

Los tiempos de la Iglesia militante: temporalidad de un concepto en el Ecuador del siglo XIX

The conceptions of time of the militant Church: temporality of a concept in the Ecuador of the 19th century

Os tempos da Igreja militante: temporalidade de um conceito no Equador no século XIX

Luis Esteban Vizuet Marcillo

El Colegio de México

E-mail: levizuet@colmex.mx

Resumen

El artículo hace una breve aproximación a los cambios en la concepción de tiempo e historia que se expresaron en los usos y sentidos del concepto Iglesia militante en Ecuador. En el siglo XIX se da el paso de una historia magistra vitae cíclica y repetitiva hacia una historia moderna con acontecimiento irrepitibles y lineal. Esto estuvo relacionado a la conformación y declive del proyecto de República católica que presentaba al Ecuador como una república modelo y baluarte del catolicismo en el mundo. A lo largo del texto, el lector podrá identificar el proceso de politización del concepto Iglesia militante y los cambios que los católicos ecuatorianos describieron sobre su combate nacional y transnacional contra sus enemigos.

Palabras clave: Catolicismo, Ecuador, Tiempo, Historia, Iglesia militante.

Abstract

The article makes a brief approach to the changes in the conception of time and history that were expressed in the uses and meanings of the concept Militant Church in Ecuador. In the 19th century, the occurred between a cyclical and repetitive history as *magistra vitae* and a linear modern history with unrepeatable events. This happened at the same time as the formation and decline of the Catholic Republic project that presented Ecuador as a model republic and shrine of Catholicism in the world. Throughout the text, the reader will be able to identify the process of politicization of the concept militant Church and the changes that Ecuadorian Catholics described regarding their national and transnational combat against their enemies.

Key words: Catholicism, Ecuador, Time, History, militant Church.

Resumo

O artigo faz uma breve abordagem das mudanças na concepção de tempo e história que foram expressas nos usos e significados do conceito Igreja Militante no Equador. No século XIX, deu-se o passo de uma história *magistra vitae* cíclica e repetitiva para uma história moderna linear com acontecimentos irrepetíveis. Isso estava relacionado à formação e declínio do projeto da República Católica que apresentava o Equador como uma república modelo e bastião do catolicismo no mundo. Ao longo do texto, o leitor poderá identificar o processo de politização do conceito de Igreja Militante e as mudanças que os católicos equatorianos descreveram em relação ao combate nacional e transnacional contra seus inimigos.

Palavras-chave: Catolicismo, Equador, Tempo, História, Igreja militante.

Recibido: 15.04.2022

Aceptado: 29.05.2022

Introducción*

La historia del concepto Iglesia militante tiene la recurrente descripción de que la barca de la Iglesia ha navegado en un mar borrascoso por siglos. Esta nave de Cristo era timoneada por el Papa como cabeza principal de la Iglesia católica. Juan León Mera lo describe de la siguiente manera: “La nave de Jesús navega sobre un mar de impiedad y de vicios” (Mera, 1871). No en vano Ana Buriano Castro usó esta metáfora para darle nombre a su primer gran libro sobre el conservadurismo ecuatoriano (Buriano, 2008). Su estudio de la prensa y los intelectuales católicos² es profundo y riguroso, por lo tanto, lo que yo ofrezco en este texto es articular el período estudiado por Buriano Castro con otros del siglo XIX rastreando la relación entre el concepto de Iglesia militante, tiempo e historia. Ciertamente mi aproximación a este tema le debe mucho al trabajo de Buriano Castro, y el artículo también recoge los aportes hechos, desde la historia conceptual y la historiografía, por Javier Fernández Sebastián, Gabriel Cid, Elías Palti, Sandro Chignola, François Hartog, Guillermo Zermeño, entre otros.

La historia conceptual reconoce que existió un proceso de aceleración en el que el lenguaje político y las mismas prácticas tuvieron un proceso de transformación (Fernández Torres, 2009; Koselleck, 2003). En ese sentido es preciso hacer hincapié en dos aspectos centrales. Primero, los inusitados acontecimientos de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX significaron un remesón no antes visto por los sujetos del momen-

* Agradezco a Ana Buriano Castro y Juan Maiguashca, quienes, con sus conversaciones y trabajos, han inspirado la escritura de este artículo. El presente texto tiene como financiamiento una beca CONACYT en el marco del programa de doctorado en Historia de El Colegio de México. También es una propuesta que se desprende del trabajo sobre el concepto Iglesia militante que el autor lleva a cabo dentro del grupo Religión y Política de la red Iberconcepts-Ecuador.

