

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR**  
**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**  
**ESCUELA DE CIENCIAS HISTÓRICAS**

**Tesis para obtener el título de Historiador**

**“Clamando á mi Madre del Quinche...”: el uso de la imagen de la Virgen  
del Quinche en la arquidiócesis de Quito dentro del proceso de  
secularización y laicización entre 1895 y 1910**

**LUIS ESTEBAN VIZUETE MARCILLO**

**DIRECTORA DE TESIS: DRA. VIVIANA VELASCO**

**QUITO, NOVIEMBRE 2015**

**Dedicatoria:**

*A mi Mami Maruja (María  
Margarita Pinto †), por  
haber sido mi primera  
maestra de Historia.  
También, porque fue, es y  
seguirá siendo mi perpetua  
inspiración para escribir.*

## Agradecimientos

Esta disertación es el resultado de dos años de investigación, esfuerzo en el trabajo de archivo, la recolección de bibliografía secundaria y la interpretación de material teórico. Conseguir y adquirir gran parte de los libros que se citan en este trabajo fue una gran tarea ya que muchos de éstos fueron difíciles de encontrar en el país.

El trabajo de fuentes primarias fue arduo y apenas concluyó unos días antes de empezar la redacción del primer capítulo de esta disertación. Dentro de la gran variedad de archivos que visité fue de gran ayuda la paciencia y la apertura de los trabajadores del Archivo Nacional de Historia, Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, Biblioteca Nacional “Eugenio Espejo”, Archivo Metropolitano de Historia, Archivo del Ministerio de Cultura, Archivo-Biblioteca de la Asamblea Nacional. Sin embargo, debo reconocer el especial apoyo, en el acceso a muchos documentos que aquí se citan, de: Patricio Paccha del Archivo del Santuario del Quinche y Biblioteca de la Virgen del Quinche; Jimmy Vergara del Archivo Arquidiocesano de Quito, Yesenia Villacrés de la Biblioteca del Ministerio de Cultura, y a Eli Velata y Anita Moyota por su ayuda en el Archivo de la Diócesis de Riobamba.

De igual modo el planteamiento del tema de esta disertación requirió de un laborioso trabajo de interpretación, sistematización y delimitación. Tengo que agradecer para este caso el gran interés y valiosos consejos de mis profesores Viviana Velasco, Elisa Sevilla y Jorge Moreno Egas, quienes estuvieron comentando esta investigación desde el principio. También al resto de docentes de la Escuela de Ciencias Históricas con quienes comenté en alguna ocasión sobre mi propuesta e hipótesis. A la par de la discusión con los docentes realicé el mismo ejercicio con mis compañeros quienes supieron darme acertados comentarios acerca de la temática que aquí abordo. Además, debo reconocer a Sebastián Luna, Sael Trejo, Paulette Serrano, Enma Chilig y Francisco Jaramillo por haber circulado de aula en aula, y de clase en clase escuchando y opinando sobre la Iglesia, la secularización y la laicización. También a Erick Rosero, Esteban Valencia y Michelle Raza, viejos amigos, que estuvieron al tanto del proceso de redacción con mucho entusiasmo.

Para el final he dejado los agradecimientos más importantes. Es menester reconocer el incondicional apoyo de mis padres Gustavo Vizúete y Mery Marcillo, no sólo en el completo financiamiento de ésta investigación, sino con el tiempo necesario para circular de archivo en archivo conmigo, y sobre todo brindándome el amor y la fuerza necesaria para continuar día con día. De igual modo a mi hermana Anabelle Vizúete. A mis abuelos Clemencia Bolaños y Alfonso Vizúete que ayudaron a financiar parte de mi bibliografía. Finalmente, como lo pongo en la dedicatoria, esta disertación también fue gracias al cariño de mi abuelita María Margarita Pinto quien se fue de mi lado a pocos meses de arrancar con mi investigación, pero que ha sido capaz de mantener mi cordura y mi gran deseo de investigar y escribir historia durante estos largos cuatro años en los que aprendido mucho y he hecho grandes amigos y conocidos.

## **Resumen**

El presente trabajo aborda los procesos de secularización y laicización entre 1895 y 1910 a través del estudio de caso de los usos de la imagen de la Virgen del Quinche. Así, entrecruza el trabajo empírico de archivo con el análisis teórico de los dos procesos, por lo cual se toma en cuenta los aportes conceptuales que se han realizado sobre estos en los últimos veinticinco años. A la par, se propone un marco contextual que comienza desde los aspectos más generales de la Iglesia, pasa por la situación eclesial ecuatoriana y se concentra en el marco de la Iglesia en la Arquidiócesis de Quito.

Un punto nodal de los procesos de secularización y laicización es la necesidad de proponer una visión diferente sobre la Iglesia y sus actores, tomando en cuenta que ésta no es un aparato meramente dogmático que no cambia. Por el contrario, debe entenderse como un complejo cúmulo de actores y relaciones sociales entre estos. Repensar la Iglesia permite hacer nuevas preguntas sobre su relación con el Estado, el gobierno, la sociedad. Así, para pensar el problema que ésta disertación toma en cuenta no es posible dejar de lado conceptos como recristianización, romanización o cuestión religiosa.

El estudio de caso, como punto en el cual desemboca el presente trabajo pone a conversar a la Historia de las religiones con la Antropología de la Religión y la Sociología de la Religión. Conceptos como santuario, peregrinación, Virgen o religiosidad son analizados de manera interdisciplinar. Así, la temporalidad de esta disertación es dada por la Virgen del Quinche, siendo 1895 y 1910 dos años importantes al momento de analizar el culto a esta Imagen.

Las reformas liberales, la intransigencia religiosa y la respuesta de los actores eclesiales hacen pensar que entre dichos años se da un cambio dentro de la Iglesia, el Estado, el gobierno y la sociedad. A pesar de los múltiples casos y ejemplos que se emplean para poder explicar la laicización y la secularización se reconoce a estos como dos procesos de largo plazo anteriores al liberalismo y que se resolvieron mucho después de la época histórica que se le asigna a éste en la historia de Ecuador. Así, los usos que se le dio a la imagen de la Virgen del Quinche en la Arquidiócesis son capaces de reflejar estos cambios.

## Índice

<b>Introducción.</b>	<b>1</b>
<b>Aspectos previos sobre la Iglesia en una perspectiva global</b>	
<b>Una revisión de los conceptos laicización y secularización.</b>	<b>8</b>
<i>Secularización</i>	8
<i>Laicización</i>	14
<b>Pensar un contexto global: la romanización y la idea de una Iglesia Universal.</b>	<b>17</b>
<b>La Idea de una Iglesia Latinoamericana.</b>	<b>28</b>
<b>Aproximaciones a un contexto del conflicto liberalismo-Iglesia en América Latina.</b>	<b>38</b>
<b>Apuntes para una historia social de la Iglesia en Ecuador durante el liberalismo.</b>	<b>46</b>
<i>Un estado de la cuestión en Ecuador</i>	47
<i>Los actores</i>	54
<b>El arzobispado de Quito: su distribución administrativa y los poderes eclesiásticos.</b>	<b>60</b>
<i>Algunos datos del espacio y la población de la Arquidiócesis y la ciudad</i>	61
<i>Algunos datos sobre el clero de la Arquidiócesis</i>	62
<i>Sobre el laicado y algunas instituciones de la Iglesia</i>	68
<i>Los santuarios más importantes de la Arquidiócesis</i>	70
<b>Un panorama general de la Iglesia: la provincia ecuatoriana y la Arquidiócesis de Quito frente al liberalismo.</b>	
<b>La Iglesia en Ecuador entre 1895 y 1910: algunos aspectos relacionados al conflicto liberalismo-Iglesia.</b>	<b>72</b>
<i>Los primeros textos eclesiásticos contra la revolución liberal</i>	73
<i>Los sucesos de Riobamba de 1897</i>	77
<i>El Concordato, el Patronato y las relaciones con la Santa Sede</i>	79
<i>Las provisiones de obispos durante el primado de</i>	

<i>González Suárez</i>	85
<i>Debates sobre la cuestión religiosa</i>	89
<b>Los primeros gobiernos liberales y la postura centralizada de Pedro Rafael González y Calisto.</b>	<b>94</b>
<i>Los aportes económicos del clero arquidiocesano para detener al liberalismo</i>	94
<i>Los acontecimientos del 26 de septiembre de 1895</i>	97
<i>Algunas anotaciones sobre las relaciones con los liberales, 1896-1901</i>	99
<i>La polémica sobre el matrimonio civil y los procesos de Secularización y laicización</i>	103
<i>El fin de la administración pastoral del “mansísimo” en la Arquidiócesis</i>	108
<b>El tránsito entre dos generaciones en la Arquidiócesis de Quito durante el gobierno liberal: la administración de Ulpiano Pérez.</b>	<b>109</b>
<b>“Arzobispo de Quito seguiría siendo”: la administración de Federico González Suárez.</b>	<b>116</b>
<i>La postura de González Suárez sobre la política, el clero, y la Iglesia en Ecuador.</i>	117
<i>Hacia la construcción de una esfera religiosa</i>	123
<b>Las dinámicas religiosas y el uso de la imagen de la Virgen del Quinche</b>	
<b>Revisión de algunos conceptos de Historia y Antropología de Las religiones.</b>	<b>129</b>
<i>Religiosidad: la pugna entre lo oficial y lo popular</i>	130
<i>El concepto Virgen o María dentro de la historia sobre el catolicismo</i>	133
<i>El concepto de santuario como espacio y centro</i>	134
<i>El concepto de peregrinación como concertación y disputa</i>	135
<b>“El cielo de la Patria se ha cubierto de luto”: la Virgen del Quinche como remedio de males.</b>	<b>138</b>
<i>Los hechos previos a junio de 1895</i>	138
<i>La Visita de 1895</i>	140

<i>El manejo del culto y del santuario</i>	144
<i>Las peregrinaciones entre 1895 y 1904</i>	146
<i>Los historiadores de la Virgen del Quinche</i>	148
<i>Oyacachi</i>	152
<b>La visita de 1905 y los años de sede vacante</b>	<b>154</b>
<i>“El deseo de levantar un Santuario majestuoso”: las primeras iniciativas hacia el tercer santuario del Quinche</i>	155
<i>“Remedio de los males políticos”: la Visita de 1905</i>	157
<i>El cambio de párroco y el milagro de los ladrillos</i>	163
<b>El Quinche como fortaleza espiritual.</b>	<b>165</b>
De rodillas ante la Virgen: la visita de González Suárez al Quinche y las peregrinaciones anuales.	166
<i>Una basílica para la Virgen</i>	168
<i>González Suárez y su plan de reglamento para las romerías</i>	171
<i>Los esclavos de la Virgen</i>	175
<i>“Entre todos los del Ecuador”: el Quinche como culto nacional</i>	178
<i>Una ruptura en el programa centralizador de González Suárez sobre el Quinche</i>	180
<b>El Quinche: Entrecruce de lo global y lo local.</b>	<b>182</b>
<b>Conclusiones</b>	<b>187</b>
<b>Anexos</b>	
<b>Cuadro 1: Vicarías foráneas y parroquias de la Arquidiócesis de Quito entre 1899 y 1901.</b>	<b>193</b>
<b>Cuadro 2: Parroquias y Vicarías foráneas de la Arquidiócesis para 1910.</b>	<b>197</b>
<b>Cuadro 3: Datos sobre el clero secular de la Arquidiócesis (1896)</b>	<b>200</b>
<b>Cuadro 4: Datos sobre el clero regular de la Arquidiócesis (1896)</b>	<b>200</b>
<b>Cuadro 5: Clero Regular de la Arquidiócesis de Quito (1897)</b>	<b>201</b>
<b>Cuadro 6: Clero Secular de la Arquidiócesis de Quito (1897)</b>	<b>202</b>

<b>Cuadro 7: Clero Femenino de la Ciudad de Quito</b>	<b>203</b>
<b>Cuadro 8: Clero regular Masculino de la Ciudad de Quito</b>	<b>203</b>
<b>Cuadro 9: Clero Femenino de la Provincia de Pichincha</b>	<b>204</b>
<b>Cuadro 10: Clero Masculino de la Provincia de Pichincha</b>	<b>204</b>
<b>Cuadro 11: Datos del clero en Ecuador.</b>	<b>205</b>
<b>Cuadro 12: Alumnos de instituciones educativas laicas y religiosas</b>	<b>207</b>
<b>Imágenes</b>	<b>208</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>210</b>

## Introducción

En la actualidad, en Ecuador se nos hace sencillo hablar de una sociedad secularizada o un Estado laico. Sin embargo, en los últimos años, algunos episodios han mostrado que hablar de una secularización, laicización, Iglesia católica o Estado, aun es un tema amplio que queda por explorar desde las diversas ramas de las Ciencias Sociales.

Por un lado, en octubre de 2013, en la Asamblea Nacional surgió la propuesta sobre la despenalización del aborto encabezada por Paola Pabón. Casi automáticamente, el Presidente de la República amenazó públicamente con su renuncia si esa propuesta llegaba a pasar en el legislativo. Adicional a esto, Rafael Correa había realizado hasta 2015 tres viajes al Vaticano. El primero, en 2013, como una visita diplomática ya que un argentino fue nombrado papa. La segunda, en 2014, con motivo de la canonización de dos papas. La tercera, en 2015, para programar los detalles de la visita papal para julio de ese mismo año.

Entre los argumentos de la opinión pública estaba que Ecuador era un país mayoritariamente católico. Pero sobre todo, la cobertura de las semanas próximas a la visita papal estuvo cruzada por claros intereses propagandísticos desde el ejecutivo, una gran inversión de presupuesto estatal, la pugna entre el gobierno central y la alcaldía de Quito por los arreglos para la visita de Francisco I, las protestas contra el régimen y la intervención del episcopado para calmar los ánimos en los días cercanos al 5 de julio. Estos hechos se vinculan a uno anterior respecto a la invitación que Rafael Correa hizo al Papa y la posterior declaración de su visita como un asunto de interés nacional dentro del marco de un país que se reconoce como laico. A su vez, el régimen se había reconocido desde hace algún tiempo como continuador de la Revolución liberal y sus alcances.

Lo mencionado anteriormente genera una serie de preguntas: ¿Existe una laicidad en Ecuador? y de ser así, ¿Cuál es su estado? ¿Cuál es el estado de la secularización en el país y en la sociedad? Estas preguntas no se pueden responder mirando únicamente la coyuntura actual. La misma identificación del Presidente con la figura de Alfaro y el liberalismo presentan un tema interesante para asociar la presentividad de fenómenos sociales relacionados a la Religión con aquellos acaecidos muchos años atrás y que discursivamente están siendo usados para legitimar un proyecto político de gobierno.

Por esta razón es interesante vincular ciertos procesos de largo alcance, como secularización, Estado laico o laicidad, con los sucesos actuales. Sin embargo, al ser ésta una disertación de licenciatura, no es conveniente abordar los más de 150 años que ha seguido la secularización en Ecuador. Sin embargo, debido a un claro interés por relacionar el liberalismo del XX con el proyecto actual, se quiso emprender una investigación modesta para evaluar una parte del fenómeno socio-político y religioso del primero. Así se escogió la secularización y laicización durante el liberalismo, en el entrecruce de Religión y política en las manifestaciones públicas impulsadas por la Iglesia a través de una Imagen religiosa.

En el marco de la visita del papa Francisco, el 8 de julio de 2015, éste asistió al Santuario de la Virgen del Quinche, colocó a sus pies arreglos florales, oró ante ella, tocó su vestido, le colocó un rosario y finalmente, después de tocar su mejilla, se persignó. Así, uno de los cultos más numerosos de Ecuador estaba dentro del programa pontificio para acercarse a los miembros de la Iglesia en el país.

Es imposible evaluar procesos como secularización y laicización únicamente a partir del papel político del clero. La Iglesia ha jugado un papel importante en lo tocante a la esfera pública y a la religiosa, pero también el individuo se posiciona en más de una forma como un actor determinante dentro de agrupaciones y en relación con otros individuos.

Por lo antes mencionado, es necesario tratar a la Iglesia de una manera diferente a la que la historiografía confesional, marxista o de la nueva historia lo han hecho. La Iglesia no se limita únicamente al dogma o a la tradición, tampoco es una institución estática o sólo ligada a la dominación. Dentro de ella existen conflictos y divergencias, transformaciones propias y otras debido al contexto. También tiene relaciones con diferentes formas de asociación, como las de carácter laico. Es necesario repensar los procesos históricos, y en especial los años del liberalismo a partir de un estudio sobre el fenómeno de la Iglesia en Ecuador.

Por esa razón, se ha escogido abordar la Arquidiócesis de Quito y una temporalidad (1895-1910) a la que algunos historiadores identifican como la primera etapa administrativa del liberalismo. Por tanto, la pregunta que me planteo para esta disertación es: ¿Cómo enfrentaron e incentivaron los miembros de la Iglesia los procesos de secularización y

laicización en la Arquidiócesis de Quito, entre 1895 y 1910? Para ese fin se pretende tomar el caso del uso de la imagen de la Virgen del Quinche por parte los arzobispos de Quito y de la Iglesia quiteña en general.

A la par, es necesario cuestionar los postulados tradicionales sobre la secularización y laicización mediante el uso crítico de conceptos desarrollados para duraciones más amplias y en procesos más generales y complejos. Para que de esta manera se pueda criticar no únicamente la producción que se ha realizado hasta el momento, sino lo que las fuentes y los actores enunciaban. Se ha escogido el periodo comprendido entre 1895 y 1910 porque estos fueron dos fechas en los cuales se puede apreciar una diferencia en el manejo del culto y de la imagen de la Virgen del Quinche. El espacio de la Arquidiócesis se lo ha seleccionado principalmente por la facilidad de acceso a las fuentes y porque el Santuario estaba dentro de ésta y no se encontraba adjunto a ninguna orden religiosa por lo que tenía una administración arquidiocesana.

Este trabajo pretende ahondar sobre las posturas de los arzobispos de Quito: Rafael González y Calisto, y Federico González Suárez, con respecto al proceso de secularización y laicización de 1895 a 1910, usando como estudio de caso los usos de la imagen de la Virgen del Quinche. Si bien es un estudio de caso, no se puede dejar de lado el contexto más amplio. Lo global y lo local deben estar en estrecho vínculo en la narración histórica para no asumir o dar por sentado una somera inscripción de los procesos históricos en Ecuador, es necesario hacerlos más evidentes. Por otro lado, limitar la narración a los procesos sin tomar en cuenta la configuración administrativa o el espacio en el que se desarrollaron es otro problema que tienen algunos trabajos sobre el tema. Finalmente, este texto será una aproximación a los aportes de la sociología de la Religión, la antropología de la Religión y la historia de las religiones en una conversación entre disciplinas.

Recientemente, los historiadores han volcado de nuevo su interés en la Iglesia. Sin embargo no son los únicos, e irremediamente éstos tienen una deuda con los teóricos de la secularización. Estos sociólogos de la Religión han innovado en los cuestionamientos sobre su área de estudio, principalmente respecto de la secularización. Tanto éste concepto como la laicización son ejes del presente trabajo ya que presentan un marco teórico muy permeable para poder contrastarlo con el trabajo histórico-empírico, las especificidades de

cada espacio y caso, sin la necesidad de establecer una explicación artificial de los procesos históricos.

Sobre el último punto, hay que reconocer las limitaciones que esta disertación presentará. No habrá un vínculo directo con las prácticas y se limitará a la jerarquía eclesiástica, porque enfocarse en un espectro más amplio de actores requeriría más tiempo, cuestión que correspondería a una investigación de doctorado. Otra limitación es el trabajo con la Arquidiócesis de Quito y no con el resto de diócesis, esto debido a la dificultad que representaría la movilización a Cuenca, Guayaquil, Loja, Ibarra, Riobamba y Portoviejo.

Sin embargo, una lectura a contrapelo de las fuentes, el sustento de bibliografía secundaria y sobre todo la inclusión de documentación menuda, como correspondencia o informes producidos por actores de la época alimentarán de manera distinta este trabajo. Así, la búsqueda de fuentes demoró más de un año y abarcó más de un repositorio en búsqueda de material producido por un abanico de actores tanto religiosos como laicos. Se trabajó en la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, Biblioteca Nacional Eugenio Espejo, Biblioteca del Ministerio de Cultura, Archivo Arquidiocesano de Quito, Archivo Nacional de Historia, Archivo del Santuario del Quinche, Archivo Metropolitano de Historia, Biblioteca de la Virgen del Quinche, Hemeroteca de la PUCE. La aproximación a estos repositorios permitió recolectar: documentos oficiales entre la Arquidiócesis y la vicaría foránea del Quinche, periódicos, revistas, Boletín Eclesiástico, documentos oficiales entre algunos miembros del gobierno y los arzobispos, correspondencia entre el clero, cronologías de las visitas de la Virgen, catecismos e historias sobre la Virgen y el santuario.

De ese modo, la manera más idónea de tratar el tema con estas fuentes es poniéndolas a conversar entre sí, rastrear los discursos, las propuestas, intenciones y relaciones que a partir de esta contrastación se pueden entablar sobre el culto y el uso de la imagen en esta temporalidad con el posicionamiento de los arzobispos en el marco del proceso de secularización y laicización. La lectura a contrapelo permitiría abordar de manera indirecta las prácticas, las cuales no son el eje de la investigación debido que requiere un trabajo más minucioso y extenso que no concuerda con los límites de un trabajo de licenciatura.

Esta investigación se enmarca en una historia social de la Iglesia con líneas transversales de historia cultural, ya que tanto la cultura como la sociedad se ven imbricadas en los procesos de uso de las imágenes. También cabe notar que el tratamiento de un uso político de la imagen no se remitirá a las propuestas de una nueva historia política (Cárdenas Ayala, 2007), sino a un tratamiento de la política y la religiosidad a partir de los dos paradigmas mencionados en líneas anteriores. Es decir, un entrecruce entre historia social por medio de la sociología de la Religión y de historia cultural a través de la antropología de la Religión; para que se pueda encaminar el trabajo hacia una historia de la sociedad que rescate los aportes de la historia social clásica y los de la nueva historia cultural (Eley, 2008).

Para lograr aquello y, a su vez, presentar un texto más sencillo, en su lectura, a quienes puedan acceder a éste trabajo, se ha dividido el mismo en tres partes, cada una corresponde a un capítulo. El primero presentará el desarrollo del marco teórico principal de la disertación, es decir, una explicación de las tesis que múltiples autores han propuesto para pensar a la laicización y a la secularización como procesos de diferenciación. A esto le sigue un contexto global de la Iglesia, la idea de una recristianización, la pugna de una Iglesia Universal, el proyecto romanizador y la tesis sobre la transnacionalidad de la Iglesia católica. Seguido a eso, se reducirá la lupa para apreciar el concepto de Iglesia latinoamericana de Claudia Castillo y Sol Serrano; para poder continuar con una síntesis de la producción historiográfica latinoamericana sobre la Iglesia y la historia de las religiones. Finalmente, se cerrará el primer capítulo con un análisis de la historiografía ecuatoriana sobre el tema y una pequeña propuesta metodológica de cómo pensar la Iglesia en Ecuador durante el liberalismo.

Para este primer capítulo se empleará bibliografía secundaria, principalmente los trabajos publicados sobre historia de las religiones y sociología de la religión. A pesar de eso, no se dejará de incluir ejemplos del caso ecuatoriano usando fuentes. También, se usará la historiografía ecuatoriana a manera de fuente primaria y se establecerá un abanico de actores para pensar la Iglesia. Así, se llegará a la Arquidiócesis de Quito de la cual se especificarán algunos aspectos administrativos, de población, distribución y despliegue de poder. Se ha escogido esta distribución ya que es necesaria una aproximación más concisa a una forma distinta de analizar la Iglesia en Ecuador. También se ha distribuido toda la

disertación de tal modo que la lectura de la misma respete una narración más simple y una lectura más ágil. Por tal motivo, la citación de las fuentes manuscritas de archivo respetará las normas APA de autor y fecha, omitiendo en el aparato crítico el repositorio, sección, caja, etc. Esta decisión se tomó pensando en la narrativa del relato histórico, por lo cual, en la bibliografía se desglosará todo lo omitido en el cuerpo del texto, sobre aquellos documentos, y se resaltarán con negrilla el nombre del autor y el año de producción para que el lector pueda ubicarlos. También, se ha optado por dejar las citas textuales de libros en inglés en su idioma original, debido al problema que una traducción puede presentar al entendimiento de lo que proponen sus autores.

En el segundo capítulo se planeará el contexto local y una explicación de las posturas de los arzobispos. En un primer momento se toparán temas generales sobre el clero y el episcopado ecuatoriano, su pugna con los liberales y la oposición a sus reformas. Después, se pasará a ejemplificar las posturas y la pugna de los dos arzobispos y del vicario Pérez, respecto a las reformas liberales, su oposición o negociación. Éste y el capítulo siguiente tienen escasa bibliografía secundaria, se nutrirán por lo tanto, casi en su totalidad de fuentes primarias.

La finalidad de la narración del segundo capítulo reside en lograr disminuir la lente con la que se vieron los procesos que se analizan. Guiado hacia el contexto ecuatoriano y para poder centrarlo hacia el estudio de caso. Por lo tanto, el lector podrá ver algunas referencias textuales a la secularización y a la laicización. Pero es interesante poder brindarle la posibilidad de que sea la narración la que guíe la lectura por medio de la cual se entienda el flujo y el pulso de ambos procesos dentro de la temporalidad que se propone.

Son contados los trabajos críticos que tiene como centro el estudio a la Virgen del Quinche. Algunos presentan cuestiones informativas al respecto y otros proponen tesis un tanto apresuradas sobre lo que ocurrió con dicho culto entre 1895 y 1910. Se ha intentado acceder, como se vio en párrafos anteriores, a una gran gama de archivo en búsqueda de documentos relacionados a la Virgen, su culto, santuario, el liberalismo y las peregrinaciones.

En el tercer capítulo, el presente trabajo se enfocará en la Virgen del Quinche y los usos que se le dio, relacionado estrechamente a temas como la secularización, laicización, recristianización o al contexto y posturas de los arzobispos de Quito. Al igual que el anterior, presentará una narración amigable con el lector con el fin de conservar esa característica. La primera parte se la dedicará para explicar conceptos dentro de la antropología de la Religión: Virgen, santuario, peregrinación, religiosidad, etc. De ese modo, se podrá entender que los cultos marianos no se remiten únicamente a cuadros o esculturas hieráticas que funcionan como meras estrategias de la Iglesia. Por el contrario, todo lo circundante a éstas, ya sea discursos o prácticas es muy nutrido y complejo, pero sobre todo necesario para pensarlo como proceso antes que como un detalle más. Así, la segunda parte del capítulo versará sobre el manejo de culto, las visitas, el santuario, las peregrinaciones y las historias entre 1895 y 1904 durante la administración de Pedro Rafael González y Calisto. La tercera parte debe ser vista como un tránsito ya que conlleva únicamente dos años, mientras Ulpiano Pérez fue vicario capitular. La cuarta parte se enfocará en el matiz que Federico González Suárez le puso al manejo del culto y la imagen de la Virgen del Quinche entre 1906 y 1910. Así, el estudio de caso establece la temporalidad, la misma que coincide ligeramente con lo que algunos historiadores han denominado como la primera etapa del liberalismo. La última parte conectará lo global y lo local para el caso del Quinche. Así se podrán formular algunas conclusiones después de éste capítulo.

La correspondencia de los tres capítulos pretende armar un ejemplo sobre una forma distinta de estudiar a la Iglesia en Ecuador, lejos del paradigma que la establece sólo como una institución, algo tradicional, que no cambia. Por el contrario, pretende aproximarse a sus dinámicas internas y externas, a su posibilidad de cambio forzado, voluntario o circunstancial. Pero sobre todo, a dejar abierta la posibilidad de que se siga pensando la secularización y la laicización en el mismo liberalismo o en épocas anteriores y posteriores. Así el aporte es una muy pequeña parte de todo lo que aún queda por investigar.

# 1. Aspectos previos sobre la Iglesia en una perspectiva global

## 1.1. Una revisión de los conceptos laicización y secularización

En la historiografía ecuatoriana casi no se ha hecho uso de estos dos conceptos como procesos, en el marco temporal de lo que se ha denominado “etapa liberal”. De hecho, algunos se han limitado a referirse a la secularización como un traspaso de funciones, logradas por los liberales, del control de la Iglesia al del Estado. Lo que se propone, sin querer analizar todo su espectro, es mirar a la secularización y a la laicización como dos procesos interrelacionados, de largo plazo, complejos y que involucran a una amplia gama de actores y fenómenos sociales desde los primeros años de la construcción del Estado-nación llamado Ecuador, hasta nuestros días. Sin embargo, en este trabajo es imposible abarcar una temporalidad tan amplia, por lo que me enfocaré en las formas y matices que cada una tuvo entre 1895 y 1910. Poniendo especial atención en los discursos y documentos producidos por algunos actores de la temporalidad.

De este modo, es pertinente que antes de empezar con el análisis netamente histórico, es necesario plantear una serie de aproximaciones a los dos conceptos ejes de este trabajo. Esto debido a que la producción dentro de la sociología de la Religión con respecto a los mismos es vasta y con posturas muy diferentes y ampliamente abordadas de manera teórica. Es imperativo complejizar en la teoría, sin la necesidad de hacer a un lado a los procesos históricos o el trabajo empírico. Por tanto, es necesario definir y sobre todo, evaluar, la pertinencia de la secularización y la laicización.

### 1.1.1 Secularización

José Casanova identifica a la secularización como un proceso de diferenciación “*of the secular spheres (state, economy, science) from religion*” (Casanova; 2013: 34). Este proceso, según el autor, no es lineal ni teleológico y puede incurrir en una desprivatización<sup>1</sup> (Casanova; 1994). Este modelo de secularización no es el único, pero sí el más factible frente a las teorías sobre la privatización de la Religión o aquellas que se refieren a la

---

<sup>1</sup> La desprivatización para Casanova implica una resistencia al rumbo de la diferenciación de esferas. Del mismo modo, la desprivatización tiene como resultado una repolitización de la moral y la esfera religiosa y la renormativización de las esferas públicas tanto económicas como políticas (Casanova; 1994)

disminución de las creencias. Casanova no niega la posibilidad de que en algún momento del transcurso del proceso de secularización, la Religión, quede marginalizada de la vida social, o incluso llegue a privatizarse (Casanova; 1994). Sin embargo, ese modelo puede darse de forma incompleta o simplemente no ocurrir. Una de las tesis principales de Casanova en *Public Religions in the modern world* (1994) es que las religiones, aun las tradicionales, nunca dejaron de interactuar en el espacio público.

