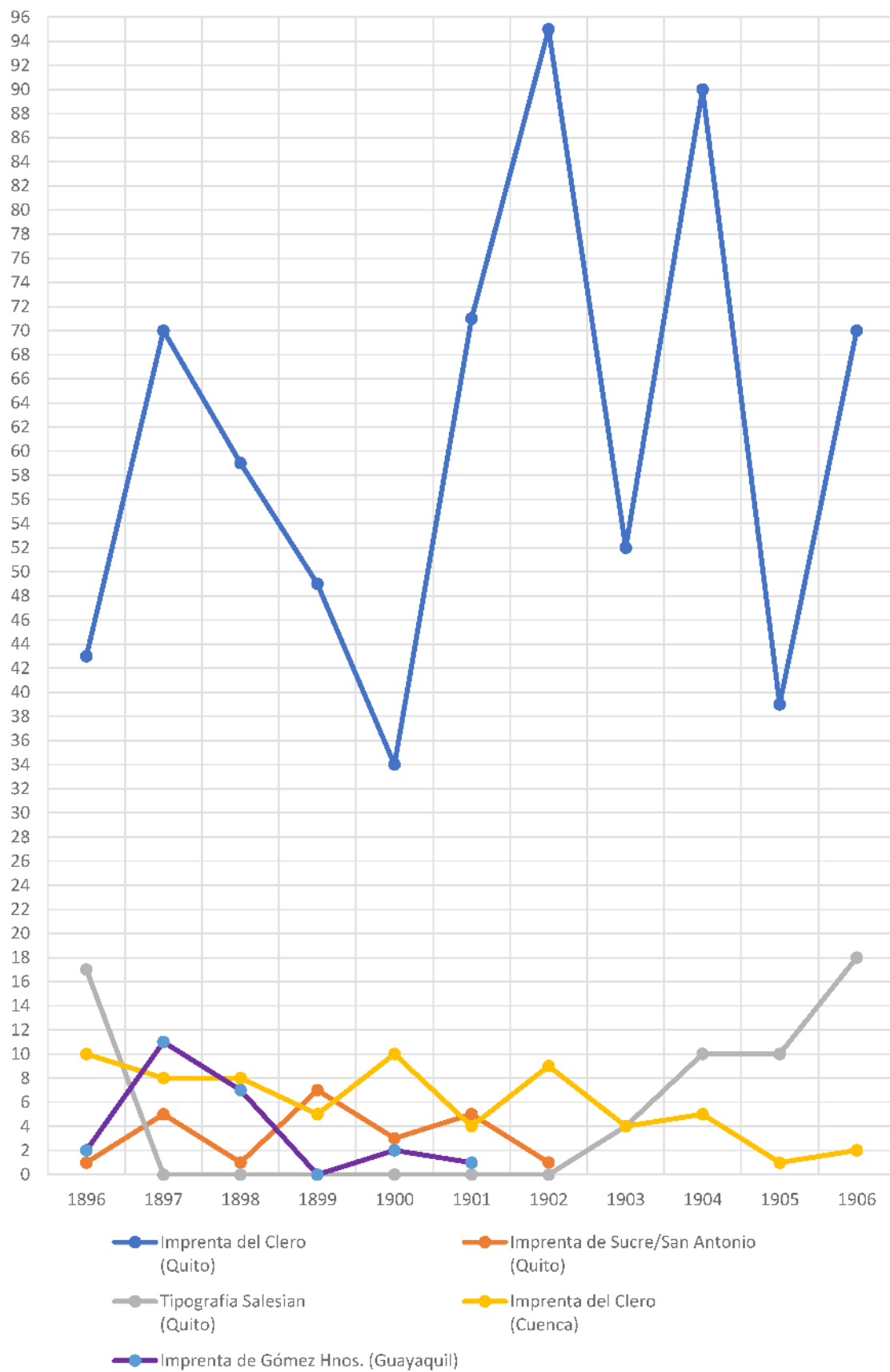
¹ Los datos han sido tomados del catálogo de la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit. Dado que esta guarda sobre todo impresos católicos se volvió difícil la comparación con la producción de las imprentas comerciales y liberales. No se trata de datos de todas las imprentas católicas, sino de aquellas con producción más significativa. En algunos casos se puede apreciar el inicio y el declive de la vida de la imprenta, en otros se registra solo los años de mayor impresión.



Producción de las principales imprentas católicas entre 1883 y 1895



Producción de las principales imprentas católicas entre 1896 y 1906



Referencias

Archivo

- AAQ, C Archivo Arquidiocesano de Quito, *Cofradías*, Quito.
- AAQ, DI Archivo Arquidiocesano de Quito, *Desarrollo de la Iglesia*, Quito.
- AAQ, GE Archivo Arquidiocesano de Quito, *Gobierno Eclesiástico*, Quito.
- AAQ, NS Archivo Arquidiocesano de Quito, *Nueva Sección*, Quito.
- AAQ, P Archivo Arquidiocesano de Quito, *Parroquias*, Quito.
- AAQ, RD Archivo Arquidiocesano de Quito, *Religiosos Doctrineros*, Quito.
- AAQ, SG Archivo Arquidiocesano de Quito, *Secretaría de Gobierno*, Quito.
- ABEAEP, AO Archivo de la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, *Apostolado de la Oración*, Quito.
- ABEAEP, CA Archivo de la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, *Congregación de Artesanos*, Quito.
- ABEAEP, HM Archivo de la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, *Hijas de María*, Quito.
- ABEAEP, NSL Archivo de la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, *Nuestra Señora de Loreto*, Quito.
- ADA, C Archivo Diocesano de Ambato, *Cofradías*, Ambato.
- ADA, M Archivo Diocesano de Ambato, *Mocha*, Ambato.
- ADA, P Archivo Diocesano de Ambato, *Pelileo*, Ambato.
- ADR Archivo Diocesano de Riobamba, Riobamba.
- AGC Archivo de la Gobernación del Chimborazo, Riobamba.
- AHCAC, AA Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, *Administración Alausí*, Cuenca.
- AHCAC, AAz Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, *Administración Azogues*, Cuenca.
- AHCAC, AB Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, *Administración Baños*, Cuenca.
- AHCAC, AC Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, *Administración Cuenca*, Cuenca.
- AHCAC, ACh Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, *Administración Chiquintad*, Cuenca.

AHCAC, AG	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Gualaceo</i> , Cuenca.
AHCAC, AGo	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Gonzol</i> , Cuenca.
AHCAC, AGu	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Guayaquil</i> , Cuenca.
AHCACAD	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Déleg</i> , Cuenca.
AHCAC, AM	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Molleturo</i> , Cuenca.
AHCAC, AP	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Paute</i> , Cuenca.
AHCAC, Apa	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Paccha</i> , Cuenca.
AHCAC, AQ	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Quingeo</i> , Cuenca.
AHCAC, AR	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Riobamba</i> , Cuenca.
AHCAC, ASR	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Santa Rosa</i> , Cuenca.
AHCAC, AT	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Administración Turi</i> , Cuenca.
AHCAC, C	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Capitulares</i> , Cuenca.
AHCAC, CS	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Catedral-Seminario</i> , Cuenca.
AHCAC, EC	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, <i>Economía General</i> , Cuenca.
AHCAC, LR	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca), <i>Libro de Resoluciones</i> , Cuenca.
AHCAC, VP	Archivo Histórico de la Curia Arquidiocesana de Cuenca), <i>Visita Pastoral</i> , Cuenca.
AHCCC, C	Archivo Histórico de la Casa de la Cultura de Chimborazo, <i>Criminales</i> , Riobamba.
AHL	Archivo Histórico de Loja, Loja.
AHLC	Archivo Histórico Luis Cordero, Cuenca.
AHMC, ASV	Archivo Histórico del Ministerio de Cultura, <i>Archivo Secreto del Vaticano</i> , Quito.
AHMC/C	Archivo Histórico del Ministerio de Cultura/Cuenca, Cuenca.

AHMRCT, AC	Archivo Histórico del Museo Remigio Crespo Toral, <i>Actas del Cabildo</i> , Cuenca.
AHPF	Archivo Histórico de la Provincia Franciscana, Quito.
AHS	Archivo Histórico Salesiano, Quito.
AMO	Archivo del Municipio de Otavalo, Otavalo.
AMR	Archivo del Municipio de Riobamba, Riobamba.
AMRE	Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito.
ANE, C	Archivo Nacional del Ecuador, <i>Copiadores</i> , Quito.
ANE, FE	Archivo Nacional del Ecuador, <i>Fondo Especial</i> , Quito.
ANE, MI, Ch	Archivo Nacional del Ecuador, <i>Ministerio del Interior, Chimborazo</i> , Quito.
ANE, MI, I	Archivo Nacional del Ecuador, <i>Ministerio del Interior, Imbabura</i> , Quito.
ANE, MI, P	Archivo Nacional del Ecuador, <i>Ministerio del Interior, Pichincha</i> , Quito.
ANE, MI, T	Archivo Nacional del Ecuador, <i>Ministerio del Interior, Tungurahua</i> , Quito.
ANE, TP, Z Quito.	Archivo Nacional del Ecuador, <i>Tenencias Políticas, Zámbriza</i> , Quito.
ANE/A, JP	Archivo Nacional del Ecuador/Alausí, <i>Jefatura Política</i> , Alausí.
ANE/A, M	Archivo Nacional del Ecuador/Alausí, <i>Municipio</i> , Alausí.
ANE/T, G Ambato.	Archivo Nacional del Ecuador/Tungurahua, <i>Gobernación</i> , Ambato.
ANH/C, A	Archivo Nacional de Historia/Cuenca, <i>Administración</i> , Cuenca.
ANH/C, AB Cuenca.	Archivo Nacional de Historia/Cuenca, <i>Antonio Borrero</i> , Cuenca.
ANH/C, AMV	Archivo Nacional de Historia/Cuenca, <i>Antonio Muñoz Vernaza</i> , Cuenca.
ANH/C, LC	Archivo Nacional de Historia/Cuenca, <i>Luis Cordero</i> , Cuenca.
ANM	Archivo Nacional de Medicina, Quito.
APS	Archivo Parroquial del Sagrario, Quito.
ARC	Archivo Redentorista de Cuenca, Cuenca.
ARR	Archivo Redentorista de Riobamba, Riobamba.
BCC/A	Biblioteca de la Casa de la Cultura del Azuay, Cuenca.
BCR	Biblioteca Carlos Rolando, Guayaquil.
BMC	Biblioteca del Ministerio de Cultura, Quito.
BML, AGL	Biblioteca Municipal de Latacunga, <i>Archivo de la Gobernación</i>

de León, Latacunga.

- INPC, FP, CFP Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Fotografía Patrimonial, Colección Fondo Pumapungo*, Quito.
- INPC, FP, AHG Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Fotografía Patrimonial, Archivo Históricos del Guayas*, Quito.

Periódicos

- Anales de la Universidad Central* (Quito, 1903)
- Anales del Círculo Católico* (Cuenca, 1905)
- Boletín de “El Industrial”* (Quito, 1895)
- Boletín Eclesiástico* (Quito, 1894-1908)
- Boletín Literario* (Cuenca, 1893)
- Crónica religiosa* (Ambato, 1890)
- Diario de Avisos* (Guayaquil, 1890-1894)
- El Amigo de las Familias* (Quito, 1878-1879)
- El Artesano* (Cuenca, 1881)
- El Artesano* (Quito, 1892)
- El Bien Social* (Quito, 1897-1898)
- El Catolicismo* (Riobamba, 1862)
- El Católico del Guayas* (Guayaquil, 1852-1853)
- El Censor* (Guayaquil, 1891)
- El Centinela* (Cuenca, 1863)
- El Clero* (Quito, 1863)
- El Combate* (Ambato, 1885)
- El Comercio* (Quito, 1906)
- El Constitucional* (Cuenca, 1868)
- El Correo* (Guayaquil, 1843)
- El Correo del Azuay* (Cuenca, 1881)
- El Crepúsculo* (Cuenca, 1884)
- El Criterio* (Guayaquil, 1885)
- El Cuencano* (Cuenca, 1875)
- El Deber* (Cuenca, 1877)
- El Ecuador* (Quito, 1874-1875)
- El Ecuatoriano* (Quito, 1849)
- El Ecuatoriano* (Guayaquil, 1897)
- El Ecuatoriano* (Guayaquil, 1904)
- El Ensayo* (Azogues, 1876)
- El Fénix* (Quito, 1879-1880)
- El Filántropo* (Guayaquil, 1854 y 1893-1896)
- El Gavilán* (Guayaquil, 1891)

El Grito del Pueblo (Guayaquil, 1895)
El Heraldo de la Hostia Divina (Cuenca, 1897)
El Hogar Cristiano (Manabí, 1894)
El Industrial (Quito, 1892-1900)
El Jorobadito (Guayaquil, 1886)
El Joven Católico (1885)
El Mensajero (Guayaquil, 1875)
El Mensajero (Cuenca, 1897-1898)
El Monitor Eclesiástico (Quito, 1883)
El Monitor Popular (Guayaquil, 1893-1897)
El Nacional (Quito, 1869-1876)
El Obrero (Guayaquil, 1891)
El Obrero (Quito, 1894-1895)
El Observador (Cuenca, 1891)
El Ocho de Septiembre (Quito, 1882)
El Pastor (Quito, 1881)
EL Patriota Convencional (Cuenca, 1843)
El Perico (Guayaquil, 1885-1890)
El Pichincha (Quito, 1895)
El Poder de los Principios (Quito, 1839)
El Porvenir (Cuenca, 1871-1872)
El Porvenir Nacional (Guayaquil, 1874)
El Progreso (Cuenca, 1884-1885)
El Pueblo (Quito, 1895)
El Reinado Eucarístico del Sagrado Corazón de Jesús (Cuenca, 1892)
El Sagrado Corazón (Quito, 1891)
El Seis de Marzo (Guayaquil, 1853)
El Semanario Popular (Quito, 1888)
El Sinaí (Riobamba, 1898)
El Tiempo (Quito, 1904)
Fray Gerundio (Quito, 1900-1906)
Hojas de Propaganda (Quito, 1903)
Jubileo de la Inmaculada Concepción (Quito, 1904)
La Alianza Obrera (Cuenca, 1904-1907)
La América Latina (Quito, 1866)
La Candela (Quito, 1878)
La Civilización Católica (Quito, 1876)
La Corona de María (Quito, 1904-1909)
La Cruz (Ambato, 1898)
La Defensa (Cuenca, 1885)
La Defensa (Quito, 1896-1898)

La Escoba (Cuenca, 1854-1857)
La Esperanza (Guayaquil, 1872)
La Estrella de Mayo (Quito, 1868-1869)
La Familia Cristiana (Quito, 1897-1898)
La Hormiga de Oro (Barcelona, 1888-1895)
La Ley (Quito, 1895)
La Ley (Quito, 1902-1904)
La Libertad Cristiana (Quito, 1875)
La Libertad Cristiana (Quito, 1877)
La Libertad Cristiana (1892-1895)
La Luz (Cuenca, 1843)
La Patria (Quito, 1901-1906)
La Patria Ecuatoriana (Cuenca, 1896)
La Prensa (Guayaquil, 1872)
La Prensa Libre (Cuenca, 1897-1898)
La República (Guayaquil, 1875)
La República (Quito, 1883)
La República del Sagrado Corazón de Jesús (Quito, 1884-1890)
La Sanción (Quito, 1895-1900)
La Unión (Quito, 1875)
La Unión (Guayaquil, 1881)
La Unión Católica del Azuay (Cuenca, 1898)
La Verdad (Quito, 1872-1873)
La Verdad (Quito, 1894)
La Verdad (Quito, 1896)
La Vida (Guayaquil, 1886)
La Voluntad Nacional (Guayaquil, 1897-1898)
La Voz del Azuay (Cuenca, 1876)
La Voz del Clero (Quito, 1872-1873)
Lecturas Populares (Quito, 1894-1895 y 1901)
Los Andes (Guayaquil, 1893)
Los Principios (Quito, 1883)
Los Principios Católicos (Cuenca, 1895)
Memorias de la Academia Ecuatoriana (Quito, 1932-1933)
Registro Oficial (1899-1904)
Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria (Quito, 1906)
Revista de San Antonio (Quito, 1898-1901)

Fuentes primarias impresas

A la memoria de la señora Mercedes Inés Ruilova, Cuenca, 1889.