² Reconozco que la mayor parte de las facciones políticas del siglo XIX ecuatoriano eran católicas. Sin embargo, a lo largo de este texto referiré como católicos militantes o católicos a secas a aquellos para quienes la religión era parte de su identidad política.

to (Cid, 2014, p. 200). Según Fernández aquello tuvo un gran impacto emocional por el continuo cambio en los significados, las identidades y un futuro que se mostraba como incierto (Fernández Sebastián, 2014, p. 47). Las revoluciones atlánticas rebasaron el molde explicativo que privilegiaba una narración repetitiva en la que los acontecimientos del futuro no podían superar a los del pasado, se trataban de un futuro pasado en términos de Koselleck (Orozco Pérez, 2017, p. 159; Zermeño, 2018, p. 12). Esto implicaba un distanciamiento progresivo entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa (Palti, 2001, p. 21).

El segundo aspecto se trata de la crisis del modelo ciceroniano de la historia *magistra vitae*. Esta tenía, en términos de Palti, iterabilidad, es decir contaba con un sentido de repetición y circularidad (Palti, 2001, p. 20). Para muchos historiadores, la Revolución francesa fue uno ejemplo de cómo una serie de acontecimientos terminaron de romper el modelo ciceroniano, pues ese presente pasado había logrado rebasar a los anteriores. Esto implicó que el futuro ya no podía ser entendido a través del pasado por medio de los paralelismos que solían buscarse en el régimen de historicidad clásico. La concepción del tiempo y la historia sufrió un proceso de cambio una vez que se hacía imposible una explicación mediante la repetición. La misma historia pasaba a ser una “actualidad incasante” de tipo lineal y el futuro algo incierto. Este nuevo modelo de historia tenía al progreso como uno de los ejes explicativos (Chignola, 2007, pp. 16-25; Hartog, 2007, p. 98; Orozco Pérez, 2017, p. 159; Palti, 2001, p. 20).

El concepto de Iglesia no estuvo exento de los cambios descritos para el siglo XIX. De hecho, se trata de un concepto con varios sentidos y significados resultado de continuidades y resignificaciones (Stefano, 2012).³ Iglesia militante era solo uno de ellos. Por lo menos desde la patrística

3 Roberto di Stefano es muy acertado al explicar a Iglesia como un concepto polisémico (Stefano, 2012). Entre estos distintos sentidos se puede identificar a Iglesia como sociedad perfecta, esposa de Cristo, comunidad de fieles, templo, institución, grupo de eclesiásticos, entre otros.

se hablaba de dos o tres partes de la Iglesia. En el contexto del conflicto religioso entre el catolicismo y las Iglesias reformadas del siglo XVI, los sermones, catecismos y concilios se remitían a los textos de Agustín o al libro de Job para definir a la Iglesia militante. Frente a esta se describía una Iglesia triunfante, es decir una emplazada en el cielo y que congregaba a los católicos ya muertos. Algunos escritos referían una Iglesia purgante, aquella de los católicos atrapados en el purgatorio. Entonces, la Iglesia militante era la de los católicos de la tierra, misma que debía hacer frente a tres enemigos: mundo, demonio y carne (*Catecismo romano, compuesto por decreto del Sagrado Concilio Tridentino para los párrocos de toda la Iglesia y publicado por San Pío V*, 1805; Montúfar, 1769; Pérez, 1628; Salvá, 1846). Se trataba de un conflicto entre el bien y el mal.

Para el siglo XIX el concepto experimentó una politización⁴ y un cambio en su temporalidad. Mi propuesta es que el concepto de Iglesia militante permite apreciar el desgaste del modelo de una historia *magistra vitae*, y deja ver la irrupción de uno moderno. Por eso, no es de extrañar, entonces, que la institucionalización de la ciencia histórica en Ecuador naciera alrededor de los círculos conservadores. Y es que esto tiene sentido en tanto se acepta que la Iglesia participó del proceso de secularización, que sufrió un proceso de reconfiguración en el siglo XIX construyendo la institucionalidad que hoy conocemos y que readecuó sus vínculos transnacionales al contexto republicano, pero estrechamente con Roma como el centro del orbe católico. También es preciso aclarar que el tiempo de la Iglesia militante es solo uno de los

4 La politización se trata de que “cada vez más personas son interpeladas, implicadas, movilizadas. Puede cuestionarse si los insultos y eslóganes del vocabulario propagandístico han aumentado, pero su alcance y efecto lo han hecho con seguridad. La importancia de los conceptos contrarios polémicos aumenta. La pareja de palabras «aristócratas» y «demócratas», creaciones de finales del siglo XVIII, aún podían tener una referencia estamental y delimitarse. «Revolucionario» y «reaccionario» son denominaciones de libre disposición, denominaciones de distintos usos para referirse a uno mismo o al enemigo, que pueden reproducirse constantemente o que, más bien, se encuentran bajo una presión para ser reproducidas” (Fernández Torres, 2009, p. 98).

que tuvieron presentes los conservadores, conciliadores y progresistas ecuatorianos. Estos, a diferencia de lecturas en las que se describe su rechazo a la modernidad, habían incorporado la noción de progreso a los proyectos de nación católica.