Es posible relacionar el proceso de secularización con el sentido antiguo del concepto. Por un lado está la secularización como diferenciación, y por otro, como transferencia o tránsito. El concepto antiguo refiere dos separaciones a tomar en cuenta. La primera entre “este mundo” y el “otro mundo”, ambas categorías de la forma medieval de clasificación. La segunda divide en dos la idea de “este mundo” y establece un mundo religioso y un mundo secular (Casanova; 1994). Por tanto, el tránsito se entendería como el paso del uno al otro, una salida<sup>2</sup>.

Un proceso de secularización implica el rompimiento de estas concepciones para dar paso progresivamente a la pugna por la definición entre la esfera religiosa y las esferas seculares. La idea de “lo secular” es anterior a la idea de una esfera religiosa, ya que ésta surge con la modernidad y el mismo proceso de secularización. La distinción previa comprendía la relación secular-divino (Casanova; 2013), esto porque la Religión no necesitaba una distinción de ese tipo ya que se encontraba inmersa en todos los ámbitos de la vida. Esto hace necesario distinguir entre “lo secular”, la secularización y el secularismo. El primero como un ámbito institucional en contrapartida con lo religioso. El segundo, como se ha dicho, es el proceso de diferenciación. El tercero, es una forma de ver el mundo y un proyecto social (Casanova; 2011).

Con la modernidad, según Casanova, surgieron cuatro desarrollos que socavaron el sistema de clasificación medieval: Reforma protestante, la formación de los Estados modernos, el crecimiento del capitalismo moderno y el desarrollo de la ciencia moderna (Casanova; 1994). Estos desarrollos no fueron simétricos en todas partes, ni tampoco ocurrieron en

---

<sup>2</sup> En un caso concreto, la expresión secularización de cementerios puede entenderse como el paso de la administración y el espacio religioso hacia una administración secular. Véase: “Los cementerios Legos” (B.E. 1900; 503-511)

iguales condiciones. Por ejemplo, en la “etapa liberal”, todos a excepción del segundo apenas y se desarrollaban con fuerza en el Ecuador en el tránsito entre el siglo XIX y el XX. Por lo que es necesario tomar en cuenta el impacto de cada uno. Para Casanova, la secularización no dependería de la modernización (Cipriani, 2011) sino de estos cuatro desarrollos. De este modo, la secularización como proceso debe ser empíricamente verificada dependiendo de los casos.

La idea del *disestablishment*<sup>3</sup> es crucial para entender el proceso de secularización. En tanto, este proceso garantiza la libertad del Estado y las instituciones seculares con respecto a la Religión, y viceversa. Pero también la autonomía de la libertad de conciencia con respecto a la Religión y a las instituciones de la esfera secular. Hay que tomar en cuenta que el establecimiento de las esferas seculares no implica el posicionamiento del individuo dentro de ellas con exclusión de la religiosa (Casanova, 2009) o bajo el control de las mismas. Las religiones por lo tanto no habrían dejado de participar en la esfera pública, por el contrario, se habrían adaptado (Casanova, 1994).

Existen algunos problemas con las tesis de Casanova. Primero, el autor por medio de la explicación de éstas deja abierta la posibilidad de que la secularización tiene un fin en la completa diferenciación; sin embargo, cabe acotar que su permanencia en la esfera pública y debido a los constantes cambios de ésta, la secularización no contaría con un fin determinado, sino que el proceso de secularización como diferenciación, a la par con los cambios sociales, estaría en constante redefinición. Segundo, Casanova cree en la interacción de las esferas a través de una publicidad de las mismas, lo que no permite establecer que éstas se encuentran en una constante pugna que las define mutuamente en dicho marco.

Otro teórico importante para definir el proceso de secularización es Jean Baubérot. Concuera que éste es un proceso no teleológico, capaz de ser revertido, y de contar con “fuerzas de contra secularización” y de secularización (Baubérot, 2003). Pero sobre todo, es importante su tesis de que la secularización es un proceso cultural en relación a la

---

<sup>3</sup> Comúnmente este término suele ser traducido por separación entre Iglesia y Estado. Su traducción no satisface lo que dicho concepto implica. Por un lado, la diferenciación de esferas y por el otro la pérdida de la Iglesia de su categoría de oficialidad.

laicización que sería un proceso político (Baubérot, 2009b). El problema de este planteamiento es una posible desconexión entre política y cultura, si pensamos que la laicización no es más que la secularización externa (Mira Abad, 2002); lo que podría solventarse, si se piensa que tanto política y cultura tienen injerencia en la sociedad y sus dinámicas, proponiendo que es un proceso sociocultural. Por último, Baubérot cree que la secularización es “una consecuencia no buscada del desarrollo capitalista” (Baubérot, 2009a: 83), lo que vale la pena complementar con la idea de los cuatro desarrollos de Casanova. Sobre todo entendiendo que, en principio, la secularización no es un resultado directo de la modernidad, sino de los fenómenos que en ella se despliegan.

En América Latina también se ha pensado la secularización desde la sociología y la historia. Roberto Blancarte, seguidor de Émile Poulat, concuerda con el modelo de la diferenciación. Pero, cree que para el caso de los países latinoamericanos es necesario pensar que se dio frente a una sola iglesia institucionalizada, la Iglesia católica (Blancarte, 2008a). Además, tendría que ver con la manifestación de un cambio religioso tocante a la vida cotidiana (Blancarte, 2001). El sociólogo mexicano acota otra diferenciación antigua del concepto: la del paso del clero regular al secular (Blancarte, 2008b).

Desde Argentina, Roberto Di Stefano también ha intentado matizar la idea de secularización. La complejidad de este proceso debe ser vista sobre su influencia “en la Religión, sus prácticas, sus concepciones y sus autoridades” (Di Stefano, 2008: 169). Este autor más que de una adaptación, se refiere a un reajuste de la Religión frente a las esferas seculares ya que en el transcurso del proceso de secularización, ésta perdería su carácter normativo, no sólo en su expresión institucional, sino axiológica. Así, se daría la recomposición de la Religión en la sociedad debido a que la secularización consistiría en el paso de los regímenes de cristiandad a los de una modernidad religiosa<sup>4</sup> (Di Stefano, 2011).

Podemos pensar a la secularización en América Latina como aquella que fragmenta la hegemonía religiosa (Parker, 1993). Pero, la fragmentación no es sólo un resultado de la secularización. Los actores y los fenómenos hacen, a su vez, que la secularización sea un

---

<sup>4</sup> Entiendo modernidad religiosa como el camino hacia una pluralidad religiosa, de la cual se puede hablar en algunos casos latinoamericanos a partir del último tercio del siglo XX, y que se debe entender además como “un continuo proceso de transformación, recomposición y reorganización del campo religioso” (Mallimaci, 2004: 43).

proceso fragmentado (Gaytán, 2013). Ese proceso vendría a ser una diferenciación funcional (Tschannen, 2004) no sólo buscada por las esferas seculares, sino también, en un determinado momento, promovida por las instituciones de la esfera religiosa que se oponen a su subordinación o al uso pragmático que el Estado, principalmente, podría hacer de ellas. Existe, como ya se ha dicho, una necesidad de que la esfera religiosa se especialice (Lida, 2007b), más no que se encierre en sí misma. La necesidad de esta especialización es resultado de una crisis interna producto de las pugnas por la diferenciación. Pero la Iglesia como una institución religiosa se recompuso apoyándose en sus bases populares principalmente, con esto no sacrificó las relaciones verticales dentro de ella (Meyer, 1993), ocasionando un reordenamiento de las relaciones sociales con respecto a los esquemas religiosos (Morello, 2008). Este es el caso del laicado, que antes de las reformas emprendidas desde Roma y desde las diócesis locales para generar un cuerpo eclesial en defensa de la Religión, era visto a través de la relación pastor/oveja, subordinado a los poderes eclesiásticos. En esta recomposición, la Iglesia no sacrificó la verticalidad de su cuerpo clerical, sino que también la traspasó al funcionamiento de las asociaciones laicas, las cuales con el tiempo se volvieron autónomas con respecto a los sacerdotes y obispos.

La secularización como proceso sociocultural, cuenta, dentro de sí, con la secularización externa o laicización, y la parte cultural de la religiosidad y las creencias o secularización interna. La suma de las dos partes no define al proceso, a lo sumo lo matiza, la diferenciación que se propone abarca un ámbito mayor a la línea de laicización o del campo de la conciencia individual, define el espacio de lo religioso en la sociedad y la cultura. Es necesario enfocarse, en este punto, en explicar la secularización interna, ya que la externa se abordará en el siguiente acápite.

Se entiende secularización interna por la pérdida de importancia normativa que la Religión tiene en un individuo, esto implica un cambio de cosmovisión después del rompimiento con la forma religiosa de ver el mundo, el cambio impacta en múltiples áreas de la vida social<sup>5</sup>. Es más complicado evaluar los cambios en las mentalidades de los individuos, esto requiere

---

<sup>5</sup> Karel Dobbeleare asume al concepto secularización como multidimensional. Una de las dimensiones correspondería a la laicización o secularización externa. Mientras que las otras dos permiten entender la secularización interna: “como declive en la participación religiosa” y “como proceso de cambio religioso, entendido éste como una transformación y adaptación de las agrupaciones religiosas al mundo moderno (Blancarte; 2012: 67)

un tratamiento de larga duración ya que los esquemas mentales se resisten al cambio (García Alba, 2011), y aún así se vuelve complicado, como lo sostiene Poulat:

[En] sí, lo religioso no es una realidad empírica y observable. Sólo captamos expresiones y soportes, como gestos, palabras, textos, edificios, instituciones, asambleas, ceremonias, creencias, lugares, tiempos, personas, grupos; todo puede designarlo, sin que eso signifique fijarlo. Lo religioso es, por naturaleza, un compuesto inestable, inseparable de la mirada que lo anima: cuando se lo descompone, solo queda el elemento objetivable, el que lo manifiesta. (En: Hervieu-Léger, 2005: 57)

Asumir que se da un proceso de secularización interna, no quiere decir que la Religión pierda su capacidad de interpelación social o de ejercer influencia sobre la cosmovisión de una parte de creyentes que a la vez son ciudadanos. Del mismo modo, decir que se ha dado una secularización interna no implica que las instituciones de la esfera religiosa se volvieron incapaces de controlar o influenciar a la feligresía, sino que existe una necesidad de readecuación (Cipriani, 2011).

Finalmente, se puede asumir que la secularización no significa el decaimiento de la religiosidad o la desaparición de la Religión o de un sistema de creencias. Como se ha intentado sostener, es un proceso de diferenciación entre las esferas seculares y la religiosa a partir del desarrollo de las primeras, lo que ocasionó el surgimiento de la segunda. Este proceso es de carácter sociocultural, es decir, afecta a la sociedad, la cultura, la política, la economía, la ciencia, etc. Tampoco se limita al conflicto entre Estado e Iglesia, ya que la sociedad y la política no son sinónimo de Estado, ni Religión sinónimo de Iglesia, pero sí es posible ver en estas manifestaciones la pugna, el cambio y la transformación.

Desde un estudio de historia social de la Iglesia en Ecuador es necesario tomar en cuenta, para evaluar por completo el proceso de secularización, la configuración de las instituciones religiosas, las creencias individuales, las prácticas religiosas, la administración religiosa y de lo sagrado, las relaciones entre esferas, los discursos religiosos públicos, y sobre todo los cambios en el posicionamiento y el relacionamiento de los actores. Ante un proceso tan amplio no es posible abarcar todos los indicadores, se incluirá aquellos que se vinculen al posicionamiento de los arzobispos, al debate público y a la práctica religiosa a través del caso de la Virgen del Quinche. Sobre todo, es necesario matizar lo que fue el proceso de secularización entre 1895 y 1910, como una parte de lo que se continúa construyendo hasta el día de hoy.

La secularización externa o laicización es otro proceso muy cercano y dependiente de la secularización como proceso general. Es necesario analizar ambos para poder entender el panorama del conflicto entre Iglesia y las instituciones de la esfera secular. Esto, porque la secularización externa afecta más a la jurisdicción del monopolio eclesiástico a finales del XIX y principios del XX.

### *1.1.2 Laicización*

Este concepto ha sido trabajado por Jean Baubérot quien sostiene que es un proceso político (Baubérot, 2009b) que cuenta con un doble movimiento. Por un lado, “*a movement of institutional differentiation between the political and the religious sphere*” (Baubérot, 2009b: 2529). Por el otro, “*a movement of emancipation of the nation state and the institutions toward religion*” (Baubérot, 2009b: 2529). Hay que notar que este doble movimiento, pese a estar enmarcado en un ámbito político-jurídico, depende específicamente de la parte sociocultural de la secularización. Si bien, para Baubérot la laicización se desarrolla a través de la ley (Baubérot, 2009a), lo que en ésta se establezca depende de la aceptación social que tenga. Por ejemplo, la ley de matrimonio, dictada por el liberalismo en 1902, tuvo algunas dificultades para implementarse debido a que parte de la población consideraba que existía una contradicción entre el matrimonio civil y el eclesiástico<sup>6</sup>. Tomaría algunos años hasta que las dos formas de matrimonio coexistieran sin presentarse la una como contrapartida de la otra.

Por un lado, el Estado absorbería las funciones que antes tenían las instituciones religiosas (Di Stefano, 2011). Esta absorción de funciones no implica que la Iglesia perdió la posibilidad de continuar manejando las ya existentes, sino que perdió el monopolio que tenía de las mismas, como en el caso del registro de la población. Esto hace que la Religión tenga que insertarse de manera distinta en el espacio público (Serrano, 2003). Esto se debió a que los Estados modernos legitimaron la ejecución de las diferentes reformas a través de la justificación de su soberanía en el pueblo y ya no en Dios. Esto implicaba, nuevamente,

---

<sup>6</sup> El 29 de enero de 1903 se llevó a cabo el matrimonio civil de un militar de artillería. En una de sus cartas a Federico González Suárez, el arzobispo Pedro Rafael González y Calisto describe las pifias y las agresiones que recibieron los contrayentes de parte de algunos habitantes de la ciudad (González y Calisto, 1903a).

la necesidad de que, mental y culturalmente, la sociedad por la que gobernaban llegue a aceptar los cambios jurídicos que se establecían.

Tal vez el aporte más importante que realiza Baubérot es su tesis sobre los “umbrales de laicización”. La etapa liberal del Ecuador se ubicaría en el primer umbral, ya que éste se resume en el distanciamiento entre los lazos de la Iglesia y el Estado; el autor vislumbra en este umbral la necesidad de conseguir que el clero se limite a sus funciones (Cipriani, 2011). Mientras que el segundo umbral se remitiría a la laicidad, concepto vinculado a la laicización (Baubérot, 2004).

Dentro del manejo del proceso de laicización es necesario tomar en cuenta dos conceptos más: laicismo y laicidad. El laicismo es una postura política que “busca la eliminación de todo lo eclesiástico del ámbito político, dejando en libertad al individuo, en tanto ciudadano pleno, que ejerce sus derechos sin ataduras de cuerpos que lo dominan” (Gaytán, 2013: 32), mientras que la laicidad es régimen social. Dentro del proceso de laicización, la laicidad se convierte en un punto al cual se pretende llegar, más no su punto culminante con el que se llega al fin de la historia (Poulat, 2012). Durante los gobiernos liberales, en América Latina, el camino hacia la laicidad se fue ejerciendo por medio de un laicismo combativo (Blancarte, 2011), generalmente de tendencia anticlerical. La laicidad no se remite a la simple separación entre Estado e Iglesia, sino a que “el Estado tendría un papel en la construcción de una sociedad democrática, como reguladora de la relación entre sociedad e instituciones religiosas y como agente de las libertades de pensamiento y de conciencia” (Cárdenas Ayala, 2007: 206). Es decir, es el “modo como se gestiona la diversidad religiosa garantizando el ejercicio de los derechos” (A. Martínez, 2011: 80), lo que haría de la laicidad una forma de diferenciación funcional (Tschannen, 2004).

Como un régimen dentro del proceso de laicización, la laicidad no es un producto de la elaboración jurídica, pero se impone por medio de ésta (Poulat, 2012). Hablar de que se establece una sociedad laica quiere decir que se encuentra continuamente en cambio a través de acuerdos y desacuerdos. En pocas palabras, es una “política de pacificación por el derecho” (Poulat, 2012: 26), “no es –todo al César, nada al Dios-, ni siquiera –todo al hombre, nada a Dios-, sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres llamados a vivir juntos a pesar de cuanto los separa, los opone o los divide” (Poulat, 2012: 29).

Una vez que el proceso de laicización se ha puesto en marcha, y que se puede ver los primeros intentos de construir una laicidad pese a las expresiones del laicismo, se puede pensar que se construye un “régimen político” marcado por la disputa entre el Estado y la Iglesia, dentro del cual se separa, pese a que se refiera a un mismo individuo, dos ámbitos separados: el del ciudadano y el del creyente. En este punto, cuando se llega a la separación formal entre Estado e Iglesia, y se añade las reformas por medio de las cuales esta última pierde toda la posibilidad de decisión sobre las políticas administrativas concernientes al Estado, el individuo se relaciona con este como ciudadano, y con la Iglesia, como manifestación institucional de la Religión, como creyente o feligrés. Sin embargo, la separación de estos dos ámbitos no se hace evidente apenas se dicta el marco jurídico que promueve dicha partición, de hecho, la brecha que los diferencia se difumina. Idealmente, un sujeto dentro de este contexto, a inicios del siglo XX en Ecuador, debería enviar a su hijo a una escuela pública según su calidad de ciudadano; pero, el peso de su ámbito creyente hace que prefiera enviarlo a una escuela católica. Es complicado asumir que el individuo actúe en una especie de bipolaridad, por lo que esta separación consiste en la identificación hacia las instituciones con las que se está relacionando.

Para concluir este acápite, se puede considerar que la laicización es el proceso funcional por medio del cual las competencias jurídicas, políticas y administrativas que manejaban las instituciones religiosas, con exclusión de otras, pasan también al manejo del Estado o de otras instituciones dentro de las esferas seculares. Esto no quiere decir que la Iglesia quede excluida de la posibilidad de ejercer dicha función desde su competencia, pero regulada por las instituciones legitimadas para la legislación de la misma. En este punto, el liberalismo latinoamericano del siglo XIX optó por el ejercicio de un laicismo, muchas veces anticlerical, que pese a intentar construir una laicidad a partir de las primeras leyes sobre libertad de cultos, estableció la necesidad de controlar las libertades que el ámbito institucional de la Iglesia tenía. Esto se ve reflejado en las quejas de la jerarquía eclesiástica quiteña respecto a la intromisión del gobierno en materia eclesiástica, tal es el caso del nombramiento de los obispos después de 1906.

Los indicadores a tomar en cuenta para pensar la laicización desde la historia social de la Iglesia serían: las reformas emprendidas en materia civil y religiosa, los conflictos entre el

gobierno y la Iglesia, las condiciones de las instituciones que se vieron afectadas por el proceso de laicización, las funciones que tenían las instituciones estatales y seculares, las funciones de las instituciones religiosas, los discursos de ambos tipos de instituciones.

Tanto la secularización como la laicización promueven una diferenciación que por un lado quita el monopolio de control social e institucional que pudo haber tenido la Religión, y más específicamente la Iglesia en un determinado momento; por otro lado, establecen una esfera y espacios netamente religiosos, eclesiásticos y eclesiales<sup>7</sup>. Así, dentro de los mismos, un ejemplo sería el control, el manejo y el desarrollo del culto, la devoción y la religiosidad tanto oficial como popular, que por un lado se beneficia de los procesos de laicización y secularización, y a la par los interpela y los cuestiona. Este podría ser el caso del culto a las vírgenes, y específicamente, dentro de los límites de este trabajo, del culto a la Virgen del Quinche en sus distintos momentos y formas de usarlo o manejarlo, sin dejar de lado la importancia religiosa que ha tenido sobre la población católica.

## **1.2. Pensar un contexto global: la romanización y la idea de una Iglesia Universal**

Múltiples fenómenos hacen pensar que la Iglesia (como manifestación institucional de la Religión) sufrió múltiples cambios a nivel mundial que desmienten la visión simplista sobre ella como un aparato reacio al cambio debido a su fuerte influjo tradicionalista. Los procesos históricos, tanto locales como globales incidieron en dicho proceso de cambio. Es imposible asumir que la Iglesia, en este caso la católica, no haya sufrido cambios externos e internos a lo largo de algunos siglos de existencia.

Pensar en los obispos, el clero, las órdenes religiosas o los laicos no tiene que remitirse únicamente a las dinámicas sociales en las que tomaron parte en un país o una ciudad determinada, es menester tomar en cuenta un sinnúmero de redes facilitadas por la prensa o la correspondencia, principalmente, que permitieron a estos actores interactuar con otros católicos en otras ciudad, países o continentes. Es posible encontrar, para el caso

---

<sup>7</sup> Ana María Bidegain explica que “eclesiástico hace referencia al aparato jurídico de una Iglesia cristiana, compuesto por sacerdotes, obispos, cardenales, es decir, los administradores de lo sagrado. Eclesial, en cambio, se refiere al conjunto de miembros de la Iglesia, al conjunto de los bautizados, independientemente de su posición en la estructura organizativa de la Institución.” (Bidegain, 1996: 1)

ecuatoriano, en el Boletín Eclesiástico<sup>8</sup> no sólo un sinnúmero de Cartas Pastorales, Exhortaciones, Adhesiones o Escritos teológicos. También se puede hallar Cartas Pontificas dirigidas a las Iglesias de los diferentes países con motivo de los conflictos, problemas o circunstancias específicas que estas afrontaban<sup>9</sup>. De este modo, el clero se enteraba sobre la situación de la Iglesia en otras latitudes. En este caso se puede entender la idea de Benedict Anderson sobre la primera fuente de la “conexión imaginada”, en la cual por medio de este tipo de publicaciones a las que se tendría que añadir los periódicos financiados por las Iglesias nacionales, quienes accedían a ellos, que eran principalmente clérigos, sabían lo que sucedía en otras localidades y a su vez pese a que en el Boletín Eclesiástico se deje de publicar sobre la Iglesia o el clero de otro lugar<sup>10</sup>, se sabía que en algún momento haría su “reaparición en la trama” (B. Anderson, 2011: 58) como parte de, lo que a partir del siglo XIX se retomó con fuerza, una Iglesia Universal cuyo centro estaba en Roma, la cual había apostado por su romanización.

Se puede pensar que la Iglesia Católica siempre fue romana o romanizada. Sin embargo, negar tal afirmación no quiere decir que la Iglesia Católica estuvo desconectada del Papado, cuya sede se encuentra en Roma, durante algunos siglos. Más bien, se puede afirmar que su carácter transnacional se vio seriamente afectado a partir de los desarrollos que fomentaron la secularización y, que a su vez iniciaron con la modernidad. Es posible establecer dos procesos que carcomieron seriamente la transnacionalidad de la Iglesia Católica Romana y que permiten afirmar que ésta necesitó romanizarse a partir del siglo XIX: la Reforma Protestante y la pérdida de control sobre las Iglesias “nacionales” en manos de los monarcas.

El carácter transnacional de la Iglesia católica se vio fuertemente cuestionado y reducido a partir de los tratados que se firmaron entre los monarcas europeos como resultado del Congreso de Westphalia de 1648 (Casanova, 1997). Por lo que el Papado ya no podía

---

<sup>8</sup> El Boletín Eclesiástico tuvo tres directores desde su creación en 1893 hasta el año de 1910: Alejandro Matheus, Ulpiano Pérez, Alejandro López Marcillo.

<sup>9</sup> El Boletín Eclesiástico no fue el único medio por el cual las diócesis locales y la feligresía se nutría de los asuntos extranjeros tocantes a la Iglesia. La correspondencia entre obispos, entre organizaciones laicas, con el Papado, los nuncios o las Delegaciones Apostólicas fue muy importante para esta dinámica. Las Series de Gobiernos Eclesiástico y Nueva Sección del Archivo Arquidiocesano de Quito cuentan con ese tipo de documentos.

<sup>10</sup> El Boletín Eclesiástico empezó a incluir las secciones de crónica exterior e interior a partir de 1899, bajo la dirección del canónigo Ulpiano Pérez.

inmiscuirse en asuntos administrativos o políticos que le competían a los príncipes y monarcas, los cuales en su mayoría eran protestantes. La excepción durante el congreso, como siempre en materia religiosa, fue España, la cual no accedió a relegar la autoridad pontificia a los límites de los Estados gobernados por el Papa. Pero, el menoscabo de dicha autoridad a partir de la reforma protestantes y la firma de los tratados entre los monarcas, no sólo ocasionaron que el Pontífice quede cuestionado en su rol de juez y árbitro, sino que también, cuando perdió la posibilidad de intervenir directamente, las poblaciones y las Iglesias que se encontraban dentro de los reinos protestantes, principalmente, quedaron lejos del control romano. El fenómeno por medio del cual el Papa perdía injerencia sobre las Iglesias nacionales no fue exclusivo del caso protestante. España, con monarcas fieles al Pontífice, también menoscabó la jurisdicción papal, de manera diferente, mucho antes de las reformas borbónicas. Esto se dio a partir de la concesión que el Papa otorgó a los reyes españoles para manejar los asuntos de la Iglesia debido a que estos se comprometieron a velar por la evangelización y propiciar el establecimiento y defensa de la Iglesia sobre los territorios americanos a partir de la conquista.

En otras palabras, en virtud de que la Corona se hacía cargo de todos los costos para la expansión de la fe, la Santa Sede admitía el derecho de los reyes a fundar Iglesias, nombrar obispos y clérigos, ayudándose a sostenerla con los diezmos. No quedaba claro [...] si lo anterior era el reconocimiento de un derecho intrínseco de los reyes o una concesión revocable de la Santa Sede. (Blancarte, 2011: 190).

Este fue el sentido del Patronato Real, el cual en la práctica le permitía al rey español tener el control sobre la Iglesia en América, la cual se administraba desde el Consejo de Indias (Martínez, 2013). Esto implicaba que el centro de la Iglesia de las colonias no se encontraba en Roma en la persona del Papa, sino en Madrid (Roux, 2014). Los reyes españoles obtuvieron, en su momento, la Vicaría Real, lo que eliminaba la necesidad de una intervención directa de Roma (Moreno, 2012)

El patronato se convertiría, para los países latinoamericanos, en lo que Roberto Blancarte ha denominado la “herencia envenenada”. Por un lado el regalismo<sup>11</sup> intentó imponer la continuidad del Patronato. Pero por otro, la Santa Sede respaldada por la doctrina

---

<sup>11</sup> El regalismo era una tendencia que defendía el derecho heredable que tenían las nuevas Repúblicas con respecto al patronato, el cual facultaba a los gobiernos a inmiscuirse en materia eclesiástica con la venia de Roma.

ultramontana y el caso del Concordato firmado con Francia en 1801; argumentó que el patronato no era un derecho heredable (Blancarte, 2011). Esto ocasionó que las nuevas Repúblicas intentasen conseguir la aceptación del patronato, o a su vez el establecimiento de uno de facto (Blancarte, 2011) con carácter de ley; ese fue el caso de Ecuador en 1899.

Ese fue el panorama desde el siglo XVI al XVIII, entre los cuales la Iglesia católica no se quedó inmóvil ante los hechos y acontecimientos que afectaron su hegemonía,

*the lifeworld of Catholicism did not remain frozen in the past of medieval Christendom, nor were the Catholic reactions to modern developments (the Counter Reformation, Counter Enlightenment, Counter Revolution, etc.) simply reactionary regressions to an unchanging tradition. Rather, they were reactive attempts, often awkward ones, to fashion their own, catholic versions of modernity. Only a theological, normative version of a single, progressive, an unlinear West modernity can construct such historical responses as fundamentalist reactions.* (Casanova, 2009: 107)

El caso latinoamericano tiene un punto adicional al marco genérico descrito por Casanova. Para Roberto Di Stefano, la Iglesia colonial no es la misma que la Iglesia de la que hablamos en el siglo XIX. Ésta sufre un proceso de reacomodamiento y otro de reconfiguración después de la colonia (Di Stefano, 2015). Así, en éste proceso de construcción de una Iglesia poscolonial, su relación con Roma también debió replantearse (Serrano, 2015). La romanización se cruzó, de ese modo, con los proyectos de construcción de las nuevas Repúblicas y de los Estados latinoamericanos. Por lo que podría decirse que la secularización en Ecuador caminó casi a la par con el proceso de romanización.

La romanización tiene que ser pensada ligada a la pérdida del carácter transnacional de la Iglesia católica, ocasionada por los motivos antes mencionados. Pero, sobre todo debe ser tomada como un proyecto más que como un proceso ya que sus alcances, formas y matices específicos deben ser analizados para cada caso, además de que se necesita evaluar si se dio o no.

Este proyecto tomó gran fuerza durante el Pontificado de Pío IX, después de la pérdida de los Estados Pontificios. A partir del fin del poder temporal del Papa, este tuvo que fomentar su poder espiritual, por lo que *“the papacy could be reconstituted as the core of a transnational religious regime, this time on a truly catholic, that is, ecumenical basis”* (Casanova, 1997: 121), de este modo, reasumir este carácter transnacional implicaba superar la soberanía de los Estados nacionales. Para Cecilia Adriana Bautista (2005), la

romanización tuvo tres aspectos: la reforma del clero y de las instituciones religiosas, la nueva forma de relacionarse con el poder civil, y buscar la lealtad de la feligresía a través de la enseñanza. En cuanto al último, la romanización garantizó que la Santa Sede busque legitimar su poder a través de la “lealtad” de sus fieles en los diferentes países, alimentando el carácter transnacional. Actuaría con mecanismos espirituales si un Estado no impedía su acción, pero de no ser así usaría mecanismos políticos (Vallier, 1971).