- Abad Estrella, Mariano, *Respeto e ingenuidad*, Cuenca, Impreso por Benigno Ullauri, 1885.
- Abad, Tomás, *La Pastoral del Ilustrísimo Sor. Obispo de Cuenca*, Cuenca, Imprenta de Manuel Monroi, 1873.
- Abad, Tomás y Manuel Monroi, *Satisfacciones*, Cuenca, Reimpreso por José A. Pesántez, 1873.
- Abad, Tomás, Miguel Prieto, Roberto Crespo Toral, Santiago Carrasco, Benjamín Cordero, Luis Lazo y J.M. Astudillo, *Protesta de la Unión Católica del Azuay*, Cuenca, Impreso por Andrés Cordero, 1906.
- Acta et decreta. Secundi Concilii Provincialis Quitensis*, Roma, Ex Typographia Salviucci, 1871.
- Acuerdos del Congreso Católico de Señoras*, Quito, Tipografía y Encuadernación Salesianas, 1909.
- Acuerdos del Primer Congreso de Terciarios Franciscanos*, Quito, Imprenta del Clero, 1905.
- Aillón Tamayo, Zoila y Angélica Cáceres, *La escuela ecuatoriana frente al problema de la cultura indígena*, Quito, Imprenta Nacional, 1935.
- Alvarado, Eduardo, *A las Señoras*, Riobamba, Imprenta de Manuel Merino, 1898.
- Amador de Baquerizo, Rosa, *La Beneficencia de Señoras de Guayaquil*, Guayaquil, 1956.
- Andrade, Arsenio, *Exhortación Pastoral*, Quito, Imprenta del Clero, 1878.
- , *Prohibición*, Quito, Imprenta del Clero, 1879.
- Andrade Marín, Francisco, *Círculo Católico de Obreros*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1894.
- André, Ed, “Un viajero que llega a Quito entrando por Rumichaca”, en *El Ecuador visto por los extranjeros*, 1960, pp. 381-399.
- Arosemena, Eduardo, *Memoria presentada por el Director de la Junta de Beneficencia de Guayaquil [1896]*, Guayaquil, Tipografía de la Sociedad Filantrópica del Guayas, 1897.
- Asilo de mendigos*, Quito, Imprenta de Sanz, 1891.
- Asilo para mendigos*, Quito, Imprenta del Clero, 1881.
- Asociación de Hijas de María*, Quito, Imprenta Privada del Colegio S.J., 1885.
- Asociación de las hijas de la purísima e Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María*, Quito, Imprenta Nacional, 1874.
- Asociación de las hijas de la Purísima e Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María*, Quito, Imprenta del Clero, 1883.
- Asociación de las hijas de la Purísima e Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María*, Latacunga, Imprenta del Colegio, 1887.
- Asociación de las hijas de la Purísima e Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María*, Quito, Imprenta de Juan Pablo Sanz, 1890.
- Baca, José María, *La Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo*, Quito, Tipografía y Encuadernación de la Prensa Católica, 1921.
- Balmes, Jaime, *Protestantismo comparado con el Catolicismo*, Barcelona, Imprenta de Antonio Brusi, 1849, vol. 1.
- Banderas, Fidel, *Carta a los SS. RR. de “El Tiempo” y “El Grito del Pueblo”*, Riobamba, Imprenta Municipal, 1895.

- Baquerizo, Ángela, y et. al. *Clamor de las Señoras de Guayaquil*, Guayaquil, Imprenta y Encuadernación de Calvo, 1878.
- Borja, Mariana, Mercedes Castro, Rosario del Alcázar, y et. al. *Protesta de las Señoras de la Capital contra la llamada ley de Cultos*, Quito, Imprenta del Clero, 1904.
- Bustamante, Manuel, *Informe del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores*, Quito, Imprenta Nacional, 1867.
- C, *La Imprenta*, Quito, Imprenta de Manuel V. Flor, 1883.
- Caamaño, R.T, *Informe y memoria de la Intendencia de Policía del Guayas*, Guayaquil, Imprenta de “La Nación”, 1891.
- , *Informe y memoria estadística de la Intendencia de Policía del Guayas*, Guayaquil, Imprenta de “El Globo”, 1892.
- Calle, Ezequiel, *Los capellanes de la Revolución*, Quito, Unión Lito-tipográfica, 1895.
- Calle, Manuel J., *La inmigración negra*, Quito, Imprenta de los sucesores de Bermeo, 1894.
- Carbo, Pedro, *La República i la Iglesia i la defensa de la esposición del Consejo Cantonal de Guayaquil*, Guayaquil, Imprenta de Murillo, 1863.
- Carrión, José Miguel, *Cortas reflexiones sobre el juramento de obediencia a la Constitución dada en Quito en 1843*, Quito, Imprenta de la Universidad, 1843.
- Cartilla del cochero*, Quito, Imprenta del Clero, 1908.
- Castro, Henrique, *Historia abreviada de la beata Mariana de Jesús Paredes y Flores*, Londres, 1877.
- Catecismo romano, compuesto por decreto del Sagrado Concilio Tridentino para los párrocos de toda la Iglesia y publicado por San Pío V*, Madrid, Imprenta de Tomás Albán, 1805, vol. 1.
- Católicos, *Atropello*, Quito, Imprenta Espejo, 1898.
- Cevallos, Pedro Fermín, *Epistolario de Cevallos a Mera*, Ambato, Editorial Pío XII, 1996.
- , *Resumen de la Historia del Ecuador, Tomo VI*, Guayaquil, Imprenta de La Nación, 1889.
- Chávez, Modesto, *Don Federico V. Reinel*, Guayaquil, Imprenta la Reforma, 1911.
- Checa y Barba, Ignacio, *Carta Pastoral*, Quito, Imprenta de Juan Campuzano, 1874.
- , *Carta Pastoral*, Quito, Imprenta del Clero, 1877.
- , *Carta Pastoral contra la prensa*, Quito, Imprenta del Clero, 1877.
- Chiriboga, Joaquín, *El Ecuador y García Moreno. Una página para la historia de esa República*, Valparaíso, Imprenta de “La Patria”, 1869.
- Chiriboga, Manuel, *Cartilla del aprendiz de sastrería*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1899.
- , *Inauguración Solemne de la Escuela de Sastrería*, Quito, Imprenta Espejo, 1897.
- , *Resumen histórico de la Sociedad Artística e Industrial de Pichincha*, Quito, Imprenta y Encuadernación Nacionales, 1917, vol. 1.
- Claverie, Juan, *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año 1896 a 1897*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1897.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año 1905 a 1906*, Quito, Imprenta del Clero, 1906.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1886 a 1887*, Quito, Imprenta de Juan Pablo Sanz, 1887.

- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1887 a 1888*, Quito, Imprenta y litografía de la Novedad, 1888.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1888 a 1889*, Quito, Imprenta de Juan Pablo Sanz, 1889.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1889 a 1890*, Quito, Imprenta de “La Novedad”, 1890.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1891 a 1892*, Quito, Imprenta de “La Novedad”, 1892.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1892 a 1893*, Quito, Imprenta de “La Novedad”, 1893.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1893 a 1894*, Quito, Imprenta de “La Novedad”, 1894.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1894 a 1895*, Quito, Imprenta de las Escuelas CC., 1895.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1897 a 1898*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1898.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1900 a 1901*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1901.
- , *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad en el año de 1901 a 1902*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1902.
- Coba, José María, *Memorias de un cura en la época alfarista*, Quito, Delta, 1995.
- Código de enjuiciamientos*, Quito, Imprenta Nacional, 1897.
- Código Penal y Código de enjuiciamiento en materia criminal*, New York, Imprenta de Hallet y Breen, 1872.
- Código penal y Código de enjuiciamiento en materia criminal*, New York, Imprenta de “Las Novedades”, 1889.
- Cofradía del Santísimo Sacramento*, Cuenca, Imprenta de L. Muñoz, 1856.
- Colección de las leyes, decretos y resoluciones dadas por el Congreso Constitucional*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1837.
- Concordato celebrado entre su Santidad el Sumo Pontífice Pío IX y el Presidente de la República del Ecuador*, Quito, Imprenta Nacional, 1866.
- Congregación de la Virgen de Loreto y la Beata Mariana de Jesús*, Quito, Imprenta del Clero, 1901.
- Congregación de señores: Establecida en Quito bajo el título de la Inmaculada Concepción de la santísima Virgen María, fundada el 19 de marzo de 1869*, Quito, Imprenta del Diez de Agosto, 1901.
- Constitución de la Cofradía de Nuestra Señora de Mercedes (Babahoyo)*, Quito, Imprenta de Manuel V. Flor, 1875.
- Cordero, Luis, *Diccionario quichua-español, español-quichua*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1955.
- , *¡Se van los ángeles!*, Quito, Imprenta del Clero, 1895.
- Corral, Juan de Dios, *Alocución del Sr. Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul de Cuenca*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1898.
- , *Informe del Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul*, Cuenca, Imprenta de Montesinos e hijos, 1897.
- Cuarto Sínodo Diocesano de Riobamba*, Riobamba, Imprenta del Seminario, 1891.

- Cuesta, Víctor, *Reseña Histórica y Reglamento de la Sociedad “Obreros de San Juan Bautista de la Salle”*, Cuenca, 1915.
- Cueva, Mariano, *Memoria presentada a la Sociedad de San Vicente de Paul de Cuenca*, Cuenca, Impreso por José A. Pesántez, 1868.
- Dávalos, Amelia, Carmen Donoso, Josefina Pozo, y et. al. *Protesta de las Sras. de Riobamba contra la ley de cultos*, Riobamba, Tipografía “La Itálica”, 1904.
- Decretos del Cuarto Concilio Provincial Quitense*, Roma, 1890.
- Decretos del Primer Concilio Provincial Quitense*, Quito, 1869.
- Decretos Expedidos por el Supremo Gobierno Provisional*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1883.
- Departamento de Información, *La Escuela de Artes y Oficios de Quito*, Quito, Talleres Tipográficos Nacionales, 1927.
- Directorio, *Obra del pan de cada día*, Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1894.
- Documentos relativos a la Sociedad de Beneficencia Olmedo*, Quito, Imprenta de “El Pichincha”, 1897.
- Duranti, Reginaldo María, *Réplica necesaria*, Cuenca, Impreso por Andrés Cordero, 1885.
- , *Vindicación*, Cuenca, Impreso por Andrés Cordero, 1885.
- Echeverría, Juan Abel, *¡Caridad!*, Latacunga, Imprenta del Colegio, 1888.
- , *La Caridad*, Latacunga, Imprenta de S. B. Vázconez, 1889.
- Egüez, Juan José, *Personal de la “Sociedad Médica de los Hospitales”*, Quito, Imprenta Nacional, 1895.
- El concordato ecuatoriano, Defensa del poder temporal*, Guayaquil, Imprenta de Murillo, 1863.
- El Concordato y el Mensaje*, Guayaquil, Imprenta de Murillo, 1863.
- El Concordato y reglamento de diezmos vigentes en el Ecuador*, Guayaquil, Imprenta, encuadernación y librerías Ecuatorianas, 1887.
- El Ecuador en Chicago*, New York, Diario de Avisos, 1894.
- El Ecuador: guía comercial, agrícola, e industrial de la República*, Guayaquil, Tipografía de Artes Gráficas, 1909.
- El Ecuador visto por los extranjeros*, Puebla, Editorial J. M. Cajica, 1960.
- El guía dominicano para el uso de los hermanos y hermanas de la tercera Orden de Santo Domingo*, Quito, Fundición de tipos de Manuel Rivadeneira, 1885.
- El Hospicio como debe ser*, Quito, Imprenta Nacional, 1882.
- El Liberalismo es Pecado*, Quito, Imprenta del Clero, 1884.
- El Liberalismo es Pecado*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1885.
- El Pan de San Antonio*, Riobamba, Imprenta del Seminario, 1895.
- Endara, Javier, *Memoria del Secretario de Interior y Relaciones Exteriores*, Quito, Tipografía de Bermeo, 1877.
- Escobar, Arcesio, *Fe, esperanza i caridad*, Quito, Imprenta de los huérfanos de Valencia, 1865.
- Escuela Nocturna de Obreros Adultos*, Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1901.
- Espinosa, José Modesto, *Informe del Ministro de Instrucción Pública*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1885.

- , *Informe del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores*, Quito, Imprenta de Los Principios, 1883.
- , *Informe del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1888.
- Espinosa, Roberto, *La Santa del hogar*, Quito, Tipografía Salesiana, 1896.
- Estatutos de la Sociedad de Beneficencia de Artesanos de Riobamba*, Riobamba, Imprenta Municipal, 1888.
- Estatutos de la Sociedad de Beneficencia de Guayaquil*, Guayaquil, Imprenta de Calvo, 1878.
- Estatutos de la Sociedad de Beneficencia de Señoras*, Guayaquil, Tipografía Gutenberg, 1900.
- Estatutos de la Sociedad de Beneficencia Olmedo*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1893.
- Estatutos de la Sociedad Protectora de Iglesias Pobres*, Quito, Imprenta del Clero, 1903.
- Estatutos de la Unión Católica*, Guayaquil, Tipografía Guayaquil, 1897.
- Estatutos reformados de la Sociedad de Artesanos Amantes del Progreso*, Guayaquil, Imprenta de “La Nación”, 1887.
- Estatutos y Reglamento del Círculo Católico de Obreros*, Quito, Tipografía Salesiana, 1894.
- Esteves de Toral, *Carta Pastoral*, Quito, Imprenta de los Huérfanos de Valencia, 1861.
- Febres Cordero, Esteban, *Memoria del Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul*, Guayaquil, Imprenta i encuadernación de Calvo i Ca, 1872.
- Félix, Rafaela, y et. al. *Manifestación*, Ibarra, Imprenta Municipal, 1895.
- Fiesta titular de la Congregación de la Anunciata*, Quito, Imprenta de las Escuelas CC., 1891.
- Flores, Sofía, y et. al. *Protesta de las Señoras de Guaranda*, Ambato, Imprenta Comercial de Salvador Porras, 1904.
- Franco, Miguel, *La Beneficencia*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1884.
- García de Tamariz, Rosa, Teresa García V. de Valdivieso, y et. al. *Manifestación que hacen al público las señoras de Cuenca*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1877.
- García de Vega, Rosa, Ana Tamariz, Dolores Tamariz, y et. al. *Por gratitud y en justicia*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1896.
- García Moreno, Gabriel, *Escritos y discursos de Gabriel García Moreno*, Quito, Imprenta del Clero, 1888, vol. 2.
- , *Mensaje del Presidente de la República al Congreso Constitucional*, Quito, Imprenta Nacional, 1871.
- García V. de Valdivieso, Teresa y et. al. *Clamor general al ciudadano Presidente*, Cuenca, Imprenta de Moisés Arteaga, 1883.
- Gassó, Leonardo, *Doctrina y catecismo popular en castellano y quichua. Refundido y adaptado a las presentes circunstancias*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1898.
- Gassó, Leonardo y Manuel Guzmán, *Directorio de las doctrinas quichuas en el Ecuador*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1895.
- Gómez de la Torre, Manuel, “Cartas de Manuel Gómez de la Torre”, en Wilson Vega (ed.), 2007, 333-337.