1. La Iglesia militante frente a un contexto local agitado y mundo impío

Como bien apunta Cid, el género escatológico tiene un realce especial en el contexto de aceleración, pues se presentaba como una herramienta para “decodificar” las señales del fin. El autor sugiere dos momentos claves para esto. El primero que iría desde las revoluciones atlánticas a mediados del siglo XIX, mientras el segundo va desde 1848 a fines de siglo y se resume en un discurso católico antiliberal y antimoderno (Cid, 2014, p. 181). En el caso de Ecuador ese mismo primer momento fue crucial en la resignificación de Iglesia militante. Así, la militancia hacía alusión a un combate efectivo contra las fuerzas del mal, mismas que adquirieron materialidad en un catálogo de enemigos frente a los que se debía armar una guerra santa. Entre 1830 y 1857 se aprecia la construcción de un árbol de conceptos que hacía alusión a la militancia de los católicos: lucha, enemigo, combate, reformas, etc. Estos conceptos fueron importantes en los debates en la opinión pública sobre el patronato, los fueros eclesiásticos y la tolerancia religiosa. El sacerdote Tomás H. Noboa expresaba su preocupación, en forma de verso desde *El Monitor Eclesiástico* de Quito, de la siguiente forma:

*Si las negras corrientes del abismo
amenazan o turban tu reposo;
tú apoyada en los brazos de tu Esposo
mares, aguas, rumbos rompes.
No hai tormentas ni escollos para ti
dirigido el timón por la Deidad,
¡Columna indestructible de verdad.*

*asombrosa maravilla! [...]
Cual se sigue a la noche el claro día,
al error la verdad de tu doctrina;
por el orbe, cual agua cristalina,
fecundando te deslizas.
Perseguida y triunfante en todas partes,
atraviesas por todas las naciones;
y tranquila entre mil ondulaciones
contrarias el puerto pisas (Noboa, 1846).*

En 1857, como parte de la crítica a la influencia del liberalismo granadino y las revoluciones europeas de 1848, fray Vicente Solano politizó de manera explícita el concepto de Iglesia militante para resumir la lucha de los católicos del mundo contra el avance de sus enemigos, en ese caso los rojos: “la Iglesia tiene que combatir a sus enemigos, y por eso se llama militante” (Solano, 1857). Para Solano el ataque moderno a la Iglesia empezó en el siglo XVI con el protestantismo, continuó con el filosofismo y seguía aún en el siglo XIX. El fraile aseguraba que el éxito en el ataque a la Iglesia dependía de la acometida contra sus ministros, por eso se ensañaban con el clero y el Papa. En el tiempo providencial, la Iglesia ganaría una vez que se convirtiera en Iglesia triunfante, sin embargo, la mano de la Providencia podía guiar su triunfo en el mundo (Solano, 1857). Ese discurso y la politización del concepto continuaron en la década de 1860 con los debates por el Concordato. Para muchos obispos la Iglesia no podía ser vencida por sus enemigos. Los prelados mantenían la certeza que la guía divina les garantizaría el triunfo en sus combates (Esteves de Toral, 1861; Riofrío, 1863).

El concepto Iglesia militante hace alusión a dos tiempos. El primero es de carácter providencial, en el que se aseguraba que el triunfo de la Iglesia era inevitable a pesar de ser constantemente perseguida. Sin embargo, esa victoria final se daba en el tránsito de una Iglesia militante a una Iglesia triunfante (Mera, 1871, 1872; “Persecución a la Iglesia”, 1877). Sin embargo, existe un tiempo propio del mundo terrenal que,

por lo menos hasta el siglo XIX seguía la lógica de la historia *magistra vitae*. Juan León Mera propone que con la aparición del cristianismo el mundo se purificó, pero que a pesar de ello el “germen del mal” había prevalecido, y que la fuerza de este iba en aumento (Mera, 1872, p. 3). Esta sugerencia de Mera es una ruptura con el sentido que se tenía de Iglesia militante para los siglos anteriores. Para varios intelectuales católicos, en el pasado las fuerzas del bien y el mal se enfrentaban y la Iglesia salía victoriosa. Esto habría sucedido contra los romanos, los paganos o los “herejes” del humanismo. Sin embargo, autores como Mera o Julio María Matovelle seguían la propuesta de Solano en la que se establecía que el origen de la herejía moderna era el protestantismo que abrió la decadencia del mundo y dio origen al filosofismo, mismo que dio vida al liberalismo y finalmente al socialismo (Matovelle, 1886; Mera, 1872, p. 3). Esa genealogía de los enemigos modernos de la Iglesia mostraba ya rasgos de cierta linealidad a los que se añadía el temor de ambos autores de que la Iglesia fuese vencida en su combate. Para ellos Cristo no había traído paz, sino que con la fundación de la Iglesia inició un nuevo escenario de guerra, uno del evangelio contra el mal, en el cual los católicos combatían a sus enemigos que en ocasiones también eran sus persecutores (Mera, 1872, p. 7; “Persecución a la Iglesia”, 1877). La lógica de la lucha en la tierra contra la herejía significaba que la vida de los católicos era una vida de combate, pero al tratarse, para el XIX, de una herejía moderna las armas debían ser nuevas (“La reacción del mal contra el bien es la raíz de la persecución de la Iglesia”, 1877). De ese modo, los católicos reforzaron su ya antiguo uso de la imprenta desde la que pusieron a circular periódicos, hojas sueltas y libros.