Para Roberto Di Stefano, la romanización implicó el juego de un rol ambivalente de parte de la Santa Sede. Por un lado, como dirimente en los conflictos entre Estado e Iglesia, y por otro, como emisor de discurso religioso que se veía afectado por los ataques del Estado (Di Stefano, 2004). Así, intentaba conciliar y ser beneficiaria. Esto debido a que la Santa Sede se consideraba como la instancia definitiva de la resolución de los conflictos en materia eclesiástica, monopolizando la posibilidad de dar la última palabra (Di Stefano, 2004), o en otros términos, se consideraba, a través del dogmatismo, poseedora de la verdad inalienable (Vallier, 1971). Rodolfo de Roux asume a la romanización de la Iglesia católica como la:

centralización y unificación institucional según las directivas de la Curia Romana, con miras a integrar a todos los católicos del mundo en torno a la figura del Papa en un momento en el que la Santa Sede se enfrentaba a los gobiernos liberales [...] luchaba contra el avance de la Modernidad y emprendía un fortalecimiento de su influjo político-religioso decidida a no “dejarse encerrar en las sacristías” (Roux, 2014: 33).

Este proyecto estuvo favorecido, según Roux, por el fin del patronato. A su vez, la romanización implicaba la imposición de un sistema de enseñanza católico (Roux, 2014) con lo que se fundaron nuevas instituciones. Las órdenes religiosas de fundación moderna como los lazaristas, los hermanos cristianos o las madres de la caridad se movilizaron por los territorios católicos intentando fundar instituciones educativas, generalmente amparadas por los concordatos firmados entre los Estados y la Santa Sede. En cuanto a la educación universitaria se dio una renovación del tomismo (Roux, 2014), el cual había sido de gran importancia en la tendencia escolástica de las universidades católicas. León XIII entendía al tomismo “[en] oposición a la filosofía moderna y las soluciones revolucionarias, la Iglesia recordó a los católicos las enseñanzas de Tomás de Aquino sobre los orígenes de la autoridad, la naturaleza de la libertad, la leyes, la obediencia y la caridad” (Lynch, 2012, :300). Finalmente, la curia romana creyó necesario un proceso de recristianización del mundo (Anderson, 1999) por lo que fomentó a través de las diócesis la necesidad de

catequizar a la población. En 1905, se imprimió en Ecuador la Encíclica de Pío X sobre “La Enseñanza de la Doctrina Cristiana” (Pío X, 1905), a partir de ella obispos ecuatorianos como Federico González Suárez, Ulpiano Pérez, Manuel María Pólit y Andrés Machado formularon una serie de instrucciones pastorales y cartas pastorales para reglamentar, ordenar y fomentar tal iniciativa papal.

Para Margaret Lavinia Anderson, una de las fuerzas de la Iglesia “estuvo en su habilidad para desplegar las huestes papales –los jesuitas<sup>12</sup>, las órdenes educadoras- de un campo de batalla a otro tan pronto como eran derrotados y expulsados” (Anderson, 1999: 63). Para el caso ecuatoriano es importante tomar en cuenta el funcionamiento de los primeros años de la Escuela Politécnica Nacional durante la presidencia de García Moreno. Este pidió para su funcionamiento “a Roma y Alemania profesores mejor formados y mejor dispuestos hacia las modernas ciencias” (Cuvi, et. al, 2014: 124). La relación entre Estado, ciencia y los jesuitas alemanes que vinieron a enseñar en la Politécnica ha sido trabajada de manera profunda por Elisa Sevilla<sup>13</sup>.

Además de este tipo de cambios en la enseñanza religiosa, el papado ordenó el restablecimiento de las visitas *ad limina apostolorum*<sup>14</sup> cada cinco años, creó nuevas diócesis, firmó concordatos, designó nuncios y delegados apostólicos, estableció canales de comunicación con las diócesis, fortaleció el catolicismo tradicionalista o de ala ultramontana y el catolicismo integral en respuesta al socialismo a partir de la encíclica *Rerum Novarum*<sup>15</sup> de León XIII, fortaleció su relación con el laicado, reorganizó la vida eclesiástica y la enseñanza católica (Roux, 2014).

En el caso ecuatoriano se puede ejemplificar algunos de estos aspectos, principalmente durante el régimen garciano. En 1863 se establecieron las diócesis de Ibarra, Loja y Riobamba, en 1871 la de Portoviejo, en 1848 se elevó a Quito al grado de Arquidiócesis. En 1862 y 1882 se firmaron concordatos entre el Ecuador y la Santa Sede, no sin conflictos

---

<sup>12</sup> Los jesuitas podrían ser considerados una orden moderna debido a que se restauró en 1814 después de haber sido suprimida en 1773.

<sup>13</sup> Debe tomarse en cuenta el trabajo conjunto de Elisa Sevilla, Ana María Sevilla y Nicolás Cuvi en el texto “La circulación del darwinismo en el Ecuador (1870-1874)” (2014) y el aporte de la Tesis de Doctorado de Elisa Sevilla “Imperios informales y naciones poscoloniales: la autoridad de la ciencia” (2011).

<sup>14</sup> Esta era la visita que los obispos y arzobispos tenían que hacer regularmente para reunirse con el Papa.

<sup>15</sup> Es considerada como la encíclica que dio apertura a la doctrina social de la Iglesia como una respuesta a las propuestas comunistas de la época.

en los cuales, con el cambio de régimen, se cuestionaba la validez de los mismos. El caso de la ley de matrimonio civil es un claro ejemplo de la voz dirimente del Papado sobre ciertos asuntos. El 27 de febrero de 1903, el arzobispo de Quito Pedro Rafael González y Calisto escribía al obispo de Ibarra, Federico González Suárez sobre la tardanza en la resolución papal sobre ese asunto y la necesidad de una respuesta (González y Calisto, 1903d).

Una visión resumida de la romanización es la manejada por Miranda Lida, quien sostiene que “por romanización se entiende habitualmente un proceso mediante el cual el papado fue concentrando un poder cada vez más omnímodo dentro de la Iglesia que se verifica en distintas esferas y atribuciones: en lo dogmático, en la liturgia, y en la regulación de las atribuciones que le correspondían a los laicos” (Lida, 2007a: 1400). Por su parte, William Plata Quezada sostiene que la romanización fue un “proyecto globalizador del tradicionalismo católico” (Plata Quezada, 2005). El catolicismo tradicionalista fue, de este modo, una corriente católica y como tal no debe ser pensada como un organización, una asociación o agrupación, sino una línea de pensamiento dentro del catolicismo (Plata Quezada, 2005). Esta corriente, de tendencia ultramontana, fue la que prácticamente le puso fin al catolicismo liberal, asumiendo la incompatibilidad entre liberalismo y cristianismo. Esto se debió a que el catolicismo liberal se oponía a la romanización. El “olvido” de este último dentro del proyecto de una Iglesia Universal llevó a pensar a los historiadores tradicionales que la división entre liberales y conservadores se remitía a otra entre anticlericalismo y catolicismo. Negociar con los liberales no significaba oponerse a los conservadores y viceversa. González Suárez, antes de ser obispo de Ibarra, mostró una tendencia hacia el catolicismo liberal. Pero, unos años después de hacerse cargo de la cátedra metropolitana, no se volvió intransigente, pero tuvo que negociar e incluso oponerse, dependiendo el caso, a las reformas liberales.

Para Plata (2005), las características del catolicismo tradicionalista fueron: (1) la defensa hegemónica de la Iglesia y de sus privilegios, este punto no fue uniforme ya que por ejemplo, en cuanto al matrimonio civil, el Papado promovió que el clero de algunos países se aliara a la ley, mientras que en el caso ecuatoriano se consideraba la ley de matrimonio civil como atentatoria (González y Calisto, 1903b); (2) la lucha por el reconocimiento del

Estado del papel del catolicismo como constructor de la nación, ejemplos de este punto son los concordatos, los artículos de las constituciones de los diferentes Estados en los que se reconocía a la Iglesia como la oficial y sobre todo el impulso que se dio a las misiones; (3) defensa de la participación política del clero en asuntos religiosos, lo cual no queda muy claro en los procesos de secularización y laicización a finales del XIX, ya que el clero y en especial la jerarquía eclesiástica sostenía que era su derecho intervenir en asuntos políticos si estos eran tocantes a la Religión; (4) crítica a las ideologías como el liberalismo y el socialismo, un ejemplo de esto fue el *Syllabus Errorum*<sup>16</sup> (1864) de Pío IX, o la “Carta Pastoral del Ilmo. Arzobispo de Quito contra el Radicalismo” de Pedro Rafael González y Calisto (González y Calisto, 1895a); (5) el apoyo al proceso de romanización a través de la reglamentación de todos los asuntos concernientes a la Iglesia y a la Religión católica; (6) una defensa de la religiosidad heredada del barroco, principalmente todo lo referente al ámbito litúrgico y simbólico.

Dentro del proyecto de la romanización, la imagen de Cristo se repotenció como el centro del catolicismo, tal fue el caso del Sagrado Corazón de Jesús (Plata Quezada, 2005), al cual se consagró el Ecuador en 1874. A la par de esto, se dio a nivel del todo el “mundo católico” un avivamiento del marianismo en el cual se promovió con fuerza los cultos europeos (vírgenes blancas), pero a la par se fortaleció el culto a las vírgenes latinoamericanas con raíces coloniales (Plata Quezada, 2005), ya sean locales, regionales, nacionales o transnacionales; por citar algunos ejemplos: Lourdes en Francia, Marpingen en Alemania, El Pilar en España, Luján en Argentina, Guadalupe en México, Chiquinquirá en Colombia y El Quinche en Ecuador.

Las Visitas Pastorales se volvieron obligatorias para los obispos, los cuales en ciertos casos las hacían personalmente, en otros, por medio de sus vicarios<sup>17</sup>. El fin de las mismas era

---

<sup>16</sup> Es un documento pontificio en el que el Papa condenaba los denominados errores modernos entre los que se encontraban algunos conceptos, doctrinas e ideologías presuntamente opuestas al catolicismo.

<sup>17</sup> Pedro Rafael González y Calisto hizo una visita pastoral de la Arquidiócesis de Quito en 1894 y otra entre 1898 y 1899, la que hubiese correspondido a 1904 no la pudo hacer debido su enfermedad y posterior muerte (González y Calisto, 1899).

Federico González Suárez una vez en el arzobispado realizó sus visitas pastorales dentro de la ciudad, pero ninguna de sus visitas pastorales, en las parroquias rurales, las hizo personalmente, debido a su deteriorada salud, las realizó por medio de sus vicarios (Pólit, 1928: V).

tener una mejor administración, manejo y control de las parroquias que conformaban una diócesis. Se esperaba que los laicos tengan un rol de soldados de la Religión, sujetos al control de los sacerdotes; esto sucedió al inicio con las primeras Acciones Católicas. La postura ultramontana romanizadora aceptaba que el laicado denunciase las fallas de los párrocos, pero le parecía inconcebible la posibilidad de cuestionar a la jerarquía eclesiástica.

Para muchos obispos, la religiosidad popular sin regulación representó un grave problema, por lo cual intentaron regularla o cambiarla por considerarla inmoral y poco cristiana; en el caso ecuatoriano, no existe mejor ejemplo que la “Segunda Instrucción Pastoral” de Federico González Suárez (González Suárez, 1928g)<sup>18</sup>, pero este tipo de iniciativas no tuvo muchos resultados. Es así como la romanización tuvo la resistencia de una parte del clero y principalmente del laicado popular (Plata Quezada, 2005). Por tanto, la tendencia ultramontana que lo sostenía puede ser definida de la siguiente manera:

Sus adeptos al mismo tiempo que propagaban doctrinas teológicas y canónicas sobre los derechos especiales del papa y la preeminencia de la Iglesia sobre el poder civil, perfilaban un programa que conducía a una Iglesia más autoritaria y centralista, donde se restringía gravemente la investigación filosófica y teológica, y donde la religiosidad obedecía más a los signos externos que a una actitud interna (R. M. Martínez, 1992: 264).

En el siglo XIX se dieron lo que algunos han denominado “Guerras culturales”. Christopher Clark y Wolfram Kaiser han reunido una serie de estudios bajo el título de *The European culture wars* en el cual se aprecia el enfrentamiento entre los Estados nacionales, las Iglesias, la sociedad y la Santa Sede. En estas guerras mucha de la población europea se manifestó a favor o en contra del liberalismo, lo mismo se puede decir sobre el catolicismo:

*The mobilisation of European Catholics around a papalist agenda was a transnational phenomenon, as were the profound changes that transformed Catholic devotional cultures across the continent. The same can be said for that robustly secular political and literary culture that was common to so many liberal administrations in the second half of the nineteenth century* (Clark; Kaiser, 2003: 3).

---

Otro caso fue el del Obispo de Riobamba Andrés Machado, quien realizó tres visitas pastorales: 1908, 1910 y 1915, las dos primeras personalmente, y la última por medio del canónigo Enrique Flores (Machado, 1908, 1910; Machado; Flores, 1915)

<sup>18</sup> Para el caso del Quinche también están las “Disposiciones reglamentarias que se han de observar en la romería del Quinche” (González Suárez, 1910g).

Estos conflictos no fueron aislados y no se dieron únicamente en Europa. Uno de los medios por el cual se llevaron a cabo las “guerras culturales” fue “*the cultural media: the spoken and printed word, the image, the symbol*” (Clark; Kaiser, 2003: 5). En Ecuador no distó mucho el conflicto entre el clero y el gobierno, conservadores y liberales, o laicos y el gobierno. Se financiaron periódicos desde cada sector para difundir su discurso político y para confrontar al contrario. Lo mismo sucedía con los discursos públicos y los sermones, los símbolos nacionales y los religiosos, el ferrocarril o la Inmaculada. En las confrontaciones a partir de la prensa, Pío IX había permitido el ataque desde el ala ultramontana contra los católicos liberales, lo cual disminuyó su fuerza a partir del pontificado de León XIII; sin embargo, este permitió que los grupos intransigentes representasen discursivamente a todo el cuerpo de la Iglesia (Clark, 2003). Fue muy usual que las jerarquías eclesiásticas imprimiesen los documentos pontificios para fortalecer su lucha o que en los escritos de presbíteros, canónigos, sacerdotes, y laicos, se recurriese a metáforas como el mal o el demonio para referirse a los liberales o socialistas<sup>19</sup> que eran vistos como el enemigo (Clark, 2003).

En pleno conflicto, los Estados europeos tuvieron que actuar con firmeza e incluso agresividad contra la Iglesia y el clero, por lo que esa intervención “*could trigger a collective reorientation towards Rome*” (Clark, 2003: 20). Para el caso latinoamericano es necesario tomar en cuenta que se trata de un liberalismo con diferentes matices, dependiendo del contexto y de que los habitantes de este subcontinente estaban más lejos de Roma que sus pares europeos.

Si bien el proyecto de romanización continuó su curso hasta el concilio Vaticano II, el conflicto tuvo su etapa álgida durante los pontificados de Pío IX, León XIII y Pío X. Cada pontífice tuvo su propia postura con respecto al liberalismo y al resto de corrientes “opuestas” al catolicismo. Tres momentos hitos marcaron la romanización emprendida por Pío IX: el establecimiento del Dogma de la Inmaculada Concepción en 1854, el *Syllabus Errorum* en 1864 y la declaración en el Concilio Vaticano I, en 1870, de la Infallibilidad Pontificia (Bautista, 2005). Este Pontífice optó por una “política agresiva de reconquista de

---

<sup>19</sup> En el caso ecuatoriano existen múltiples ejemplos, pero los más notorios son las cartas pastorales del Arzobispo Pedro Rafael González y Calisto sobre el radicalismo (González y Calisto, 1895a) y la “Carta Pastoral del Obispo de Portoviejo contra el radicalismo” (Schumacher, 1895).

los sectores populares, condena al liberalismo [...], fortalecimiento de la autoridad papal [...] y centralización de la administración de la Iglesia” (Ramón, 2014: 156). León XIII por su parte optó por una política en la que por medio de la diplomacia romana, la Iglesia Universal se integraría, dio inicio a la Doctrina Social de la Iglesia, y fomentó los concilios regionales para establecer redes y canales de comunicación entre las autoridades eclesiásticas; empero, León XIII continuó con la línea centralizadora de su antecesor; creía que Roma era el centro de la Iglesia Universal, la instancia no sometida a otra, “*La Roma Nostra*” (R. M. Martínez, 1992: 283). Finalmente, Pío X puso empeño en la reforma educativa, las misiones, la catequización, y continuó con la línea diplomática y política de sus predecesores.

Los aspectos generales antes mencionados matizan el proyecto de romanización promovido para establecer una Iglesia unificada y el reforzamiento, reconstrucción, o reemergencia de las características transnacionales de la misma (Casanova, 1997): (1) supremacía papal, (2) convocatoria a concilios ecuménicos<sup>20</sup>, (3) dirigencias religiosas transnacionales, (4) actividad misionera, (5) Escuelas y centros de aprendizaje transnacional<sup>21</sup>, (6) redes intelectuales, (7) Santuarios transnacionales<sup>22</sup>, y (8) movimientos religiosos transnacionales (Casanova, 1997: 122).

En lo que concierne a la romanización como concepto, en este acápite se han dado brevemente una serie de características de la misma y algunos ejemplos para el caso ecuatoriano. Evaluar si sucedió o no, y de ser así, la manera en la cual se dio, es un trabajo largo y difícil, se necesitarían una serie de publicaciones de religiosos, escritos personales de las autoridades, encontrar discursos y prácticas en las cuales se manifiesten las características de una Iglesia romanizándose y recuperando su carácter transnacional. En el presente trabajo tal vez no se puede abarcar este punto tan ampliamente, pero se intentará evaluarlo mediante el análisis de algunos de los puntos nombrados líneas atrás. En el caso del “periodo liberal”, debido al conflicto entre Estado e Iglesia, es un poco más difuso; pero

---

<sup>20</sup> Para América Latina un ejemplo fue el Concilio Plenario Latinoamericano.

<sup>21</sup> Para América Latina un ejemplo fue el Colegio Pío Latino, del cual egresó el arzobispo Pedro Rafael González y Calisto.

<sup>22</sup> En este punto las coronaciones de la Vírgenes son un ejemplo, ya el acto de coronar una imagen requería que su tempo y culto cumpliera con una serie de condiciones de un rito de carácter universal, lo que sólo se podía comprobar a través de su historia, del número de feligreses y del lugar de dónde estos procedía, para que la Congregación del Rito reconociera tal carácter.

para periodos anteriores, que no se abordará ya que no es el objetivo de este trabajo, como el comprendido entre 1860 y 1875, sería muy fructífero evaluar la romanización.

Dar por sentado que el proyecto de romanización logró calar durante el liberalismo es muy arriesgado ya que la naturaleza del conflicto si bien responde a un panorama global como el que se ha pintado en este acápite, también tiene sus especificidades muy especiales que hay que tomar en cuenta.

Dentro de este panorama global puesto a conversar con el local, es necesario reducir la lupa un poco. Se puede hablar de Iglesia Universal, pero, según Sol Serrano y Claudia Castillo también es posible, tal vez, de una Iglesia Latinoamericana (Serrano; Castillo, 2006). Es necesario matizar un contexto propio de Latinoamérica y de sus Iglesias ya que el conflicto de los liberales con el clero y el laicado no tuvo los mismos matices en un país que en otro, esto debido a que la Iglesia, el cuerpo eclesiástico y eclesial no estaban en las mismas condiciones en los diferentes países, no recibían el mismo trato desde Roma, unas diócesis estaban más cercanas a la Santa Sede que otras. Lo mismo sucede con los gobiernos liberales, las condiciones de los países, igualmente que para la Iglesia, no eran las mismas, la organización de dicha ideología, los partidos y las leyes eran distintas. Por lo cual se propone esbozar un análisis sobre la Iglesia en América Latina en el siguiente subcapítulo.

### **1.3. La Idea de una Iglesia Latinoamericana**

¿Es posible hablar de una Iglesia Latinoamericana a partir del siglo XX? Sol Serrano y Claudia Castillo sostienen que sí (Serrano; Castillo, 2006). En el presente subcapítulo se pretende evaluar, de forma no muy extendida, la pertinencia del concepto que estas autoras defienden, lo que a su vez permitirá matizar un contexto latinoamericano de la Iglesia, su relación con la Santa Sede, con el liberalismo y también con la población.

Es extensa la cantidad de trabajos que realizan una comparación del conflicto entre Estado e Iglesia a lo largo del continente, tratando de establecer ciertas relaciones afines entre esas dos instituciones que chocaron fuertemente durante gran parte del siglo XX, y que, no se puede desconocer, aun siguen teniendo roces puntuales hasta la actualidad como parte de los procesos de secularización y laicización.

El catolicismo y su Iglesia llegaron a tierras latinoamericanas en el siglo XVI, desde que, facultados por el Patronato, los delegados de los reyes españoles establecieron obispados en las principales ciudades fundadas por los conquistadores, parroquias, reducciones, doctrinas, además de dar inicio a un proyecto evangelizador que violentamente estableció la hegemonía de la Iglesia católica sobre América Latina en materia económica, política, espiritual y cultural. A pesar de todo este aparato de antecedentes no sería posible hablar de una Iglesia Latinoamericana hasta 1899, sino sólo de una Iglesia en América Latina. Esto se debe a que el concepto trabajado por las autoras no referiría, de manera simple, a la mera presencia de la Iglesia, sino que respondería a una realidad más específica (Serrano; Castillo, 2006).

De este modo, que en la capital de cada Virreinato, Real Audiencia, Capitanía General, etc. existiera un obispado, además de otros tantos en ciudades de gran importancia, y que la feligresía católica se extendiese a lo largo de todos los territorios del “Nuevo Mundo”, no implicaba que existiese una conexión entre obispos y fieles de las diferentes latitudes de América Latina. La relación entre estas recaía en la administración que la Corona Española tenía, amparada en el Patronato y en la forma de desenvolverse de dicha administración. El gran reto para las Iglesias de este continente llegó con el fin de la “época virreinal”, cuando las distintas Iglesias tuvieron que perfilarse en su carácter nacional, buscar que el Papado reconociera a los nuevos Estados y que a su vez les otorgue una regencia propia que empatase, de ser posible, con la jurisdicción territorial y poblacional de estos<sup>23</sup>. Casos como el de Uruguay que dependía de Buenos Aires en materia eclesiástica, o el de Quito cuya diócesis era sufragánea de la Arquidiócesis de Lima hasta 1848, hacen difícil poder referirse a Iglesias nacionales, lo que fue usual en la primera mitad del siglo XIX. Pero este no fue el único inconveniente que las Iglesias de América Latina tuvieron que enfrentar. A mediados del mismo siglo, los primeros gobiernos liberales empezaron a establecer reformas que perjudicaban gran parte del monopolio que la Iglesia había logrado conservar desde la época virreinal y sobre todo su hegemonía. En ese momento, fue cuando las Iglesias del continente encontraron en Roma un centro unificador (Serrano; Castillo, 2006), o

---

<sup>23</sup> Es muy complejo poder establecer, al igual que con los Estados nacionales, el territorio y la población que abarcaba cada Iglesia nacional en América Latina. El espacio de un país estaba en constante cambio ya que los límites tardaron cerca de un siglo en definirse e incluso hasta el día de hoy no todos están determinados.

incluso puede decirse, que Roma llenó un vacío eclesiástico dejado por la Iglesia virreinal (Lynch, 2012).

Entonces, para Castillo y Serrano es preciso pensar el concepto de Iglesia Latinoamericana a partir del Concilio Plenario Latinoamericano como la manifestación del paso de una Iglesia inserta en el conflicto con el Estado a una de carácter societario y pastoral (Serrano; Castillo, 2006). Esto, como se dijo, implicaba la unión con Roma para un beneficio mutuo que pretendía unificar al continente en materia eclesial. Sería Pío IX quien iniciaría una política enfocada hacia América Latina en dos aspectos: superar la crisis del clero, y establecer una postura de la Iglesia frente a los Estados (Serrano; Castillo, 2006). Un primer acercamiento era que América Latina “fue destinataria y copartícipe del Magisterio Colegial en el Concilio Vaticano I” (Serrano; Castillo, 2006: 84).

Pero, para que las Iglesias latinoamericanas estuviesen alineadas al programa pontificio, tenían que optar por el proyecto romanizador, el cual tenía dos lados: uno positivo y otro negativo. Esta alternativa planteaba una contradicción según Lynch (2012). Por un lado, la romanización fue una liberación de la Iglesia del control del Patronato y fue la alternativa para hacer frente a los Estados nacionales. Pero por otro, la romanización implicaba el compromiso con otro tipo de autoridad, a distancia. Así, Roma nombraba a los obispos, esperando la fidelidad de estos a la cátedra pontificia (Lynch, 2012).

De ese modo, la romanización “reconfiguró la relación entre las jerarquías romana y latinoamericana” (A. Bautista, 2005: 100). Dentro de aquello, el cuerpo clerical veía un símil: en América las Iglesias eran asediadas por lo liberales, y en Europa, el Papa también lo era (Serrano; Castillo, 2006). Pero, las Iglesias de América Latina experimentarían un hecho anterior al Concilio Plenario, de 1899, en su historia dentro del proyecto de romanización:

en lo concerniente a América Latina la primera gran fecha simbólica de la romanización es 1858 cuando se abrió en Roma el Colegio Pío Latino Americano dirigido por los jesuitas y destinado a formar según los designios papales a la élite del clero que habría de construir una parte importante del episcopado latinoamericano. En 1899 –cuando se celebró en Roma el Concilio Plenario de América- había ya 19 obispos egresados del Pío Latino Americano (Roux, 2014: 37).

El Colegio Pío Latino surgió como impulso del obispo chileno Víctor Eyzaguirre, y contó con los profesores de la Universidad Gregoriana (Bautista, 2005) que eran jesuitas, o en términos de Lavinia Anderson (1999), parte de las huestes papales. Este colegio se mantenía gracias a las contribuciones que las diócesis latinoamericanas enviaban a Roma, esto a su vez les permitía enviar a sus candidatos para estudiar ahí (Lynch, 2012).

La centralización hacia Roma en ciertos aspectos les permitió a las Iglesias no sólo buscar el orden dentro de cada diócesis, sino también volverse un agente de secularización, facilitado por dicha centralidad lo que permitió la diferenciación de esferas (Di Stefano, 2011). Según Lynch (Lynch, 1990), el rol de los obispos y su oposición contra el liberalismo, suele opacar las funciones espirituales de estos. Pero, entre 1870 y 1930, dependiendo del caso, la Iglesia en América Latina empezó un proceso en el cual se independizó del Estado (Lynch, 1990) y mientras la Iglesia experimentó la disminución de su poder e influencia, experimentó una renovación, es decir un cambio en la vida religiosa (Krebs, 2002). Es así como inició una adaptación hacia el Estado secular, modernizó sus instituciones y recursos<sup>24</sup> (Lynch, 2012).

Pero, para llegar a ese punto tuvo que pasar una etapa previa caracterizada por la intransigencia y el ultramontanismo. Eso, a su vez, ocasionó la reacción de los liberales en forma de laicismo y anticlericalismo, claro que todo dependía de las condiciones de la Iglesia en un determinado país y de la postura de su jerarquía y cuerpo sacerdotal:

En algunos casos el anticlericalismo era tan fuerte que no sólo se separó la Iglesia del Estado, sino que incluso se impusieron limitaciones a sus funciones religiosas. En otros países se llegó a una solución intermedia y la Iglesia continuó recibiendo subvenciones del Estado y también dependiendo de él. En otros, la Iglesia siguió siendo más o menos oficial, pero tuvo que aceptar que el Estado controlara el nombramiento de obispos (Lynch, 1990: 94).

El mismo Lynch (1990) propone una clasificación muy general sobre el conflicto. Cuando una Iglesia era fuerte política, económica e institucionalmente, por lo general el liberalismo tomaba la forma de un anticlericalismo y el conflicto podía volverse largo y con no pocos enfrentamientos. En cambio, cuando la Iglesia era débil, los liberales no tuvieron mayor problema al suprimir sus privilegios. Pero, en un punto medio, podía haber un equilibrio

---

<sup>24</sup> Estado secular no es sinónimo de secularización, la modernización es tal vez resultado de la diferenciación construida por los procesos de secularización y laicización.

entre el poder de la Iglesia y el de los liberales, no tenía gran poder económico, pero tampoco carecía de él, lo mismo en la política, y lo institucional; por lo que, dependiendo de las reformas, la Iglesia hacía frente con fuerza o no.

El primer caso correspondería, como su mejor ejemplo, a la Iglesia mexicana; el segundo a las Iglesias de Uruguay o Chile; y el tercero, a la de Ecuador. Pero de todos modos el clero tuvo un remesón económico del que tuvo que salir después de la supresión de diezmos y confiscación de bienes. Esto le permitió preocuparse “más por sus perspectivas económicas” (Lynch, 2012: 181). Aunque, antes y después de las reformas tocantes a la economía del clero existía una repartición desigual de los recursos entre los estratos del clero y la jerarquización de las parroquias (Lynch, 2012).

En este enfrentamiento con el liberalismo, las diócesis latinoamericanas contaron con la ayuda y consejo de Roma. Esta propició la apertura de estas hacia una institucionalidad orientada al exterior, por lo que las cofradías perdieron importancia para la jerarquía de cada Iglesia (Lynch, 1990), apostándole a otras como las Acciones Católicas. Estas últimas tuvieron que ver con sugerencias planteadas desde Roma, para crear una serie de organizaciones para combatir al liberalismo y a la masonería (Serrano, 2006), pero también al positivismo, protestantismo y comunismo. Estas Acciones Católicas fueron una forma en la cual la Iglesia se alejó, por lo menos en su militancia, de los partidos conservadores, los cuales no habían hecho otra cosa que alimentar los alegatos de los liberales respecto a que la Iglesia era un obstáculo. De este modo, es posible pensar a la Iglesia como un sector que ya no necesariamente dependía de los conservadores para establecer su posicionamiento, esto hizo que el catolicismo intentase “una nueva presencia en el continente a partir de la romanización y de un nuevo catolicismo que hace del rechazo a las innovaciones liberales el eje vertebral de su accionar” (Mallimaci, 2004: 27).