- Gómez de la Torre, Teodoro, Manuel Angulo, Pacífico Chiriboga, Antonio Gómez de la Torre, Mariano Mestanza, Ramón Borja, Juan Montalvo, et al. *Manifestación de la Sociedad Republicana de la Capital*, Quito, 1868.
- González, José Miguel, *Lijera esposición que el Ministro de Estado en los departamentos del Interior, Relaciones Exteriores y de Hacienda presenta a la Convención*, Quito, 1835.
- González Páez, M.A., *Memorias históricas*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1934.
- González Suárez, Federico, “Circular sobre el pago de primicias”, en Manuel María Pólit (ed.), 1927, pp. 599-600, tomo 1.
- , *Historia General de la República del Ecuador*, Quito, Imprenta del Clero, 1894, vol. 5.
- , *Obras Pastorales*, Quito, Imprenta del Clero, 1928, tomo 2.
- , “Quinta Instrucción Pastoral”, en *Obras Pastorales*, 1928, pp. 312-331, tomo 2.
- , “Segunda Instrucción Pastoral”, *Obras Pastorales*, 1928, pp. 254-271, tomo 2.
- , *Última miscelánea del Excmo. Sr. D. Federico González Suárez, Arzobispo de Quito*, Quito, Imprenta del Clero, 1932.
- González y Calisto, Pedro Rafael, *Carta Pastoral*, Quito, Imprenta del Clero, 1877.
- Grimm, Juan, *Vademécum para los párrocos de indios quichuas*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1903.
- Guerrero, Agustín, Luis Cordero, Pedro Ignacio Lizarzaburu, Rafael Pérez Pareja, y Pablo Herrera, “Decreto”, en *Decretos Expedidos por el Supremo Gobierno Provisional*, 1883, pp. 57-58.
- Hassaurek, Friedrich, *Cuatro años entre los ecuatorianos*, Quito, ABYA-YALA, 2015. *Hermanidad de Beneficencia Funeraria de Nuestra Señora del Rosario*, Cuenca, Reimpreso por Antonio Cueva, 1874.
- Herrera, Amable Agustín, *Monografía del Cantón Otavalo*, Quito, Tipografía y Encuadernación Salesianas, 1909.
- Hijas de Quito, *Protesta*, Quito, Imprenta del Clero, 1895.
- Informe que los gobernadores de las provincias han remitido al Ministerio del Interior*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1857.
- Instrucciones acerca de las reglas que deberán seguirse para la formación de las Conferencias de San Vicente de Paul*, París, Imprenta Bailly, Divry et Comp, 1850.
- Iturralde, José Tomás, *Al Público*, Guayaquil, Empresa Tipográfica y encuadernación de Calvo, 1863.
- Jandel, Vicente, *Manual de la Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo*, Quito, Imprenta de Bermeo, 1871.
- Jaramillo, Adela, y et. al. *A la Nación*, Loja, Imprenta Lojana, 1904.
- Jijón, Dolores, Josefa de Ascázubi, Dolores Caamaño, y et. al. *Carta dirigida por las Señoras de la Capital a las religiosas de las comunidades en protesta de la Ley de Cultos*, Quito, Imprenta del Clero, 1904.
- Jiménez, Adolfo, *Guía Topográfica, Estadística, Política, Industrial, Mercantil y de Domicilios de la ciudad de Quito*, Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1894.

- Junta del Congreso Eucarístico, *Acuerdos del Congreso Eucarístico*, Quito, Imprenta del Clero, 1886.
- Junta Promotora de Quito, *Invitación a todos los católicos ecuatorianos para el Congreso Eucarístico*, Quito, Imprenta del Clero, 1886.
- La beatificación de Mariana de Jesús Paredes y Flores*, Quito, Imprenta de Valencia, 1854.
- La Congregación de Hijas de María en el Ecuador*, Quito, Tipografía de la Prensa Católica, 1929.
- La Iglesia en Ecuador*, Quito, Editorial Franciscana “Fray Jodoco Ricke”, 1949.
- La Junta Directiva del Hospicio y Hospital de San Lázaro, *Al público honrado*, Quito, Imprenta del Clero, 1895.
- La Juventud Católica, *El Ecuador al borde de su tumba*, Quito, Imprenta de Manuel V. Flor, 1878.
- La Limosna*, Quito, 1885.
- La Madre de Dios es mi madre*, Quito, Imprenta de Juan Pablo Sanz, 1885.
- La Pluralidad de cultos y la Civilización de los pueblos*, Cuenca, Impreso por Miguel Vintimilla, 1880.
- La Sociedad de Beneficencia*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1885.
- La Unión Republicana*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1889.
- La Unión Republicana*, Quito, Fundición de tipos de Manuel Rivadeneira, 1889.
- Lapierre, José de, *Informe del Ministro de lo Interior y Policía*, Quito, Imprenta Nacional, 1897.
- Las Señoras de Quito, *A las muy estimables Señoras de Bogotá*, Quito, Reimpreso por Manuel Rivadeneira, 1851.
- Laso, Elías, *Informe del Ministro de Negocios Eclesiásticos, Instrucción Pública, Justicia, Beneficencia y caridad, Estadística*, Quito, Imprenta de la Universidad, 1890.
- , *Informe del Ministro de Negocios Eclesiásticos, Instrucción Pública, Justicia, Beneficencia y caridad, Estadística*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1892.
- León, Javier, *Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores*, Quito, Imprenta Nacional, 1871.
- , *Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores*, Quito, Imprenta Nacional, 1873.
- , *Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores*, Quito, Imprenta Nacional, 1875.
- León, Miguel, *Instrucción Pastoral*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1885.
- , *Pastoral*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1889.
- , *Pastoral*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1889.
- , *Pastoral*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1889.
- León XIII, *Carta Encíclica*, Quito, Imprenta del Clero, 1882.
- , *Carta encíclica sobre los deberes principales de los cristianos*, Quito, Imprenta del Clero, 1890.
- , *La cuestión obrera: Carta Encíclica de su Santidad El Papa León XIII, sobre el estado actual de los obreros*, 1891.
- Loor, Wilfrido, *Biografía del Rmo. Padre Julio María Matovelle*, Quito, Litografía e imprenta Romero, 1943.
- , *Cartas de Gabriel García Moreno, 1868-1875*, Quito, Prensa Católica, 1955.

- López, Alejandro, *El Periodismo*, Quito, Imprenta del Clero, 1891.
- , *La Casa del Dolor*, Quito, Imprenta del Clero, 1895.
- , *Noticia de las exequias celebradas por las víctimas francesas del 5 de mayo*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1897.
- Los amigos del pueblo, *Hablen los números*, Quito, Imprenta del Clero, 1894.
- Los Miembros del Directorio de la Junta, *El Hospital de San Juan de Dios*, Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1901.
- Los que han leído a este ilustre autor, *Don Félix Sardá y Salvany, despreciado por Don José Peralta*, Cuenca, Imprenta de José Montesinos é Hijos, 1892.
- Lozano, José María, y et. al. *Otra vez los artesanos*, Cuenca, Imprenta de José Montesinos é Hijos, 1896.
- Lucía, “*El instinto de la mujer*”, Quito, Imprenta del Gobierno, 1895.
- Machado, Andrés, *Amu Obispopac Quillca, Carta Pastoral nishca*, Riobamba, Tipografía de Gabriel García Moreno, 1913.
- Manual de congregantes de la Buena Muerte*, Quito, Imprenta Nacional, 1869.
- Manual de la Tercera Orden de San Francisco*, Quito, Imprenta del Clero, 1879.
- Manual de los Congregantes de María*, Quito, Imprenta Nacional, 1868.
- Manual de los hijos de la tercera orden de la Merced*, Quito, Fundición de tipos de Manuel Rivadeneira, 1883.
- Manual del Congregante de San José*, Quito, Imprenta de José María Sanz, 1902.
- Marcos, Francisco, *Exposición que dirige al Congreso del Ecuador el Ministro de Estado en los despachos del Interior y Relaciones Exteriores*, Quito, Imprenta de Alvarado, 1841.
- Martínez Dávalos, Segundo, “El General indígena Alejo Sáez”, en *Revista del Núcleo del Chimborazo*, 4 (1956), pp. 67-75.
- Martínez, Josefa, y et. al. *La voz del deber de unas mujeres católicas*, Quito, Imprenta del Clero, 1878.
- Martínez, Nicolás, “Carta de Nicolás Martínez”, en Wilson Vega (ed.), 2007, p. 347.
- , “Carta del 6 de febrero de 1876”, en Wilson Vega (ed.), 2007. P. 327.
- , “La esclavitud de los indios”, en *Nariz del Diablo*, 77 (1932), pp. 18-21.
- Martínez, Nicolás G., *La condición actual de la raza indígena en la provincia de Tungurahua*, Ambato, Talleres del Instituto Luis Martínez, 1916.
- Mateus, Alejandro, *Biblioteca Ambulante*, Quito, Imprenta de Manuel V. Flor, 1902.
- , *Bodas de plata*, Quito, Tipografía y Encuadernación de la Prensa Católica, 1918.
- , *Lectura de novelas*, Quito, Imprenta de las EE. CC., 1891.
- , *Memoria I de la Sociedad Protectora de Iglesias Pobres*, Quito, Imprenta del Clero, 1904.
- , *Oración fúnebre*, Quito, Imprenta del Clero, 1895.
- , *Testamento Social*, Quito, Imprenta del Clero, 1940.
- Matovelle, Julio María, *Documentos para la historia de la beata Mariana de Jesús*, Quito, Imprenta del Clero, 1902.
- , *El catolicismo y la libertad*, Cuenca, Impreso por Antonio Cueva, 1876.
- Mera, Juan León, *Antología ecuatoriana. Cantares del pueblo ecuatoriano*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1892.
- , “Carta del 10 de enero de 1872”, en Wilson Vega (ed.), 2007, p. 290.
- , *La Dictadura y la Restauración*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1932.

- , *La Escuela doméstica*, Quito, Imprenta del Clero, 1880.
- , *La Internacional y los Círculos Católicos de Obreros*, Quito, Fundición de tipos de Manuel Rivadeneira, 1876.
- , *La Santa Guerra*, Quito, 1872.
- Moncayo, Abelardo, *El concertaje de indios*, Quito, Instituto de Investigaciones Económicas, 1979.
- , *Informe del Ministro de lo Interior y Policía, Beneficencia*, Quito, Imprenta Nacional, 1898.
- , *Informe del Ministro de lo Interior y Policía, Beneficencia*, Quito, Imprenta Nacional, 1899.
- , *Informe del Ministro de lo Interior y Policía, Beneficencia*, Quito, Imprenta Nacional, 1901.
- Monseñor de Angers, *Discurso sobre la Obra de los Círculos Católicos de Obreros*, Quito, Fundición de tipos de Manuel Rivadeneira, 1876.
- Montalembert, Charles, *L'Église libre dans l'Etat libre*, Paris, Ch. Douniol, 1863.
- Montalvo, Juan, *Mercurial eclesiástica. Libro de las verdades*, Quito, Imprenta "La Gutenberg", 1907.
- Montúfar, Alonso de, *Concilios provinciales*, México, Imprenta del Superior Gobierno, 1769.
- Moscoso, Francisco José, *Llamamiento a la Caridad*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1887.
- Mossi, Honorio, *Gramática de la Lengua General del Perú llamada comúnmente quichua*, Sucre, Imprenta de López, 1856.
- Muñoz, Luis, *Oración fúnebre*, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1897.
- Obispos de América Latina, *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, Roma, Tipografía Vaticana, 1906.
- Ordóñez, Ignacio, *Carta Pastoral*, Riobamba, 1876.
- , *Cuarta Carta Pastoral*, Quito, Imprenta del Clero, 1884.
- , *Primera Carta Pastoral*, Quito, Imprenta del Clero, 1882.
- Ordóñez, Ignacio, Pedro Rafael González y Calisto, Arsenio Andrade, Miguel León, Roberto María del Pozo, Pedro Schumacher y Leopoldo Freire, *Carta Pastoral que los obispos del Ecuador reunidos en el Concilio Provincial dirigen a sus diocesanos*, Quito, Imprenta del Clero, 1885.
- Ortega Alcócer, Miguel, *Auto para la reforma de costumbres del clero diocesano*, Guayaquil, Imprenta de Gómez Hermanos, 1886.
- Paris, Julio, *Ensayo de gramática de la lengua quichua tal como se habla actualmente entre los indios de la República del Ecuador*, Quito, Imprenta del Clero, 1892.
- Pequeño Manual de las Señoras de la Caridad*, París, Gaume y Cia., 1891.
- Peralta, José, *Años de lucha*, Cuenca, Editorial Amazonas, 1976, vol. 3.
- , *Tipos de mi Tierra: cuadros al natural*, Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1974.
- Pérez, Geronimo, *Suma Teologica. Primera y segunda parte, en que se explican los sacramentos, mandamientos, censuras, indulgencias de la Iglesia, los cuatro Novísimos, y Misterios de nuestra Santa Fe*, Madrid, Viuda de Alonso Martin, 1628.
- Pérez, Ulpiano, *El Sacerdote*, Quito: Imprenta del Clero, 1906.
- , *El Trabajo*, Quito, Imprenta del Clero, 1905.

- , *Enseñanza catequística en la Arquidiócesis de Quito*, Quito, Imprenta del Clero, 1905.
- Pío X, *Carta encíclica de Pío X sobre la enseñanza de la doctrina cristiana*, Quito, Imprenta del Clero, 1905.
- Pólit, Manuel María, *Discurso de instalación del Círculo Católico de Jóvenes*, Quito, Imprenta del Clero, 1886.
- , *¡García Moreno!*, Quito, Imprenta del Clero, 1884.
- Pólit, Manuel María (ed.), *Obras Pastorales*, Quito, Imprenta del Clero, 1927, tomo 1.
- Ponce, Camilo, *Informe del Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul*, Quito, Imprenta de Juan Pablo Sanz, 1866.
- , *Informe del Presidente del Consejo Particular de las Conferencias de San Vicente de Paul establecidas en Quito*, Quito, Imprenta de Juan Pablo Sanz, 1867.
- Prácticas de la Congregación de la Anunciata*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1889.
- Primer Sínodo Diocesano celebrado en la Iglesia Catedral de Riobamba*, Quito, Imprenta de Juan Campuzano, 1869.
- Primer Sínodo Diocesano de Cuenca*, Cuenca, Impreso por José A. Pesántez, 1868.
- Proaño, Juan Félix, *Memoria de la Diócesis de Riobamba*, Riobamba, Imprenta La Moderna, 1915.
- Proaño, Manuel José, *Panegírico de la B. Mariana de Jesús*, Quito, Imprenta del Clero, 1887.
- Programa del Partido Republicano*, Quito, Imprenta de la Heredera de P.S. Paredes, 1883.
- Programa General del Instituto Normal Mejía*, Quito, Imprenta La Novedad, 1895.
- Quiteños, *¡Alarma!*, Quito, Imprenta Sucre, 1898.
- Recuerdo de los ejercicios hechos en la capilla de San Carlos*, Quito, Tipografía Salesiana, 1894.
- Regla de la Tercera Orden Secular de San Francisco*, Quito, Fundición de tipos de Manuel Rivadeneira, 1883.
- Reglamento de la Cofradía de las Señoras de la Caridad para visitar a domicilio a los enfermos pobres*, Quito, Imprenta de Sanz, 1885.
- Reglamento de la Junta de Beneficencia de Guayaquil*, Guayaquil, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1896.
- Reglamento de la Sociedad Católica Republicana*, Quito, Imprenta de Sanz, 1886.
- Reglamento de la Sociedad de la Juventud Católica*, Quito, Imprenta del Clero, 1886.
- Reglamento de Policía*, Quito, Imprenta Nacional, 1865.
- Reglamento del Círculo de Jóvenes de Quito*, Quito, Imprenta del Clero, 1886.
- Reglamento Esterno que debe observar el Gremio de Carpinteros*, Quito, Imprenta de Juan Pablo Sanz, 1878.
- Reglamento Orgánico de la Escuela Nocturna para Adultos*, Quito, Imprenta Nacional, 1901.
- Restrepo, José Manuel, *Historia de la Revolución de la República de Colombia*, Besanzon, Imprenta de José Jacquin, 1858.
- Reyes, Alejandro, *Informe del Ministro de lo Interior, Policía, Beneficencia, Obras Públicas*, Quito, Imprenta Nacional, 1909.
- Riofrío, José María, *El Metropolitano a los fieles del Ecuador*, Quito, Imprenta de Manuel Rivadeneira, 1863.