Si bien los textos de Solano, Mera y Matovelle no entran plenamente en el género escatológico, este tenía gran influencia en la construcción de sus discursos. Como sugiere Cid, este resultaba ser un recurso que recurría a la historia *magistra vitae* con explicaciones apocalípticas que permitían entender y dar cierta predictibilidad al contexto agitado y cambiante que vivían los sujetos históricos (Cid, 2020, p. 120). Como

han visto Cid y Fernando Hidalgo Nistri, el concepto de decadencia fue central en la explicación escatológica, pues la inmoralidad, la disolución de los vínculos religiosos, la disidencia, la apostasía, entre otros, resultaban ser señales del fin de los tiempos (Cid, 2020, p. 131; Hidalgo Nistri, 2001). Por otro lado, este discurso tenía un claro interés político desde los sectores conservadores, conciliadores y progresistas. La sensación de un mundo en decadencia moral y las alusiones a un cuerpo enfermo, como las que hacían los garcianos, justificaba la necesidad de una reforma moral, la defensa del Estado confesional, la participación eclesiástica en política y la refundación de la República, ya sea poniendo en consonancia sus instituciones con la religión como proponía Gabriel García Moreno, o reactualizando el pacto con Dios como lo había sugerido el Congreso Eucarístico de 1886. La propuesta de los católicos era la supremacía religiosa sobre el progreso material.

Para estos católicos, la Revolución francesa se había vuelto un estadio de la lucha militante, pero uno que lo había cambiado todo radicalmente, incluso la manera de operar del enemigo. Si bien los católicos rechazaban las revoluciones porque les resultaban sinónimo de anarquía, muchos de ellos habían tomado parte en ellas. Estas resultaron ser cruciales en la configuración del orden republicano. Incluso las famosas restauraciones, a pesar de su discurso acerca de restituir el pasado, en la práctica releían y transformaban los elementos que deseaban rescatar, lo que alimentaba el sentido de irrepetibilidad. Esto vinculaba a la militancia católica más con el modelo moderno de historia que con el de *magistra vitae*. A pesar de su adaptabilidad a los cambios políticos y del lenguaje, la ruptura con esta última resultaba un trauma. Autores como Mera, Matovelle o Juan de Dios Campuzano debieron reconocer que la persecución a la Iglesia si bien parecida por siglos, había cambiado. En la modernidad era inusual que corriera sangre de mártires, los autores católicos se quejaban de que en nombre del progreso y la civilización se los acusaba de fanáticos y oscurantistas, y se buscaba relegarlos al silencio (“Persecución a la Iglesia”, 1877).

El concepto de Iglesia militante sufrió otro cambio drástico en la década de 1870, no solo en el contexto de la reforma moral garciana, sino en la lectura que ciertos católicos hicieron de la organización de la Internacional socialista, de la comuna de París o de la toma de los Estados Pontificios. Como lo ha visto Ana Buriano, la prensa garciana y sus opositores hicieron eco de dichos acontecimientos desde un discurso escatológico (Buriano, 2018). Años después de la muerte de García Moreno la prensa católica seguía haciendo eco de que en Europa los gobiernos protegían a los enemigos de la Iglesia. Para ellos, la civilización propuesta por el liberalismo tenía como base el paganismo, el protestantismo, el ateísmo y al mismo catolicismo. A esto se sumaba que los países europeos no habrían hecho nada por remediar el “martirio” de Pío IX, al que varios católicos consideraban cautivo. El problema no acababa ahí, pues América copiaba todo lo malo que se hacía en Europa. En Ecuador, según ellos, se habría entronizado una revolución que proponía una regeneración (1876), aquella encabezada por Ignacio de Veintemilla, en la que se acusaba a la Iglesia de fanática al mismo tiempo que patrocinaba la inmoralidad en la sociedad (“Persecución a la Iglesia”, 1877).

Entonces, a los católicos militantes les resultaba cada vez más difícil explicar la similitud de sus experiencias con las de los católicos de antaño. Se trataba de una lucha nunca antes vista contra la Iglesia que usaba armas de la ciencia, el comercio, la industria, etc. En estas mismas sentían que sus pares europeos y americanos experimentaban lo mismo que ellos. Los católicos ecuatorianos argumentaban que era difícil vaticinar un triunfador, y la misma Iglesia corría el riesgo de ser vencida. Este cambio en la percepción del enemigo estuvo marcado por los acontecimientos europeos ya nombrados. El socialismo, como un error que habría surgido de los excesos del liberalismo, ya no solo buscaba convencer a los hombres ilustrados, ahora apuntaba a tener un gran número de partidarios entre las “masas populares”. Su objetivo era descotolizar al pueblo, promover la anarquía y destruir el orden imperante (Matovelle, 1886; Mera, 1872, pp. 18-28).