Cada diócesis contaba con un contexto problemático propio, y en cada país la Iglesia y el liberalismo actuaron con sus matices muy específicos. Había una “conexión imaginada” (B. Anderson, 2011) entre ellos por medio de la prensa y de las correspondencia, pero todo eso se fortaleció a partir del Concilio Plenario Latinoamericano. Este tuvo sus debates previos sobre su sede o quién debía presidirlo (Pazos, 1992), a la final, la curia romana prevaleció y se estableció el Colegio Pío Latino en Roma y que los obispos y otros eclesiásticos se

turnaría al momento de presidirlo (Bautista, 2005; Pazos, 1992). Así lo expresaba el mismo Pontífice en su carta a los obispos:

En efecto, desde la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América, comenzamos á reflexionar maduramente sobre el modo más favorable de acudir á los intereses del nombre latino que comprende más de la mitad del nuevo mundo; y hemos pensado que nada contribuiría mejor á este fin que la reunión de todos vosotros, los Obispos de esas Repúblicas, en un Concilio convocado por Nos y bajo nuestra autoridad (León XIII, 1899: 39).

Tal vez el punto más importante del Concilio, además de sus decretos y actas, fue la posibilidad que tuvieron los obispos que asistieron de establecer los principales problemas de la Iglesia en el continente, además de enterarse, de forma más directa, de lo que en otras diócesis sucedía, ya que el manejo que la curia romana dio a las reuniones, dejó de lado las especificidades de las diócesis. Sin embargo, en el Concilio Plenario “la Iglesia de Latinoamérica se presentó como una Iglesia asediada por los <<errores monstruosos>> del liberalismo, el positivismo, el ateísmo y el radicalismo” (Lynch, 2012: 204).

El Concilio no tuvo únicamente una manifestación coyuntural de los problemas y de la situación de la Iglesia en un determinado momento. También, fue una prueba de lo que había conseguido el proyecto romanizador que se había manejado hasta el momento, ya que, de los asistentes, ocho obispos y cuatro arzobispos eran egresados del Colegio Pío Latino<sup>25</sup> (Roux, 2014).

Cabe mencionar tres puntos importantes del Concilio, además de los ya abordados. Primero, el Concilio Plenario establecía que la Iglesia no debía inmiscuirse en asuntos estrictamente políticos y no establecerse como aliada de algún partido político determinado. El clero se debía enfocar en asuntos espirituales (Krebs, 2002). Segundo, el cual fortaleció las pretensiones del proyecto romanizador, en su título III<sup>26</sup> quitaba autoridad al Capítulo

---

<sup>25</sup> Entre los cuatro arzobispos que se refiere, se encuentra el de Quito, Pedro Rafael González y Calisto. Dirigió sesiones relacionadas al Culto Divino (Título IV): el 16 de junio de 1899 referente a la fiestas de guardar, la abstinencia y el ayuno, y los ritos sagrados; el 17 de junio de 1899 referente a la música sagrada, y los ejercicios devotos; además de la celebración de algunas misas (Obispos de América Latina, 1899a).

<sup>26</sup> El título III se refiere a los eclesiásticos. Incluye normativas sobre los obispos, los Metropolitanos, Vicarios Capitulares, Vicarios Generales, Canónigos, Vicarios Foráneos, Párrocos, Capítulo Catedralicio, Monjas, Sacerdotes y Regulares. En el caso del primer apartado se enfatiza que el Papa es el regente máximo; en el segundo se aborda la relación entre un arzobispo como máximo interlocutor de una provincia, y ante sus sufragáneos, este no imponía sino que tenían que acudir a él para consultar; y el tercero era el encargado en caso de una sede vacante, era nombrado por los miembros del Capítulo (Obispos de América Latina, 1899a).

Catedralicio y se la daba a los obispos, con la autoridad papal por encima (Bautista, 2005). El decreto 229, sobre el Capítulo Catedralicio, resume el argumento de Bautista, el cual se encuentra repartido en los capítulos I y V:

229. Por lo que toca á los servicios que hay que prestar al Obispo en el gobierno de la diócesis, recuerden los Canónigos que ellos constituyen el senado del Obispo. Jamás podrán desempeñar propia y santamente tan importantes funciones, si no veneran al Obispo como á su padre y Pastor y, formando con él un solo cuerpo, se proponen en todo y por todo el bien de la Iglesia únicamente (Obispos de América Latina, 1906: 146).

El tercero es que en más de un documento concerniente al Concilio Plenario se hace referencia a los 400 años de la llegada del catolicismo a América: “Y ahora con grande alegría y sumo reconocimiento confesamos que el régimen católico establecido en nuestra América desde el descubrimiento del nuevo mundo y su admirable firmeza en la verdadera Fe de Cristo, ha encontrado un Padre amantísimo, Tutor y Patrono en Nuestro Santísimo Padre el Papa León XIII” (Obispos de América Latina, 1899b: 453).

León XIII, quien había convocado al Concilio Plenario, tuvo una política diplomática en la cual no dependía exclusivamente de los nuncios o delegados apostólicos, sino que “los propios obispos americanos actuaron a instancias de León XIII para resolver cuestiones delicadas que reforzaron el prestigio del papado y de la Iglesia en América” (Pazos, 1992: 32).

Al ser los obispos uno de los actores privilegiados por el papado, esto hacía que se pueda apreciar la verticalidad de la Iglesia Universal y de las Iglesias nacionales. Pero esto se debía a que “la estructura de la Iglesia era un reflejo de la estructura de la sociedad” (Lynch, 2012: 181), esto debido a que el alto clero o la jerarquía eclesiástica salía de la élite, y en algunos casos de una terrateniente. Lynch (2012) deja claro un punto: “Dentro de la Iglesia no había lucha de clases: la Iglesia era un cuerpo, a la vez social, que abrazaba opiniones e intereses diversos, pero en lo que, en última instancia, sus miembros se mantenían unidos alrededor de sus líderes” (181). Aunque, habían diferentes maneras de escalar en la forma vertical de la administración eclesiástica, e incluso formas de oponerse a la autoridad. Por eso la Iglesia necesitaba ordenarse, y el Concilio Plenario fue un intento de eso.

Dentro del título IV del Concilio, se intentaba regular la práctica religiosa y el culto. De igual forma los obispos de Latinoamérica intentaron regular la religiosidad popular, casi sin éxito, ya que la veían como una desviación de la Doctrina Cristiana por transgredir muchos de los cánones tradicionales de la religiosidad oficial. La necesidad de regular no se debía únicamente al peligro que podía representar dicha religiosidad. Ambas, la oficial y la popular se construyen mutuamente, que desde la primera se intentase regular a la otra, respondía a que las manifestaciones religiosas en general fungen como muestras de vitalidad y defensa de la Religión y las prácticas. Tal fue el caso de la peregrinación a santuarios como los de las vírgenes de Luján, las Lajas, Copacabana, El Quinche y Guadalupe. Así, “Las manifestaciones de Religión popular a menudo fueron un modo de responder a la persecución religiosa en una forma de protesta de la gente común, una defensa espontánea de sus creencias” (Lynch, 2012: 225)<sup>27</sup>.

“La Virgen es una de las devociones clave de la fe popular latinoamericana” (Pazos, 1992: 281), ya que era una tradición arraigada en la sociedad (Krebs, 2002) durante por lo menos tres siglos. El Marianismo se convertiría, en el continente, en un polo estabilizador de la sociedad y los influjos externos al campo religioso (Bastian, 2004). El caso mexicano es tal vez el más trabajado. La Virgen de Guadalupe fue, para inicios del XX, “una imagen convertida en la expresión de la conciencia nacional o, más exactamente, en su sustituto” (Gruzinski, 2013: 209).

Si el hito de la romanización para América Latina de Pío IX fue el Colegio Pío Latino, el de León XIII el Concilio Plenario Latinoamericano, el de Pío X definitivamente fue la Consagración de América Latina a la Virgen de Guadalupe el 24 de agosto de 1910 (Brading, 2002). Los tres hitos se enlazan, y este último fue resultado de la apreciación de la curia romana a partir del Concilio Plenario, además de la influencia y cercanía de la jerarquía eclesiástica mexicana y de sus laicos:

Porque es menester que hagáis entender á los mexicanos, que cuentan con el más eficaz apoyo para mantener intacta la fe de sus abuelos, en el poderoso patrocinio de

---

<sup>27</sup> Las Visitas de la Virgen del Quinche a Quito fueron eso, pero no exclusivamente, también había una enorme carga de creencia y veneración a la Imagen que hizo que los fieles asistan a esas manifestaciones promovidas por la jerarquía. Cabe aclarar que las peregrinaciones al Santuario del Quinche el 21 de noviembre de cada año, a fines del XIX y principios del XX, no fueron promovidas por la jerarquía, pero si difundidas y controladas.

Aquella, á quien con tanta justicia aclamaron los Padres del Concilio Plenario de la América Latina <<Madre y Maestra de nuestro pueblo en la Fe de su amantísimo Hijo>> (Pío X, 1910: 694).

Esta consagración se dio con motivo de los 100 años de la Independencia mexicana (Brading, 2002) una vez que Pío X y la Sagrada Congregación del rito lo aprobaran. Además de los obispos, los operarios guadalupanos se pusieron en contacto con algunos obispos del resto de América Latina (Ceballos Ramírez, 1987). Según, Ceballos Ramírez, la consagración tenía más que un contenido espiritual, su intención última era de carácter sociopolítico, y una vez más terminaba desoyendo las especificidades del continente:

Se traducía al menos en tres elementos negativos y en otros tres positivos. Negativamente, el guadalupanismo significaba: antiliberalismo [...] antiyanquismo y antiprotestantismo. Positivamente, se traducía en exaltación del hispanismo y la latinidad, en implantación del social catolicismo latinoamericano y en proclamación del ultramontanismo (Ceballos Ramírez, 1987: 163).

Otro punto que importó mucho a Pío X fue la Doctrina Cristiana y recristianización del mundo. La acción más importante fue fortalecer el papel de la Iglesia en los territorios latinoamericanos. Es necesario incluir tres documentos relacionados a Pío X: la encíclica sobre la enseñanza de la doctrina cristiana (Pío X, 1905), encíclica *Lacrimabili Statu Indorum* (Pío X, 1912) y el “Catecismo Breve”(Pío X, 1920 [1910])<sup>28</sup> de este pontífice. En el primero, el Papa se quejaba del estado de los indios de la selva debido a que eran sacados de sus localidades, maltratados y exterminados. Por lo cual, la medida de Roma había sido impulsar las misiones en la Amazonía. En este sentido, las Iglesias de los diferentes países, con su apoyo a la propuesta del Pontífice, ayudaban a los Estados, asegurando su relación con la “Iglesia Universal”, cuya cabeza era el Papa como sucesor de Pedro.

En el “Catecismo Breve de Pío X” existe un acápite que dice “Para indios y negros” en el cual se daba licencia a estos para ayunar sólo los viernes y se les prohibía el consumo de carne únicamente en Cuaresma y Vigilia de Natividad. Este catecismo no podría entenderse lejos de la *Lacrimabili Statu Indorum* y la condición de “evangelización incompleta” que tendría el continente, eso si se deja de lado la comparación que se hacía de

---

<sup>28</sup> El Catecismo Breve era la primera parte de Compendio de la Doctrina Cristiana de Pío X, la misma que también contenía: Catecismo Mayor: para quienes han pasado la fase de uso del Catecismo Breve, Primeras nociones de Catecismo, Instrucción sobre las principales fiestas de la Iglesia, e Historia de la religión (Papa Pío X, 1920 [1910]:. II)

indios y negros con los niños, a quienes estaba destinado este catecismo. La Encíclica *Lacrimabili Statu Indorum* apareció en 1912, y proponía:

Por tanto, antes que a los demás, acudimos a vosotros, Venerables Hermanos, a fin de que hagáis de esa obra tan digna de vuestro cargo y deber pastoral, el objeto de vuestros cuidados y meditaciones. Confiando, por otra parte, en vuestra solicitud y celo, ante todas cosas os exhortamos muy de veras a fomentar ahincadamente el progreso de aquellas instituciones que en vuestras diócesis trabajan a favor de los indios, y a establecer las que pueden ser útiles al propio fin (Pío X, 1912: 986).

La importancia de la catequización era uno de los ejes de la romanización y de la renovación institucional de la Iglesia a la que América Latina no podía escapar, y además, como se refiere, evitar la propagación de las doctrinas dañosas y desviaciones. La finalidad de la recristianización era simple de entender: fortalecer una Iglesia Universal y hacer frente a los enemigos del catolicismo:

En estos tiempos infaustos y calamitosos, los secretos designios de Dios han elevado Nuestra pequeñez al cargo de Pastor Supremo, para regir el rebaño universal de Cristo. El enemigo anda girando alrededor de este rebaño y le arma asechanzas con tan pérfida astucia, que ahora especialmente parece llegado el tiempo en que se ha cumplido la predicción del Apóstol á los Ancianos de la Iglesia de Éfeso: “Yo sé que... os han de asaltar lobos voraces, que destrocen el rebaño” ( Pío X, 1905: 1).

Se disponía la creación de una Congregación de la Doctrina cristiana en cada parroquia de todas las diócesis católicas, lo cual era demasiado complicado ya que la cantidad de sacerdotes no abastecía para tal fin, por lo que dispuso incorporar laicos, pero, aun así, requerían la vigilancia de un clérigo.

El marco contextual, en el tránsito del XIX al XX, de la Iglesia en América Latina es por demás complejo, estuvo plagado de pugnas, conflictos, proyectos, necesidades e imprevistos. Roma y las Iglesias interactuaron más abiertamente; pero al mismo tiempo, la Santa Sede trató de modo uniforme los problemas de las Iglesias nacionales. Sin embargo, Sol Serrano y Claudia Castillo creen que “la experiencia de las Iglesias latinoamericanas fueron las primeras en mostrar que se podía ser católico y republicano al mismo tiempo” (Serrano; Castillo, 2006: 89). Con eso, el catolicismo en América Latina no sería solo una herencia colonial, sino de su continua construcción y relacionamiento con otros campos, como la cultura secular (Serrano; Castillo, 2006).

Pero aún queda por evaluar si el concepto de una Iglesia Latinoamericana es factible o no. Por un lado, el contexto que se ha descrito hace pensar que existe una mayor cercanía entre los actores adjuntos a la Iglesia. Pero por otro, es peligroso buscar los orígenes de algo. El concepto no tendría sentido si se lo reconstruye desde Roma como actor debido a las múltiples limitaciones que ésta puso a la resolución de los problemas de las Iglesias nacionales una vez que se reunieron sus máximas autoridades personalmente, pese a que la Santa Sede fue una de las alternativas a sus problemas, además de quien propició formalmente dicho encuentro.

A partir de eso, el concepto de una Iglesia Latinoamericana es posible nominalmente a partir del Concilio Plenario. Como reconocen Serrano y Castillo, existe un antes y un después de éste. Antes de él la Iglesia Latinoamericana podía reconocerse como dispersa y únicamente relacionada con Roma. Después de él, se fortalece el camino de construirse como una Iglesia Latinoamericana que antes se basaba únicamente en una “conexión imaginada” con sus miembros.

Aun falta analizar ciertos matices de esta Iglesia regional a partir del conflicto que tuvo con los gobiernos liberales. Estos también tuvieron sus especificidades, las cuales dependieron mucho de la Iglesia a la que se enfrentaban como sostiene Lynch (1990); pero a su vez, analizar a la Iglesia en América Latina, sus reacciones, medidas, estrategias, proyectos, e incluso su forma de oponerse, depende mucho de las particularidades del liberalismo en cada espacio, además de sus generalidades y puntos en común. Por lo tanto, en el siguiente acápite es necesario abordar ese estado de la cuestión en la producción historiográfica latinoamericana.

#### **1.4. Aproximaciones a un contexto del conflicto liberalismo-Iglesia en América Latina**

En algunos países latinoamericanos existen estudios de hace, por lo menos, una década en los cuales se ha establecido un análisis crítico con relación al liberalismo y su configuración en el panorama político del siglo XIX y los primeros años del XX; también, de manera más específica, a sus vínculos con la administración gubernamental. Por otro lado, se ha cuestionado seriamente las propuestas de los historiadores eclesiásticos o de algunos

historiadores tradicionalistas que establecieron la dicotomía Estado-Iglesia, otorgándole el papel de reaccionaria a esta última, o a su vez, de víctima.

La crítica que desde países como Perú, Colombia, México, Chile y Argentina se ha realizado al análisis simplista de la historia de este conflicto, por demás complejo, ha permitido matizar los roles e inconvenientes del liberalismo frente al gobierno y a los sectores que se le oponían, o ha repensado el papel de la Iglesia en la sociedad en secularización y frente al Estado en laicización, matizando redes más complejas, posturas divergentes, o proyectos modernizadores o intransigentes. La Iglesia, como manifestación institucional de la Religión, se compone de una amplia gama de actores diversos: laicos, clérigos, obispos, monjas, cofrades, miembros de sociedades católicas, etc. Por esa razón, es necesario hacer un recorrido por las propuestas de algunos autores para poder establecer características principales y ciertos puntos centrales de sus estudios.

El liberalismo en América Latina tuvo una característica muy puntual que lo diferencia de gran parte de los casos europeos. Muchos de los políticos, gobernantes, ministros y legisladores de dicha ideología eran también católicos, ya que eran muy pocos los que tenían otra Religión o profesaban una doctrina “ajena” al catolicismo. Jean-Pierre Bastian, al matizar la recomposición de la Iglesia católica dentro del panorama de una mutación religiosa de América Latina sostiene que:

la reforma política liberal no tuvo posibilidad de prosperar a la par con un fuerte y extendido movimiento de reforma religiosa. Sin duda, en ello reside el carácter trágico de este liberalismo, que tuvo que construirse en contra de su cultura religiosa católica, sin encontrar un camino hacia una reforma religiosa que hubiera facilitado el acceso a un pluralismo religioso y cultural (Bastian, 2003: 36).

Las reformas liberales, si bien le ocasionaron un perjuicio económico y político a la Iglesia, propiciaron que ésta intentase restaurar “su hegemonía sobre la sociedad civil” (Bastian, 2003: 37). Ésta se revitalizó en varios aspectos, desde el institucional, el devocional, en sus asociaciones, escuelas, sindicatos, prensa. Estas fueron las aristas que permitieron apuntalar, y posteriormente, restablecer la injerencia sobre la sociedad. Para Bastian (2012), lo que sucedió debido al liberalismo y la recomposición de la Iglesia estableció una modernidad paradójica (37). Por un lado, el Estado intentó la secularización disputándose los actores de la sociedad civil; mientras, por el otro lado, el peso de la mentalidad religiosa

y de las prácticas católicas, que se habían configurado como opuestas al liberalismo, era grande en la sociedad. Dichas prácticas eran capaces de modificarse por ellas mismas o por influjos externos, entre estos último estaban las disposiciones de los administradores eclesiásticos, cuyas medidas podían aceptarse difícilmente o a su vez rechazarse, creando formas de resistencia. Aunque en la sociedad y sus prácticas, el matiz antiliberal duró por algún tiempo.

Para abordar los casos específicos, tal vez el ejemplo que más material historiográfico ha producido es el de México. Pero, para esta sección se tomarán en cuenta tres aportes: el de Cecilia Adriana Bautista (2012), Roberto Blancarte (2008) y David Brading (2002). Bautista propone que existió una disyuntiva<sup>29</sup> entre el Estado y la Iglesia referente al manejo de la nación y la sociedad mexicana. Como muchos otros autores, no deja de lado el problema de la secularización. Al igual que Baubérot (2009), no la considera un resultado de la modernidad, mucho menos uno previsible por los actores “sino fue uno de los elementos que impulsó la transformación material e intelectual hacia la instauración de nuevos regímenes, los cuales, al mismo tiempo, dieron forma positiva a la expansión del cambio secular” (Bautista, 2012: 30). Por lo que hay que pensarla como un proceso a largo plazo.

En cuanto a los gobiernos liberales en México, Bautista establece que existió una primera etapa entre 1856 y 1873, en la cual, no se dieron negociaciones entre el gobierno y el clero, por lo que se dieron fuertes pugnas y choques entre los dos. Ciertos espacios le permitieron al Estado competir con la hegemonía de la Iglesia, como el registro de población o la educación: “ello genera una disputa que no es meramente ideológica, sino por el control de espacios de representación y jurisdicción administrativa sobre buena parte de la vida secular de la población” (Bautista, 2012: 177). La pugna que se generó no se dio por diferencias religiosas, sino por el cambio jurídico que transformaba el orden de presencia hegemónica de la Iglesia. Así, lo liberales optaron por una laicización controlada para ponerle freno al poder del clero.

Durante la década de 1870 no llegó a darse una conciliación, sino, una concertación que permitió al gobierno defender el federalismo a través de la influencia y cohesión social del

---

<sup>29</sup> Entiéndase como dilema y a su vez como una oposición que se cruza en momentos determinados.

catolicismo en la sociedad. Se garantizaba “el fortalecimiento institucional de la Iglesia libre; la consolidación de la república federal liberal; y la apertura hacia una sociedad más plural” (Bautista, 2012: 400). Esto necesitaba, indudablemente, de algunos cambios en la Iglesia para acoplarse al panorama en el cual le habían colocado las reformas liberales. Algunos obispos salieron al destierro en su conflicto con el liberalismo, por lo que se acercaron a Roma como una alternativa dentro del marco de la Iglesia Universal. La cercanía entre la jerarquía de México y la corte romana hizo que la Santa Sede pusiera especial atención a la Iglesia mexicana. Así, ésta se reformó entre 1891 y 1910; son ejemplos de este fenómeno todo lo relacionado con la Virgen de Guadalupe y también con la visita del nuncio Nicolás Averardi (Bautista, 2012).

En cuanto a la construcción de la Virgen de Guadalupe como un símbolo mariano y de la nación mexicana, David Brading analiza la construcción de la historia de la Imagen a través de los escritos sobre ella antes de su coronación, en 1895. Existió, de ese modo, una relación entre el avivamiento del marianismo en Europa y el dogma de la Inmaculada Concepción con la guadalupana. En el exilio de algunos obispos en Roma, los lazos entre el gobierno central de la Iglesia Universal y la Iglesia nacional mexicana se estrecharon. El obispo Antonio Plancarte fue el vivo ejemplo de obediencia al Papado, enviando estudiantes al Pío Latino. Pero, según Brading, no sólo los liberales miraron hacia el ejemplo francés en más de una ocasión, el clero y su jerarquía también lo hicieron:

Y si los liberales miraron a Francia para mejor aprender la manera de insertar la república en la civilización del siglo XIX, los obispos y otros predicadores citaron las apropiaciones francesas para confirmar el privilegiado destino de su país y nación, amparado especialmente en la Madre de Dios (Brading, 2002: 480)

La intención de los liberales no fue excluir a la Iglesia o secularizar por completo a la sociedad. Su pretensión fue la laicización de las instituciones y la posibilidad de usar a la Religión como un instrumento político (Blancarte, 2008a). Roberto Blancarte ha puesto especial atención a los múltiples sentidos que se desprenden de lo laico. Para él, ya con Juárez se dio una forma distinta de llevar el conflicto laicista: “buscaría [...] la construcción de una república, donde no hubiese ‘más que una sola y única autoridad: la autoridad civil del modo que lo determine la voluntad nacional sin Religión de Estado’ ” (Blancarte, 2008a: 37). La pugna entre el clero y el gobierno liberal fue temprana con relación al resto

de América Latina, tal vez a excepción de Colombia. Pero, tuvo las muestras más visibles de anticlericalismo y de catolicismo intransigente, esto fue necesario debido al imponente poder económico de la Iglesia en ese país.

Otro caso trabajado extensamente es el chileno, a través de las investigaciones de Sol Serrano. Esta autora se enfoca en la posición del catolicismo dentro de un régimen liberal, inserto en la secularización y en relación a su permanencia en la esfera pública. Su texto más importante es tal vez “¿Qué hacer con Dios en la República?” (2008). Este parte del incendio de la Iglesia de la Compañía para analizar la ola discursiva entre las diferentes tendencias respecto a la Religión y a la Iglesia. Uno de los intereses de la autora en la obra son los límites de la Iglesia y del Estado en plena secularización. A diferencia de este último, la Iglesia amparada en el proyecto romanizador se abriría, como alternativa, hacia la Iglesia Universal, convirtiéndola en cierta medida en un aparato más allá del Estado. Para ejemplificar algunos de estos fenómenos relaciona Religión y política; además, emplea algunos ejemplo específicos para matizar las transformaciones de un catolicismo barroco y de otro moderno: la muerte, la ciudad, el campo, las asociaciones femeninas. La pugna entre poderes en Chile le permite a Serrano establecer el lugar del catolicismo en ese país. También considera que hay que ver el potencial del catolicismo en la publicidad de sus ritos sin dejar de lado que también es una Religión personal: “La vida sacramental, el culto a las imágenes y las figuras intercesoras eran ritos colectivos de una Religión comunitaria estructurada jerárquicamente en torno al clero y a la doctrina.” (Serrano, 2008: 70). Eso, porque ahí yace el potencial de las manifestaciones religiosas masivas.

Como un complemento a su libro, Serrano cuenta con una serie de artículos previos sobre la misma temática. La autora, encuentra así una divergencia en el sentido que la Iglesia y el Estado le daban al espacio público. Para el último se refería estrictamente a lo estatal, por lo que asumir que la Religión católica era la Religión del Estado no implicaba que la sociedad estaba obligada a aceptarla para sí como tal. Mientras que para la Iglesia lo público sería todo el espectro social (Serrano, 2003).

El trabajo de Roberto Di Stefano para Argentina también pone especial atención a la transformación de la Iglesia y su relación con la secularización y laicización. En su texto “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina” (2011) adapta la

categoría de “umbrales de laicización” de Jean Baubérot y propone los umbrales de secularización. De este modo, la Iglesia centralizada que se puede ver en Argentina sería producto de la secularización. Así, el primer umbral correspondería a la secularización borbónica y la revolucionaria; mientras que el segundo umbral iniciaría con el momento laico y seguiría con la confluencia del Estado con la Iglesia, la nación católica hasta finalizar en el declive de la misma. En cambio, en “El púlpito y la plaza” (Di Stefano, 2004) estudia el paso de la colonia a los primeros intentos republicanos y se extiende hasta la república rosista, establece las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el clero y el gobierno, define el patronato y los cambios legislativos, además de abordar los intentos romanizadores que daban predominancia al clero secular y a los obispos.

En cierta medida el caso uruguayo difiere mucho del resto de casos latinoamericanos. Debido a la debilidad de la Iglesia uruguaya, la cual en un primer momento dependía directamente de la diócesis de Buenos Aires, y que después pasó a ser su sufragánea hasta el establecimiento de la provincia eclesiástica uruguaya en 1896. Hasta eso, el proceso de la configuración de una Iglesia nacional en Uruguay se iniciaba muy tarde, ya que en 1870 se dieron las primeras reformas liberales (Bidegain, 2004) ante lo que la Iglesia de dicho país no pudo responder con celeridad, fuerza e independencia. Por lo que a partir del siglo XX la diferenciación de esferas fue inminente. El Estado impuso la laicización desde la educación y la prensa. Con una Iglesia débil, las reformas laicistas fueron más fáciles de implementar. En 1919 se separaron el Estado y la Iglesia, no sólo nominalmente, sino en funciones. Antes de eso la Iglesia tuvo que responder con instituciones paralelas a las del Estado. Bidegain (2004) considera cuatro factores que tuvieron que ver con la consecución del proceso de laicización en Uruguay: el privilegiar las vías institucionales y políticas para conseguir las reformas, “la privatización de lo religioso unido a la emergencia sustitutiva de una especie de Religión cívica”, la Religión se relegó a lo privado y la secularización se dio a la par del proceso de consecución de una ciudadanía “hiperintegradora” (89).

Para el caso colombiano, más cercano al Ecuador, se puede identificar dos trabajos. Primero el de Rodolfo de Roux (2004) quien asegura que se dieron una serie de medidas tomadas por los gobiernos de la década del 1850 que distanciaba administrativamente al Estado de la Iglesia, y negaba el carácter público de la misma. Además, se puso en

ejecución la desamortización en beneficio de las arcas del Estado y se planteó una posible redistribución de tierra, pero sólo se promovió la formación de la “gran propiedad rural” (Roux, 2004: 64). A partir de 1870 la posición contra la Iglesia empezó su debilitamiento:

Por una parte, el movimiento de reforma interna de la Iglesia colombiana produjo la generación de clérigos mejor preparados desde la guerra de Independencia. Por otra parte, el Estado liberal demostró ser menos eficaz que la Iglesia como agente filantrópico o como educador e, incluso, tuvo que solicitar la participación de las congregaciones religiosas menos politizadas [...] para trabajar en los hospitales o en los colegios (Roux, 2004: 65).

Una vez que el clero colombiano se restablecía frente a un liberalismo que no pudo lograr diezmar la fuerza de la Iglesia, ésta logró continuar con el monopolio hegemónico de los bienes de salvación. El caso de una Iglesia regional que tuvo conflictos leves con los liberales fue el de Antioquia, trabajado por Patricia Londoño Vega (2004) quien sostiene que a comparación del resto de Colombia, la Iglesia de esa región tuvo un gran poder económico que pudo frenar el anticlericalismo. Desde 1850, la Iglesia en Antioquia se expandió tanto en el factor humano de su clero, como en el jurisdiccional y devocional. Hizo frente al liberalismo a partir del clero y el laicado, y de relaciones familiares entre estos. Pero aún así: “La sociabilidad no abolía, desde luego, las distinciones de clase [...] Aquellas entidades, no importa cuán pequeñas o nimias en el plano individual, tenían un importante potencial político: suministraba a sus miembros un sentimiento de pertenencia y relevancia social.” (Londoño Vega, 2004: 351). Después, entre 1887 y 1930 se restableció el poder de la Iglesia, el cual estuvo cruzado por el ultramontanismo y la romanización. Un ejemplo fueron las misiones impulsadas por Roma y las autoridades eclesiásticas, las cuales se comportaron como un contrapunto de la secularización. Una cuestión importante del fenómeno colombiano fue que mientras Ecuador experimentaba un régimen ultraconservador entre 1861 y 1875, Colombia experimentaba las primeras reformas liberales y reacciones anticlericales. En cambio, cuando el liberalismo tomó el poder en 1895, en Colombia la Iglesia se había revitalizado.