- Riva Agüero, José de la, *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú*, París, Librería de Garnier Hermanos, 1858.
- Roca, Emilio, *Memoria del Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul*, Guayaquil, Imprenta de Calvo, 1876.
- Román, Julio, *Memoria del Secretario de Instrucción Pública, Correos y Telégrafo*, Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 1906.
- Salvá, Vicente, *Nuevo diccionario de la lengua castellana*, París, Librería de Don Vicente Salvá, 1846.
- San Martín, Julián, *El diablo cuaresmero*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1895.
- Sardá y Salvany, Félix, *Apostolado seglar o manual del propagandista católico en nuestros días*, Barcelona, Tipografía Católica, 1885.
- , *El Liberalismo es Pecado*, Quito, Imprenta del Clero, 1885.
- , *Ricos y Pobres. Los malos periódicos*, Puebla, Imprenta del Colegio, 1882.
- , “Los malos periódicos”, En *Ricos y Pobres. Los malos periódicos*, 1882, pp. 29-43. Puebla: Imprenta del Colegio de Artes y Oficios, 1882.
- , *Propaganda Católica*, Barcelona, Tipografía Católica, 1890, vol. 5.
- Segundo Sínodo Diocesano de Cuenca*, Cuenca, Impreso por José A. Pesántez, 1872.
- Segundo Sínodo Diocesano de Riobamba*, Riobamba, Imprenta del Colegio, 1871.
- Segundo Sínodo Diocesano Quitense*, Quito, Imprenta de Juan Campuzano, 1869.
- Ségur, Louis Gaston de, *La Tercera Orden de S. Francisco de Asís*, Quito, Imprenta Nacional, 1878.
- Sociedad Católica Republicana, *Bases y Programa de la Sociedad Católica Republicana*, Guayaquil, Imprenta Nacional, 1885.
- Solano, Vicente, *Cartas de Fr. Vicente Solano*, Quito, Imprenta del Clero, 1902.
- Sono, Carlos, *Nuestra Señora del Quinche*, Quito, Imprenta del Clero, 1883.
- , *Nuestra Señora del Quinche*, Quito, Tipografía la Rápida, 1903.
- Tallachini, Félix, *Estatutos Generales de la Sociedad “Obreros de San José” de Cuenca*, Quito, Tipografía Salesiana, 1904.
- , *Sociedad de San José*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1903.
- Terán, Luciano (ed.), “I Censo de población de Quito”, 1906.
- Tercer Sínodo Diocesano celebrado en la Iglesia Catedral de Cuenca*, Cuenca, Imprenta del Clero, 1886.
- Tercer Sínodo Diocesano celebrado en la Iglesia Catedral de Guayaquil*, Guayaquil, Imprenta de Gómez Hermanos, 1893.
- Tercer Sínodo Diocesano Quitense*, Quito, Imprenta de Juan Campuzano, 1871.
- Tola, Ángel, *Rasgos biográficos de la sierva de Dios Narcisca de Jesús Martillo*, Guayaquil, Imprenta i Encuadernación de Calvo i Ca., 1870.
- Trabucco, Federico, *Constituciones de la República del Ecuador*, Quito, Editorial Universitaria, 1975.
- Últimos milagros de la Beata Mariana de Jesús*, Guayaquil, Imprenta y Litografía del Comercio, 1902.
- Unión Republicana*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1889.
- Unos amantes de la verdad, *Protectorado católico*, Quito, Tipografía Salesiana, 1894.
- Unos amigos de la justicia, *Al Público*, Riobamba, Imprenta de Lino M. Egúez, 1880.
- Unos artesanos, *Círculo Católico de Obreros*, Quito, Imprenta La Novedad, 1894.
- Unos católicos patriotas, *Indicaciones oportunas*, Quito, Imprenta de Elena Paredes, 1887.

- Unos cuencanos, *Réplica oportuna a la "réplica necesaria"*, Cuenca, Impreso por Benigno Ullauri, 1885.
- Valverde, Miguel, *Memoria de Relaciones Exteriores, Justicia, Beneficencia*, Quito, Imprenta Nacional, 1903.
- Vásconez, Gabriel, *Apuntes históricos acerca del Seminario mayor de san José*, Quito, Imprenta de "El Comercio", 1907.
- Vega, Wilson (ed.), *Juan León Mera, íntimo. Correspondencia familiar del autor del himno nacional*, Quito, Editorial Nuestro Guayaquil, 2007.
- Veintemilla, Marietta de, *Páginas del Ecuador*, Lima, Imprenta Liberal de F. Masías, 1890.
- Vernaza, Cornelio, *Memoria del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores*, Quito, Imprenta Nacional, 1880.
- Vintimilla, Mariano, *Justa repulsa de una pretensión inicua*, Cuenca, Impreso por Mariano Silva, 1842.
- Wiener, Carlos, "Un francés en Guayaquil", en *El Ecuador visto por los extranjeros*, 1960, pp. 447-471.
- Zambrano Mancheno, Antonio, *El Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul a los mui dignos miembros que recientemente la componen en esta ciudad*, Riobamba, 1867.

Bibliografía

- Abrams, Philip, *Historical sociology*, New York: Cornell University Press, 1982.
- Acevedo, José, *El catolicismo social ante la cuestión social*, Quito, Tipografía de la Prensa Católica, 1926.
- Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- Adelstein, Andreína y Gabriel Vommaro (coords.), *Diccionario del léxico corriente de la política argentina. Palabras en democracia (1983-2013)*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016.
- Agesta, María de las Nieves, Aldana Clemente y Julia López, "Notas sobre el uso del concepto de sociabilidad en la historiografía argentina reciente: entre las tramas de lo cívico y las dinámicas sociales", en Cernada, Agesta y López (coords.), 2017, pp. 331-364.
- Aguado, Ana y Teresa María Ortega (eds.), *Feminismo y antifeminismo. Culturas políticas e identidad de género en la España del siglo XX*, Valencia, Universitat de València, Universidad de Granada, 2011.
- Agulhon, Maurice, *El Círculo burgués: la sociabilidad en Francia, 1810-1848*, Siglo Veintiuno, 2009.
- , *Historia vagabunda*, México, Instituto Mora, 1994.
- , *Política, imágenes, sociabilidades. De 1789 a 1989*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2016.
- Albornoz, Oswaldo, *Historia del Movimiento Obrero Ecuatoriano*, Quito, Letra Nueva, 1983.
- , *Caudillos indígenas*, Quito, 2020.
- , *Ecuador: luces y sombras del liberalismo*, Quito, El Duende, 1989.

- , *Historia de la acción clerical en Ecuador*, Quito, Soltierra, 1977.
- , *Las luchas indígenas en el Ecuador*, Guayaquil, Claridad, 1971.
- Aljovín, Cristóbal, y Alex Loayza Pérez, “Entre la unidad y la pluralidad. Partido y facción en Iberoamérica, 1770-1870”, en Fernández Sebastián (dir.), 2014, pp. 15-40.
- Alonso, Paula, “La historia política y la historia de la prensa: los desafíos de un enlace”, en Pineda (coord.), 2015, pp. 11-34.
- Alonso, Paula (comp.), *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Altamirano, Carlos (dir.), *Historia de los Intelectuales en América Latina*, Buenos Aires, Katz, 2008, vol. 1.
- Álvarez, Jesús y Ascensión Martínez, *Historia de la prensa hispanoamericana*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Álvarez Junco, José, *Mater Dolorosa*, Barcelona, Taurus, 2012.
- Anderson, Margaret Lavinia, “Las huestes papales: el resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia”, en *Historia y Sociedad*, 6 (1999), pp. 38-67.
- Andes, Stephen y Julia Young (eds.), *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington, Catholic University of America Press, 2016.
- Andino, Vicente, *El misionero indio de los indios*, Riobamba, Editorial Pedagógica Freire, 1988.
- Andrade, Susana, *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, ABYA-YALA, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2004.
- Arango, Gloria, “Las cofradías, las asociaciones católicas y sus formas de sociabilidad, Antioquia, siglo XIX”, en *Revista de Extensión Cultural*, 34-35 (1995), pp. 94-104.
- , *Sociabilidades católicas, de la tradición a la modernidad: Antioquia 1870-1930*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Arias, Raquel, “La Revista La Hormiga de Oro: análisis de contenido y estudio documental del fondo fotográfico”, tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2013.
- Arrieta, Modesto, *Reseña de mi vida sacerdotal*, Riobamba, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo Chimborazo, 2015.
- Arrom, Silvia Marina, “¿De la caridad a la beneficencia? Las reformas a la asistencia pública desde la perspectiva del Hospicio de Pobres de la ciudad de México, 1856-1871”, en Illades y Rodríguez Kuri (comp.), 1996, pp. 21-54.
- , “Filantropía y sociedad civil: los voluntarios mexicanos de San Vicente de Paúl, 1845-1910”, en *Revista Sociedad y Economía*, 10 (2006), pp. 69-97.
- , “Las señoras de la caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910”, en Erazo (ed.), 2009, pp. 57-94.
- , *Voluntarios por una causa. Género, fe y caridad en México desde la Reforma hasta la Revolución*, México, CIESAS, 2017.

- Arrom, Silvia, Servando Ortoll (coords.), *Revuelta en las ciudades. Políticas populares en América Latina*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de Sonora, 2004.
- Aspe, María Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- Aubert, Roger, *Nueva Historia de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, vol. V.
- Auerbach, Jonathan, y Russ Castronovo, “Introduction. Thirteen propositions about propaganda”, en Auerbach y Castronovo (eds.), 2013, pp. 1-16.
- Auerbach, Jonathan, y Russ Castronovo (eds.), *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*, New York, Oxford University Press, 2013.
- Ayala Mora, Enrique, *Ecuador, patria de todos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2017.
- , *Historia del Ecuador: ensayos de interpretación*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1985.
- , *Lucha política y origen de los partidos en Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1988.
- Ayrolo, Valentina, *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- , “La reforma sin reforma. La estructura eclesiástica de Córdoba del Tucumán en la primera mitad del siglo XIX”, en *Anuario de Historia de América Latina*, 47 (2010), pp. 273-300.
- Baker, Keith, *Inventing the French Revolution*, New York, Cambridge University Press, 1990.
- Barbosa, Mario, Ricardo López-Pedrerros y Claudia Stern (eds.), *The Middle Classes in Latin America. Subjectivities, Practices, and Genealogies*, New York, Routledge, 2022.
- Barragan, Rossana, *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*, La Paz, Fundación Diálogo, 1999.
- Barsky, Osvaldo, *La reforma agraria ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1988.
- Bastian, Jean Pierre (coord.), *La modernidad religiosa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Baud, Michiel, “Liberales e indígenas en el Ecuador de finales del siglo XIX”, Bonilla y Guerrero (eds.), 1996, pp. 239-257.
- Bautista, Adriana, “‘Como fuego semejante a Lutero’: la rebeldía de un obispo mexicano frente a la Iglesia de Roma a fines del siglo XIX”, en *Diálogo Andino*, 40 (2012), pp. 59-70.
- Becker, Marc, “En busca de tinterillos. Intermediarios en el mundo indígena ecuatoriano durante el siglo XX”, en *Procesos*, 37 (2013), pp. 97-124.
- Becker, Marc y Silvia Tuttillo, *Historia agraria y social de Cayambe*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, ABYA-YALA, 2009.
- Benavides, Fabián, Eugenio Torres, y Andrés Escobar (coords.), *Los dominicos en la política, siglos XVIII-XIX*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2017.
- Berger, Bethany, “Birthright Citizenship on Trial: Elk v. Wilkins and United States v. Wong Kim Ark”, en *Faculty Articles and Papers*, 37 (2016), pp. 1185-1258.

- Bernays, Edward, *Propaganda*, New York, Ig Publishing, 2005.
- Berrios, Fernando, Jorge Costadoat, y Diego García (eds.), *Catolicismo social chileno: desarrollo, crisis y actualidad*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2009.
- Biagini, Hugo y Arturo Roig (dir.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Bidegain, Ana María y Juan Demera (coords.), *Globalización y diversidad religiosa*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Blancarte, Roberto, “Laicidad y secularización en México”, en *Estudios Sociológicos*, 19: 3 (2001), pp. 843-855.
- Blancarte, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- Blanco, Jessica, *Modernidad conservadora y cultura política. La Acción Católica argentina (1931-1941)*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008.
- , “Vida asociativa y modernidad conservadora: Acción Católica de Córdoba (1931-1941)”, en *Anuario de la Escuela de Historia*, 3 (2003), pp. 225-248.
- Blasco, Inmaculada, “Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica”, en *Historia Social*, 53 (2005), pp. 119-136.
- , *Paradojas de la ortodoxia: política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2003.
- Boltanski, Ariane y Marie-Lucie Copete, *L’Eglise des laïcs. Le sacré en partage (xvii-xxe siècle)*, Madrid, Casa de Velásquez, 2021.
- Bonilla, Heraclio (comp.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*, Quito, Ediciones Libri Mundi, 1991.
- Bonilla, Heraclio y Amado Guerrero (eds.), *Los pueblos de las américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX*, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 1996.
- Borja, Galaxis, “Artesanos, liberalismo y sociabilidades republicanas en Ecuador, 1845-1859”, en *Procesos*, 48 (2018), pp. 17-48.
- , “La expulsión de los jesuitas de Ecuador y la Nueva Granada: impresos, debates fundacionales y transnacionalidad a mediados del siglo XIX”, en Rubio (ed.), 2016, pp. 153-184.
- , “Liberal/Liberalismo (1822-1859)”, Quito, inédito, 2018.
- , “‘Sois libres, sois iguales, sois hermanos’ Sociedades democráticas en Quito de mediados del siglo XIX”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas - Anuario de Historia de América Latina*, 53 (2016), pp. 185-210.
- Borri, Alfonso, Julio de la Cueva, y Luis López (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición. Un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.
- Boudin, Capucine, Joëlle Chassin, y César Iter, “La propaganda política en lenguas indígenas en la época de las guerras de independencia sudamericanas”, en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, suplemento especial I (2016), pp. 9-24.
- Brejon de Lavergnée, Matthieu. “Making the charitable man. Catholic masculinities in nineteenth-century France”, en Osselaer y Pasture (eds.), 2014, pp. 83-103

- , “Sociabilités Catholiques: L’apport de l’analyse de réseaux à l’histoire religieuse”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 104: 1 (2009), pp. 138-171.
- Bromley, J.R., y Rosemary Bromley, “Cambios en los días de feria en la Sierra Central del Ecuador durante el siglo XIX”, en *Revista del Archivo Histórico del Guayas*, 9 (1975), pp. 7-32.
- Bruhns, Hinnerk y Dieter Gosewinkel (eds.), *Europe and the Other. Non-European Concepts of Civil Society*, Berlín, WZB, 2005.
- Burelli, Maddalena, “Roma e il rapporto stato-chiesa in Messico (1821-1861)”, en *Contemporanea, Rivista di storia dell’800 e del ’900*, 24: 2 (2021), pp. 211-244.
- Burgueño, Felipe, “Caridad/Beneficencia. Tránsito y resemantización”, en *Coloquio del Grupo Política y Religión / Iberconceptos*, México, inédito, 2020.
- Buriano, Ana, “Aventuras de un mexicano en Centro y Sudamérica: el general Francisco Ruiz Sandoval”, en Collado y Pérez Salas (coords.), 2011, pp. 139-168.
- . “Comentarios a la ponencia ‘Entre la pluma y la cruz: José Joaquín Pesado y Juan León Mera, su participación política y el desencanto liberal. México y Ecuador en el siglo XIX’”, en *Historia Cultural e Intelectual en Ecuador (siglos XIX y XX)*, Cuenca, inédito, 2018.
- . “Ecuador: un régimen conservador en épocas de liberalismo rampante”, en Ortelli y Hernández (coords.), 2007, pp. 211-256.
- . “El constitucionalismo conservador ecuatoriano: un instrumento en la construcción de la hegemonía”, en *Signos históricos*, 6: 11 (2004), pp. 64-94.
- . *El “espíritu nacional” del Ecuador católico: artículos seleccionados de El Nacional, 1872-1875*, México, Instituto Mora, 2011.
- . “El ‘espíritu nacional’ del Ecuador católico: política y religión”, en *Procesos*, 40 (2014), pp. 63-89.
- . “Entre el protectorado y la República del Sagrado Corazón: el Ecuador garciano, 1860-1875”, en *Historia mexicana*, 65: 2 (2015), pp. 561-597.
- . “La Construcción Historiográfica de la nación ecuatoriana en los textos tempranos”, en Palacios (coord.), 2009, pp. 167-230.
- . “La reforma de los regulares de Santo Domingo en Ecuador, 1861-1870”, en Benavides, Torres y Escobar (eds.), 2017, pp. 271-297.
- . “Los conservadores ecuatorianos, 1860-1875. Un proyecto de consolidación estatal: de las hegemonías compartidas a los límites y las decepciones”, tesis de doctorado en estudios latinoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- . *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1860-1875*, México, Instituto Mora, 2008.
- . *Panorámica de la prensa en el Ecuador garciano. Construcción y cuestionamiento de una legitimidad política, 1860-1875*, México, Instituto Mora, 2018.
- . “Perdido el cetro queda la cruz: reflejos del mundo europeo en la prensa ecuatoriana, 1870-1872”, en Ortiz, Uthhoff y Castillo (coords.), 2018, pp. 357-379.