Nuevos retos requerían nuevas estrategias. Mera explicaba que el mismo Pío IX había entregado varias herramientas contra el enemigo: la infalibilidad pontificia que reafirmaba la centralidad del Papa, la declaración del dogma de la Inmaculada, la convocatoria al Concilio Vaticano y el mismo *Syllabus* donde se señalaban los errores modernos (Mera, 1871). Mera añadía que era necesario advertir a los católicos y redoblar los esfuerzos en la lucha, de la que seguro saldrían victoriosos:

La guerra no ha cambiado de carácter: no hay sino cambio de armas y de estrategias por parte del enemigo. Este puede hacer mucho daño, mas no vencer, y el daño será mayor para el mismo pueblo de quien forma hoy su elemento de combate. El deber de todo católico está trazado, ya lo hemos indicado claramente; cumplámoslo con ardiente fe y no se oiga de nuestros labios el cobarde e infame grito de ¡sálvese quien pueda! La sociedad perece!

Bien es que todos los miembros de la Iglesia militante den con frecuencia la voz de alerta y se comuniquen ya las maquinaciones que se han sorprendido al enemigo, y la manera de contrarrestarlas (Mera, 1872, p. 35).

Se trataba de una Guerra Santa. Así, entre 1869 y 1883 los católicos militantes apuntaron a generar una prensa y asociacionismo manejados por sectores letrados para combatir en los mismos espacios y con las mismas armas a sus enemigos. Además, proponían la realización de actos piadosos e incluso proponían tomar las armas, cosa que hicieron entre 1876 y 1883. Como Mera varios católicos confiaban en que Cristo los guiaría a la victoria una vez más a través del mar borrascoso, pero desde hace algunos años atrás se insistía en que para conseguir esa ayuda este debía ser despertado a través de la piedad de los fieles: “Jesús dormía, i mientras no le despertaran para pedirle que aplacase la borrasca, había dejado que las olas aterrasen a los discípulos que no invocaron su protección” (Esteves de Toral, 1863, p. 1)

2. La Iglesia militante y la República escogida

Entre 1883 y 1895 los católicos anunciaban un fortalecimiento de sus enemigos. Si frente a Solano eran un grupo de rojos, y hasta la restauración se hablaba de liberales, después de esta se habían sumado los radicales que optaron por la vía revolucionaria después de ser excluidos violentamente de la participación política más formal. Entonces, los católicos militantes llamaron al pueblo a sus asociaciones, con lo que incorporaron mujeres, obreros y en menor medida indígenas. También realizaron actos masivos de fe como procesiones o desagravios para despertar la bondad divina. Debían redoblar las fuerzas ante el avance liberal que había tomado el gobierno entre 1876 y 1883, pero más aún contra el radicalismo que aumentaba su fuerza en la costa. Todo resultaba válido para una reconquista católica de la sociedad civil. El combate terrenal, por lo tanto militante, implicaba, como ya se mencionó, que la Iglesia podía ser vencida en la coyuntura. Casi todos los autores concordaban en que si eso sucedía el mundo atravesaría una época oscura de la que podían reponerse como lo había hecho Francia varias veces. El catolicismo en su labor de enseñar cuál era la verdadera civilización tenía el reto de despertar a los que “vegetan la nación”. (“Nuestra divisa”, 1877) Era así como los indiferentes debían ser ganados para la causa militante.

En ese contexto Julio María Matovelle decía que como Ecuador aspiraba a ser la República del Sagrado Corazón de Jesús desde el momento de su consagración en 1873, eso la convertía en la nación predestinada que defendería, reforzaría y difundiría el catolicismo al resto del mundo. Para él se trataba de una nueva Israel que debía construir el Reinado social de Cristo frente a la persecución de la impiedad. Para ganarse ese título Ecuador habría entregado mártires. Matovelle se refería al asesinato de García Moreno en 1875 y al envenenamiento del arzobispo Ignacio Checa y Barba en 1877 (Matovelle, 1886, 1887). Además de estos dos, el discurso católico presentaba un panteón de mártires cuya sangre funcionaba como una especie de ofrenda que entregaba Ecuador para expiar los pecados del mundo y aseguraba a la humanidad la capacidad de redención antes de la llegada del fin de los tiempos.