El último caso que es necesario abordar es el peruano. Pilar García Jordán en su obra “Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919” (1995) ha desarrollado para el caso peruano un análisis de casi 100 años de las relaciones sociales y de poder del clero, desde la configuración de una Iglesia nacional como resultado del proceso independentista hasta la

recomposición de la Iglesia junto a un rol civilizatorio y de construcción de nación, pasando por la oposición del clero frente al liberalismo y al establecimiento del Estado moderno. El clero es el eje del análisis, toma gran importancia el discurso de éste, pero sobre todo los procesos que se pueden leer a través de su presencia a lo largo del territorio peruano. El texto deja ver que en el periodo que analiza la autora, la Iglesia aun tuvo que fortalecer su poder y presencia a lo largo del territorio peruano.

La Iglesia peruana difundió un discurso modernizador basado en la Religión para referirse a la nación. A partir de 1899, el Estado había crecido económicamente, la Iglesia se había reconfigurado, por lo que los enfrentamientos fueron inusuales, lo que hizo que el Estado viese en la Iglesia una institución de la que podía recibir ayuda. Esta, a su vez, había potenciado la imagen de ciertas vírgenes y santos, pero sobre todo la de Santa Rosa de Lima (García Jordán; 1995).

Una vez que se han recorrido de manera breve algunos casos de la historiografía latinoamericana, es necesario rescatar los ejes temáticos con los que estos han innovado en el estudio de la relación liberalismo-Iglesia. El primero por obvias razones tendría que ser la inclusión de conceptos (procesos) como los de secularización y laicización. Si bien los actores del siglo XIX no concebían la posibilidad de una secularización o laicización a largo plazo, sí construyeron una diferenciación de funciones y de alcances de la Religión y del Estado a partir de sus reformas. Estos procesos se proyectan hasta la actualidad porque el conflicto tuvo parte de su desarrollo durante la época liberal, no se resolvió en esta. El segundo eje es la idea de un cambio, transformación, revitalización o reconfiguración de la Iglesia para acoplarse y responder a las reformas liberales. Es imposible concebir una institución estática, por más tradicional que esta fuese, esto debido a que la injerencia de sus actores la modifican constantemente, y dependiendo de las circunstancias, de manera más visible en un momento que en otro. El tercer eje es la permanencia de la Iglesia en la esfera pública. La aplicación de las reformas liberales en materia económica, política y social, o la separación formal del Estado y la Iglesia no implican la privatización de la Religión o la pérdida de la publicidad de catolicismo. Por el contrario, significa que su presencia, necesariamente, se ejercería de manera diferente. El cuarto eje es la necesidad de mantener en conversación el contexto local y al global. El último eje es la situación del

clero dentro del contexto que se analiza, ya sea a la Iglesia en un país, a una diócesis, o una parroquia, es necesario conocer las condiciones en las que se encontraba.

Son contados los trabajos que en Ecuador se han enfocado en uno o máximo dos de estos ejes. La historiografía ecuatoriana aun tiene mucho por trabajar no sólo con relación al liberalismo, sino para poder llegar a una historia eclesial o a una historia de las religiones. Estos ejes pueden ampliar el panorama que se tiene de una institución y de sus actores para poder relacionarlos con otros estudios que abran un panorama más complejo de un proceso o de un fenómeno. En el siguiente subcapítulo se abordará la situación historiográfica sobre el tema de la Iglesia y liberalismo en Ecuador y se propondrá algunos apuntes metodológicos para abordarlo.

### **1.5. Apuntes para una historia social de la Iglesia en Ecuador durante el liberalismo**

Es necesario que en Ecuador se repiense la Iglesia como manifestación institucional y a los actores involucrados en esta. En el resto de América Latina, los historiadores han cuestionado la tesis sobre la Iglesia como un aparato sin cambio alguno a lo largo de los siglos. Para una historia crítica sobre este tema deben tomarse en cuenta los aportes que se han realizado desde la sociología de la Religión y la antropología de Religión. Procesos como la secularización, laicización, marginalización, revitalización no se han abordado ampliamente. Del mismo modo, proyectos como la romanización, el anticlericalismo, el antiliberalismo no han sido evaluados de la forma en la que ameritan.

Es imposible analizar procesos como los que se pretenden abarcar en esta disertación si lo que se analiza se limita a la Iglesia como única manifestación de la Religión, o se la desliga del Estado, los gobiernos y los grupos sociales. La Iglesia tiene una multiplicidad compleja de actores dentro de sí. Un individuo es feligrés y ciudadano al mismo tiempo. Una autoridad eclesiástica puede ser obispo y ciudadano a la vez. Todo esto, claramente, con sus respectivas excepciones tocantes a las estratificaciones y desigualdad social.

Para poder llegar a hacer un recorrido a través de los actores que se deben tomar en cuenta para una historia social de la Iglesia entre 1895 y 1910, sin que ésta sea una temporalidad rígida, es necesario abordar el estado de la historiografía sobre el tema. Por un lado, identificando los aportes que se han realizado en los diferentes trabajos y, por otro, no

descuidando la tendencia que cada uno de estos trabajos presenta al momento de abordar una temática específica en la que se trabajó o se hizo referencia a la Iglesia. Por este motivo, se pretende presentar una modesta clasificación de la historiografía sobre dicha manifestación institucional dentro del marco del liberalismo radical y moderado del XX. Esto permitirá enlazar, a través de una explicación metodológica, los aportes sobre el tema y algunos apuntes sobre los actores. Del mismo modo, es prudente incluir ciertos matices referentes a las relaciones sociales tocantes al tema, una aproximación a la forma de tratar las prácticas, y las limitaciones que se pueden tener.

### *1.5.1 Un estado de la cuestión en Ecuador*

Los conflictos entre Estado e Iglesia, gobierno e Iglesia, liberalismo e Iglesia, o liberalismo y clero, han sido trabajados prácticamente desde la misma temporalidad. Es decir, contamos con poco más de un siglo de trabajos historiográficos que deberían ser analizados. Hay que tomar en cuenta, por tal razón, únicamente en la forma en la cual los distintos autores aprecian los cambios en el liberalismo, la participación de la Iglesia con relación a los mismos, y el análisis que se hace de esta última en ese contexto.

Es posible identificar cinco tipos de tendencias para este caso: historiografía tradicional, historiografía marxista, historiografía ligada al derecho, historiografía afín al proyecto de la “revolución ciudadana” e historiografía crítica. La historiografía tradicional se puede dividir, a su vez, en dos: liberal y confesional.

La historiografía liberal sobre las relaciones de la Iglesia con otros entes ha contado con dos momentos específicos. El primero, donde los mismos actores produjeron una serie de textos a los cuales se los puede considerar historia inmediata. En estas obras defendían su criterio político, las acciones realizadas por sus compañeros o denunciaban el actuar de sus opositores o críticos; entre los cuales se encontraba la Iglesia, desde la que se habría intentado desestabilizar al gobierno. Estos primeros escritos liberales no oponían Religión con liberalismo. Luciano Coral en “El Ecuador y el Vaticano” (1899) explica el dilema que la revolución habría tenido con la Iglesia y con Roma para conseguir realizar su proyecto. El dilema entre el Concordato y el Patronato hizo que esta obra se publique el mismo año

en el que los legisladores liberales habían aprobado a este último como una ley, lo que ocasionó el rechazo de algunos sectores de la Iglesia.

José Peralta fue uno de los liberales que participó en algunos ministerios durante las presidencias de Alfaro y de Plaza. Esto le permitió hacer en su trabajo “El régimen liberal y el régimen conservador juzgados por sus obras” (1911) una comparación entre las reformas y acciones emprendidas por los liberales y las realizadas algunas décadas atrás por los conservadores. El liberalismo con sus obras habría llevado a Ecuador hacia lo moderno. Mientras que el clericalismo y el fanatismo habrían sido un impedimento:

Era indispensable y urgente demoler el viejo edificio, y reedificar según el espíritu moderno, pero en la demolición –si se destruyeron los abusos y los baluartes de la superstición y fanatismo- no se tocó a la fe de las masas populares, ni se invadió para nada el santuario de la conciencia pública (Peralta, 1911: 80).

El mismo Peralta en “Mis Memorias Políticas” (2012) se concentró en relatar los hechos históricos relacionados a la revolución liberal y al ejercicio del poder de los liberales. La revolución liberal habría frenado al tradicionalismo defendido por el clero y los conservadores, quienes encarnaban el fanatismo y la oposición. La idea que se tenía de algunos de estos personajes se hace palpar en este tipo de textos. Por ejemplo, cuando Peralta se refiere a la ejecución de Víctor León Vivar:

El joven Vivar era muy inteligente y constituía una verdadera esperanza para la patria; más la educación que González Suárez –con quien vivía- le había dado, torció sus carácter, tornándolo fanático y feroz, procaz y pérfido; esa educación le preparó el tristísimo fin que tuvo, y que justamente lamentaron todos. (Peralta, 2012: 169).

El segundo momento en este tipo de historiografía es en el cual algunos autores, décadas después, identificados como liberales, produjeron una serie de obras en las cuales abordaban una historia panorámica del liberalismo. Alfredo Pareja Diezcanseco en el tercer tomo de su obra “Ecuador: Historia de la República” criticaba al clero y a la Iglesia por su oposición al liberalismo. Las autoridades eclesiásticas y los sacerdotes habrían sido sediciosos e instigadores. En el otro lado de la moneda, los liberales habrían traído el progreso y la modernización. Identifica el epicentro del cambio en 1895: “Pues bien, la alfarada y el liberalismo –aquellos hijos de Satanás que decían los odiosos predicadores- transformaron la capital. Con una prisa febril, dieron comienzo a las obras” (Pareja Diezcanseco, 2009: 29). Tal vez, uno de los puntos fuertes de su criterio histórico sobre el

liberalismo se relaciona con lo que el mismo denominó “La Hoguera Bárbara”. En la cual fueron arrastrados y quemados Alfaro y otros líderes liberales. De este hecho habrían tenido la culpa muchos clérigos por haber instigado a una parte del pueblo.

Dentro de la misma historiografía tradicional, la confesional, por su parte, aceptaba en cierta medida la separación entre Estado e Iglesia, calificando a esta última como perseguida durante todo el tiempo que duró la revolución liberal, criticando fuertemente las reformas emprendidas por los liberales. Jorge Salvador Lara en su “Breve historia contemporánea del Ecuador” (2010) resume con indignación los sucesos del 26 de septiembre de 1895:

Se desata en forma sistemática la persecución a la Iglesia católica; varios sacerdotes son encarcelados; se persigue y destierra a comunidades religiosas, canónigos e incluso obispos; el Palacio Arzobispal de Quito es asaltado por tropas liberales que incineran biblioteca y archivos e injurian a monseñor González y Calisto, llamado ‘el arzobispo del Corazón de Jesús’: la grave ofensa culmina con una parodia del fusilamiento del prelado en medio de la soldadesca (Salvador Lara, 2010: 189).

Otro ejemplo, son las historias institucionales realizadas por un religioso o una religiosa, en las que se aborda el liberalismo como una etapa de inseguridad para las órdenes regulares. La madre María del Carmen Luna Tobar en su “Historia del Carmen Bajo” (1997) narra las persecuciones de las que habrían sido víctimas las monjas carmelitas descalzas en los primeros años del siglo XX, y que a pesar de ello, los liberales no habrían podido cerrar su convento.

Tal vez, una de las tendencias confesionales más fuertes es la del abogado Julio Tobar Donoso. El cual tiene presente la idea de una Iglesia modeladora de la nacionalidad ecuatoriana como un rol importante de dicha institución en la sociedad. Esto lo argumentaría a lo largo de toda su obra, pero concretamente en su libro “La Iglesia modeladora de la nacionalidad” (2006).

Para el caso de liberalismo e Iglesia, realizó un análisis jurídico de las reformas emprendidas por los distintos gobiernos en “La legislación liberal y la Iglesia Católica en el Ecuador: estudio histórico-jurídico” (2001). Estas habrían perjudicado a la Iglesia ya que con ellas la habrían perseguido. Tobar Donoso hace de ésta una víctima, mientras que asume a las acciones liberales como errores: “El gobierno, encastillado en sus posiciones

equivocas, cuando no cismáticas, se empeñó en cumplir las disposiciones de la ley de Patronato, comenzando por exigir la presentación de los presupuestos eclesiásticos” (Tobar Donoso, 2001: 175).

Un último ejemplo de esta tendencia que es necesario tomar en cuenta, resume la intención de desprestigiar el proceso de reformas liberales a través de la búsqueda de hechos antipatriótico en las acciones de los mismos. Este es el caso del libro “La Consagración” (S. Gómez Jurado, 1973) de Severo Gómez Jurado. El autor critica al liberalismo por sus ataques hacia la Iglesia, y coloca a esta última como la verdadera interesada en la nación. Mientras que incluye episodios a través de fuentes poco fidedignas para argumentar una presunta traición de Alfaro al país en 1910.

En la historiografía marxista, para el caso del liberalismo, no se puede tener mejor ejemplo que el de Oswaldo Albornoz. La escritura de la historia de este tipo puede pensarse como heredera de los postulados de la historiografía liberal sobre el tema, a diferencia de que analizaba a la Iglesia dentro de un marco teórico marxista. Se reconoce el rol explotador y de élite de los miembros del clero, las limitaciones del liberalismo, y la idea de que la Iglesia hizo todo lo posible por socavar las reformas liberales. En la “Historia de la acción clerical en Ecuador” (1977), Albornoz caracteriza a la Iglesia como sediciosa, defensora de las élites terratenientes, incitadora contra las reformas liberales, y feudal. Para él, las reformas liberales habrían sido una medida necesaria para que la burguesía revolucionaria se desarrolle en una lucha de clases de intereses contrapuestos. El liberalismo y el clero tenían ideologías antagónicas, por lo tanto, eran contradictorios. No consideraba que el clero hubiese tenido una posición negociadora en algún momento, como otros historiadores de diferente tendencia le otorgaron al obispo Federico González Suárez:

González Suárez, nada tiene de amplio, liberal ni democrático. El liberalismo para él es doctrina detestable, errónea e impía, conforme sostenían sus escritos [...] Fiel a la posición reaccionaria del Alto Clero, defiende con todos los medios y en forma constante los más injustos privilegios de la Iglesia, aún aquellos que causan los más grandes sufrimientos entre las clases explotadas (Albornoz, 1977: 194).

Por otro lado, dentro de la historiografía ligada al derecho se ha realizado un análisis que da primacía a las fuentes legislativas y oficiales. Esto no quiere decir que se limite a eso. De hecho, cruza el análisis político con el económico. Oswaldo Hurtado en su libro “El poder

político en Ecuador” (2010) hace una historización del poder político desde la colonia hasta el siglo XX. Para el caso del liberalismo, considera que este logró quitar la protección jurídica de la Iglesia como la oficial, pero que el poder de ella residía en una sociedad religiosa. Milton Álava Ormaza en su texto “El constitucionalismo liberal” (1991) asegura que el liberalismo habría logrado imponerse a la Iglesia, que la habría derrotado y que las instituciones religiosas pasaron a ser instituciones jurídicas: “La Asamblea Constituyente de 1906 recogió fielmente el pensamiento de Alfaro y, al no incluir el famoso artículo sobre la religión oficial, determinó la separación del Estado y la Iglesia [...]” (Álava Ormaza, 1991: 129).

En cuanto a la historiografía afín al proyecto actual de gobierno, está se da como muchas otros casos, dentro del contexto en el cual un régimen determinado intenta construir nación y justificarse a través de la historia. La “revolución ciudadana” se ha reconocido discursivamente como la sucesora de la revolución liberal, y ha concentrado su interés en la figura de Eloy Alfaro. La producción historiográfica de este tipo también tiene otra motivación: el centenario de la muerte de Alfaro. El símil que hace el régimen entre éste último y Rafael Correa como transformadores del país permite entender este hecho social. Juan Paz y Miño en su texto “Eloy Alfaro: políticas económicas” explica: “Sin duda, Ecuador reconoce hoy a la Revolución liberal y a su líder Eloy Alfaro como agentes de una nueva época, en tanto fue cerrada la vigencia del régimen conservador y se abrieron las puertas históricas para ingresar al siglo XX” (Paz y Miño, 2012: 147). Pero aun así, dicho estudio presenta un análisis crítico. No se puede decir lo mismo del texto “Eloy Alfaro líder de Nuestra América” (2013), de Jaime Galarza, en el que se aborda a Alfaro en su faceta diplomática e internacional a partir del uso de su imagen de una forma político-propagandística. Trabajos de este tipo, no sólo plantean una continuación del proyecto liberal, sino que identifican los mismos “enemigos” para ambos casos. El uso de la memoria y de la historia sobre el liberalismo no toma a éste en su sentido completo. El actual proyecto de gobierno se limita a establecer similitudes con el proceso liberal en la modernización tecnológica y en un supuesto “progreso” del país. En estos escritos y en los discursos de quienes forman el gobierno de “Alianza País”, el laicismo o la laicidad no están presentes, siendo tendencias con las que no buscan continuar.

La historiografía crítica a partir de la década de 1990 ha sido abundante con relación al liberalismo, por lo que es necesario enfocarse en la que tome en cuenta más puntualmente a la Iglesia. Enrique Ayala Mora ha realizado un trabajo amplio sobre el liberalismo y su temporalidad. Sus trabajos sobre el tema: “Alfarismo y Placismo: estudio del período 1901-1905” (1991), “De la revolución alfarista al régimen oligárquico liberal” (Ayala Mora, 1988a), el estudio introductorio de “La polémica sobre el Estado laico” (González Suárez, 1988) e “Historia de la revolución liberal ecuatoriana” (2002), han abordado a la Iglesia como un actor complementario. El argumento de Ayala Mora, como es su intención, se concentra en el liberalismo siendo en este en el que profundiza. Eloy Alfaro se convierte en una figura predominante de los trabajos del autor, tal vez no como héroe de bronce, pero sí como uno de los ejes. Es necesario tomar en cuenta a su vez, el realce que el autor hace sobre la división del liberalismo entre alfarismo y placismo. Así, el trabajo de Ayala Mora se ha vuelto indispensable para poder contextualizar el periodo. La Iglesia, en tanto complementaria de su trabajo, es reconocida como una institución fuerte, que al igual que otras defendía sus intereses propios y contaba con una serie de limitaciones en su despliegue en la sociedad:

La Iglesia Católica en el Ecuador, a la que pertenecían formalmente todos los ecuatorianos salvo contadas excepciones, era una institución poderosa, es verdad, porque mantenía control sobre el sistema educativo, tenía derecho de censura, percibía ingresos por impuestos, así como cementerios, tesoros artísticos e imprentas. El clero, sin embargo, no era particularmente numeroso (Ayala Mora, 2002: 208)

Un trabajo que logra balancear un análisis entre liberalismo y clero es el de Alexis Medina sobre la construcción del ferrocarril, la oposición y posterior aceptación que el clero hizo de éste (A. Medina, 2010). Para entender el cambio en la posición sobre dicho asunto, Medina emplea la idea de un cambio generacional propuesta por Ayala Mora (2002). En sus conclusiones recalca que el ferrocarril fue de gran utilidad a la Iglesia para que sus miembros se vinculen más rápidamente y más estrechamente.

Son contados los trabajos que se enfocan en la Iglesia, pero no inexistentes. El trabajo de Santiago Castillo en “La Iglesia y la revolución liberal” (1995) se vuelve, si es posible pensarlo así, en el opuesto al de Ayala Mora. El liberalismo se presenta complementario dentro de su tratamiento sobre la Iglesia, principalmente a partir de fuentes eclesiásticas. El autor se enfoca en explicar el panorama problemático de la situación de las diócesis y la

Iglesia ecuatoriana en la revolución liberal: el Concordato, las negociaciones, el problema por la provisión de obispos, el conflicto entre obispos y liberales, las relaciones con Roma, y las relaciones entre miembros de la jerarquía eclesiástica. Del mismo modo que otros trabajos, se ha convertido en un texto necesario para la contextualización del período.

Fernando Hidalgo Nistri se interesa por la política conservadora y el sentido católico de la misma. En su obra “La República del Sagrado Corazón” (2013), toma en cuenta la participación de clérigos y laicos en la tendencia conservadora dentro de la relación política-Religión. Esto se refleja en la intención de permanencia de un orden social, el de la República consagrada al Corazón de Jesús:

Al SCJ hay que entenderlo como un esfuerzo dirigido a preservar un monopolio espiritual e ideológico que, pese a todo, la Iglesia ecuatoriana todavía mantenía casi intacto. Uno de sus más caros deseos de robustecer la vieja unanimidad que el liberalismo, en nombre de la tolerancia, estaba empeñado en destruir (Hidalgo Nistri, 2013: 251).

Gioconda Herrera trabaja la Iglesia en el liberalismo a partir de un estudio de caso, el del milagro de la Dolorosa del Colegio San Gabriel: “La devoción a la Virgen de la Dolorosa es un evento religioso que permite analizar la forma en que la Iglesia busca insertarse en un discurso de cambio, al mismo tiempo que mantenía el control sobre la transmisión de valores morales y sociales a las nuevas generaciones” (G. Herrera, 1999: 390). Para la autora, el uso de la imagen no es una mera estrategia, sino que permite ver un proyecto y un cambio. El milagro no sólo tiene que ver con la educación en pleno contexto de las reformas liberales, sino que la imagen de una Virgen victimizada invitaba a los fieles a actuar.

Herrera es una de los únicos investigadores que introduce las tesis de José Casanova y de los teóricos de la secularización a un caso ecuatoriano, por lo que se pregunta por la secularización como proceso. Para ella, si bien la Iglesia no pudo frenar las reformas liberales, sí fue capaz de mantenerse en la esfera pública. Ésta se transforma como resultado de las reformas del liberalismo. Pero la Iglesia en Ecuador no estaba aislada, Herrera toma las relaciones que ésta tenía con Roma atravesadas por un proyecto centralizador de la Iglesia. El marianismo habría jugado de ese modo un papel importante desde el discurso de la Iglesia por una identidad nacional de tinte católico. Por otra parte,

los laicos y sus asociaciones le permiten evaluar los alcances de los cambios y de los proyectos eclesiásticos. Pero no sólo la Iglesia cambiaría producto de la pugna con los liberales, el Estado también se vio direccionado con eso a un cambio:

*My contention is that the Ecuadorian Catholic Church pursued its own social and cultural transformation beyond the loss of political power within the state. The consequence of this transformation was that the church was defeated in the political realm it continued to have a strong hold on the definition of cultural and social norms. In other words, the presence of a strong religious ethos in Ecuadorian society is not a mere residue of tradition (G. Herrera, 2006: 196).*

Es necesario acotar el caso de la tesis de maestría de Rosángela Valencia, la cual también trata la Virgen del Quinche. Tal vez uno de los principales problemas de esa tesis son sus conclusiones un tanto apresuradas, pero se las contrastará en el tercer capítulo de este trabajo. Valencia en “El uso político del culto a la Virgen del Quinche en Ecuador” (R. Valencia, 2003), mira el uso de la Imagen como una estrategia de la Iglesia, es decir, como la forma de hacerle frente a la secularización. De ese modo considera que el Quinche se convirtió en un culto nacional entre 1906 y 1943. Así, la Virgen habría facilitado la recuperación del control de la Iglesia sobre la sociedad, lo que permite asumir que la autora considera que lo perdió. Como último punto sobre este trabajo, es posible notar que algunas afirmaciones que realiza la autora no se contrastan con fuentes o bibliografía secundaria.

Todos los trabajos que se han abordado aquí han realizado un aporte a la historiografía sobre la Iglesia, ya sea como fuentes de la temporalidad, de respaldo a la misma o de uso político de la historia, o como bibliografía secundaria imprescindible. Aun así, es necesario complejizar aun más en la Iglesia, entender su funcionamiento para la época liberal, entender que la Iglesia cambia respecto a su relación y conflicto con el liberalismo de fines del XIX. También que el liberalismo en Ecuador no es tardío como se piensa, los primeros intentos ya se dieron a mediados del siglo XIX, el problema es limitar al liberalismo a un partido o al radicalismo. A su vez, como sostiene Carlos Espinosa, no hay que exagerar los alcances de este (2010).

### *1.5.2. Los actores*

La historia de la Iglesia depende mucho de las fuentes históricas eclesiásticas, eclesiales, de los trabajos y literatura de la época. Estas fuentes fueron generalmente producidas por

autoridades, sacerdotes, organizaciones laicas, letrados o religiosos de una orden. Esto deja fuera el punto de las prácticas y de los actores que no produjeron una documentación. Aunque entre las fuentes en las que se puede rastrear las prácticas están los libros devocionales, las novenas, las hojas volantes, la prensa, los informes, las visitas pastorales, aun se necesita una lectura a contrapelo de las fuentes oficiales. En suma, a través de los discursos y actos ritualizados (Matamoros Ponce, 2009) o registrados.

A partir de la lectura de una considerable cantidad de fuentes de este tipo se pretende plantear cinco grupos de actores que se deben tomar en cuenta para el análisis complejo de la Iglesia y de su conflicto con el liberalismo a finales del siglo XIX e inicios del XX. Como ya se ha dicho, hay que tener claro que algunos actores pueden pertenecer a más de un grupo; un individuo puede ser ciudadano, feligrés, miembro de la acción católica y estar vinculado a un periódico, todo a la vez.

La Iglesia, al ser una manifestación institucional de la Religión, tiene en su cuerpo tres de los cinco grupos de actores: el clero, el laicado, y la curia romana. Dentro del clero casi nunca se encuentra una posición unívoca en un proceso, existen divergencias, pugnas, desacuerdos y circunstancias propicias para salirse de la regla. Se puede hacer una división básica entre el clero regular y el secular.

Dentro del regular se pueden identificar a las diferentes órdenes religiosas: jesuitas, dominicos, salesianos, agustinos, etc., entre los cuales es necesario diferenciar los de fundación antigua de los de fundación moderna, esto permite entender mejor su tendencia y su historicidad. La regla y la subordinación a un principal o a un provincial no implicaban una convivencia armónica entre los miembros de una determinada orden. De igual modo, podían existir desavenencias con los seculares e incluso con las autoridades del obispado. En el caso ecuatoriano, en algunas ocasiones, la escasez del clero secular en una diócesis determinada exigía que se comprometiese a un sacerdote de orden con un puesto importante a aceptar la dirección de la misma ya que con él podían viajar otros miembros de la misma orden para intentar solventar el déficit de curas. Ese fue el caso de Juan María Riera O.P al ser nombrado obispo de Portoviejo en 1908 (Castillo, 1995). Este tipo de medidas no se realizaban sin la autorización de la máxima autoridad de la orden dentro de la Iglesia Universal, en el caso de los dominicos, del Maestro General en Roma. Las

órdenes religiosas también tenían algunos colegios bajo su regencia, haciendas, santuarios, capillas, misiones.

Por otro lado, el clero femenino tenía dos tipos. Las monjas de clausura, si bien no podían salir de su convento, no por ello dejaban de recibir noticias del exterior, principalmente informadas por sus confesores, capellanes e incluso por los obispos y vicarios; su manutención era gracias a las propiedades con las que contaban, principalmente. Las órdenes femeninas que no debían guardar una clausura también tenían bajo su regencia escuelas, hospitales, hospicios, camarotes, haciendas. Cabe aclarar que al igual que el clero regular masculino, las monjas también presentaban pugnas dentro de los conventos en las diferentes instituciones.

El clero secular por su parte era el que se distribuía principalmente en los distintos puestos y cargos de las diócesis. Los sacerdotes en general, cumplían sus funciones en la curia diocesana, en las parroquias y su conducta era evaluada por los obispos quienes tenían la potestad de suspenderlo en sus funciones o reasignarlos en otra diócesis. Los párrocos en cambio eran los encargados de, si vale la redundancia, una parroquia eclesiástica.

El Cabildo Catedralicio estaba conformado por un grupo de eclesiásticos con el título de doctores. Este grupo de individuos puede ser considerado como un actor por demás divergente, pero cuya decisión tenía que reflejarse como una sola. Usualmente funcionaba como un aparato de respaldo y consulta para el obispo, pero en algunas ocasiones podía volverse la postura discordante. Sin embargo, el Concilio Plenario Latinoamericano recalca que ninguna autoridad en una diócesis estaba por encima del obispo.

Los obispos y arzobispos sólo estaban sujetos a la Santa Sede, en el caso ecuatoriano, ya que los obispos de Ecuador se negaron constantemente a acatar la ley de Patronato y el gobierno no pudo negociar las reformas esperadas para el Concordato. En algunas ocasiones la Santa Sede llegó a suspender obispos, como en el caso de Miguel León de Cuenca en 1890, a quien a pesar de los pedidos de los gobiernos de Cordero Crespo (Larrea, 1893) y Eloy Alfaro (Larrea, 1896), murió en 1900 sin que se le retornen sus facultades.

El clero mantenía una serie de colegios regentados por las órdenes religiosas principalmente. También estaban el Seminario Mayor y el Seminario Menor en los cuales se formaban a los futuros sacerdotes y en los cuales solían enseñar los padres lazaristas y religiosos de otras órdenes, además de los canónigos de la Arquidiócesis.