- , “Venturas y desventuras del misionero redentorista Pedro Celestino López en el Ecuador garciano, 1870-1875: un caso revelador”, en *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 10 (2019), pp. 137-160.
- Büschges, Christian, “La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en América Andina y Asia del Sur”, en Büschges, Bustos y Kaltmeier, 2007, pp. 15-35.
- Büschges, Christian, Guillermo Bustos, y Olaf Kaltmeier (eds.), *Etnicidad y poder en los países andinos*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad de Bielefeld, 2007.
- Bustos, Guillermo, “La conmemoración del primer centenario de la independencia ecuatoriana: los sentidos divergentes de la memoria nacional”, *Historia Mexicana*, 60: 1 (2010), pp. 473-524.
- Caballero, Pablo, *El ángel de la caridad en Quito. La Señorita Zoila Rosa Mariana de Jesús Salvador González*, Quito, Tipografía y Encuadernación de la Prensa Católica, 1925.
- Caimari, Lila, “‘De nuestro corresponsal exclusivo’. Cobertura internacional y expansión informativa en los diarios de Buenos Aires de fines del siglo XIX”, en *Investigaciones y Ensayos*, 68 (2019), pp. 23-53.
- , “Derrotar la distancia. Articulación al mundo y políticas de conexión en la Argentina, 1870-1910”, en *Estudios Sociales del Estado*, 5: 10 (2019), pp. 128-167.
- , “El mundo al instante. Noticias y temporalidades en la era del cable submarino”, en *Redes*, 21: 40 (2015), pp. 125-146.
- , “En el mundo-barrio. Circulación de noticias y expansión informativa en los diarios porteños del siglo XIX”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 49 (2018), pp. 81-103.
- , “La carta y el paquete. Travesías de la palabra escrita entre Argentina y Chile a fines del siglo XIX”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 48: 2 (2021), pp. 177-208.
- Calle, María Dolores de la y Manuel Redero (eds.), *Movimientos sociales en la España del siglo XX*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.
- Cambers, Sarah, “Amistades republicanas: la correspondencia de Manuela Sáenz en el exilio (1835-1856)”, en O’Phelan, Muñoz, Joffré, Ricketts (coords.), 2003, pp. 315-354.
- Candelo, Mary, “Iglesia-Estado en Colombia y Ecuador 1830-1860”, tesis de maestría en estudios latinoamericanos, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 1999.
- Cano, Gabriela, *Democracia y género. Historia del debate público en torno al sufragio femenino en México*, México, Instituto Nacional Electoral, 2018.
- Capellán de Miguel, Gonzalo, “La opinión secuestrada, prensa y opinión pública en el siglo XIX”, en *Berceo*, 159 (2010), pp. 23-62.
- Capellán de Miguel, Gonzalo, “Los «momentos conceptuales». Una nueva herramienta para el estudio de la semántica histórica”, en Fernández Sebastián y Capellán de Miguel (eds.), 2013, pp. 195-234.
- Caporale, Silvia (coord.), *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es). Una visión integradora*, Madrid, Entinema, 2005.

- Carballo, Francisco Jesús Carballo, “La influencia de *Rerum Novarum* en el catolicismo social español”, en *Aportes. Revista de Historia Contemporánea*, 32: 94 (2017), pp. 41-78.
- Cárdenas Ayala, Elisa, *El derrumbe. Jalisco, microcosmos de la revolución mexicana*, México, Tusquets, 2010.
- , “El fin de una era: Pío IX y el Syllabus”, en *Historia Mexicana*, 65: 2 (2015), pp. 719-746.
- , “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870) Un acercamiento”, en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 5 (2016), pp. 169-193.
- , “Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina”, en Palacios (coord.), 2007, pp. 197-211.
- , “La construcción de un orden laico en América Hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX”, en Blancarte (coord.), 2008, pp. 85-106.
- , *Roma: el descubrimiento de América*, México, El Colegio de México, 2018.
- Cárdenas, Cristina, “El progresismo ecuatoriano en el siglo XIX. La reforma del presidente Antonio Flores (1888-1892)”, en *Revista Andes*, 18 (2007), pp. 1-19.
- , *Región y Estado nacional en el Ecuador el progresismo azuayo del siglo XIX (1840-1895)*, Quito, Academia Nacional de Historia, Universidad Pablo Olavide, 2005.
- Casanova, José, *Public religions in the modern world*, Chicago, University of Chicago press, 1994.
- Casaús, Marta Elena y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2005.
- Castelfranco, Diego, *Dios y libertad. Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y laicados católicos en la Argentina del siglo XIX*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2019.
- Castillo, Claudia, “La fe en hojas ‘de a centavo’. Prensa católica en Chile, sus lectores y el caso de El Mensajero del Pueblo, 1870-1876”, en *Teología y vida*, 49 (2008), pp. 837-874.
- Castillo, Santiago y Montserrat Duch (eds.), *Sociabilidad en la Historia*, Madrid, Catarata, 2015.
- Castro, Beatriz, *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia 1870-1930*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007.
- , “Caridad y beneficencia en Cali”, en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 27: 22 (1990), pp. 67-80.
- , “El concepto de caridad en la Colombia republicana”, en Coloquio del Grupo Política y Religión / Iberconceptos, México, inédito, 2020.
- , “Las sociedades de ayuda mutua en Colombia”, en *Anuario Colombiano de Historia*, 29 (2002), pp. 195-221.
- Castro, Felipe, “La invención de la clase trabajadora: el caso de los artesanos de la ciudad de México”, en Paniagua, Piqueras, y Sanz (eds.), 1999, pp. 71-90.
- Castro, Martín, y Diego Mauro (eds.), *Católicos y política en América Latina antes de la democracia cristiana*, Sáenz Peña, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2019.

- Castro, Miguel Ángel (ed.), *Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860)*, México, Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier, “Introducción”, en Cavallo y Chartier (dir.), 2001, pp. 15-63.
- Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier (dir.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 2001.
- Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social, un tercero en discordia: rerum novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, México, El Colegio de México, 1991.
- , *Política, trabajo y religión: la alternativa católica en el mundo y la Iglesia de Rerum Novarum, 1822-1931*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990.
- Cernadas, Mabel, María de las Nieves Agesta, y Julia López (coords.), *Amalgama y distinción: culturas políticas y sociabilidades en Bahía Blanca*, Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2017.
- Cevallos, Arturo, “Sublevaciones y conflictos indígenas en Chimborazo, 1920-1930”, en *Estructuras agrarias y movimientos sociales en los Andes ecuatorianos (1830-1930)*, 1990, pp. 264-368.
- Chassin, Joëlle, “El rol de los alcaldes de indios en las insurrecciones andinas (Perú a inicios del siglo XIX)”, en *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*, 37: 1 (2008), pp. 227-242.
- , “La invención de la opinión pública en Perú a comienzos del siglo XIX”, *Historia Contemporánea*, 27 (2003), pp. 631-646.
- Cherniavsky, Carolina, *La República en letra de molde. Iglesia y prácticas de lectura en la Arquidiócesis de Santiago, 1843-1899*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2014.
- Chiriboga, Manuel y Guillermo Bustos (eds.), *Nueva Historia del Ecuador. Época Republicana III*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1990.
- Chowning, Margaret, “La feminización de la piedad en México: género y piedad en las cofradías de españoles. Tendencias coloniales y poscoloniales en los arzobispados de Michoacán y Guadalajara”, en Connaughton (coord.), 2010, pp.475-514.
- Cid, Gabriel, “«Las señales de los últimos tiempos». Laicidad y escatología en el pensamiento católico hispanoamericano del siglo XIX”, en *Hispania Sacra*, 66 (2014), pp. 179-207.
- , “Religión, legitimidad política y esfera pública en Chile: el tránsito de la Monarquía a la República (1808-1833)”, en Stüven (ed.), 2014, pp. 121-188.
- Clark, Christopher, “The New Catholicism and the European culture wars”, en Clark y Kaiser (eds.), 2003, pp. 11-46.
- Clark, Christopher, Wolfram Kaiser (eds.), *Culture wars. Secular–Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, New York, Cambridge University press, 2003.
- Clark, Kim, “Shifting Paternalism in Indian-State Relations, 1895-1950”, en Clark y Becker (eds.), 2007, pp. 89-104.
- Clark, Kim, Marc Becker (eds.), *Highland Indians and the state in modern Ecuador*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007.

- Cloclet da Silva, Ana Rosa y Lais da Silva Lourenço, “A imprensa católica a serviço da reforma ultramontana: o caso do Mensageiro do Coração de Jesus”, en *Antíteses*, 2: 21 (2018), pp. 157-182.
- Cohen, Jean y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Collado, María del Carmen y María Esther Pérez Salas (coords.), *Tres décadas de hacer historia*, México, Instituto Mora, 2011.
- Compagnon, Olivier, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003.
- Connaughton, Brian, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- , “República federal y patronato: el ascenso y descalabro de un proyecto”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 39 (2010), pp. 5-70.
- Connaughton, Brian (coord.), *México durante la Guerra de reforma*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011.
- , *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010.
- Connaughton, Brian y Andrés Lira (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- Cornejo, Tomás, *Ciudad de voces impresas. Historia cultural de Santiago de Chile, 1880-1910*, México, El Colegio de México, 2019.
- Coronel, Valeria, “El discurso civilizatorio y el lugar del trabajo en la nación poscolonial”, en Coronel y Prieto (coords.), 2010, pp. 155-208.
- , “Hacia un ‘control moral del capitalismo’: pensamiento social y experimentos de la Acción Social Católica en Quito”, en Sosa y Waters (comp.), 2006, pp. 57-78.
- , *La última guerra del Siglo de las Luces. Revolución Liberal y republicanismismo popular en Ecuador*, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2022.
- , “Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador, 1834-1943”, tesis de PhD en historia, New York, New York University, 2011.
- , “‘Tigers, Cholo-Jacobins, and Red Government Officials’: Roles and Discourses of the Radical Middle Class in Ecuador Between 1895 and 1938”, en Barbosa, López Pedreros y Stern (eds.), 2022, pp. 229-246.
- Coronel, Valeria, Mercedes Prieto (coords.), *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2010.
- Corr, Rachel, “Ritual, rumores y rebelión en Pelileo en el siglo XVIII”, en *Revista Pucará*, 26 (2015), pp. 59-72.
- Cortés, José David, *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998.

- , *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- , “Las discusiones sobre el patronato en Colombia en el siglo XIX”, en *Historia Crítica*, 52 (2014), pp. 99-122.
- , “‘Viva la Religión y mueran sus enemigos’: oposición a la tolerancia religiosa en México a mediados del siglo XIX”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 33 (2006), pp. 209-246.
- Costales, Alfredo y Dolores Costales, *El legendario general indio Alejo Sáez*, Quito, ABYA-YALA, 2001.
- Coudart, Laurence, “Difusión y lectura de la prensa: el ejemplo poblano (1820-1850)”, en Castro (ed.), 2001, pp. 343-355.
- , “La libertad de imprenta en los informes ministeriales: comunicación gubernativa, dinámicas legales y periodísticas (1821-1867)”, *Historia Mexicana*, 69: 1 (2019), 205-255.
- , “La prensa católica del estado de Morelos en el siglo XIX. Rescate, inventario y contexto”, en Coudart y García (comp.), 2014, pp. 1-18.
- Coudart, Laurence y Jaime García (comp.), *Periódicos católicos y anticatólicos del estado de Morelos. El Despertador (1896-1897), El Grano de Arena (1896), El Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca (1900-1911)*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2014.
- Cubas, Ricardo, *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935): Faith, Workers and Race Before Liberation Theology*, Leiden, Brill, 2017.
- Cunha-Giabbai, Gloria da, *Marietta: El pensamiento de Marietta de Veintimilla*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1998.
- Curley, Robert, *Citizens and believers. Religion and politics in revolutionary Jalisco, 1900-1930*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2018.
- Darnton, Robert, *Censores trabajando: de cómo los Estados dieron forma a la literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- , *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia social*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Davis, Harold, “Jaime Balmes, Spanish Traditionalist: His Influence in Spanish America”, en *The Americas*, 35: 3 (1979), pp. 341-351.
- Deler, Jean-Paul, *Ecuador. Del Espacio al Estado nacional*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto Francés de Estudios Andinos, Corporación Editora Nacional, 2007.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII*, Madrid, Taurus, 1989.
- Desbordes Vela, Rhoda, “Havas-Lima o la inclusión del Perú en la red internacional de información del siglo XIX”, en *Desde el Sur*, 10: 2 (2018), pp. 411-448.
- , “L’information internationale en Amérique du Sud: les agences et les réseaux, circa 1874-1919”, en *Le Temps des médias*, 20 (2013), pp. 125-138.
- , “Migrations et réseaux d’information au XIXème siècle: Les agences Havas-Reuter en Amérique du Sud, 1874-1876”, en *Amérique Latine. Histoire et Mémoire*, 8 (2004).
- Destruge, Camilo, *Historia de la Prensa de Guayaquil*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1982, vol. 2.

- Díaz Patiño, Gabriela, *Católicos, liberales y protestantes: el debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908)*, México, El Colegio de México, 2016.
- Dore, Elizabeth, “One step forward, two steps back”, en Dore y Molyneux (eds.), 2000, pp. 3-32.
- Dore, Elizabeth y Maxine Molyneux (eds.), *Hidden histories of gender and the state in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2000.
- Durán, Jaime, “Orígenes del Movimiento obrero artesanal”, en Chiriboga y Bustos (eds.), 1990, pp. 167-204.
- Durston, Alan, “Las lenguas indígenas y la historiografía de América Latina”, en *Allpanchis*, 44 (2013), pp. 437-468.
- Dussel, Enrique (ed.), *Historia General de la Iglesia en América Latina: Perú, Bolivia y Ecuador*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987.
- Duverger, Maurice, *Los partidos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Edwards, Lisa, “Messages Sent, Messages Received?: The Papacy and the Latin American Church at the Turn of the Twentieth Century”, en Andes y Young (eds.), 2016, pp. 3-20.
- Erazo, Yolanda (ed.), *Mujeres y asistencia social en Latinoamérica, siglos XIX y XX. Argentina, Colombia, México, Perú y Uruguay*, Buenos Aires, Alción Editora, 2009.
- Escalera, Javier, “Sociabilidad y relaciones de poder”, en *Kairos. Revista de temas sociales*, <http://www.revistakairos.org/sociabilidad-y-relaciones-de-poder/>.
- Espinosa, Carlos, “Repensar la derecha: democracia cristiana, corporativismo e integralismo en Ecuador en la entreguerra (1918-1943)”, *Historia* 396, 8: 2 (2018), pp. 55-90.
- Espinosa, Carlos (ed.), *Ecuador y Estados Unidos. Tres siglos de amistad*, Quito, Embajada de los Estados Unidos, 2007.
- Espinosa, Carlos y Cristóbal Aljovín, “Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 42: 1 (2015), pp. 179-212.
- , “NON POSSUMUS: Los repertorios políticos del clero en la disputa por la secularización en el Ecuador posgarciano (1875-1905)”, en *Historia*, 2: 50 (2017), pp. 471-490.
- Espinosa, Carlos, y Jordi Canal, “La memoria transnacional de Gabriel García Moreno: la imagen póstuma del caudillo católico en Ecuador, Francia y Roma (1875-1921)”, en *Historia Crítica*, 75 (2020), 3-23.
- Espinoza, Pedro, “Historia de una tierra de misión en el noroeste mexicano. La diócesis de las californias y el vicariato apostólico de la Baja California, 1840-1939”, tesis de doctorado en historia, México, El Colegio de México, 2021.
- Estenssoro, Juan Carlos, “El simio de dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, en *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 30: 3 (2001), pp. 455-474.
- Estrada Ycaza, Julio, *Guía histórica de Guayaquil*, Guayaquil, 2008, vol. 5.
- , *Sociedad de Beneficencia de Señoras*, Guayaquil, Banco Central del Ecuador, 1988.