Los católicos del último cuarto del siglo XIX no solo habían readecuado el proyecto garciano de una hegemonía basada en la existencia de un pueblo católico, sino que habían hecho del mismo García Moreno un elemento obligado para definir la República del Sagrado Corazón de Jesús. La biografía del caudillo católico que en 1887 publicó Agustín Berthe es un ejemplo de ello. Para el redentorista la Revolución francesa había sido uno de los males que promovió la impiedad en el mundo. Dentro de ese discurso, Berthe fue muy crítico de varios presidentes y caudillos americanos, porque, según él, sus propuestas y filosofía estaba influenciada por la Revolución y el contrato social. Ese habría sido el caso de Bolívar:

Gran militar y gran orador, pero político de cortos alcances, Bolívar, como todos cuantos salieron de la escuela de 1789, identifica en su mente la monarquía y el despotismo, la república y la libertad, confundiendo así la gorma con el fondo (Berthe, 1892a, p. 38).

No solo la ruptura histórica que representó la Revolución llamó la atención de Berthe, sino también la expansión de sus agentes, principalmente identificados como masones. Así se sumaba a la teoría sobre el complot masónico que aseguraba que García Moreno fue asesinado por haberse declarado enemigo de la Revolución (Berthe, 1892b, p. 355). Para varios autores católicos, las dos muertes ya mencionadas formaban parte de un relato acerca de que Ecuador había sido un baluarte católico que la impiedad desde distintos lugares del mundo había jurado destruir. La República del Sagrado Corazón de Jesús era entonces una expresión de resistencia de los católicos a dicha conjura. Por ejemplo, Berthe considera como “católicos militantes” a los organizadores y asistentes al Congreso Eucarístico de 1886 (Berthe, 1892b, p. 455).

Las críticas hacia el discurso intransigente del redentorista no se hicieron esperar, incluso dentro de los mismos círculos católicos. Antonio Borrero publicó en 1889 una refutación a la obra de Berthe. Además de los detalles históricos sobre los que debatían, Borrero cuestionaba

la propuesta de Berthe acerca de presentar al Ecuador como un pueblo bárbaro que solo se transformó en un modelo de pueblo cristiano bajo la tutela de García Moreno (Borrero, 1889, p. III). La edición de 1892 del libro del redentorista no tardó en responderle a Borrero que él y su círculo de allegados habían militado a mediados del siglo XIX junto a García Moreno en contra del gobierno de José María Urbina (Berthe, 1892a, p. XVII). Tanto más interesante resulta la nota del traductor, Francisco Navarro Villoslada, para quien la obra de Berthe sobre García Moreno tenía como fin el combate al liberalismo. Navarro veía en García Moreno no solo un hombre único y providencial, sino que resulta un ejemplo de gobernante católico: “El Ecuador sin su presidente de 1869, no habría llegado a ser la República del Sagrado Corazón; sería la República de Urbina, o presa quizá de aquellos dos ladrones entre los cuales estuvo crucificada”⁵ (Berthe, 1892a, p. III).

La obra de Berthe es solo un ejemplo del material impreso que describió la lucha entre el catolicismo y sus enemigos en las décadas de 1880 y 1890. Sin embargo, el sentido de una decadencia y la percepción del fortalecimiento de sus enemigos dejó de ser una expectativa y se concretó en 1895 con la revolución liberal. Entre junio y agosto de ese año se efectuaron varios sermones y pláticas que llamaban al combate piadoso y armado de nuevo, pues el radicalismo anunciaba el fin de los tiempos. Para el clero a las puertas de la República del Sagrado Corazón de Jesús se encontraba la ramera de Babilonia como representación del pecado y la corrupción. (Aguirre, 1895; González y Calisto, 1895)

5 Es probable que los dos ladrones a los que hace referencia fuesen Colombia y Perú. Primero, porque en la crisis de 1859 hubo acusaciones de reuniones secretas entre ambos gobiernos para repartirse Ecuador. Segundo, porque mientras Colombia era el espacio desde el cual permeaban escritos, actores y revolucionarios liberales a inicios del gobierno garciano en 1860, Perú fue considerado un lugar de reunión y organización para las redes del liberalismo radical exiliado de Ecuador en el último durante las presidencias de García Moreno, pero también a fines del siglo XIX.

3. La Iglesia militante al ocaso del siglo

La derrota de conservadores y progresistas en agosto de 1895 no impidió a los católicos seguir haciendo referencia a la Iglesia militante. Pero, sí requirió replantear su estrategia, una que llamara a todos a la unión en contra del gobierno liberal y sus reformas. De ese modo, en la sierra centro y sur se organizaron guerrillas restauradoras que dificultaron la pacificación del país por lo menos un lustro. Ante esto, la prensa liberal desde 1895 aumentó las referencias a un término común entre los opositores al fanatismo ultramontano durante el último cuarto del siglo XIX. Los católicos militantes que aún tomaban las armas producían periódicos y otros impresos, se negaban a obedecer las leyes dictadas por las cámaras, censuraban a los liberales, etc. recibían el nombre de *curuchupas* (“Aconsejamos”, 1895; “Actualidad”, 1897; “Conspiración”, 1897; “Facción seudo católica o curuchupa”, 1898), término que hacía referencia a un fanatismo religioso al mismo tiempo que ponía en duda los valores cristianos de un sujeto.⁶