Un segundo grupo de actores corresponde al laicado. La configuración de este es mucho más compleja que la del clero, debido a que la estratificación de este sólo se da dentro de las organizaciones que lo conforman y, en tanto feligresía, dependía de las estratificaciones sociales, aunque, dependiendo del caso, en muchas de las prácticas se suponía no debía existir diferenciación entre los fieles. Las asociaciones laicas podían tener dos sentidos relacionados a los asuntos políticos: de defensa y propagación de una ideología, o devocionales con sus respectivas reacciones a los sucesos políticos y sociales. Durante el liberalismo existieron más de un tipo de asociaciones laicas: de obreros, artesanos, acciones católicas, cofradías, hermandades, de doctrina cristiana, de mujeres católicas, de terciarios, etc., unas adquirieron mayor realce que otras ya sea por su organización o por sus vínculos con otros miembros de la Iglesia.

Es necesario tratar dentro de este grupo a los indígenas, ya que, avanzado el siglo XX, será la Iglesia quien cumpla el rol de su opresora y aliada, al mismo tiempo. Los indígenas pueden ser pensados como laicado y como feligreses. Es complicado, pero no imposible, para trabajar su agencia con relación a la Iglesia y al conflicto con el liberalismo, se necesita de una lectura a contrapelo ya que sus voces casi no están registradas. Existe una ventriloquía desde otros laicos, el clero y el gobierno sobre sus necesidades, posicionamiento y realidad. Se los ha incluido dentro de este grupo porque formaban parte de la Iglesia. Sin embargo, el discrimen y el tratamiento que se hacía de ellos como inferiores es un punto que presenta la siguiente pregunta que aun no se ha podido responder ¿Para los actores laicos, entre 1895 y 1912, los indígenas podían ser llamados de dicha forma, o únicamente eran reconocidos como feligreses? Muchas de las fuentes los equiparan a los niños, otro grupo que posiblemente, para la temporalidad, no puede ser

identificado como laicado; y, que tal vez, al igual que en su relación con los adultos, eran considerados laicos en potencia.<sup>30</sup>

En cuanto a las prácticas, es importante tomar en cuenta el campo devocional ya que no sólo es una expresión de la religiosidad y de la forma de concebir el mundo, sino que también responde a diversos momentos, principalmente de coyuntura, en los que los fieles tienden a demostrar en las prácticas la vigencia de sus creencias. El marianismo es tal vez una de las vetas más llamativas y ricas para los historiadores. Los santuarios también pueden tener su diferenciación. No es lo mismo un santuario ubicado dentro de los límites geográficos de la capital al cual pueden acudir los fieles con cierta facilidad, que un santuario ubicado en un espacio rural al que tiene que hacer un esfuerzo para llegar. Sin referir una dicotomía campo/ciudad, barrera que como se puede ver en la documentación cruzada entre la curia y los párrocos, era por demás difusa. Los santuarios que convocaban gran cantidad de personas permiten apreciar de mejor modo esta barrera prácticamente inexistente. Las grandes peregrinaciones cristianas en Latinoamérica, tanto en la época virreinal como en la republicana, solían hacerse hacia lugares sagrados alejados de las ciudades. Esto respondía a una pedagogía propia de las peregrinaciones debido a que estas implicaban un esfuerzo que el peregrino estaba dispuesto a realizar para obtener la intermediación ante un mal o una necesidad. Esto conjuga, más que una relación campo/ciudad, centros de poder político y religioso con centros de poder religioso, simbólico y devocional.

El último grupo dentro del cuerpo de la Iglesia es la curia romana. Ésta es aun más compleja que la curia de una diócesis. La integraban el cardenal secretario de Estado, el Prefecto de la Sagrada Congregación del Rito, los cardenales, los delegados apostólicos, entre otros. Cada uno cumplía funciones específicas ya que desde el siglo XIX, la Iglesia necesitaba recuperar su carácter transnacional (Casanova, 1997). Por encima de todos estos se encontraba el Papa como máxima autoridad de la Iglesia Universal. Es importante tomar en cuenta que el Pontífice y su corte eran actores transnacionales que tenían injerencia sobre las autoridades de una Iglesia nacional debido a la jerarquía del catolicismo y que su actuar se limitaba a una acción dirimente y diplomática de jueces. La gran distancia que

---

<sup>30</sup> Es similar al problema de su ciudadanía.

separaba a Roma de las diócesis americanas ocasionó que en más de una ocasión, las autoridades locales tuviesen que decidir sobre los asuntos urgentes antes que la autoridad pontificia, y a pesar de que en muchos casos se contaban con delegados apostólicos. Federico González Suárez cuando fue arzobispo de Quito en más de una ocasión se saltó las instancias del delegado apostólico y se remitió directamente al papado (Castillo, 1999).

El cuarto grupo de actores podría resumirse nombrando al gobierno y a las instituciones estatales. Es necesario tomarlos en cuenta debido a las relaciones negociadoras, de conflicto o concertación que tenían con la Iglesia, sobre todo durante el liberalismo. Para esto hay que tener en cuenta a los presidentes, jefes supremos, gobernadores de provincia, ministros, senadores, congresistas, asambleístas, directores, tenientes políticos, militares, entre otros. Los documentos producidos por estos son de vital importancia para contrastar los eclesiales y eclesiásticos. De ese modo se facilita el análisis crítico que se realice de los procesos.

Un último grupo es la prensa, pero de modo más específico, se refiere a los círculos de actores que se dedicaban a publicar, escribir, editar o financiar un periódico o una revista. Algunos tenían que ver con el gobierno, otros con la Iglesia o como ciudadanos. Pero, lo que queda claro es que la prensa fue un medio en el cual difundieron ideas, criticaron a sus opositores y contrarios, y sobre todo se posicionaron como actores en el debate público.

Este breve recorrido ha servido para establecer un panorama metodológico sobre una historia social sobre la Iglesia, sobre todo para la temporalidad de 1895 a 1910. En esta disertación se tomará en cuenta los discursos, posturas y disposiciones de los arzobispos, tal vez esa es su limitación; a la vez que no es posible, debido al tiempo y a las fuentes, realizar un análisis más amplio que incluya una fuerte carga de las prácticas. Eso no quiere decir que se limite a las fuentes eclesiásticas. La intención es incluir fuentes producidas, en la medida de lo posible, por cada uno de los grupos de actores mencionados. Y a su vez, hacer una lectura a contrapelo para aproximarse a algunas prácticas. Pese a que esta disertación se concentre en los discursos episcopales, vinculados muy cercanamente se encuentran los discursos del resto de actores nombrados, ya sea en el conflicto o en el respaldo.

## **1.6. El arzobispado de Quito: su distribución administrativa y los poderes eclesiásticos**

Reconstruir el panorama completo de lo que fue, entre 1895 y 1910, la Arquidiócesis de Quito es un esfuerzo que requiere muchos años de trabajo de archivo indagando sobre los párrocos, miembros de la curia y el capítulo metropolitano, asociaciones laicas, hermandades y cofradías, órdenes religiosas, hospicios, hospitales, orfanatos, santuarios, escuelas y colegios, entre muchas instituciones y formas de relacionarse a tomar en cuenta para entender el complejo funcionamiento del centro primado de la Provincia ecuatoriana.

Para los fines específicos de esta disertación, el presente acápite se limitará a incluir algunos datos sobre las parroquias, vicarías foráneas, población, clero, santuarios, entre otras cuestiones de carácter general. No fue posible localizar los textos de las Visitas Pastorales realizadas por Pedro Rafael González y Calisto, y Federico González Suárez, lo que habría facilitado ampliar el espectro de información. Se usarán algunos datos estadísticos presentes en diversos números del Boletín Eclesiástico, un informe de la Visita Pastoral del arzobispo González y Calisto, y los datos estadísticos del Primer Censo de Quito, además de algunas referencias bibliográficas que es necesario tomar en cuenta.

Pese a contar con un número suficiente de fuentes para plantear algo general, estas no permiten, con la información que tienen, realizar una comparación cuantitativa del crecimiento de todo el clero entre 1895 y 1910. Esto debido a la notoria diferencia entre las escalas, variables y la población tomada en cuenta en las diferentes estadísticas que aquí se incluyen. Los cuadros que se presentan en los anexos únicamente tienen un valor nominal que proporciona una idea de contextos específicos de la época, más pequeños que el espectro de 15 años para esta disertación.

En el subcapítulo anterior se abordaron las líneas generales que se debe tomar en cuenta para una historia social de la Iglesia. Ahora, se intentará poner en práctica dichas propuestas. Es más que necesario conocer los aspectos generales sobre la forma en la que se configuraba la Arquidiócesis de Quito. Los datos sobre su clero, laicado y lugares de religiosidad popular tienen que ver directamente no sólo con la administración del centro primado de la provincia ecuatoriana, sino también con la capacidad y la presencia de su clero, la fuerza o debilidad de la Iglesia entre 1895 y 1910, permitiendo entender mejor los

proyectos, las relaciones con otros poderes eclesiásticos y los civiles, y sobre todo, las repercusiones, adaptaciones y estrategias del clero y los sectores eclesiales frente a las reformas liberales de carácter laicizador relacionadas a un proceso de secularización aun mayor.

#### *1.6.1 Algunos datos del espacio y la población de la Arquidiócesis y la ciudad de Quito*

La Arquidiócesis de Quito estaba conformada por tres provincias civiles: Pichincha, León y Tungurahua (González y Calisto, 1899). Guido Veliz apunta que, para 1904, la población de la ciudad de Quito bordeaba los 48000 habitantes (Veliz, 1976). El mismo autor incluye que dos años después la población habría crecido a 51858 habitantes (Veliz, 1976). Similar a este último dato, el I Censo de la ciudad, en 1906, daba: “un total de 50841 habitantes, entre ecuatorianos y extranjeros de ambos sexos, [...] corresponden á la población empadronada en 1797 casa particulares, [...] en Establecimientos de Instrucción Pública, Casas de Beneficencia y Corrección, Conventos y Monasterios, Ejército y Policía” (Terán, 1906: 10).

Al momento de tomar en cuenta los datos de este censo para tener una idea de la población con la que contaba el centro de la Arquidiócesis se debe poner atención en dos cosas. La primera son los límites del mismo censo, los cuales correspondían al siguiente circuito: la calle Caldas al norte [sentido este-oeste], la actual avenida Abdón Calderón al sur, la calle Los Ríos al oriente hasta el Don Bosco [sentido norte-sur], y la calle sin nombre [cerca del panecillo] al occidente (Terán, 1906). La segunda, basándose en esa área, el espacio del censo era menor al de la Vicaría Central de Quito, la cual abarcaba incluso algunas parroquias hacia el sur de la ciudad. Esto implica que era menor al de la Arquidiócesis<sup>31</sup>. Las otras dos ciudades más importantes eran Latacunga y Ambato, ambas con más de una parroquia, por lo que eran vicarías foráneas. Jean-Paul Deler refiere que Latacunga tenía cerca de 8000 habitantes para 1913, y Ambato 14300 para 1922 (Deler, 2007).

---

<sup>31</sup> Además, para el censo de 1906 no se tomó en cuenta la población flotante. Los datos que aquí se incluyen serán útiles más adelante para relacionarlos con los datos de los fieles asistentes a las Visitas de la Virgen del Quinche a la ciudad.

### *1.6.2. Algunos datos sobre el clero de la Arquidiócesis*

Quito era la sede de la Arquidiócesis, en esta ciudad residía el arzobispo, el capítulo metropolitano, y otras dignidades de la curia arquidiocesana. Además, el Arzobispo tenía la figura de metropolitano por lo que los obispos del resto de diócesis se convertían en sus sufragáneos, pero esta condición no le otorgaba más que una imagen consultiva y de intermediación frente a Roma con respecto al resto de prelados de la Provincia:

La Arquidiócesis como tal no goza de ninguno [privilegio] con relación á las demás Diócesis de aquellas que no constituyen prerrogativas previstas por el Derecho. Personalmente el Metropolitano goza de las facultades “solitas”<sup>32</sup> y de otras á él benignamente concedidas, en consideración de la distancia de la Arquidiócesis á la Capital del Mundo Católico. (González y Calisto, 1899: 1)

El Arzobispo, como ya se ha dicho, contaban con “beneficios” y obligaciones adicionales en su condición de metropolitano. Debían estar en contacto con el resto de obispos, procurar una posición unificada:

Las principales funciones y derechos de los Metropolitanos, que están en pleno vigor, son las siguientes: convocar y presidir el Concilio provincial, y vigilar para que ninguno descuide la observancia de sus decretos; visitar las diócesis de la provincia, con causa aprobada en el Concilio provincial, y después que haya practicado la visita de su propia diócesis; fallar entre aquellos que conforme á las sanciones canónicas, apelan de la sentencia de los Sufragáneos (Obispos de América Latina, 1906: 135)

En caso de muerte de un obispo o un arzobispo, aparecía la imagen del Vicario Capitular. En Quito, entre 1904 y 1905, Ulpiano Pérez ocupó dicho cargo después de la muerte del arzobispo Pedro Rafael González y Calisto, en 1904. En los decretos del Concilio Plenario se disponía que el Cabildo Eclesiástico era el encargado de escoger a un canónigo como Vicario Capitular hasta que Roma nombrase el nuevo obispo<sup>33</sup> (Obispos de América Latina, 1906).

Distinto al cargo anterior, el Vicario General era electo por el arzobispo para ayudarlo en la administración de la diócesis. Este se encargaba de las tareas que no requerían el tratamiento directo del Prelado. Por otro lado, los canónigos eran miembros del clero con un estatus superior al resto, este grado sólo lo podía conferir el obispo.

---

<sup>32</sup> Es el privilegio que se da, principalmente ,respecto de las dispensas, en virtud de la lejanía con Roma (Donoso, 1858: 356; Salinas Aranedo, 2008: 441–441)

<sup>33</sup> En el caso de que el Cabildo de una diócesis no eligiera a un Vicario, la responsabilidad recaía en el Metropolitano. De ser ésta la sede vacante, el obispo más antiguo tenía dicha potestad.

Para el manejo de la diócesis dos cargos eran de vital importancia: el vicario foráneo y los párrocos. Los primeros fueron definidos en el decreto 251 del Concilio Plenario de la siguiente forma:

Como no puede el Obispo estar presente en todos los lugares de su diócesis, ni verlo todo con sus propios ojos, hace varios siglos que se introdujo la costumbre de que, por medio de Vicarios Foráneos, ejerza parte de su autoridad. Establezcan, por tanto, los Obispos, Vicarios Foráneos, á su beneplácito, en los pueblos más grandes, ó en donde juzgare necesario, que sean varones adornados de doctrina, piedad y prudencia, que para Dios y por Dios no se avergüencen del Evangelio, sino que investiguen con diligencia y escudriñen con linternas la vida y costumbres de clérigos y seglares, y cómo desempeñan sus deberes pastorales los Curas y encargados de las parroquias, debiendo referir al Obispo si el Clero y el pueblo viven como deben, si hay en las Iglesias el debido culto, si se conservan con la correspondiente limpieza los ornamentos y utensilios sagrados, y si se han ejecutado los decretos de la visita pastoral. Cuando enferme gravemente algún clérigo de su foranía, irá á visitarlo y arreglará sus negocios espirituales y temporales (Obispos de América Latina, 1906: 155)

Esta función no le daba privilegios mayores a los que tenían los párrocos. Ellos eran los que, en una primera ocasión, estaban facultados a llamar la atención a un párroco o a un sacerdote de su jurisdicción por un comportamiento inadecuado. Además, cada enero tenían la obligación de elevar un informe al arzobispo. Los párrocos, en cambio, se encargaban de la feligresía que se les encomendó, del cuidado de la parroquia tanto material como espiritual; esto incluía la celebración de misas, sacramentos, de encaminar el culto divino, llevar un inventario de lo que poseía la parroquia, entre otras actividades.

Para tener una idea de la división administrativa de la Arquidiócesis de Quito debe tomarse en cuenta el cambio entre las dos distribuciones de vicarías y parroquias realizadas durante los 15 años que se abordan en esta disertación. La primera, descrita entre 1899 y 1901 por Pedro Rafael González y Calisto con ayuda de sus Vicarios Generales Alejandro Mateus y Nicolás Arsenio Suárez<sup>34</sup> en la que constaban 83 parroquias, la vicaría central<sup>35</sup> y 13

---

<sup>34</sup> La anterior división oficial de vicarías se había realizado en el Segundo Sínodo Quitense donde se estableció la existencia de 13 vicarías, 12 de ellas foráneas (Checa y Barba, 1869: 10–11)

<sup>35</sup> Estaba conformada por: El Sagrario, San Roque, San Marcos, San Blas, San Sebastián, Santa Prisca, Santa Bárbara, Chillotallo, Guápulo, Chimbacalle y La Magdalena.

vicarías foráneas<sup>36</sup>. La segunda distribución fue establecida por González Suárez hasta 1910, contándose: 87 parroquias, la vicaría central y 14 vicarías foráneas<sup>37</sup>.

En las fuentes se puede encontrar aquella distribución, pero esto no quiere decir que fueron realizadas exactamente en el año en que se refiere. Por el contrario, 1901 y 1910 son los años cuando se dictó la reglamentación de las pensiones sobre los beneficios eclesiásticos<sup>38</sup> (González Suárez, 1910j; González y Calisto, 1901; Mateus, 1899a; Suárez, 1899).

Esta distribución requería la clasificación de las parroquias en seis clases para 1901: de primera a quinta y montaña<sup>39</sup>. El valor a pagar variaba entre las distintas vicarías foráneas, pero indicaba un pago mayor o menor de los beneficios. La clasificación de 1910 dista de la anterior ya que sólo contaba con cinco clases de parroquias: eliminaba la categoría de “quinta clase”<sup>40</sup> (González Suárez, 1910j; Mateus, 1899a).<sup>41</sup>

Las vicarías foráneas y sus respectivos párrocos y vicarios tuvieron una doble connotación para la Iglesia. Por un lado, dependiendo de la dotación de sacerdotes, el clero contaba con la presencia de sus miembros para hacer frente a los liberales. De ese modo, los procesos de secularización y laicización podían penetrar o eran rechazados comenzando desde el Estado hasta llegar a las parroquias y anejos más alejados. Por otro lado, el control sobre ciertas parroquias o sobre algunos asuntos de estas quedaba fuera del alcance, incluso, del arzobispado y de las instrucciones de sus prelados.

Gioconda Herrera refiere que hasta 1909 se dio una restauración institucional de la Iglesia (G. Herrera, 2006) dentro del trabajo pastoral y las celebraciones religiosas. Sin embargo, la autora sólo presenta citas que sustentan dicha afirmación. El análisis de Herrera posibilita formular dos preguntas: ¿Este crecimiento pastoral en Ecuador está relacionado a un crecimiento del número de párrocos y de miembros del clero? y de ser así ¿Cómo se puede apreciar aquello en la Arquidiócesis de Quito? Para tratar dicho tema es necesario tomar

---

<sup>36</sup> Cotocollao, El Quinche, Puéllaro, Cayambe, Tumbaco, Machachi, Sangolquí, Latacunga, Pujilí, Saquisilí, Ambato, Pelileo y Píllaro.

<sup>37</sup> Son las mismas de 1901 pero hay que añadirle Sigchos.

<sup>38</sup> La clase de una parroquia tenía que ver con el pago que párrocos y sacerdotes adjuntos a una parroquia deben realizar, era recolectada en la Secretaría de temporalidades de la curia.

<sup>39</sup> Las parroquias de montaña no contaban con curas asignados.

<sup>40</sup> Al eliminar las parroquias de Quinta Clase muchas de ellas pasaron a cuarta clase.

<sup>41</sup> Véase el Cuadro 1 y el Cuadro 2. Además, el que corresponde a 1901 cuenta con una comparación entre parroquias eclesiásticas y civiles.

algunos datos proporcionados por la misma Arquidiócesis, la prensa y los administradores liberales (El Comercio, 1909; Mateus, 1896, 1897; Terán, 1906; Valdivieso, 1908).

Los datos del Boletín Eclesiástico de 1896 (Mateus, 1896) referían un total de 113 miembros del clero secular masculino, de los cuales 98<sup>42</sup> ejercían actividades parroquiales ya sea como párrocos o coadjutores<sup>43</sup>. Un año después, la misma revista (Mateus, 1897) mostraba que el total del clero secular era de 132, mientras 90<sup>44</sup> ejercían actividades parroquiales<sup>45</sup>. Esto muestra que entre 1896 y 1897 se dio un pequeño decrecimiento del número de párrocos, mas no de los seculares en general, los cuales crecieron. Esta disminución se dio en un contexto en el cual el clero se opuso a los liberales abiertamente, algunos murieron o fueron desterrados.

En contraste para estos datos, Manuel Proaño en su “Reseña de las Manifestaciones religiosas con que la Arquidiócesis de Quito celebró el jubileo sacerdotal de nuestro Smo. Padre Pío X en el año 1908” (Proaño, 1909) aseguraba la existencia de clero suficiente en la Arquidiócesis: “Todas [las parroquias] están bien provistas de sus respectivos párrocos, y muchísimas de ellas, según su necesidad é importancia, tienen además uno ó dos coadjutores.” (Proaño, 1909: 211). Si se toma en cuenta que de las 87 parroquias de la Arquidiócesis según la distribución de González Suárez, únicamente una no contaba con párroco y, como dice Proaño, cada parroquia contaba por lo menos con un coadjutor; eso significaba que la Arquidiócesis tenía un número aproximado de 172 sacerdotes en actividades parroquiales. Si se compara dicha cifra con la de 1896, para ese año, el número de párrocos y coadjutores casi se duplicó.

Por su parte, Enrique Ayala Mora calcula que, para 1909, el número de seculares en Ecuador bordeaba los 300 miembros (Ayala Mora, 2002). Si se toma en cuenta esta cifra y la de 172 párrocos y coadjutores, se puede asumir que la Arquidiócesis de Quito concentraba más de la mitad de todo el clero secular del Ecuador.

---

<sup>42</sup> No se toma en cuenta: tres jesuitas que estaban sirviendo en Zámbez y al párroco de Baños que era dominico.

<sup>43</sup> Véase cuadro 3.

<sup>44</sup> En este caso tampoco se toma en cuenta tres jesuitas que estaban sirviendo en Zámbez y al párroco de Baños que era dominico.

<sup>45</sup> Véase cuadro 6.

Dentro de la Arquidiócesis también se encontraba el clero regular. El Concilio Plenario Latinoamericano establecía que los regulares tenían la obligación de respetar al arzobispo y procurar buenas relaciones con la curia local; además, establecía el impedimento de ausentarse de la diócesis sin licencia. En cambio, las monjas tenían que limitarse a los lineamientos de su regla de fundación, las de clausura no podían romper el encierro bajo ninguna circunstancia, no podían haber menos de 12 de ellas en un convento y ninguno que no fuera su confesor podía ingresar al claustro (Obispos de América Latina, 1906).

En 1896 los regulares masculinos llegaban a 117<sup>46</sup>, mientras que en 1897 eran 108<sup>47</sup>. Se presenta un ligero decrecimiento de los miembros de las órdenes masculinas en tan solo un año. Éste fenómeno fue más notorio en los extranjeros, los cuales disminuyeron de 60 a 52 en un año. Esto fue debido, tal vez, a la salida de los salesianos del país entre 1896 y 1897 (Quishpe, 2012), además de la movilidad a la que estaban sujetos los frailes y regulares entre sus propiedades a lo largo del país. También, en 1896, el clero extranjero era casi equivalente, dentro de las órdenes religiosas, al local. A partir de ello se puede entender el continuo ataque de los liberales a las órdenes religiosas ya que estos consideraban que una de las razones por las cuales el clero les hacía resistencia era la presencia de miembros de fuera (Alfaro, 1907). De los 117 regulares en 1896, 57 eran ecuatorianos<sup>48</sup>.

Según el Boletín Eclesiástico de 1896 (Mateus, 1896), en Pichincha, una de las tres provincias que conformaban la Arquidiócesis, habían 102 sacerdotes regulares<sup>49</sup>. Doce años después, en 1908 (Valdivieso, 1908) el Ministerio del Interior recibió las nóminas de los miembros de las órdenes religiosas. Dichos documentos muestran que había una población de 179 sacerdotes regulares. Esto implica un incremento de más del 50% de la población del clero regular sólo en la provincia de Pichincha. Casi todas las órdenes duplicaron su número de miembros, además que ya se incluye una cifra de los hermanos cristianos. Pero,

---

<sup>46</sup> Véase cuadro 4.

<sup>47</sup> Véase cuadro 5.

<sup>48</sup> Las nacionalidades de los dominicos no constan en el documento “Datos estadísticos del clero de la Arquidiócesis”, fueron tomadas de dos obras sobre la historia de la orden en Ecuador, de la cual se logró identificar a los 20 sacerdotes de dicha orden: 16 ecuatorianos, 3 italianos y 1 belga (Vargas, 1982, 1988).

<sup>49</sup> Véase cuadro 4.

los únicos que decrecieron en número según estos datos fueron los jesuitas<sup>50</sup>. Además, de los 117 regulares que había en 1896, 102 correspondían a Pichincha.

En cambio, basándose en el I Censo de Quito<sup>51</sup> (Terán, 1906), la capital tenía 104 regulares<sup>52</sup>; lo cual, relacionado a los datos entregados al gobernador Valdivieso en 1908 se puede entender que Quito concentraba la gran mayoría de los regulares de la provincia. Algo similar sucedía para el caso de las monjas. En el censo de 1906, se contaban 187 de ellas sin tomar en cuenta a las del Buen Pastor<sup>53</sup>. Mientras que en 1908, en la provincia sumaban alrededor de 360<sup>54</sup>. Comparando las dos cifras y teniendo en cuenta que debió crecer su número entre 1906 y 1908, Quito concentraba por lo menos la mitad monjas de la Provincia.

Para 1909, en *El Comercio* del 23 de diciembre se publicaron algunos datos estadísticos del clero ecuatoriano. Estos arrojaban el resultado de que en el país había 501 regulares sin contar con los hermanos cristianos y los oblatos. El número de monjas, por su parte, llegaba a 555, de las cuales, las de clausura eran 179 sin contar a las madres de la Encarnación<sup>55</sup> (*El Comercio*, 1909). Si se relaciona los datos de las nóminas de religiosos de 1908 y los que se publicaron en *El Comercio* de 1909. Sólo la provincia de Pichincha, una de las tres que conformaban la Arquidiócesis, tenía cerca de las dos terceras partes del clero femenino del país. Y más o menos dos quintas partes del clero regular masculino.

Después de este corto análisis, se puede asumir que entre 1896 y 1897 se dio un pequeño decrecimiento del clero en general como producto de los primeros años de pugna entre la Iglesia, los liberales y los conservadores. Sin embargo, con los datos del clero entre 1896 y 1909 se corrobora la tesis de Gioconda Herrera sobre una restauración institucional de la Iglesia, por lo menos referente al cuerpo eclesiástico, ya que el clero tanto secular como regular creció considerablemente. Es necesario tomar en cuenta estos datos, ya que éste

---

<sup>50</sup> Véase cuadro 10.

<sup>51</sup> El censo de Quito de 1906 arroja algunos datos difíciles de manejar sobre la población de regulares y monjas ya que el desglose de la nacionalidad de quienes habitaban los conventos englobaba monjas, novicias, legas y empleados en el primer caso, y sacerdotes, legos, novicios y empleados para los regulares. Sin embargo, se puede acceder a la población de monjas y sacerdotes regulares (Terán, 1906).

<sup>52</sup> Véase cuadro 8.

<sup>53</sup> Véase cuadro 7.

<sup>54</sup> Véase cuadro 9.

<sup>55</sup> Véase cuadro 11.

crecimiento se dio a la par de los procesos de secularización y laicización entre 1895 y 1910, con los que la Iglesia no se vería afectada en su cuerpo sacerdotal, sino por el contrario, en vez de diezmarse emprendería el inicio de una revitalización dentro de la pugna por la diferenciación de esferas.

Por otro lado, cabe notar que la Arquidiócesis concentraba gran parte de la población del clero del país. Lo mismo sucedía en la provincia de Pichincha, mostrando que Quito finalmente concentraba esta parte de la población. Enrique Ayala Mora, dice que los 300 seculares que había en Ecuador era un número escaso (Ayala Mora, 2002). Dicha proposición es acertada en tanto se tome en cuenta ese dato para todo el país. Sin embargo, que la Arquidiócesis contase con más de la mitad de este número representaba un monto más que suficiente para un despliegue de la Iglesia y del poder clerical a lo largo de las tres provincias que la conformaban<sup>56</sup>. El resto de diócesis eran las que estaban en desventaja con relación a Quito.

### *1.6.3. Sobre el laicado y algunas instituciones de la Iglesia.*

Otra parte importante de la Iglesia eran las terceras órdenes, los cofrades y las hermandades. No se ha encontrado un desglose de todas ellas, ni datos estadísticos de las misma. Proaño cita algunos ejemplos de estas:

[Las Órdenes Religiosas] Estas son donde quiera poderosos auxiliares de la acción católica; y el Ecuador, afortunadamente, posee no pocas de estas corporaciones llenas de movimiento y vida. Cada una de ellas, según el espíritu de su vocación, sostiene en Quito sus cofradías y asociaciones piadosas. Están establecidas las órdenes terceras de San Francisco y de Santo Domingo, conforme á los deseos de León XIII; tienen sus congregaciones los RR. PP. de San Agustín, los de la Merced, los Hijos de Don Bosco, los Oblatos, todas las religiosas de vida activa y contemplativa; todas las comunidades docentes. La Compañía de Jesús cuenta siete distintas congregaciones: la de la Inmaculada Concepción de caballeros y jóvenes, la de Nuestra Señora de Loreto y de la Beata Mariana de Jesús, de las señoras nobles; las Hijas de María compuesta de un crecido número de jóvenes; la congregación de la “Anunciata” para los Alumnos del Colegio; la de “La Buena Muerte”; la de San José para los artesanos; en fin, la más numerosa y popular, “El Apostolado de la Oración” (Proaño, 1909: 214)

Es necesario diferenciar a estas agrupaciones de las acciones católicas, sociedades de obreros, entre otras, ya que si bien tenían el ámbito religioso como algo común, sus fines

---

<sup>56</sup> Cabe dejar en claro, que si bien el clero de la Arquidiócesis podía ser suficiente para las labores parroquiales, la cuestión de la catequización de la población requería del apoyo de los laicos, ya que los párrocos no podían hacerse cargo de ella por su cuenta.

distaban mucho entre sí. En el siguiente capítulo tomaré en cuenta la Sociedad de Obreros de la Virgen del Quinche y la organización de Esclavos de la Virgen del Quinche.