- Estructuras agrarias y movimientos sociales en los Andes ecuatorianos (1830-1930)*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Instituto de Investigaciones Económicas, Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas, 1990.
- Fajardo, Eliecer, *La Rosa del Guayas*, Guayaquil, Imprenta Gutenberg, 1926.
- Farge, Arlette, *La vida frágil. Violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII*, México, Instituto Mora, 1994.
- , *Subversive Words: Public Opinion in 18th century France*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1995.
- Fattorini, Emma (ed.), *Santi, culti, simboli nell' età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997.
- Fernández Sebastián, Javier, “Sobre la construcción, apogeo y crisis del paradigma liberal de la opinión pública: ¿Un concepto político euroamericano?”, en *Historia Contemporánea*, 27 (2003), pp. 539-563.
- Fernández Sebastián, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco, 2014, tomo 2.
- Fernández Sebastián, Javier, Gonzalo Capellán de Miguel (eds.), *Conceptos políticos, tiempo e historia*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2013.
- Fogelman, Patricia, “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”, en *Trabajos y Comunicaciones*, 30-31 (2004), pp. 118-138.
- , “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial”, en *Andes*, 11 (2000), pp. 1-34.
- Forment, Carlos, *Democracy in Latin America 1760-1900*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.
- Fredj, Claire, “Contre l’esclavage et au service des missions africaines. Maria Theresia Ledóchowska et la Sodalité Saint-Pierre Claver (1894-1922)”, en Boltanski y Copete (eds.), 2021, pp. 337-354.
- Gantús, Fausta, “La libertad de imprenta en el siglo XIX: vaivenes y tensiones de su regulación. Presentación”, en *Historia Mexicana*, 69: 1 (2019), pp. 93-114.
- Garabedian, Marcelo, Sandra Szir, y Miranda Lida (eds.), *Prensa argentina siglo XIX: imágenes, textos y contextos*, Buenos Aires, Teseo, 2009.
- Garay, Cristian, “Donoso ultramontano o su militancia católica”, en *Fundación Elías de Tejada*, 16 (2010), pp. 147-160.
- Garcés, Luis Fernando, “Fuentes para el estudio del quichua y su papel en la evangelización en el caso ecuatoriano. Una visión panorámica”, en *Procesos*, 48 (2018), 151-175.
- García-Bryce, Íñigo, *República con ciudadanos: los artesanos de Lima, 1821-1879*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2008.
- Gavilanes, Luis María, José Sosa, y Isabel Vega, “La obra salesiana de Riobamba (1891-1991)”, en Vázquez, Regalado, Garzón, Torres (eds.), 2014, pp. 307-360.
- Gayol, Sandra, “Sociabilidad”, en Biagini y Roig (dir.), 2008, pp. 495-497.
- Gemzöe, Lena, *Feminine Matters. Women’s Religious Practice in a Portuguese Town*, Stockholm, Stockholm Studies in Social Anthropology, 2000.

- Gerdes, Thomas, *La Semana Trágica y la perspectiva del catolicismo social sobre la cuestión social en el Río de la Plata, 1880-1919*, Córdoba, Eduvim, 2016.
- Giacaglia, Mirta, “Hegemonía. Concepto clave para pensar la política”, en *Tópicos*, 10 (2002), pp. 151-159.
- Giménez, Verónica, *Católicos militantes: sujeto, comunidad e instrucción en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2016.
- Goetschel, Ana María, “Estudio introductorio”, en Goetschel (comp.), 2006, pp. 13-56.
- , *La educación de las mujeres, maestras y esferas públicas*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, ABYA-YALA, 2007.
- , “Las paradojas del liberalismo y las mujeres: coyuntura 1907-1909”, en Coronel y Prieto (coords.), 2010, pp. 209-240.
- Goetschel, Ana María (comp.), *Orígenes del feminismo en el Ecuador*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2006.
- Goetschel, Ana María, y Mercedes Prieto, “El sufragio femenino en Ecuador, 1884-1940”, en Prieto (ed.), 2008, pp. 299-330.
- Goldman, Noemí, “Legitimidad y deliberación: el concepto de opinión pública en Iberoamérica, 1750-1850”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas - Anuario de Historia de América Latina*, 45 (2008), pp. 221-243.
- Gómez Iturralde, José, *Los periódicos guayaquileños en la Historia 1821-1997*, Guayaquil, Archivo Histórico del Guayas, 2005, vol. 1.
- Gómez Jurado, Severo, *Vida del Hombre que honra al hombre*, Guayaquil, Biblioteca Municipal Carlos Rolando, 2003.
- Gonzalbo, Pilar, Anne Staples, y Valentina Torres (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- González Bernaldo, Pilar, “Beneficencia y Gobierno en la ciudad de Buenos Aires (1821-1861)”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 24 (2001), pp. 45-72.
- , *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina: Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , “La «sociabilidad» y la historia política”, en Pani y Salmerón (coords.), 2004, pp. 419-460.
- , “Sociabilidad y opinión pública en Buenos Aires (1821-1852)”, en *Historia Contemporánea*, 27 (2003), p. 663-694.
- , “Sociabilidades y régimen de lo social en sociedades posimperiales: una aproximación al largo siglo XIX argentino”, en Castillo y Duch (eds.), 2015, pp. 213-234.
- Grez, Sergio, *De la “regeneración del pueblo” a la huelga general: génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile, 1810-1890*, Santiago, Ril Editores, 2007.
- Guereña, Jean-Louis, “Un ensayo empírico que se convierte en un proyecto razonado. Notas sobre la historiografía de la sociabilidad”, en Valín (dir.), 2001, pp. 13-29.
- Guerra, François-Xavier, “De la política antigua a la política moderna: algunas aproximaciones”, en *Anuario IEHS*, 18 (2003), pp. 201-212.
- , *Modernidad e Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

- , “Voces del pueblo. Redes de comunicación y orígenes de la opinión en el mundo hispánico (1808-1814)”, en *Revista de Indias*, 62: 225 (2002), pp. 357-384.
- Guerra, François-Xavier y Annik Lempérière (eds.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Guerra, Patricio, *La Cofradía de la Virgen del Pilar de Zaragoza de Quito*, Quito, Abya-Yala, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2000.
- Guerrero, Andrés, *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*, Lima, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Instituto de Estudios Peruanos, 2010.
- , “Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875)”, en *Revista Andina*, 2 (1989), pp. 321-365.
- , “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura. Del tributo de indios a la administración de poblaciones en Ecuador, siglo XIX”, en Guerrero, 2010, 161-230.
- Guerrero, Juan Agustín, *La música ecuatoriana desde su origen hasta 1875*, Quito, Universidad Central del Ecuador, 2021.
- Gutiérrez, Florencia, y Fausta Gantús, “Los pequeños voceadores: prácticas laborales, censura y representaciones a finales del siglo XIX”, en Illades y Barbosa (coords.), 2013, pp. 81-115.
- Guy, Dora, *Las mujeres y la construcción del Estado de Bienestar. Caridad y creación de derechos en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2009.
- Hallo, Wilson, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX. Juan Agustín Guerrero*, Quito, Fundación Hallo, 1981.
- Hamerly, Michael, “Los indios o indígenas no desaparecidos y los censos de población sí realizados en el Ecuador decimonono”, en *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 9 (2019), pp. 192-219.
- Harrison, Carol E., *Romantic Catholics. France’s postrevolutionary generation in search of a modern faith*, Ithaca, Cornell University Press, 2014.
- , *The bourgeois Citizen in the Nineteenth-Century France. Gender, sociability, and the use of emulation*, London, Oxford University Press, 1999.
- Harrison, Regina, “La polémica en torno de la valoración del quichua en la literatura”, en Harrison, 2001, pp. 157-194.
- , *La polémica en torno de la valoración del quichua en la literatura*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2001.
- Henderson, Peter, *Gabriel García Moreno y la formación de un Estado conservador en los Andes*, Quito, CODEU, 2010.
- Herrera, Gioconda, “El congreso católico de mujeres en 1909 y la regeneración de la nación”, en Coronel y Prieto (coords.), 2010, pp. 241-264.
- , “The Catholic Church and Public life under liberalism”, tesis de PhD en artes y ciencias, New York, University of Columbia, 2006.
- Hibbs-Lissorgues, Solange, “Estudio Preliminar”, en Sardá y Salvany, 2009, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-liberalismo-es-pecado-estudio-preliminar-y-edicion/html/d305a8d2-a0f5-11e1-b1fb-00163ebf5e63.html>.

- , *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995.
- Hidalgo, Ángel Emilio, “Espacios y prácticas de sociabilidad letrada en Guayaquil (1895-1920)”, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2011.
- Hidalgo, Ángel Emilio y Claudia Peralta, *El Artesanado en Guayaquil gremios, sociedades artesanales y círculos obreros (1688-1925)*, Quito, Ministerio Coordinador de la Política Económica, 2011.
- Hidalgo Nistri, Fernando, *La República del Sagrado Corazón*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2013.
- Hobsbawm, Erick, “El metodismo y la amenaza revolucionaria en Gran Bretaña”, en Hobsbawm, 1979, pp. 36-48.
- , *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Barcelona, Editorial Crítica, 1979.
- Huckaby, John, “Liberal Catholicism in France, 1843-1870”, tesis de PhD en Historia, Ohio, The Ohio State University, 1957.
- Ibarra, Hernán, “El conflicto hacienda-comunidad en la Sierra Central ecuatoriana durante el siglo XIX”, en *Revista de Estudios rurales latinoamericanos*, 15: 1 (1992), pp. 75-121.
- , *La rebelión de Daquilema (Yaruquíes-Chimborazo, 1871)*, Quito, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Gobierno Autónomo Descentralizado de Riobamba, 2018.
- , “Tierra, mercado y capital comercial en la Sierra central. El caso de Tungurahua (1850-1930)”, tesis de maestría en Ciencias Sociales, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1987.
- Illades, Carlos, “De los gremios a las sociedades de socorros mutuos: el artesanado mexicano: 1814-1853”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 13 (1990), pp. 27-45.
- , “El artesanado mexicano. Temas y problemas”, Paniagua, Piqueras, Sanz (eds.), 1999, pp. 291-298.
- , *Hacia la república del trabajo: la organización artesanal en la ciudad de México, 1853-1876*, México, El Colegio de México, 1996.
- , “Organizaciones laborales y discurso asociativo en el siglo XIX”, en Illades y Rodríguez Kuri (comp.), 1996, pp. 245-274.
- Illades, Carlos y Ariel Rodríguez Kuri (comp.), *Ciudad de México: instituciones, actores sociales y conflicto político, 1774-1931*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.
- Illades, Carlos y Mario Barbosa (coords.), *Los trabajadores de la Ciudad de México, 1860-1950: textos homenaje a Clara Lida*, México, El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2013.
- Irurozqui, Marta, “A bala, piedra y palo”. *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 2000.
- , *Ciudadanos armados de ley. A propósito de la violencia en Bolivia, 1839-1875*, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural Ediciones, 2018.
- Irurozqui, Marta (ed.), *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la integración del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú). Siglo XIX*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 2005.

- Iter, César, “Awqa ‘tirano’, ‘opresor’: un concepto básico de las proclamas en quechua y aimara de las guerras de independencia”, en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, suplemento especial I (2016), pp. 53-71.
- Ivereigh, Austen, “The politics of religion in an Age of Revival”, en Ivereigh (ed.), 2000, pp. 1-21.
- Ivereigh, Austen (ed.), *The Politics of Religion in an Age of Revival*, London, University of London, 2000.
- Jaimés, Jerson, “Sociabilidades católicas en Bucaramanga, 1880-1900: una eclosión asociativa”, tesis de maestría en historia, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2020.
- Jankowiak, François, *La curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux*, Roma, Publications de l'École française de Rome, 2013.
- Jeria, Rodrigo (ed.), *La Historia de la Iglesia en Chile. Los nuevos caminos: la Iglesia y el Estado*, Santiago de Chile, Universitaria, 2011.
- Joaquín Pinto. *Crónica romántica de la nación*, Quito, Centro Cultural Metropolitano, 2010.
- Jonas, Raymond, *France and the cult of the Sacred Heart. An epic tale of modern times*, Los Angeles, University of California Press, 2000.
- Jurado, Fernando, *Los Ribadeneira antes y después de Colón*, Quito, Amigos de la Genealogía, 1987, vol. 2.
- , *Los Veintemilla en la sierra centro norte del Ecuador y en Lima*, Quito, Sociedad de Amigos de la Genealogía, 2003.
- Kaltmeier, Olaf, *Resistencia indígena y formación del Estado. Saquisilí del siglo XVI al XXI*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 2021.
- Kingman, Eduardo, *La ciudad y los otros, Quito 1860-1940, Higienismo, ornato y política*. Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Fonsal, Universitat Rovira i Virgili, 2008.
- Kingman, Eduardo y Blanca Muratorio (eds.), *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX-XX*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2014.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- , *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Krebs, Ricardo, *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2002.
- Larson, Brooke, *Indígenas, élites y Estado en la formación de las Repúblicas andinas, 1859-1910*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Carnival among Romans*, New York, Banham, 1978.
- Leccardi, Carmen y Carles Feixa, “El concepto de generación en las teorías sobre la juventud”, en *Última década*, 34 (2011), pp. 11-32.
- Lempérière, Annik, “República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)”, en Guerra y Lempérière (eds.), 2008, pp. 54-79.
- Lentz, Carola, “De regidores y alcaldes a cabildos. Cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba/Chimborazo”, en *Ecuador Debate*, 12 (1986), pp. 189-212.

- Leturia, Pedro de, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, vol. 2.
- Levi, James, “El artesanado de Quito y la estructura social”, en *Revista Ciencias Sociales*, 4 (1982), pp. 23-44.
- Lida, Clara, “Socialismo y sindicalismo en Latinoamérica: de la independencia a la Segunda Guerra”, en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas*, (1988), pp. 10-23.
- , “¿Qué son las clases populares? Los modelos europeos frente al caso español en el siglo XIX”, en *Historia social*, 27 (1997), pp. 3-21.
- Lida, Miranda, “¡A Luján! Las Comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934”, en *Revista de Indias*, 70: 250, pp. 809-836.
- , “Algo más que un diario católico. *La América del Sud (1876-1880)*”, en Garabedian, Szir y Lida (eds.), 2009, pp. 85-111.
- , *Historia del Catolicismo en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- , “La Caja de Pandora del catolicismo social: una historia inacabada”, en *Archivos del Movimiento obrero y de la izquierda*, 13 (2018), pp. 13-31.
- , “La prensa católica y sus lectores en la Argentina, 1880-1920”, en *Tiempos de América: revista de historia, cultura y territorio*, 13 (2006), pp. 59-71.
- , *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires: El Pueblo 1900-1960*, Buenos Aires, Biblos, 2012.
- , “Los orígenes del catolicismo de masas en la Argentina, 1900 - 1934”, en *Anuario de Historia de América Latina*, 46 (2009), pp. 345-370.
- , “Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología”, en *Cuadernos de Historia, Economía y Sociedad*, 9 (2007), pp. 43-63.
- Lida, Miranda, y Diego Mauro (eds.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2009.
- Loaiza Cano, Gilberto, *El lenguaje político de la república. Aproximaciones a una historia comparada de la prensa y la opinión pública en América española, 1767-1830*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2020.
- , *Poder letrado, Ensayos sobre historia intelectual en Colombia, siglos XIX y XX*, Cali, Universidad del Valle, 2014.
- , *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación: Colombia, 1820-1886*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2011.
- Lobato, Mirta, *Historia de las trabajadoras en la Argentina (1869-1960)*, Buenos Aires, Edhasa, 2007.
- Londoño Vega, Patricia, *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Longa, Francisco, “¿Existen las generaciones políticas? Reflexiones en torno a una controversia conceptual”, en *Íconos*, 58 (2017), pp. 205-224.
- López, Fernando, «*Dios, patria y libertad*»: *artesanos quiteños y política, 1929-1933*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2015.
- Lorenzo, María Dolores, *El Estado como benefactor. Los pobres y la asistencia pública en la Ciudad de México 1877-1905*, México, El Colegio de México, El Colegio Mexiquense, 2011.