Con la llegada de misioneros protestantes en 1898, varios círculos católicos se agitaron, ya sea culpando a los liberales por incentivar la tolerancia de cultos con la nueva Constitución de 1897, pero también agrediendo a los pastores que circulaban por las ciudades serranas. Una de las hojas volantes que circularon ese año acusaba al gobierno de anteponer la voluntad de la minoría de librepensadores frente a la mayoría de la población. Según Quiteños, el liberalismo intentaba destruir el catolicismo y fomentar el avance del error. Quiteños, en todo desafiante, terminaba su hoja así:

6 Carlos Joaquín Córdova apunta que existen varios posibles orígenes del término, además de que se piensa que se empleó primero en la Sierra sur, en la zona del Azuay. La primera posibilidad se trata de una mezcla entre español y quichua: cura (sacerdote) y chupa (rabo), lo que querría decir rabo de cura. Las siguientes posibilidades son “cutuchupa” o rabo corto y “curichupa” o rabo de oro. Finalmente, el más convincente resulta ser el ecuatorianismo quichua “curu” que significa gusano y “chupa” que es rabo, es decir usa un tono despectivo hacia los católicos y sus propias faltas y pecados (Córdova, 1993, pp. 119-125). Curuchupas podía hacer alusión al partido conservador o a los católicos intransigentes.

¡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 hirviendo sepúltanos, antes que criminales extranjeros profanen nuestro suelo con su inmunda planta (Quiteños, 1898, pp. 1-2).⁷

Conforme se acercaba el ocaso del siglo, los católicos militantes debieron aceptar que la hegemonía de la República católica se había quebrado y que los círculos liberales no serían depuestos del gobierno. Además, la readecuación de fuerzas católicas en el siglo XX fue coetánea a la consagración del modelo moderno de historia como preponderante.

Conclusión

El concepto de Iglesia militante tiene un primer registro de politización en 1857 con el artículo de Solano en *La Escoba*. Desde ese momento, hasta finales del siglo XIX, el concepto permite una aproximación a los discursos, prácticas y repertorios alrededor del combate de los católicos contra sus enemigos: rojos, liberales o radicales. Pero, también, facilita un acercamiento al cambio en la concepción de historia y tiempo a raíz de que los católicos debieron reconocer que los acontecimientos que experimentaron entre 1857 y 1900 no tenían parangón. Es decir, el modelo de historia como *maestra de vida* y el sentido de repetición se desgastaron a lo largo del siglo. En la lucha por un futuro prometedor, en el que la Iglesia militante saldría victoriosa enterraba el carácter cíclico del modelo clásico de historia. La historia como *magistra vitae* había permitido cierto grado de predictibilidad entre los católicos para antelar su triunfo. Sin embargo, un horizonte cada vez más incierto acercaba a un modelo de historia moderna, lineal, sin repeticiones y más acelerado. Los acontecimientos en Ecuador y Europa llevaron a los católicos a pensar que, si bien la lucha entre el bien y el mal se repetía una vez más, los agentes de este último habían cambiado de estrategia y habían optado por descatalogar a las masas.

⁷ La cita muestra semejanzas al capítulo 23, versículo 30 del evangelio de Lucas que hace referencia a las palabras de Jesús camino al calvario: “entonces dirán: “¡Que caigan sobre nosotros los montes, y nos sepulten los cerros!”” (Biblia, 1995, p. 158).

Muchas de estas transformaciones de sentido y percepción fueron cruciales en la formación del criterio histórico de los historiadores modernos ecuatorianos. Dentro de este marco, y participe del cambio de régimen de historicidad, Federico González Suárez explicaba que el hombre tenía libre albedrío, pero que se encontraba sujeto a la voluntad divina. Dios no era un titiritero, pero era capaz de castigar a la humanidad a pesar de su libertad de acción. Sin embargo, a la final, la manera en la que los hombres transitaban la lucha entre el bien y el mal era lo que guiaba a los pueblos, cuyo tiempo era terreno (González Suárez, 1937, pp. 21-31).

Referencias

Aconsejamos. (1895, octubre 22). *El Pichincha*.

Actualidad. (1897, enero 31). *La Nación*.

Aguirre, J. M. (1895). Plática del R. P. José María Aguirre, pronunciada en el templo de San Francisco el 30 de junio, con motivo de la procesión solemne salida de dicho templo. En *Boletín Eclesiástico: Vol. II* (pp. 302-311).

Berthe, A. (1892a). *García Moreno: Presidente de la Republica del Ecuador, vengador y mártir del derecho cristiano: Vol. I*. Victor Retaux e Hijo.

Berthe, A. (1892b). *García Moreno: Presidente de la Republica del Ecuador, vengador y martir del derecho cristiano: Vol. II*. Victor Retaux e Hijo.

Biblia. (1995). San Pablo.