Además de estas asociaciones, la Iglesia contaba con escuelas, colegios, hospicios y hospitales. En cuanto a los dos primeros, pese a la creación de instituciones laicas por parte del gobierno, las instituciones religiosas no decayeron. Con la instrucción pública de carácter laico, la Iglesia recibió un duro golpe a su monopolio y perdió el financiamiento estatal a sus escuelas (Sinardet, 1999). Aspectos como la reconquista del espacio educativo llegaron a mezclar el ámbito devocional y la enseñanza. Un ejemplo claro de esto fue la asociación del milagro de la Dolorosa con la “persecución” a la Iglesia y el impulso liberal a la escuela pública (G. Herrera, 1999).

Los padres de los alumnos de colegios religiosos también financiaban, junto a algunos conservadores y a la curia, las escuelas y colegios católicos. El arzobispo se convertía en la máxima autoridad sobre los colegios de educación religiosa. Cada establecimiento se manejaba con cierta autonomía, pero esto no los eximía de la obediencia hacia el Prelado. Los arzobispos generalmente consultaban sobre las decisiones que se iban a tomar respecto a un tema, incluida la educación. Un ejemplo del poder que el Arzobispo tenía en materia de educación se puede apreciar en una carta que le dirigió Carlos Rodolfo Tobar a monseñor Pedro Rafael González y Calisto:

A nombre de su ahijado y al mío propio, paso á mi vez á pedir á V. S. un favor que, seguro estoy, no hallará dificultades alguna: la postergación siquiera hasta el domingo próximo de los exámenes de prueba á que van á someter á los alumnos del Colegio de segunda enseñanza. Carlos Manuel obtuvo licencia para pasar en el campo la Semana Santa y los días de Pascua, y partió allá sin saber nada respecto del requerido examen, anteanoche me lo anuncia una carta retrasada del bien amigo Echeverría, y, en consecuencia, mi pobre chico, pundonoroso como es, hallase casi, casi imposibilitado de presentarse á su examen que no ha preparado por la razón expresada (C. R. Tobar, 1896: 1).

El mismo censo de 1906 registra algunas instituciones que contaban con presencia de religiosos o que eran administradas por religiosos. Entre estas estaban el Hospital San Juan de Dios, el Hospicio y Hospital San Lázaro, el Orfanatorio de las Hermanas de la Caridad, el Orfanatorio de la Providencia, el Camarote de Santa Marta (Terán, 1906), el Orfelinato del Buen Pastor (Ayala Mora, 2002). El Hospital de Latacunga y el de Ambato contaban con presencia de Madres de la Caridad en la enfermería.

#### *1.6.4. Los santuarios más importantes de la Arquidiócesis*

En Quito, además de las múltiples Iglesias en las que se veneraban a diferentes imágenes de la Virgen, Santos o Cristo, existían tres santuarios importantes en la zona “rural” de la Arquidiócesis: Guápulo, Baños de Agua Santa y el Quinche. Los tres tenían como el centro de su culto una imagen mariana ya sea bajo la advocación de Guadalupe, El Rosario o La Presentación respectivamente. Sin embargo, existe un detalle adicional que diferencia al culto de cada imagen religiosa y que hizo diferente el manejo de éstas: quienes regentaban el santuario.

La devoción a la Virgen de Guápulo al igual que las otras dos, era un culto virreinal que había continuado hasta el siglo XIX. Para la temporalidad que aborda esta disertación es necesario tomar en cuenta que este santuario estaba administrado por los franciscanos. El padre Julio María Matovelle refiere que antes de 1837, mientras José Olaiz fue cura de Guápulo, sucedió el incendio que destruyó la imagen original y su retablo (Matovelle, 1981: 383). Al parecer, el culto se vio afectado después de dicho incidente pese a que la Imagen se reemplazó por otra similar. La clasificación del santuario como de quinta clase durante la administración de Pedro Rafael González y Calisto<sup>57</sup>, y de Cuarta clase con Federico González Suárez dan sentido a la idea de la afección de ese culto. Otro documento que permite asumir que esto fue así son los “Comentarios de Félix Granja a las Disposiciones Reglamentarias de Federico González Suárez sobre las romerías al Quinche”. En este documento el vicario foráneo usaba a Guápulo como el ejemplo de un santuario con un culto diezclado (Granja, 1910d).

Baños había sido encomendado a los dominicos ya que era considerada la entrada a las misiones de Canelos. Por esta razón, el santuario de la Virgen de Agua Santa estaba regentado por la Orden de Predicadores (Matovelle, 1981). A diferencia del Quinche y Guápulo, este santuario se encontraba en una zona de menor densidad poblacional que la sede de la Arquidiócesis, por lo que si bien su culto debió ser numeroso tenía como peregrinos directos a los habitantes de las Vicarías Foráneas de Ambato, Pelileo y Píllaro.

---

<sup>57</sup> Para otra referencia sobre el culto diezclado en Guápulo, se debe hacer referencia a la Carta Pastoral del Arzobispo sobre la Virgen de la Nube (González y Calisto, 1896a: 8)

Las diferencias que existían entre el santuario de la Virgen del Quinche y los otros dos, como se ha dicho, era quien lo regentaba, su localización y el estado de su culto entre 1895 y 1910. En el caso de este era la misma Arquidiócesis quien colocaba un párroco y se encargaba de dirimir sobre su culto, su infraestructura, romerías y las visitas de la Imagen. Estas características y diferencias se explicarán más a fondo en el capítulo siguiente. Pero, se puede decir, que el culto a la Virgen del Quinche fue muy importante para la Arquidiócesis por la administración directa que tenía sobre su santuario.

Los santuarios no eran únicamente centros de devoción y culto, convocaban un gran número de peregrinos. Esto le permitió al clero y a la Iglesia mostrar la “fuerza” y vigencia de la Religión dentro de la sociedad que se mantiene mayoritariamente católica hasta nuestros días, haciendo de la secularización un proceso sin un final determinado y de la laicización un proceso inacabado. En el santuario confluyen prácticas privadas y públicas, lo normado y no normado, las prácticas religiosas institucionales y las prácticas religiosas personales.

Una vez que se ha planteado sin mucho detalle una explicación de los actores, es necesario dar un primer paso para aproximarse al estudio de caso. Por lo que se procederá, en el siguiente capítulo, a trabajar el panorama de la Iglesia ecuatoriana entre 1895 y 1910, y específicamente a las condiciones de la Arquidiócesis de Quito en dicha temporalidad y en relación al proceso de secularización y laicización.

## **2. Un panorama general de la Iglesia: la provincia ecuatoriana y la Arquidiócesis de Quito frente al liberalismo**

El presente capítulo se divide en dos partes. La primera corresponde a un panorama contextual para graficar de manera breve y sucinta ciertos puntos importantes sobre algunos conflictos mantenidos entre los liberales y la Iglesia entre 1895 y 1910. Por lo que, el primer subcapítulo no es un estudio específico de caso sobre el tema central de esta disertación, sino que contiene aspectos que permitirán apreciar el conflicto entre algunos actores referente a los procesos de secularización y laicización.

La segunda parte de este capítulo aborda las administraciones eclesiásticas de Pedro Rafael González y Calisto, Ulpiano Pérez y Federico González Suárez a través de ciertos conflictos más específicos de la pugna con los liberales respecto a la diferenciación de funciones en el marco institucional y la influencia del ámbito sociocultural de la secularización.

### **2.1. La Iglesia en Ecuador entre 1895 y 1910: algunos aspectos relacionados al conflicto liberalismo-Iglesia.**

Durante los 15 años que abarca el análisis de esta disertación, la Iglesia en Ecuador y el liberalismo ecuatoriano se enfrentaron en más de un ámbito. Las relaciones entre Religión y política, catolicismo y liberalismo, o gobierno e Iglesia están cruzadas por los procesos de secularización y laicización. Para analizar de manera general estas relaciones es necesario tomar en cuenta algunos episodios del conflicto.

Por lo tanto, en este subcapítulo se pretende abordar cinco aspectos. Primero, los discursos presentes en las Cartas Pastorales contra el radicalismo permiten entender el posicionamiento de los obispos respecto al liberalismo de fines del XIX, antes que Eloy Alfaro y Leonidas Plaza accedieran al poder. Las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico iniciaron de manera conflictiva y, la Constitución de 1897 no facilitó un acercamiento del todo negociador entre estos. Por lo tanto, los sucesos de Riobamba de 1897 son un punto necesario a tomar en cuenta ya que fueron posteriores a la promulgación de la Carta Fundamental y anteriores a los conflictos respecto al Patronato. Lo acontecido en Riobamba, con los jesuitas y el obispo Andrade, muestra la reacción de la Iglesia y de

los liberales ante una situación que incluía a un alto miembro del clero y fuertes aires de sublevación.

La pugna entre Iglesia y gobierno alrededor del Concordato, el Patronato y el papel de la Santa Sede se relacionan a los primeros intentos de negociación entre las dos partes y, a su vez, con algunos fracasos de este acercamiento vinculados a las múltiples tendencias dentro de cada sector. Las provisiones de obispos entre 1907 y 1908 abren el contexto de un segundo momento en las relaciones entre Iglesia y gobierno. La Constitución de 1906 dio paso hacia una diferenciación de esferas distinta a la de los diez años anteriores. El manejo de la Iglesia bajo el primado de González Suárez conllevó no sólo una negociación, sino también una clara intención de independencia de parte de la Iglesia respecto al Estado. Finalmente, los postulados sobre la cuestión religiosa eran aquellos que estuvieron presentes dentro de los discursos del clero, el laicado y los liberales entre 1895 y 1910. Cada aspecto tiene su conexión con los otros, con los roles de los actores y con los procesos globales que afectaron tanto a la Iglesia como al liberalismo.

### *2.1.1. Los primeros textos eclesiásticos contra la revolución liberal.*

Para este acápite se incluirán algunas obras pastorales de obispos y vicarios respecto al enfrentamiento contra el gobierno a partir abril de 1895 y que concluyó con la llegada de Alfaro a Quito en septiembre del mismo año. Además, se incluirá dos cartas pontificias a los obispos ecuatorianos en las cuales los papas León XIII y Pío X referían las relaciones y negociaciones de la Iglesia con el nuevo gobierno liberal.

Los obispos ecuatorianos, gran parte del clero y de otras dignidades eclesiásticas se oponían al liberalismo mucho antes de la ascensión de Alfaro al poder. Las referencias al liberalismo antes de 1895 se limitaban a criticarlo como una doctrina opuesta al catolicismo y de tipo antirreligioso de la cual había que evitar su propagación. Un ejemplo de esta tendencia fue la “Carta Pastoral del Obispo de Loja sobre el Santo Rosario” (Masiá, 1894) de José María Masiá con motivo del calendario litúrgico y del crecimiento del número de adeptos al liberalismo. El obispo de Loja junto con Pedro Schumacher, ambos extranjeros, fueron los más duros críticos del radicalismo al momento de exhortar a sus fieles. En la

mencionada Carta Pastoral, Masiá catalogaba al liberalismo como enemigo de la Religión, y pedía a los fieles evitar los libros y la prensa liberal.

Al igual que en el resto de estas pastorales, el ámbito devocional y las plegarias se presentaban como una alternativa para detener al liberalismo. La imagen de María o del Sagrado Corazón eran vistas como intercesoras o remedio. Eran capaces de detener al liberalismo en tanto éste, según Masiá, era equivalente al mal, al pecado, las plagas o calamidades (Masiá, 1894).

Las pastorales cambiaron de tinte a partir de junio de 1895. Los obispos expresaron en sus escritos que era necesario detener al liberalismo y apoyar al gobierno conservador. Las pretensiones del liberalismo, según ellos, iban a ser destruirlo todo, con esto se entendía que el afectado iba a ser el aparato social imperante<sup>58</sup> controlado fuertemente aun por la Iglesia. Los prelados instaban a los fieles a reaccionar de dos maneras: desde el ámbito devocional, o en el apoyo al ejército ya sea de forma económica o siendo parte de sus filas.

En la “Carta Pastoral del Ilmo. Arzobispo de Quito contra el Radicalismo”, Pedro Rafael González y Calisto usaba un sinnúmero de metáforas que describirían las pretensiones que tenía el liberalismo al intentar tomar el poder. Para el metropolitano, éste era enemigo de Dios, Iglesia, sociedad y familia debido a que llevaría consigo un sinnúmero de males, perseguiría al catolicismo y con ello destruiría a la sociedad:

Recorred los países por donde ha pasado; y hallaréis templos destruidos, sacerdocio perseguido, proscrito, martirizado, sacramentos profanados, matrimonios disueltos, propiedades arrebatadas, gobiernos tiránicos ó entregados a todos los furores de la anarquía, pueblos oprimidos, generaciones descreídas, pasiones sin freno, vicios sin ejemplo, escándalos sin nombre, horrores de muerte (González y Calisto, 1895a: 283)

En pro de la Religión, el Arzobispo dividía a los fieles en tres grupos, dependiendo del tipo de apoyo que éstos debían dar. Primero, estaban los sacerdotes, las monjas, matronas, esposas y muchachas jóvenes que tenía que usar la oración y la penitencia para detener al radicalismo. Después, el rico tenía que dar parte de su dinero para la defensa de la Religión y la Patria. Tercero, el pueblo debía engrosar las filas del ejército, porque, luchar contra el

---

<sup>58</sup> El aparato social imperante implicaba mantener la unión entre Estado e Iglesia, conservar el monopolio de ésta y conservar lo que algunos actores denominaban la República del Sagrado Corazón de Jesús.

radicalismo era una defensa justa. Para González y Calisto era necesario aniquilar al enemigo<sup>59</sup>.

De forma similar, con un notorio tinte intransigente, el obispo de Portoviejo, Pedro Schumacher, en su “Carta Pastoral contra el radicalismo” pedía a sus feligreses escoger entre el liberalismo y la Religión católica ya que el primero pretendería acabar con la Iglesia. De ese modo, incitaba a los fieles a unirse contra el ejército radical; y de ser necesario, el clero también se uniría a las tropas. Para Schumacher el liberalismo y el radicalismo eran doctrinas del demonio (Schumacher, 1895).

El 30 de junio de 1895, en la iglesia de San Francisco, el padre José María Aguirre dio un sermón sobre el liberalismo, lo asumía de la misma forma planteada por el obispo. En su discurso empleaba múltiples metáforas para referirse a la doctrina que combatían, sin embargo, todas estaban encaminadas a hacer entender a los oyentes que debía erradicarse el liberalismo, detener su avance y restablecer el orden en el país:

Las pequeñas raposillas destruyen las viñas. Y en nuestra República, hace algún tiempo que estos astutos animalejos han hecho sus madrigueras; y por ser muy pequeños, no se ha tenido cuidado de perseguirlos y exterminarlos. Ha habido alguna negligencia y debilidad, y ellos se han multiplicado, y ahora amenazan destruir completamente la viña (Aguirre, 1895: 303).

Para él era necesario destruir al “gusano” y exterminar a las “raposas”, es decir: acabar con los círculos liberales y su prensa, atacar la doctrina liberal, alejarse de los liberales y convertir a los que sea posible. Para este franciscano no existía otra opción posible, la ayuda de María y Cristo, y el crecimiento de ejército del gobierno complementarían dicha acción (Aguirre, 1895).

En Ibarra, el vicario capitular Manuel Páez exhortaba a los fieles a detener al liberalismo. Según el canónigo, éste traía consigo el matrimonio civil, cambios en la educación, enseñanza atea, confiscación de bienes del clero y control del Estado por sobre la Religión. Para Páez existían dos escenarios: uno en el que el pueblo luchaba y moría por la Religión e impedía el avance del liberalismo, y otro en el que éste lograba su objetivo y el pueblo debía desobedecer las leyes (Páez, 1895).

---

<sup>59</sup> El 28 de junio de 1895, el gobierno dispuso el pago para la reimpresión de la Pastoral del Arzobispo contra el liberalismo en un número de 500 ejemplares (Lizarzaburu, 1895c).

Este tipo de cartas, exhortaciones y alocuciones no fueron ignoradas por los liberales años después, muchos recriminaron esta conducta del clero como poco católica<sup>60</sup>. Las medidas que, según los prelados, traía el liberalismo eran consideradas como perjudiciales para la Iglesia. Ellos estaban al tanto de los cambios y reformas que había sucedido en otros países de América Latina y en los europeos. Esto se inscribe en un primer rechazo a las modificaciones en el ámbito sociocultural y político, es decir, dentro de los procesos de secularización y laicización. Lo que en el caso de esta última entendemos como una diferenciación institucional, los clérigos la asumía como una desarticulación de la Iglesia. Para estos obispos, la República consagrada al Corazón de Jesús era la República católica por excelencia, devota, con un monopolio eclesiástico, sin diferenciación alguna entre las instituciones seculares y laicas con respecto de las religiosas. Al liberalismo, creían, había que combatirlo en la conciencia y en el campo de batalla.

Una vez que el liberalismo accedió al gobierno, el clero y otros sectores de la Iglesia plantearon resistencia a sus medidas, protagonizaron levantamiento y discusiones en defensa de lo que asumían como su espacio, el mismo que habría estado bajo el ataque de los liberales. Esto no estuvo aislado de la atención de la Santa Sede. En 1902, León XIII dirigió una carta a los obispos ecuatorianos después del fracaso de las Conferencias de Santa Elena, las cuales se abordará en acápites posteriores.

El documento pontificio denunciaba el estado de la Iglesia en Ecuador, tachándolo de miserable. Ante eso, expresaba su aprobación a los manifiestos colectivos que los prelados habían realizado con motivo del matrimonio civil y del bautizo. El Papa rechazaba las mismas cosas que sus subordinados y, además, aseguraba que el Vaticano había hecho todo lo posible para remediar la situación de la Iglesia (León XIII, 1902).

Tres años después, Pío X dirigió nuevamente una carta a los obispos en la que acusaba al liberalismo de intentar destruir la Religión. La preocupación del papado residía en la posibilidad de que los gobernantes llegasen a influir en el pueblo, alejándolo del Papa. Por esta razón, el Pontífice proponía que los obispos hiciesen cumplir, a su respectiva grey, la

---

<sup>60</sup> Manuel J. Calle dedicaría una obra entera a este asunto (Calle, 1897a). Acota que el padre La Cámara ofrecía milagros de Nuestra Señora de Pompeya en defensa de la Religión y el obispo Arsenio Andrade enviaba dinero al general Sarasti.

doctrina cristiana (Pío X, 1905). El impulso de la recristianización del mundo promovido por la Santa Sede, y los claros tintes romanizadores de esta propuesta hacen pensar que este Papa, al igual que León XIII, no buscaban el conflicto, sino que mediante el acatamiento de las disposiciones de la autoridad civil, si éstas no transgredían la Religión, se buscaba remediar el “daño” que habría causado el liberalismo.

Sin embargo, en el país, el clero y los conservadores habían alargado el conflicto armado en algunas regiones de la Sierra en múltiples intentos de dar fin a la administración liberal. Después de la promulgación de la Constitución de 1897, empataron algunas iniciativas desde el clero y el gobierno por darle un final al ambiente hostil de la República. La conocida intransigencia de algunos clérigos y prelados, además de su cercanía e identificación con los sectores conservadores tuvieron en alerta a las autoridades liberales. Un ejemplo de esto fue lo acontecido entre mayo y abril en la ciudad de Riobamba. Se ha escogido estos sucesos porque en ellos se vieron involucrados actores de los diferentes grupos, desde los altos puestos hasta los más bajos en jerarquía en la Iglesia y el gobierno.

### *2.1.2. Los sucesos de Riobamba de 1897.*

A finales de abril de 1897, en Riobamba se arrestó a un grupo de sacerdotes y al obispo de esa diócesis por presuntamente haber planificado una rebelión en la ciudad. La prisión del obispo Andrade y su posterior destierro causarían una serie de manifestaciones de oposición al gobierno. El 1 de mayo de ese año, Arsenio Andrade le envió una carta al Arzobispo de Quito contando lo sucedido. La razón de dicha medida habría sido que el comandante Pedro Echeverría encontró entre los papeles del cura Castro una lista con los nombres de sacerdotes, el obispo, conservadores y liberales en la cual figuraba una cierta cantidad de dinero frente al nombre cada uno. Echeverría supuso que dicho dinero estaba destinado a financiar una rebelión. Después de haber sido presos, a Riobamba había llegado una disposición del presidente Alfaro en la que solicitaba se deje guardar prisión al obispo en su palacio después de firmar una protesta en la que accedía a no participar en política. Andrade se negó, por lo que fue mantenido en prisión hasta que pudo escribir al metropolitano (Andrade; González y Calisto, 1897).

En los primeros días de mayo, Pacífico Chiriboga y Melchor Costales se levantaron en armas en Riobamba. El 4 de mayo el enfrentamiento entre el ejército de ambos con el de Pedro Echeverría y Flavio Alfaro se trasladó a la capilla del San Felipe donde murió un joven y el jesuita Emilio Moscoso (Concha, 1942). Ese mismo día, una vez terminado el enfrentamiento, Alfaro dispuso que el obispo Andrade fuese llevado a Guayaquil. El clero rechazó dicha medida, mientras que los liberales se dividían entre aquellos que creían que los jesuitas debían ser expulsados (Asamblea Nacional, 1897) y los que decían que no se podía saber si los alzados habían entrado a la fuerza al San Felipe.

El 18 de mayo el obispo Andrade escribió una protesta, (Andrade, 1897b) en la que explicaba lo sucedido, y una carta de despedida a su feligresía desde el vapor Cotopaxi:

¿Qué puede decirnos vuestro padre, vuestro pastor, arrancado á viva fuerza de en medio de vosotros? ¿Arrebatado de vuestro seno en el momento quizá más solemne, cuando el ejemplo y la voz de aliento para resignaros, cual cumple á verdaderos católicos, con las disposiciones de la Providencia, exigía nuestra presencia? Lejos de vosotros, cuando el enemigo satánico, el lobo infernal amenaza ¿qué decimos amenaza? Destroza el grey del Señor? (Andrade, 1897a: 190)

Mientras, el 26 de mayo, el obispo de Ibarra, Federico González Suárez escribió una carta abierta a los soldados del Batallón Pichincha que habían participado en los enfrentamientos mantenidos en Riobamba. González Suárez recriminaba lo sucedido en la capilla del San Felipe, asegurando que se habían dado sacrilegios. En esta carta del obispo se puede notar que dicho reclamo hace una distinción entre una actitud religiosa y otra irreligiosa, y sobre todo es patente el miedo del prelado a un distanciamiento de la Religión:

Las teorías políticas modernas, se dijo, profanan los templos, y habéis profanado la Iglesia de San Felipe: las teorías políticas modernas rompen las imágenes sagradas, y habéis despedazado á balazos las estatuas de los santos, y habéis fusilado la misma imagen de la Virgen María: las teorías políticas modernas violan los vasos sagrados, y habéis bebido aguardiente en los cálices y copones: las teorías políticas modernas hacen perder la fe, y os habéis comido, con donaire sacrílego, las Sagradas Formas: las teorías políticas modernas corrompen el alma, y habéis arrojado al suelo la Sagrada Eucaristía y la habéis pisoteado... ¡Qué valor el vuestro! ¡Si sois unos héroes!... (González Suárez, 1897: 187–188)

Manuel J. Calle replicó el argumento del Obispo de Ibarra asegurando que la culpa la habían tenido los conservadores ya que el gobierno sólo hizo lo necesario para evitar prolongar la guerra. Finalmente, tachaba de exageraciones a las aseveraciones de González Suárez sobre la actitud de los soldados en la capilla (Calle, 1897a).

En cambio, el 28 de mayo, el Arzobispo dirigió una carta al Ministro de Relaciones Exteriores asegurando que las autoridades civiles no tenían derecho de sacar a un obispo de su diócesis, ya que consideraba que esa era la potestad del Pontífice, y también, que como ciudadano no le habían dado derecho de defensa y lo habrían expulsado sin sentencia. Por lo que solicitaba un salvoconducto en el cual, amparado de su condición de metropolitano, intervenía por uno de sus sufragáneos (González y Calisto, 1897). Además, se quejaba de lo sucedido el 4 de mayo ya que habrían sido los subordinados del gobierno quienes arremetieron en el San Felipe por lo que éste no habría dado las garantías necesarias a la Iglesia (Andrade; González y Calisto, 1897).

Los sucesos de Riobamba de 1897 permiten evidenciar el problema entre el clero de tendencia intransigente y los liberales. También, es un buen punto de partida para problematizar el discurso de los clérigos al momento en que estos se asumían como curas de almas y autoridades eclesiásticas únicamente subordinadas a Roma y como ciudadanos. Este tipo de hechos y argumentos hicieron que los liberales se aproximen con más fuerza al laicismo y, que a su vez, se ahonde la polémica acerca de la cuestión religiosa, como se verá después. Lo sucedido en Riobamba, junto a otros hechos, hizo que el arzobispado de Quito dejase de gestionar las reformas al Concordato como había quedado con el gobierno.

### *2.1.3. El Concordato, el Patronato y las relaciones con la Santa Sede.*

Desde que entró en vigencia la constitución de 1897, el gobierno y el arzobispado pretendían la modificación del Concordato para ajustarlo al nuevo marco legal. En un principio, el metropolitano estaba a cargo de dicha iniciativa (Coral, 1897). Pero, después del mes de abril, el arzobispo solicitó al Presidente que fuese el gobierno el que se entienda con la Santa Sede para ese asunto (Alfaro, 1897a).

Las relaciones entre el gobierno y la Iglesia estaban tensas desde 1895. Las noticias del cambio de régimen preocuparon a la corte pontificia. El plenipotenciario Leonidas Larrea dio al cardenal Secretario de Estado la versión liberal, asegurando que no se perseguía al clero (Larrea, 1895). Un año después, con las elecciones para la Asamblea de 1896, Alfaro escribió al delegado apostólico José Macchi para que prohibiese al clero cualquier injerencia en las elecciones. El Delegado se negó a aceptar dicha petición:

Para darme una explicación de lo que V. E. me deja comprender, supongo que ese Ven. Clero contrariado por el Decreto que lo excluye de la Convención y alarmado por la actitud que la prensa del partido dominante ha desplegado para con la Iglesia, se ha puesto en el empeño de exhortar á los fieles a favorecer con su voto á los candidatos que den garantías de mantener incólumes los derechos é intereses religiosos (Macchi, 1896b: 1-2).

En mayo del mismo año, el gobierno se quejó nuevamente de la conducta del clero. El Delegado dispuso que éste se debía limitar a defender los intereses religiosos y que lo único que éste hacía era defenderse de las medidas tomadas por el gobierno (Macchi, 1896c). Para el mes de agosto, el mismo delegado Macchi se quejó de la persecución y la supresión de beneficios para el clero. Pero, principalmente protestó respecto a las contribuciones que el gobierno le había impuesto a las órdenes para poder enfrentar la guerra civil: “Se hace difícil de creer que, a pesar de haberse proclamado el imperio de la libertad y tolerancia política, se imponga al Clero y hasta á inocentes Monjas sacrificios de tamaña consideración, sin razón que los justifique y con enorme perjuicio de las víctimas” (Macchi, 1896a: 2). En efecto, el gobierno había pedido la contribución de 20 000 sucres a cada monasterio para la pacificación del país:

En mi ánimo así como en el del Gobierno no influye Ilmo. Señor otro móvil que el de procurar la completa pacificación del país, ó lo que es lo mismo el bien general, y es por esto que se busca el concurso de todos aquellos á quienes no pueden menos que suponérseles interesados por la consecución de tan noble fin y era natural que no se echase en olvido á las Comunidades Religiosas que, indudablemente, á este respecto es preciso creer estén en un corazón y en un mismo sentir con el Gobierno de la República (Franco, 1896: 2).

Con esos antecedentes, el 22 de mayo de 1897, la Congregación especial de Cardenales no aceptó las reformas al Concordato plateadas por el gobierno (Larrea, 1897). El cardenal Mariano Rampolla le manifestó al plenipotenciario Larrea que dichas reformas contenían puntos contrarios a la Iglesia y que Roma enviaría un nuevo delegado apostólico para que dirimiese sobre la situación (Rampolla, 1897a). En noviembre de ese mismo año, se nombró a Juan Bautista Guidi para ese cargo (Rampolla, 1897b). Una vez que el Delegado llegó a Quito en 1898, iniciaron las negociaciones Cueva-Guidi, las cuales fracasaron por lo inflexible de ambas partes (Castillo, 1995). En mayo de ese año, Guidi volvió a Roma para referir al Papa los resultados de su misión (Guidi, 1898).

En el transcurso de 1897, el gobierno temía una negativa de la Santa Sede con respecto a las reformas del Concordato por lo que envió lo necesario para que se pudiese considerar la propuesta (Albán, 1897). Además, a finales de 1897, Eloy Alfaro recibió una contestación de León XIII en la que el Pontífice pedía que se hiciera todo lo posible para solucionar el problema mantenido entre gobierno e Iglesia:

Ciertamente –no tenemos por qué ocultar la verdad– el último curso que habían tomado los asuntos del Ecuador, causado habían á la Iglesia Católica muchísimos sufrimientos. Pero el que Tú espontáneamente manifiestes tu modo de pensar y de querer dejar ya en nuestro ánimo disminuida toda solicitud; pues esto mismo augura la curación de los disgustos pasados, que con la mayor vehemencia deseamos, y disminuye el temor de los futuros. De tu poder depende, en gran parte, prevenir éstos y curar aquellos. A Nos, sin duda alguna, Nos tendrás como que ya tienes, no sólo como colaboradores en esta empresa sino también como autores y casi guías (León XIII, 1897: 375–376).

Pese a todos los inconvenientes, la Iglesia y el Estado se manejaron según el Concordato vigente. Aunque no pudieron enviar candidatos a las diócesis de Portoviejo, Loja y Riobamba porque éstas tenían obispos en funciones viviendo en el extranjero; y las diócesis de Guayaquil y Cuenca tenían obispos suspendidos aún vivos. Sin embargo, el 2 de agosto de 1897 falleció el Chantre de la Catedral Metropolitana, Pacífico Romero, por lo que el gobierno nombró en su reemplazo a Ulpiano Pérez, con la venia del Arzobispo (U. Pérez, 1897). Este fue el panorama hasta el fracaso de la misión Guidi.