- Louzao Villar, Joseba, “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, en *Hispania Sacra*, 60 (2008), pp. 331-354.
- Luna, Milton, *Historia y conciencia popular. El artesanado en Quito, economía, organización y vida cotidiana, 1880-1930*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1989.
- Luna, Elba y Elida Cecconi (coords.), *De las Cofradías a las Organizaciones de la Sociedad Civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina. 1776-1990*, Buenos Aires, Gadis, 2002.
- Luna, Sebastián, “Prensa, opinión pública y política: el caso del periódico El Industrial, 1860-1861”, tesis de maestría en historia, Universidad Andina Simón Bolívar, 2021.
- Lynch, John, *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Barcelona, Crítica, 2012.
- , “La América Andina y el Viejo Mundo”, en Maiguashca (ed.), 2003, pp.459-496.
- Lyons, Martyn, “Los nuevos lectores del siglo XIX: mujeres, niños, obreros”, en Cavallo y Chartier (dir.), 2001, pp. 539-589.
- Maiguashca, Juan, “El concepto moderno de república: sus peripecias en el Ecuador entre 1780 y 1880”, Quito, inédito, 2019.
- , “El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1895”, en Maiguashca (ed.), 1994, pp. 355-424.
- , “El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875”, en Irurozqui (ed.), 2005, pp. 233-259.
- , “Encuadramientos espaciales e historia conceptual: una reflexión autocrítica”, en Ortega, Acevedo y Casanova (eds.), 2021, pp. 63-92.
- , “La dialéctica de la ‘igualdad’, 1845-1875”, en Büschges, Bustos y Kaltmeier (eds.), 2007, pp. 61-79.
- Maiguashca, Juan (ed.), *Historia de la América Andina. Creación de las Repúblicas y formación de la nación*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.
- , *Historia y Región en el Ecuador: 1830-1930*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, University of York, 1994.
- Maldonado, Daniel, “Economía espiritual y prácticas devocionales: la ritualidad de la muerte en la cofradía de Nuestra Señora Santa Ana en Quito, 1699-1721”, tesis de historiador, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2019.
- Mallon, Florencia, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS, El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán, 2003.
- Mannheim, Karl, “El problema de las generaciones”, en *Reis*, 62 (1993), pp. 193-242.
- Marchán, Carlos y Bruno Andrade, *Estructura agraria de la Sierra centro-norte, 1830-1930*, Guayaquil, Banco Central del Ecuador, 1984, vol. 1.
- , *Estructura agraria de la Sierra centro-norte, 1830-1930*, Guayaquil, Banco Central del Ecuador, 1984, vol. 2.
- , *Estructura agraria de la Sierra centro-norte, 1830-1930*, Guayaquil, Banco Central del Ecuador, 1984, vol. 3.
- , *Estructura agraria de la Sierra centro-norte, 1830-1930*, Guayaquil, Banco Central del Ecuador, 1984, vol. 4.

- Marichal, Carlos y Alexandra Pita, “Algunas reflexiones sobre la historia de los intelectuales/diplomáticos latinoamericanos en los siglos XIX y XX”, en *Revista de Historia de América*, 156 (2019), pp. 97-123.
- Markowitz, Harvey, *Converting the Rosebud. Catholic Mission and the Lakotas, 1886-1916*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2018.
- Martina, Giacomo, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días. Época del liberalismo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974.
- Martínez, Alexandra y Nelson Gómez (eds.), *La sociabilidad y lo público: experiencias de investigación*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Martínez, Ignacio, “De la monarquía católica a las nación republicana y federal. Soberanía y patronato en el Río de la Plata. 1753-1853”, en *Secuencia*, 76 (2010), pp. 12-38.
- , “Reforma ultramontana y disciplinamiento del clero parroquial. Diócesis de Salta 1860-1875”, en *Andes*, 2: 28 (2017), pp. 1-20.
- Martínez, Juan, “La Acción Católica en Cuenca: De las asociaciones obreras a la ‘ciudadanía moral’ en el primer tercio del siglo XX”, en *Procesos*, 46 (2017), pp. 67-90.
- , “La muerte sagrada: pucará o shitanacuy. Los juegos de sangre en las provincias ecuatorianas de Azuay y Cañar”, en *Anales de la Universidad de Cuenca*, 40 (1996), pp. 29-49.
- Martínez, Rosa María, *La Iglesia Católica en América Independiente*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Matute, Álvaro, Evelia Trejo, y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Mauro, Diego, *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa Fe, 1900-1937*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2010.
- Mead, Karen, “Gender, Welfare and the Catholic Church in Argentina: Conferencias de Señoras de San Vicente de Paúl, 1890-1916”, en *The Americas*, 58, 1 (2001), pp. 91-119.
- Medina, Alexis, “Construir la República práctica: Estado, vías de comunicación e integración territorial en Ecuador, 1883-1895”, en *Procesos*, 49 (2019), pp. 79-102.
- , “El aggiornamento conservador entre los siglos XIX y XX”, en *Procesos*, 54 (2021), pp. 233-238.
- , “Le progressisme et la réforme de l’État en Équateur, 1883-1895”, tesis doctoral en historia, París, Université Paris Ouest Nanterre, 2016.
- Menzio, Daniele, *De Cristo Rey a la ciudad de los hombres*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2022.
- , “Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: la politizzazione del culto nella chiesa ottocentesca”, en Fattorini (ed.), 1997, pp. 161-194.
- , *Iglesia y derechos humanos*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2012.
- , *Sacro Cuore: un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.
- Mijangos, Pablo, *Entre Dios y la República. La separación Iglesia-Estado en México, siglo XIX*, México, Tirant lo blanch, CIDE, 2018.

- , *The lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Clerical Response to the Mexican Liberal Reforma*, Lincoln, University of Nebraska press, 2015.
- Milk, Richard, *Movimiento obrero ecuatoriano: el desafío de la integración*, Quito, ABYA-YALA, 1997.
- Miller, Mark Crispin, “Introduction”, en Bernays, 2005, pp. 9-36.
- Mínguez Blasco, Raúl, *Evas, Marías y Magdalenas*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016.
- Mira, Alicia, “Mujer, trabajo, religión y movilización en el siglo XIX: modelos y paradojas”, en *Historia Social*, 53 (2005), pp. 85-101.
- Monreal, Susana, “Catolicismo social en el Conosur: genealogía de un ideario”, en Berríos, Costadoat, y García, 2009, pp. 21-45.
- Monreal, Susana, Sabina Pavone, y Guillermo Zermeño (coords.), *Antijesuitismo y filojesuitismo. Dos identidades ante la restauración*, México, Universidad Iberoamericana, Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- Montero, Feliciano, “El movimiento católico en la España del siglo XX. Entre el integrismo y el posibilismo”, en Calle y Redero (eds.), 2008, pp. 173-192.
- , *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España, 1889-1902*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.
- Moreno Egas, Jorge, *Del púlpito al congreso*, Quito, Instituto Metropolitano de Patrimonio, 2012.
- , “La cofradía de Santiago Apóstol de Otavalo, 1620-1710: una aproximación para su estudio”, en *Revista de la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica*, 25 (2006), pp. 85-115.
- , “La cofradía y la hermandad de los maestros tejedores de Quito”, en *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, 13 (1993), pp. 105-124.
- Moreno, José Alberto, *Devociones políticas: cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*, México, El Colegio de México, 2013.
- Moreno, Mónica, “Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico”, en Borri, Cueva y López (coords.), 2005, pp. 107-131.
- Moreno, Mónica, y Alicia Mira, “Maternidades y madres: un enfoque historiográfico”, en Caporale (coord.), 2005, pp. 19-61.
- Morris, Mark, “Language in Service of the State: The Nahuatl Counterinsurgency Broadside of 1810”, en *Hispanic American Historical Review*, 87: 3 (2007), pp. 433-470.
- Moscoso, Martha, “La tierra: espacio de conflicto y relación entre el Estado y la comunidad en el siglo XIX”, en Bonilla (comp.), 1991, pp. 267-390.
- Moya, Ruth, “Estudio introductorio”, en Paris, 1993, pp. VII-XXVII.
- Müller, Andrea Heidy, *Repensar la Revolución del Poncho. Activismo católicos y políticas de representación en el espacio andino del Ecuador (1955-1988)*, Bielefeld, Transcript, 2021.
- Muratorio, Blanca, “Vida de la Calle. Memorias alternativas: las cajoneras de los portales”, en Kingman y Muratorio (eds.), 2014, pp. 113-182.
- Naranjo, Marcelo, *El artesano como actor social: una visión histórica socio-económica*, Cuenca, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, 1990.
- , *La Cultura Popular en el Ecuador. Tungurahua*, Cuenca, CIDAP, 1992.

- Nash, Mary, “El mundo de las trabajadoras: identidades, cultura de género y espacios de actuación”, en Paniagua, Piqueras y Sanz, 1999, pp. 47-67.
- Navarrete, Teodoro, *El Artesano*, Quito, Impresos “Nueva Luz”, 1985.
- Navarro, José Gabriel, *Contribuciones a la Historia del Arte en el Ecuador*, Quito, Trama ediciones, 2006.
- Navarro, José María, “Apuntes para la Historia de la Diócesis de Guayaquil”, en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas*, (1937), pp. 89-119.
- Navas, José, *Evolución social del obrero en Guayaquil*, Guayaquil, Imprenta Guayaquil, 1920.
- O’Connor, Erin, *Gender, Indian, Nation. The Contradiction of Making Ecuador, 1830-1925*, Tucson, The University of Arizona Press, 2007.
- O’Dogherty, Laura, “De urnas y sotanas. El partido católico nacional de Jalisco”, tesis de doctorado en historia, México, El Colegio de México, 1999.
- O’Phelan, Scarlett, Fanni Muñoz, Gabriel Ramón Joffré y Mónica Ricketts (coords.), *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Orquera Polanco, Katerinne, *La agenda educativa en el periodo liberal-radical 1895-1912*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2015.
- , “Prensa periódica y opinión pública en Quito. Historia social y cultural de diario El Comercio, 1935-1945”, tesis de doctorado en historia, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2020.
- Ortega, Francisco, “Sociabilidad, asociacionismo y civilidad en la primera mitad del siglo XIX granadino. Una aproximación conceptual”, en Martínez y Gómez (eds.), 2016, pp. 90-124.
- Ortega, Francisco y Alexander Chaparro (eds.), *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2012.
- Ortega, Francisco, Rafael Acevedo y Pablo Casanova (eds.), *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica. Trayectorias e incursiones*, Santander, Genuve ediciones, 2021.
- Ortelli, Sara y Héctor Hernández (coords.), *América en la época de Juárez*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2007.
- Ortiz, Cecilia, *La evangelización del pueblo shuar en la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, ABYA-YALA, 2022.
- Ortiz, Juan Pablo, Luz María Uhthoff y Norma Castillo (coords.), *Iglesia, historiografía e instituciones. Homenaje a Brian Connaughton*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Ediciones del Lirio, 2018.
- Ossandón, Carlos, “De sabios a publicistas”, en *Revista Anales*, 9 (2015), pp. 43-52.
- Osselaer, Tine Van, y Patrick Pasture (eds.), *Christian Homes. Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*, Lovaina, Leuven University Press, 2014.
- Padilla, Washington, *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2008.
- Páez, Camilo, “El artesano-publicista y la consolidación de la opinión pública artesana en Bogotá, 1854-1870”, en Ortega y Chaparro (eds.), 2012, pp. 473-498.

- Palacios Guillermo (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2007.
- , *La nación y su historia. América Latina siglo XIX*, México, Colegio de México, 2009.
- Palomeque, Silvia, *Cuenca en el siglo XIX: la articulación de una región*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1990.
- , “Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX. Las autoridades indígenas y su relación con el Estado”, en Bonilla (comp.), 1991, pp. 394-417.
- , “La ‘ciudadanía’ y el sistema de gobierno en los pueblos de Cuenca (Ecuador)”, en *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, 8 (2000), pp. 115-141.
- Palti, Elías José, “Reinhart Koselleck y la temporalidad histórica”, en *Prismas*, 25 (2021), pp. 116-119.
- , “La transformación estructural de la esfera pública latinoamericana en el siglo XIX y el surgimiento del modelo proselitista de la opinión pública”, en Casaús y Pérez Ledesma (eds.), 2005, pp. 23-37.
- , “Los diarios y el sistema político mexicano en tiempos de la República Restaurada (1867-1876)”, en Alonso (comp.), 2003, pp. 167-181.
- , “Tres etapas de la prensa política mexicana del siglo XIX: el publicista y los orígenes del intelectual moderno”, en Altamirano (dir.), 2008, pp. 227-241.
- Pani, Erika, *Para mexicanizar al segundo imperio. El imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, Instituto Mora, 2001.
- , “Religión y autoridad: la crisis en las relaciones Iglesia-Estado a mediados del siglo XIX”, en *Revista Mexicana de Política Exterior*, 84 (2008), pp. 121-137.
- Pani, Erika y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptuar lo que se ve. François-Xavier Guerra, historiador. Homenaje*, México, Instituto Mora, 2004.
- Paniagua, Javier, José Piqueras, y Vicent Sanz (eds.), *Cultura social y política en el mundo del trabajo*, Valencia, Centro Francisco Tomás y Valiente, 1999.
- Paredes, Ángel Modesto, *Naturaleza del poder público y del sometimiento del hombre a las autoridades del país*, Quito, Universidad Central del Ecuador, 1929.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo, *La hoguera bárbara*, Quito, Libresa, 2007.
- Paris, Julio, *Gramática de la lengua quichua actualmente en uso entre los indígenas del Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1993.
- Pazos, Antón, *La Iglesia en la América Latina del IV centenario*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Pearce, Adrian, “Reindigenización y economía en los Andes, c. 1820-1870, desde la mirada europea”, en *Historia Mexicana*, 67 (2017), pp. 233-293.
- Peñaherrera, Piedad, *Dios pac villac huma. Juan Gualberto Lobato Huaraca*, Quito, Editorial Franciscana “Fray Jodoco Ricke”, 1953.
- Peñaherrera, Piedad, y Alfredo Costales, *Recopilación de las leyes indígenas de 1830 a 1918*, Quito, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, 1964.
- Pérez, Trinidad, “Construcción del campo moderno del arte en el Ecuador, 1860-1925: geopolíticas del arte y eurocentrismo”, tesis de doctorado en estudios culturales Latinoamericanos, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2012.
- , “Una historia de encuentros artísticos entre Ecuador y Estados Unidos”, en Espinosa (ed.), 2007, pp. 64-81.
- Pérez Toledo, Sonia y Sergio Solano (coords.), *Pensar la historia del trabajo y los trabajadores en América, siglos XVIII y XIX*, Madrid, AHILA, 2016.