Borrero, A. (1889). *Refutación por A. B. C. del libro titulado: García Moreno, presidente del Ecuador, vengador y martir del derecho cristiano*. Imprenta de La Nación.

Buriano, A. (2008). *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1860-1875*. Instituto Mora.

Buriano, A. (2018). Perdido el cetro queda la cruz: Reflejos del mundo europeo en la prensa ecuatoriana, 1870-1872. En J. P. Ortiz (Ed.), *Iglesia, historiografía e instituciones* (pp. 357-379). Universidad Autónoma Metropolitana, Ediciones del Lirio.

Catecismo romano, compuesto por decreto del Sagrado Concilio Tridentino para los párrocos de toda la Iglesia y publicado por San Pío V (Vol. 1). (1805). Imprente de Tomás Albán.

Chignola, S. (2007). Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 37, 11-33.

Cid, G. (2014). «Las señales de los últimos tiempos». Laicidad y escatología en el pensamiento católico hispanoamericano del siglo XIX. *Hispania Sacra*, 66, 179-207.

Cid, G. (2020). “Los últimos tiempos están encima de nuestras cabezas”. Temporalidad y escatología en el siglo XIX hispanoamericano. En F. Wasserman (Ed.), *Tiempos críticos. Historia, revolución y temporalidad en el mundo iberoamericano (siglos XVIII-y XIX)* (pp. 115-138). Prometeo.

Conspiración. (1897, abril 6). *La Sanción*.

Córdova, C. J. (1993). Un puñado de ecuatorianismos. *Memorias de la Academia Ecuatoriana*, 60, 119-125.

Esteves de Toral, R. (1861). *Carta Pastoral*. Imprenta de los Huérfanos de Valencia.

Esteves de Toral, R. (1863). *El Obispo de Cuenca a sus diocesanos*. Imprenta de Rivadeneira.

Facción seudo católica o curuchupa. (1898, septiembre 27). *El Diez de Agosto*.

Fernández Sebastián, J. (2014). Historia, historiografía, historicidad. Conciencia histórica y cambio conceptual. En M. Suárez Cortina (Ed.), *Europa del sur y América Latina: Perspectivas historiográficas* (pp. 35-64). Biblioteca Nueva.

Fernández Torres, L. (2009). Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana. *Anthropos*, 223, 92-105.

González Suárez, F. (1937). *Defensa de mi criterio histórico*. Archivo Municipal.

González y Calisto, P. R. (1895). Carta Pastoral del Ilmo. Arzobispo de Quito contra el Radicalismo. En *Boletín Eclesiástico: Vol. II* (pp. 281-289).

Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.

- Hidalgo Nistri, F. (2001). La noción de decadencia en la imaginación política ecuatoriana. *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 16, 87-113.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Pretextos.
- La reacción del mal contra el bien es la raíz de la persecución de la Iglesia. (1877, junio 8). *La Libertad Cristiana*.
- Matovelle, J. M. (1886, julio). Discurso. *La República del Sagrado Corazón de Jesús*.
- Matovelle, J. M. (1887, junio). El pacto de Quito. *La República del Sagrado Corazón de Jesús*.
- Mera, J. L. (1871, junio 10). Pío IX. Principio del año XXVI de su pontificado. *El Nacional*.
- Mera, J. L. (1872). *La Santa Guerra*.
- Montúfar, A. de. (1769). *Concilios provinciales*. Imprenta del Superior Gobierno.
- Noboa, T. (1846, octubre 29). La nave de la Iglesia. *El Monitor Eclesiástico*.
- Nuestra divisa. (1877, julio 20). *La Libertad Cristiana*.
- Orozco Pérez, M. (2017). *Aceleración y temporalización de la historia. La modernidad según Koselleck* [Doctorado]. Universidad Carlos III de Madrid.
- Palti, E. J. (2001). Introducción. En R. Koselleck (Ed.), *Los estratos del tiempo: Estudios sobre la historia* (pp. 9-34). Paidós.
- Pérez, G. (1628). *Suma Teologica. Primera y segunda parte, en que se explican los sacramentos, mandamientos, censuras, indulgencias de la Iglesia, los cuatro Novisimos, y Misterios de nuestra Santa Fe*. Viuda de Alonso Martin.
- Persecución a la Iglesia. (1877, junio 1). *La Libertad Cristiana*.

- Quiteños. (1898). *¡Alarma!* Imprenta Sucre.
- Riofrío, J. M. (1863). *Carta Pastoral sobre la Exposición del Concejo de Guayaquil*. Imprenta de Manuel Rivadeneira.
- Salvá, V. (1846). *Nuevo diccionario de la lengua castellana*. Librería de Don Vicente Salvá.
- Solano, V. (1857, octubre 21). El clero ultramontano. *La Escoba*.
- Stefano, R. di. (2012). ¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1, 197-220.
- Zermeño, G. (2018). El cronotopo moderno de la historia y su crisis actual. *Inédito*.