- Petrucci, Armando, *Alfabetismo, escritura, sociedad*, Barcelona: Gedisa, 1999.
- Pineda, Adriana (coord.), *Recorridos de la prensa moderna a la prensa actual*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Autónoma de Querétaro, 2015.
- Pineo, Ronn, “Guayaquil y su región en el segundo boom cacaotero (1870-1925)”, en Maiguashca (ed.), 1994, pp. 251-294.
- Pita, Valeria, “Historia social del trabajo con perspectiva de género en Argentina: aspectos de un entramado en construcción”, en Pérez Toledo, Solano (coords.), 2016, pp. 185-201.
- Plata Quezada, William, “La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico”, en Bidegain y Demera (coords.), 2005, pp. 107-147.
- Ponce de León, Macarena, *Gobernar la pobreza. Las prácticas de caridad y beneficencia en la ciudad de Santiago, 1830-1890*, Santiago, Editorial Universitaria, 2011.
- Poole, Deborah, *Vision, race and Modernity*, New Jersey, Princeton University Press, 1997.
- Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1977.
- Porter-Szücs, Brian, *Faith and Fatherland. Catholicism, modernity and Poland*, New York, Oxford University Press, 2011.
- Prieto, Mercedes, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, ABYA-YALA, 2004.
- Prieto, Mercedes (ed.), *Mujeres y escenarios ciudadanos*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2008.
- Quintero, Rafael y Erika Silva, *Ecuador: una nación en ciernes*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1998, vol. 1.
- Quirós, Julieta, “Militante”, en Adelstein y Vommaro (coords.), 2016, pp. 251-254.
- Quishpe, Marcelo, “Los salesianos y el impulso de la educación técnica en Quito”, en Vázquez, Regalado, Garzón y Torres (eds.), 2012, pp. 223-264.
- Ramón, Francisco, *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020.
- Restrepo, Daniel, *La Iglesia de Trujillo (Perú) bajo el episcopado de Baltasar Jaime Martínez Compañón, 1780-1790*, País Vasco, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1992, vol. 1.
- Revuelta, Manuel, *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2008, vol. 3.
- , *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús: “servir a todos en el Señor”*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2006.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, La Mirada Salvaje, Editorial Piedra Rota, 2010.
- Robalino Dávila, Luis, *Los orígenes del Ecuador hoy. Borrero y Veintimilla*, Puebla, Editorial José M. Cajica, 1970, tomo 1.
- , *Los orígenes del Ecuador hoy. Borrero y Veintimilla*, Puebla, Editorial José M. Cajica, 1970, tomo 2.
- , *Orígenes del Ecuador hoy. El ocaso del Viejo luchador*, Puebla, Cajica, 1969.

- , *Orígenes del Ecuador hoy*. Gabriel García Moreno, Puebla, Editorial José M. Cajica, 1967.
- Robalino, Isabel, *El sindicalismo en el Ecuador*, Quito, INEDES, s/f.
- , “La presencia del laicado en la Iglesia ecuatoriana a partir del siglo XIX y durante el siglo XX”, en *Revista de la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica*, 27 (2008), pp. 32-39.
- , “La presencia del laicado en la Iglesia ecuatoriana a partir del siglo XIX y durante el siglo XX”, en *Revista de la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica*, 28 (2010), pp. 129-136.
- Rocca, Dolores, “Sentidos de la militancia en Argentina y Brasil: análisis de los significados al compromiso político en tres generaciones de militantes”, en *Ánfora*, 25: 44 (2018), pp. 1-18.
- Rocha, Susan, *Costumbrismo*, Quito, inédito, 14 de febrero de 2022.
- , “De la representación científica colonial a la costumbrista republicana: rutas de transferencia de la imagen en América Andina (1782-1906)”, en *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana*, 25 (2016), pp. 71-114.
- , “Joaquín Pinto: una mirada dentro del país”, en *Joaquín Pinto. Crónica romántica de la nación*, 2010, pp. 95-113. Quito: Centro Cultural Metropolitano, 2010.
- Rodrigues, Cândido, Gizele Zanotto, y Rodrigo Coppe (org.), *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*, Sao Paulo, Fonte Editorial, 2015.
- Rodríguez, Agatha, “Élites letradas y espacios de sociabilidad cultural en Cuenca La Corporación Universitaria del Azuay y el teatro ‘Variedades’ (1860-1935)”, tesis de maestría en historia, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2019.
- Roig, Arturo, *El pensamiento social de Juan Montalvo*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 1995.
- Romero, Luis Alberto, *¿Qué hacer con los pobres? Élite y sectores populares en Santiago de Chile, 1840-1895*, Santiago, Ariadna Ediciones, 2007.
- Rosanvallon, Pierre, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Rosas, Claudia, *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.
- Rosas Salas, Sergio Francisco, “El Círculo Católico de Puebla, 1887-1900”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 43 (2012), pp. 35-67.
- Roux, Rodolfo de, “La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración”, en *Pro-Posições*, 25: 1 (2014), pp. 31-54.
- , “Las etapas de la laicización en Colombia”, en Bastian (coord.), 2004, pp. 61-73.
- Rubio, Alfonso (ed.), *Minúscula y plural. Cultura escrita en Colombia*, Medellín, La Carreta, 2016.
- Rújula, Pedro, y Francisco Ramón, “Introducción, Paradojas de la reacción, Continuidades, vías muertas y procesos de modernización en el universo reaccionario del XIX”, en Rújula y Ramón (eds.), 2016, pp. 1-10.
- Rújula, Pedro, y Francisco Ramón (eds.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII-XIX)*, Granada, Editorial Comares, 2016.

- Sabato, Hilda, "Civil Society in Argentina: A Historical Perspective", en Bruhns y Gosewinkel (eds.), 2005, pp. 29-41.
- , "Estado y Sociedad Civil", en Luna y Cecconi (coords.), 2002, pp. 99-167.
- , "Introducción", en Sabato (coord.), 1999, pp. 11-29.
- , "Nuevos espacios de formación y actuación intelectual: la prensa, asociaciones, esfera pública", Altamirano (dir.), 2008, pp. 387-411.
- , *Política en las calles: entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998.
- , *Pueblo y Política. La construcción de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2010.
- Sabato, Hilda, (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999.
- Saint-Geours, Yves, "La Sierra Centro y Norte (1830-1925)", Maiguashca (ed.), 1994, pp. 143-188.
- Salazar, Tatiana, "La delicada resistencia: representaciones de mujeres en tres revistas quiteñas. Quito: La Mujer, Flora y Alas (1905-1934)", tesis de licenciatura en Ciencias Históricas, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2014.
- Salinas, Carlos, "Los concordatos celebrados entre la Santa Sede y los países latinoamericanos durante el siglo XIX", en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 35 (2013), pp. 215-254.
- Salomón, María Pilar, "Devotas mojigatas, fanáticas y libidinosas. Anticlericalismo y antifeminismo en el discurso republicano a fines del siglo XIX", en Aguado y Ortega (eds.), 2011, pp. 71-98.
- Sánchez, Alberto, *Junta de Beneficencia de Guayaquil, 1888-2008. 120 años de servicio*, Guayaquil, Junta de Beneficencia de Guayaquil, 2008, vol. 1.
- Sánchez, Marcial, "Órdenes religiosas y congregaciones", en Jeria (ed.), 2011, pp. 57-142.
- Sánchez-Parga, José, *Población y pobreza indígenas*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 1996.
- Sanz, Gloria, "La práctica social de la lectura en las comunidades rurales de Baden, 1871-1914", en *Ayer*, 58 (2005), pp. 155-177.
- Sardá y Salvany, Félix, *El Liberalismo es Pecado*, Lérida, Pagès Editors, 2009.
- Sattar, Aleeze, "An Unresolved Inheritance: Postcolonial State Formation And Indigenous Communities in Chimborazo, Ecuador, 1820-1875", tesis de PhD en Historia, New York, New School University, 2001.
- Scott, Joan, *Género e Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- , "Las mujeres en la formación de la clase obrera en Inglaterra", en Scott, 2008, pp. 95-121.
- Serna, María Guadalupe, *Entre caridad y solidaridad. Las organizaciones mexicanas del Tercer Sector*, México, Instituto Mora, 2017.
- Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Sewell, William, "Los artesanos, los obreros de las fábricas y la formación de la clase obrera francesa, 1789-1898", en *Historia Social*, 12 (1992), pp. 119-140.

- Silberstein-Loeb, Jonathan, *The International Distribution of News. The Associated Press, Press Association, and Reuters, 1848-1947*, New York, Cambridge University Press, 2014.
- Sosa, Ximena y William Waters (comp.), *Estudios ecuatorianos un aporte a la discusión*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, ABYA-YALA, 2006.
- Sowell, David, “El bogotazo de 1893: artesanos y violencia pública en el Bogotá de fines del XIX”, en Arrom y Ortoll (coords.), 2004, pp. 167-188.
- Spektorowski, Alberto, “Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism”, en *Journal of the History of Ideas*, 63: 2 (2002), pp. 283-302.
- Staples, Anne, “La participación política del clero: Estado, Iglesia y poder en el México independiente”, en Connaughton y Lira (coords.), 2009, pp. 333-352.
- Stefano, Roberto di, “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”, en Stefano y Zanca (eds.), 2016, pp. 1-56.
- , “¿De qué hablamos cuando decimos ‘Iglesia’? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, en *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1 (2012), pp. 197-220.
- , *El púlpito y la plaza: Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Siglo XXI Ediciones, 2004.
- , “La revista *La Religión* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires”, en Rodrigues, Zanotto y Coppe (org.), 2015, pp. 15-41.
- , “Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista”, en Luna y Cecconi (coords.), 2002, pp. 23-97.
- , “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, en *Quinto sol*, 15: 1 (2011), pp. 1-31.
- Stefano, Roberto di y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori, 2000.
- Stefano, Roberto di y José Zanca (eds.), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016.
- Stuven, Ana María, “El “Primer Catolicismo Social” ante la cuestión social: un momento en el proceso de consolidación nacional”, en *Teología y vida*, 49: 3 (2008), pp. 483-497.
- , “‘Cuestión Social’ y catolicismo social: de la nación oligárquica a la nación democrática”, Berríos, Costadoat y García (eds.), 2009, pp. 47-82.
- Stuven, Ana María (ed.), *La religión en la esfera pública chilena ¿secularización o laicidad?*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2014.
- Tecuanhuey, Alicia, “Antes del conflicto general: Puebla, 1855-1860”, en Connaughton (coord.), 2011, pp. 199-244.
- Teitelbaum, Vanesa, “El mutualismo en el mundo del trabajo (Tucumán, Argentina, 1877-1914)”, en *Varia Historia*, 27: 46 (2011), pp. 665-688.
- Turner, Mark, “Los indios y las repúblicas entre 1830-1880”, en Manguashca (ed.), 2003, pp. 173-209.
- , “Peruvian genealogies of history and nation”, en Turner y Guerrero (eds.), 2003, pp. 141-175.

- Thurner, Mark y Andrés Guerrero (eds.), *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*, Duke, Duke University Press, 2003.
- Tobar Donoso, Julio, *Catálogo de la Congregación de Caballeros de la Inmaculada*, Quito, Tipografía de la Prensa Católica, 1925.
- , *Catolicismo social*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1936.
- , *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2006.
- , “La influencia de Balmes en Ecuador”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 51 (1968), pp. 38-63.
- , *La Instrucción Pública en el Ecuador de 1830 a 1930*, Quito, Escuela Tipográfica Salesiana, 1930.
- , *Monografías históricas*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1938.
- , *Primer Centenario de la fundación de las Conferencias de San Vicente de Paul*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1933.
- , *Recuerdo del Quincuagésimo aniversario del establecimiento de la Congregación de Caballeros de la Inmaculada*, Quito, Imprenta de la Prensa Católica, 1919.
- Torres Puga, Gabriel, *Opinión pública y censura en Nueva España: indicios de un silencio imposible, 1767-1794*, México, El Colegio de México, 2010.
- Trabucco, Federico, *Grandes biografías ecuatorianas*, Ambato, Editorial Pío XII, 1970.
- Tuaza, Luis Alberto, “Introducción”, en Arrieta, 2015, pp. 1-11.
- , *La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas*, Riobamba, Universidad Nacional de Chimborazo, 2017.
- , *Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: la crisis del movimiento indígena ecuatoriano*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2011.
- Valín, Alberto (dir.), *La sociabilidad en la historia contemporánea*, Ourense, Duen de Bux, 2001.
- Vargas, José María, *Directorio práctico de la Cofradía del Santísimo Sacramento establecido en la Iglesia de Santo Domingo*, Quito, Editorial Santo Domingo, 1934.
- , *Historia de la cultura ecuatoriana*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1965.
- . *Historia de la Provincia dominicana del Ecuador*, Quito, Editorial Royal, 1982.
- , “La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal en Ecuador”, en Dussel (ed.), 1987, pp. 325-348.
- Vázquez, Lola, Juan Regalado, Blas Garzón, Víctor Hugo Torres (eds.), *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*, Quito, Salesianos Don Bosco, 2014.
- Veloza, Sindy, *La política entre nubes de incienso: la participación política de las asociaciones católicas laicas bogotanas, 1863-1885*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2014.
- Vidal, Gardenia, “El Círculo de Obreros de Córdoba (1897-1907) Algunas características del espacio público de una ciudad del interior”, en Vidal y Vigilante (comp.), 2002, pp. 165-208.

- Vidal, Gardenia y Pablo Vigilante (comp.), *Por la señal de la cruz. Estudios sobre Iglesia Católica y sociedad en Córdoba, s. XVIII-XIX*, Córdoba, Ferreyra editor, 2002.
- Vigilante, Pablo. “El asociativismo religioso en Córdoba: del modelo cofradial al de acción social (1850-1880)”. en Vidal y Vigilante (comp.), 2002, pp. 101-139.
- Vila i Vicente, Santi, “Félix Sardà y Salvany, paradigma de una Iglesia reaccionaria y a un tiempo innovadora”, en *Ayer*, 44 (2001), pp. 197-226.
- Villaneda, Alicia, “Periodismo confesional: prensa católica y prensa protestante, 1870-1900”, en Matute, Trejo y Connaughton (coords.), 1995, pp. 325-366.
- Viniegra, Enrique, “Supresión del diezmo e impacto del cobro de tres por mil de los predios rústicos”, tesis de economista, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1995.
- Vizueté Marcillo, Luis Esteban, “Catolicismo social y obreros católicos en Ecuador durante la década de 1890”, en *Procesos*, 50 (2019), pp. 125-150.
- Walgrave, J. H., *Lacordaire y la idea de libertad*, Tenerife, Ateneo de la Laguna, 1966.
- Williams, Derek, “Administering the Otavalan Indian and Centralizing Governance in Ecuador, 1851-1875”, en Clark y Becker (eds.), 2007, pp. 37-55.
- , “Negotiating the state: national utopias and local politics in Andean Ecuador, 1845-1875”, tesis de PhD en historia, New York, State University of New York, 2001.
- , “The Making of the ‘Prensa Buena’ in Latin America: Catholic Journalism in the age of Ultramontanism, 1848-1878”, Tepoztlán, inédito, 2006.
- Wobeser, Gisela von, *Dominación colonial. La consolidación de los Vales Reales, 1804-1812*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Wright-Rios, Edward, *Mexican Catholicism. Reform and Revolution in Oaxaca, 1887-1934*, Durham, Duke University Press, 2009.
- , “Piety and Progress; Vision, Shrine, and Society in Oaxaca, 1887-1934”, tesis de PhD en Historia, California, University of California, 2004.
- Ycaza, Patricio, *Historia del movimiento obrero ecuatoriano*, Quito, Cedime, 1984.
- Young, Kimball, *La propaganda*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- Zalar, Jeffrey, *Reading and Rebellion in Catholic Germany, 1770-1914*, New York, Cambridge University Press, 2019.
- Zaldumbide, Leonardo, “Los espacios de la muerte en Quito: sitios de inhumación y campo santo”, tesis de maestría en gobierno de la ciudad, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2012.
- Zanca, José, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*, Buenos Aires, Universidad de San Andrés, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Zeltsman, Corinna, “Ink Under the Fingernails: Making Print in Nineteenth-Century Mexico City”, tesis de PhD en Historia, Durham, Duke University, 2016.
- Zermeño, Guillermo, “Retorno, extinción e independencia: imágenes jesuíticas y antijesuitismo en México: 1814-1841”, en Monreal, Pavone y Zermeño (coords.), 2014, pp. 107-137.