A gran parte de los liberales había molestado lo sucedido con el Delegado. Una de las críticas se encaminó contra el plenipotenciario, asegurando que Larrea no representaba los intereses del gobierno ya que había sido designado durante el progresismo (F. López, 1898). La respuesta de la Santa Sede ante el clima de descontento fue la designación de Pedro Gasparri como nuevo delegado apostólico (Rampolla, 1898). Empero, en 1899 durante la estancia del Arzobispo en Roma, con motivo del Concilio Plenario Latinoamericano, se dictó la ley de Patronato. El vicario general Alejandro Mateus, en calidad de encargado de la Arquidiócesis, realizó una crítica al proyecto:

[...] se considera el Concordato como un privilegio que la Iglesia concede á un Estado, aquella es dueña de poner las condiciones que tenga por convenientes, y el Estado que quiere obtener el privilegio, tiene que aceptarlo con las condiciones que se le impongan; y si se cree que el Concordato es un verdadero tratado que se verifica entre potencia y potencia, ¿por qué se niega á la Santa Sede la facultad de imponer condiciones que tiene cualquier potencia temporal? (Mateus, 1899: 2–3)

Para este particular, Mateus solicitó la presencia de Federico González Suárez en Quito (González Suárez, 1899a), el cual aceptó ya que dicho asunto necesitaba la presencia de una autoridad episcopal. El Obispo de Ibarra escribió una serie de representaciones y cartas a las diferentes instancias del gobierno quejándose sobre dicho asunto. En su carta al presidente Alfaro expuso la supuesta inconsistencia del Patronato al legislar sobre materia de doctrina y dogma católico propias de la Iglesia como una comunidad (González Suárez, 1899b). También, en una carta dirigida al consejo de ministros, el obispo armó un alegato a partir de lo que se puede reconocer como las primeras muestras de laicización: reconociéndose como prelado y ciudadano. Para González Suárez los legisladores no tenían la potestad de dictar leyes respecto de asuntos espirituales: “así como la Iglesia no puede legislar sobre cosas que pertenecen exclusivamente al Estado, tampoco el Estado tiene la autoridad ni jurisdicción ninguna sobre los asuntos que son de la exclusiva competencia de la Iglesia: soberana es la autoridad civil, soberana es la potestad espiritual” (González Suárez, 1899: 2). Para el obispo, el Patronato era un asunto de disciplina eclesiástica que sólo era potestad de la Silla apostólica.

A pesar de las quejas de la Iglesia, la ley de Patronato, como era conocida, se publicó en el Registro Oficial el 27 de septiembre de 1899 sin encabezado nominal alguno. Reconocía a la Religión católica como la oficial, regulaba la ejecución de las disposiciones pontificias y las rentas eclesiásticas. Le daba al congreso la potestad de suprimir o crear diócesis, elegir autoridades eclesiásticas, legislar sobre las misiones y permitir los concilios y sínodos. En cambio, el ejecutivo debía hacer conocer al Papa las resoluciones del legislativo, crear o suprimir curatos y aprobar el nombramiento de provinciales y principales de las órdenes. Además, establecía que las autoridades eclesiásticas debían ser ecuatorianas, que no se fundarían nuevas órdenes y que podía declararse una sede vacante si un prelado se ausentaba de su diócesis de forma extendida (Ley de Patronato, 1899). Era más que segura la reacción negativa del clero con respecto a la ley, ya que por ejemplo, ni el Papa podía declarar una sede vacante con un obispo vivo.

Después de algunos años, el gobierno y Roma intentaron nuevamente una negociación. En 1901, en los meses de marzo y abril, se dieron las Conferencias de Santa Elena entre el delegado Pedro Gasparri y el ministro José Peralta. Los temas tratados en estas reuniones

fueron: diezmos, cementerios, matrimonios y la provisión de prelados para algunas diócesis. Empero, en los primeros días de octubre de 1901, el Senado rechazó los protocolos firmados en Santa Elena (Senado, 1901). Durante algún tiempo, la prensa radical atacó la actitud de Peralta, y la ultramontana se escandalizó por las concesiones de Gasparri.

La negación de los protocolos generó un malestar en la Iglesia ya que como parte de los convenios, el 22 de agosto de ese año había llegado a Quito el nuevo delegado apostólico, Alejandro Bavona (Bavona, 1901), el cual, una vez rechazados los acuerdos recibió el permiso del Papa para salir de Ecuador (Castillo, 1995: 220).

En la prensa circularon múltiples comentarios y críticas acerca de ese asunto. Manuel J. Calle publicó su texto “Censuras Pueriles” en el cual defendía la intensión del gobierno con las conferencias. A su vez, criticaba a la prensa franquista<sup>61</sup> asegurando que el uso de una teoría liberal pura era inadecuado para el ámbito social de la época. Calle creía que no se sacaba nada si se dictaban leyes y estas no eran cumplidas. Así, su propuesta era generar una tolerancia cristiana, eso permitiría que poco a poco se acaten las leyes<sup>62</sup>. Creía que se debía incentivar la libertad religiosa y la separación de Iglesia y Estado con libertad para ambos, lo que sólo se iba a conseguir respetando la libertad del poder eclesiástico y reconociendo que la mayoría de los ecuatorianos eran católicos: “Mientras la mayoría, todavía más, mientras la totalidad sea católica, hay que pensar en el asunto religioso y entenderse con la Iglesia. El único ensayo que en sentido contrario hemos hecho, ha resultado nulo y contraproducente” (Calle, 1901a: 32–33).

En diciembre de 1901, el Cardenal Secretario de Estado envió una circular en la que exponía los antecedentes de las conferencias y los deseos del gobierno y la Iglesia ecuatoriana a los que habría respondido el Papa. Dejaba claro que por parte de la Santa Sede no se había incumplido lo acordado (Rampolla, 1901). Las conferencias de Santa Elena representaron las esperanzas de romanización que tuvo la jerarquía católica respecto del rol dirimente del papado.

---

<sup>61</sup> Se refiere a la prensa afín al liberal Manuel Franco. Se emplea el término que Calle usa.

<sup>62</sup> Este argumento es muy cercano a lo que los teóricos sobre la laicización explican con relación a los primeros momentos de la laicidad. Sería conveniente que en algún momento se realice un estudio profundo del pensamiento de Calle.

Ante el abierto desacato al Patronato, el 14 de octubre de 1904 se dictó la Ley de Cultos con la que se permitía el ejercicio de todo culto y se impedía que los obispos y otros miembros de la administración eclesiástica ejerciesen cargos públicos. En su artículo 6 prohibía la entrada de nuevas comunidades religiosas o la fundación de nuevos noviciados en los monasterios de clausura perpetua (Ley de cultos, 1904). El artículo 7 limitaba el número de monasterios en las ciudades y disponía el uso de los sobrantes de los arrendamientos para beneficencia y obra pública (Ley de cultos, 1904). Finalmente derogaba el Concordato y se presentaba como una ley más especializada que el Patronato.

Las críticas a la Ley de Cultos no se hicieron esperar. Desde el lado conservador, Pedro Cornejo criticó las medidas sobre las comunidades religiosas asegurando que éstas sí aportaban a la sociedad. Creía que los artículos 6 y 7 se oponían al artículo 24 de la constitución que garantizaba la libre asociación (Cornejo, 1905; Trabucco, 1975). Para Cornejo, la finalidad de dichos artículos no era otra que desaparecer los noviciados y monasterios: “Los noviciados así como los monasterios que tratan de suprimir, son verdaderas sociedad de personas que se retiran del mundo para entregarse á la práctica de las perfecciones evangélicas, prácticas que no están prohibidas por nuestras leyes” (Cornejo, 1905: 23). La justificación de este conservador era que los fines útiles de la asociación de las monjas sólo se podían entender dentro del catolicismo. Sobre este tema se ahondará en el acápite correspondiente a la administración de Ulpiano Pérez como Vicario Capitular.

Después de la Constitución de 1906, la cual representó la separación formal entre Iglesia y Estado, se dio impulso a una mayor laicización y a una secularización, además de la posibilidad de que la Iglesia se moviese en una esfera religiosa que se empezaba a fraguar. Pero, pese a todo esto, aun quedaba el problema del Patronato que tomó fuerza nuevamente con motivo de la provisión de obispos de 1907 y con mayor notoriedad con el problema de la designación de Juan María Riera como obispo de Portoviejo después que el Senado eliminó dicha diócesis en 1902.

Después de 1906 es necesario poner atención al manejo que Federico González Suárez hizo del arzobispado. En una carta de 5 de mayo de 1908, a dos días de la preconización de Riera y a uno de los incidentes mantenidos entre el gobierno y el clero por este particular,

escribió al Presidente sosteniendo que con la nueva Constitución, el Patronato quedaba derogado, ya que éste se amparaba en el artículo 12 de la Constitución de 1897. Al desaparecer dicha Constitución, el Patronato quedaba insubsistente según el metropolitano. González Suárez no reconocía que el Patronato hubiese tenido vigencia constitucional. Por eso, la supresión de la diócesis de Portoviejo, facultada en 1902 por el Patronato, a su criterio no era válida (González Suárez, 1928c). A esta carta respondió el ministro del Interior Amalio Puga asegurando que pese a que el fundamento de la ley desapareció, esto no dejaba insubsistente a la misma. Sin embargo, el dilema se encontraba en el impedimento que el gobierno puso a que Riera viajase a Portoviejo, ante lo que Puga decía: “La diócesis de Manabí quedó suprimida aunque la Santa Sede ignorase la supresión; y la provisión de la misma, atenta contra la independencia del Estado, contra la soberanía, contra la Constitución y la ley” (Puga, 1908: 15).

Los problemas respecto al Concordato y al Patronato ahondan en las atribuciones y las esferas de acción de la Iglesia, el Estado y el gobierno. La Iglesia defendía los asuntos que decía estaban en materia religiosa, pero no separaba estos de la relación con ciertos aspectos concernientes a la administración civil. El problema de la diferenciación de funciones muestra los conflictos dentro del proceso de laicización de esta época. Por un lado, existe un distanciamiento de la Iglesia y el Estado, pero en los años del conflicto, las atribuciones del gobierno, según la Iglesia, no pasaban de una usurpación. Este panorama se volvería menos difuso con las provisiones de obispos de 1907, aunque en 1908 volvió a tomar fuerza este debate con el caso de la diócesis de Portoviejo.

#### *2.1.4. Las provisiones de obispos durante el primado de González Suárez.*

La primera generación de obispos había tenido que lidiar con los múltiples intentos de los liberales de colocar a la Iglesia bajo el control del Estado (Ayala Mora, 1988b). Sin embargo, en 1906 tanto el cambio de constitución como la elección de un nuevo metropolitano plantearon un panorama distinto para la relación entre gobierno e Iglesia.

Así, Enrique Ayala Mora (Ayala Mora, 2002) y Alexis Medina (A. Medina, 2010) aseguran que entre 1906 y 1908 se dio un cambio generacional en el manejo de las diócesis ecuatorianas, de una postura intransigente a otra más negociadora frente a los gobiernos

liberales. Ciertamente, hasta 1905, los obispos que afrontaron las primeras reformas liberales de fines del siglo XX habían muerto. En 1903, Pío X ascendió a la Silla Pontificia después de la muerte de su antecesor. En Quito, el nuevo Pontífice nombró a Federico González Suárez como nuevo Arzobispo después de la muerte de Pedro Rafael González y Calisto en 1904.

En julio de 1906 se verificó la designación del nuevo metropolitano. Éste junto a la Santa Sede buscaron la provisión de obispos para las sedes vacantes. Así, en 1907, Ulpiano Pérez fue designado obispo de Ibarra; Andrés Machado S.J. se hizo cargo de la diócesis de Riobamba después de la muerte de Arsenio Andrade en 1905; Manuel María Pólit fue nombrado para la de Cuenca, una vez muerto Miguel León en 1900; y Antonio Eguiguren fue escogido para el obispado de Loja debido al fallecimiento de José María Masiá en 1902. Una vez provistas las diócesis serranas, González Suárez buscó la aceptación de prelados para las de la Costa. En 1908, consiguió que se designe a Fray Juan María Riera O. P. para Portoviejo, lo cual generó una pugna con el gobierno.

De hecho, el gobierno desconoció al principio al nuevo arzobispo. Pero, con el tiempo no tuvo otra alternativa que aceptar todas las designaciones a excepción de la de Riera. Este va a ser el asunto que guie el análisis del presente acápite. Tanto en los momentos previos a las designaciones y algunos posteriores a los mismos.

Incluso antes de las Conferencias de Santa Elena, Pedro Rafael González y Calisto, y Federico González Suárez buscaron la provisión de autoridades para las diócesis con obispos que se encontraban en el extranjero o suspendidos. La necesidad de prelados para las diócesis se debía a la escasez de clero en las parroquias de éstas, por lo que mantenerlas acéfalas implicaba un mal desenvolvimiento de los obispados. El 15 de marzo de 1896, González Suárez avisó sobre ese detalle al metropolitano: “Muere Cuvi, muere Moncayo, y de treinta sacerdotes que tiene este Obispado, cinco son picados de la culebra, ¿y quiere Ud. que mande Cura a una parroquia que todavía está in fieri<sup>63</sup>?” (González Suárez, 1896: 1).

Roma buscaba nombrar administradores apostólicos que tuviesen una jerarquía menor a la de un obispo, pero mayor a la de un vicario general. El metropolitano solicitó la opinión

---

<sup>63</sup> Camino de hacerse.

sobre este asunto a González Suárez. El entonces obispo de Ibarra le dio algunos nombres a Pedro Rafael González y Calisto, pero dándole razones por las cuales dichos candidatos no podían hacer frente a las relaciones y conflictos con los liberales: o tenían una edad muy avanzada o aún eran inexpertos (González Suárez, 1900).

Durante la administración arzobispal de González Suárez se dio un problema en mayo de 1908 debido a la provisión de Juan María Riera como obispo de Portoviejo. El gobierno catalogaba de ilegal la designación debido a que el 3 de octubre de 1902 se publicó el decreto legislativo que eliminaba esa diócesis. El 19 de agosto, Manuel Franco pidió que el Senado tome en cuenta un proyecto para suprimir los obispados de Ibarra, Manabí y Loja (Senado, 1902a). Ese mismo día se realizó la primera discusión del proyecto, en ella Julio Román solicitó que se incluyese a Riobamba (Senado, 1902d).

En la segunda discusión, el 20 de agosto, algunas personas se habían dirigido por carta al Senado pidiendo que sus integrantes no tomen en cuenta el proyecto. Entre estos se encontraba el entonces arzobispo Pedro Rafael González y Calisto, quien había escrito a González Suárez para que se dirija a Quito con motivo de dichas discusiones (González y Calisto, 1902c). Los debates de ese día se dividieron en tres posiciones: de los conservadores, liberales moderados y liberales radicales. Los primeros deslegitimaban la razón que se daba para dictar el decreto, ésta era las necesidades económicas del país; además los conservadores creían que la medida generaría enfrentamientos, y también, que el obispo Andrade en Riobamba y Federico González Suárez en Ibarra seguían vivos. Los liberales moderados creían que el conflicto entre regiones y la geografía impediría ampliar la jurisdicción de diócesis como la de Cuenca o Guayaquil. Sin embargo, apoyaban la supresión de la diócesis de Portoviejo. Por último, los radicales, que habían redactado el proyecto, se mantenían en el argumento de que el país necesitaba del dinero que se le asignaba a dichas diócesis y que si su aprobación generaba levantamientos, el gobierno debía someterlos (Senado, 1902c).

La tercera discusión, el 22 de agosto de 1902, tuvo la participación del ministro de cultos Alfredo Baquerizo Moreno. Para él, el Patronato permitía suprimir las diócesis tal y como sostenía el proyecto. Pero, éste no facultaba hacer lo mismo con los beneficios de dichas diócesis, por lo que si se reducía el número de obispados, el gobierno aun no podría

disponer de dicho dinero (Senado, 1902b). El ministro proponía que se debía tomar en cuenta la Religión del pueblo antes de decidir sobre la supresión:

Los habitantes de las tres ó cuatro secciones territoriales, que han formado los obispados de que se trata, son católicos, y no es extraño que habiendo nacido y crecido en el seno de una comunión religiosa, de que ha recibido tantos bienes, que ha elevado al país de su nacimiento á una alta jerarquía en el rol de los demás países, este modo de ser se haya convertido para ellos en una institución que forma parte de su vida social (Senado, 1902b: 173).

Finalmente, la votación del proyecto tuvo mayoría al momento de aprobarlo. Empero, un grupo de senadores solicitó que se repiense el asunto. Sólo hasta la sesión del 25 de septiembre de 1902 se optó por eliminar la diócesis de Portoviejo (Senado, 1902e) y continuar con el curso correspondiente de la misma. Así, el 3 de octubre se publicó el decreto legislativo que añadía la diócesis de Manabí a la de Guayaquil (Senado; Cámara de Diputados, 1902).

Pese a esto, el 3 de mayo de 1908 Riera fue consagrado (Pío X, 1908). Al día siguiente, el ministro del Interior Amalio Puga escribió al Intendente de Policía: “Sírvasse usted notificar a Fray Juan María Riera que de orden al Presidente de la República queda confinado en esta capital” (Borja; Rubianes, 1908: 436). Por su parte, el 5 de mayo, González Suárez escribió a Alfaro sobre dicho particular asegurando que era ilegítimo (González Suárez, 1928c). A su vez, Juan María Riera escribió al ministro Puga solicitándole que se aclare la causa de su confinamiento en la Capital (Riera, 1908).

Después de dos años, el Arzobispo solicitó a Riera que se traslade a Portoviejo sin importar el decreto: “Revístase V. S. Ilma. de fortaleza y ármese de mansedumbre y de paciencia: si, así que llegare a Portoviejo, lo desterraren, no se acobarde ni deje que se perturbe su serenidad de ánimo” (González Suárez, 1928b: 383). Así, el 13 de octubre dio permiso al dominico para que fuese a realizar la Visita Pastoral de Guayaquil (Vargas, 1984). Desde esa ciudad, Riera administró Portoviejo hasta 1912 cuando fue nombrado Obispo de Guayaquil y Administrador Apostólico de Portoviejo.

El manejo que González Suárez hizo de la provincia ecuatoriana concentró gran parte de las decisiones y poderes en su figura como metropolitano. Puede pensarse que el resto de obispos al haber sido colocados por él y por su condición de sufragáneos actuaron

estrictamente bajo sus disposiciones. Sin embargo, los principales de las órdenes tuvieron múltiples quejas del Arzobispo por la forma de manejar las circunstancias por las que atravesaba la Iglesia en ese momento. Una de estas desavenencias se dio con el dominico Caicedo y con el provincial de estos, Juan María Riera, con motivo de los intentos de González Suárez de usar los conventillos de Loja y Latacunga para convertirlos en escuelas o colegios (Vargas, 1984).

No todos los obispos estuvieron alineados bajo la postura centralizadora de González Suárez. Riera fue un claro ejemplo de ello. Otro prelado con quien el metropolitano no estuvo contento fue Andrés Machado. Éste debió ser preconizado obispo de Guayaquil en 1907. Pero, con una carta a Manuel María Pólit, que se encontraba de regreso al país desde Roma con los nombramientos para obispos, el Arzobispo dispuso que busque el cambio de Machado a Riobamba por estar éste muy enfermo: “como el Ilmo. Sr. González Suárez es el Administrador Apostólico de Guayaquil, no tengo sino que inclinarme ante su opinión, porque continúe vacante aquella Sede Episcopal de tanta importancia por más que esto me repugne” (Pólit. En: Castillo, 1995: 284). Tanto Machado como Riera eran dos obispos que se salían de la horma establecida por González Suárez, eso quedaba claro incluso al Delegado apostólico y a la curia romana cuando en 1915 Machado fue trasladado a la diócesis de Guayaquil en reemplazo de Riera:

No oculto que el nombramiento de Mons. Machado no sería del todo agradable al Señor Plaza y tampoco al Arzobispo, precisamente porque él, junto con Mons. Riera han sido los únicos que se atrevieron a protestar el año pasado contra las últimas disposiciones del Gobierno contrarias a la religión, y los únicos también, que no aplaudieron la política del Arzobispo algo favorable (Pólit. En: Castillo, 1995: 317).

A la par de este tipo de circunstancias que muestran el conflicto entre liberales y clero, o dentro del mismo clero, se dio un debate muy importante entre 1895 y 1910, el cual se encuentra presente en múltiples escritos de ambas partes. El asunto de la “cuestión religiosa” problematizaba sobre la jurisdicción y las potestades de la Iglesia, el Estado, el clero y el gobierno.

#### *2.1.5. Debates sobre la cuestión religiosa.*

En estos debates se puede ver cómo los mismos actores cuestionaban u opinaban sobre ciertos puntos que en el marco teórico de esta disertación se presentan como características

del proceso de secularización y el de laicización. Es decir, ¿Hasta qué punto el Estado debía estar ligado a la Religión y la Iglesia al poder civil? O ¿Cuáles eran las competencias de las instituciones del Estado y cuáles las de la Iglesia?

Ya se explicó cómo las pastorales sobre el radicalismo son un ejemplo de la forma en que se tomaba el rol de la Religión y la Iglesia en la sociedad. Pero, esas no fueron la única variedad de documentos que circularon en la época. Los laicos, liberales, clérigos, obispos, capítulos, etc. debatieron dicho tema. Desde antes de 1895 ya se polemizaba al respecto. Un ejemplo es el documento escrito por Ulpiano Pérez como respuesta a una publicación de Anacarsis Martínez. En este pequeño folleto, el canónigo afirmaba que Dios era el fundamento de la autoridad civil y que por ende el gobierno tenía que ser cristiano y debía apoyar a la Iglesia. Para Pérez el liberalismo sólo atacaba a la Religión y promulgaba un gobierno ateo (U. Pérez, 1895).

Después de que tomaron el poder, los liberales cercanos al gobierno debatieron sobre las mismas ideas. Principalmente defendían el quehacer del gobierno y criticaban el accionar de la Iglesia y el clero. En el mensaje de Eloy Alfaro a la Convención de 1896, éste decía que el gobierno no había atacado a la Religión. Las pugnas habrían sido de parte del clero cuyo comportamiento era faccioso y se había alejado de su esfera de acción al inmiscuirse en política. Por un lado, abrían movido a los ciudadanos a la insurrección. Por el otro, promovían la guerra (Alfaro, 1907).

Un año después, el ministro del Interior José Lapierre sostenía en su informe que en Ecuador existía un predominio de las comunidades religiosas y junto a ellas de la superstición. Aquello no habría permitido la libertad, el progreso moral y el progreso científico (Lapierre, 1897: 9). El ministro consideraba que debía haber un nuevo convenio con la Santa Sede que debía buscar la separación de Iglesia y Estado, sujetando a la primera al poder civil (Lapierre, 1897).

Ese mismo año, Manuel J. Calle sugería al gobierno que detenga la conspiración de los obispos, las intrigas de los sacerdotes extranjeros y que se debía poner un alto al clero y a los devotos que se levantaban. Para Calle, los miembros del gobierno debían tomar estas medidas a pesar de su condición de católicos (Calle, 1897b).

Desde el lado del clero, en 1900, el entonces obispo de Ibarra, Federico González Suárez, escribió dos cartas a su Vicario General, Alejandro Pasquel, sobre la conducta de los sacerdotes. En ellas el prelado condenaba la invasión conservadora desde Colombia ya que, según éste, la guerra era el peor de los males. Para él, los sacerdotes no debían adscribirse a ningún partido político y la feligresía debía obedecer la autoridad de obispo y a la autoridad civil constituida (González Suárez, 1927b, 1927c).

Las negociaciones de Santa Elena armaron un debate dentro del liberalismo sobre la cuestión religiosa. En 1901, José Peralta sostuvo que no se debía dar la separación de Iglesia y Estado, ya que así la Iglesia obtenía autonomía, la cual transgredía la soberanía nacional. Por esa razón, la vigilancia del Estado a las instituciones religiosas era necesaria. Para Peralta, en el país, las instituciones, las características de la sociedad, las costumbres y la historia habían tenido que ver con una unión armónica de las dos potestades (Peralta, 1901); su separación implicaba rehacer las leyes y cambiar al pueblo ecuatoriano. Estos dos últimos puntos pueden ser entendidos como una laicización y una secularización respectivamente.

El mismo año, Manuel J. Calle criticó la división del partido liberal debido a las elecciones. Para el periodista, el liberalismo había tenido grandes logros, pero la guerra civil le había presentado un problema debido a que Iglesia y Estado habrían permanecido en una situación de guerra. El clero habría atacado en muchas ocasiones, mientras que el gobierno se habría defendido permitiendo la libertad religiosa, expulsando obispos, controlando sermones, dejando de asistir a actos religiosos, rompiendo el Concordato y promulgando el Patronato (Calle, 1901b: 21).

En su mensaje de 1903 al Congreso, Leonidas Plaza, en cambio, pedía que se resolviera el lugar de la Religión en lo político ya que ésta terminaba siendo un límite a las “atribuciones del poder público” (Plaza, 1903: 19). Para él era necesario controlar a la Iglesia. En su mensaje del año siguiente radicalizó su postura. Proponía que se suprimiesen las comunidades religiosas por ser equiparables a las milicias de la Iglesia, para usar todo lo que poseían en la Beneficencia. Además, creía que la policía debía reglamentar los lugares y el ejercicio del culto (Plaza, 1904). Finalmente, en su mensaje de 1905, se quejaba del

desacato del clero a la Ley de Cultos y de la imposibilidad de que un individuo fuese clérigo y ciudadano al mismo tiempo:

En ocasión tan solemne como esta, os demostré otro absurdo: el clérigo y el ciudadano en un mismo individuo. Funesto error que ha llevado al súbdito del Papa á nuestras mesas electorales, á la tribuna política, á la Municipalidad, al Colegio, á la Universidad, al Parlamento, para que se consumase tranquilamente y á la sombra de la Ley no sólo la impiedad de nuestra esclavitud política, sino la infamia del embrutecimiento del pueblo ecuatoriano (Plaza, 1905: 45–46).

Argumentos similares proponía el ministro de cultos Gonzalo Córdova. Se quejaba sobre el desacato del clero a las leyes y la necesidad del gobierno de imponerse ante éste declarando la separación de Iglesia y Estado y asumiendo al papado como un poder extranjero (Córdova, 1904; Córdova, Jaramillo, Arellano, Plaza; Vallejo, 1905).

Las tendencias de Baquerizo Moreno y Córdova eran completamente distintas, al igual que las de Alfaro y Plaza. El primero, en el mensaje a la Convención de 1906 criticaba a su antecesor por los abusos cometidos contra la Iglesia bajo el amparo de la Ley de Cultos. Para él sólo existían dos opciones para solucionar la cuestión religiosa. Primero el regreso al Patronato para que de ese modo la libertad de cultos se abriera paso después de poner límites a la autoridad eclesiástica en su campo de acción. La segunda opción, separar Iglesia y Estado, era más difícil según el Presidente. La Religión se convertía en independiente y los fieles serían los encargados de mantener el culto. Así, la Iglesia se volvía una persona jurídica sujeta a las leyes y con garantías de que sus atribuciones espirituales no serían invadidas (Alfaro, 1908).

Por último, en 1904 Federico González Suárez escribió una tercera carta a su Vicario General, en la cual proponía un argumento muy romanizado, parecido al que Pío X y León XIII ya habían plasmado en sus cartas a los obispos del Ecuador: era necesario respetar la autoridad y la ley si estas no transgredían la ley de la Iglesia. Para el obispo de Ibarra, la obediencia a la autoridad era una parte importante de la doctrina de la Iglesia, el sacerdote de ese modo debía ser un ciudadano ejemplar. A diferencia de Leonidas Plaza, el Obispo no veía una inconsistencia entre ser clérigo, feligrés o laico y ser ciudadano. Para él la búsqueda de la paz era el fin último ante una situación conflictiva:

Mi propósito era enseñar prácticamente, con mi ejemplo, una doctrina, que ha sido siempre la doctrina de la Iglesia católica. Esa doctrina, que inculca la obediencia a los

mandatarios, *aunque éstos sean de recia condición*; esa doctrina, sin cuya observancia, la prosperidad de los pueblos es imposible; esa doctrina, por desgracia, tan echada en el olvido por nosotros, los ecuatorianos (González Suárez, 1927d: 355).

Cuando González Suárez fue obispo de Ibarra, y desde 1906 arzobispo de Quito, desacató un sinnúmero de leyes, decretos y disposiciones del gobierno que según su criterio eran contrarias a la Religión y a la doctrina de la Iglesia. Pero, a diferencia del resto de la primera generación de obispos, buscó más alternativas de negociación y diálogo con los gobiernos liberales. La notoria diferencia entre los postulados de los obispos y la práctica pastoral formulaba un problema entre política y Religión que tensaba las relaciones o que acercaba a las autoridades civiles y eclesiásticas.

Se puede pensar que estas discusiones se enmarcan en el análisis de los procesos de secularización y laicización. Los debates son más hondos y ciertos argumentos más específicos, pero lo que se acaba de plantear es únicamente un panorama. La discusión ahonda en la duda de ¿cuáles creía la Iglesia que eran sus atribuciones y cuáles creía que eran las del Estado y el gobierno?, y viceversa. Si el gobierno y la Iglesia asumían ciertas atribuciones como una exclusividad suya ¿Cómo chocaron y se relacionaron dichas atribuciones entre 1895 y 1910? Un punto importante al pensar la laicización es la identificación separada que tenían de sí mismos los actores como creyentes o clérigos por un lado o como ciudadanos por otro. En estos temas que se han analizado se puede notar un campo difuso sobre este asunto. El individuo no se bifurca o se parte en dos. Sino que interactúa en la esfera religiosa y con las instituciones religiosas como creyente o clérigo, y como ciudadano con la esfera e instituciones seculares. Aunque en esta temporalidad era muy complicado que no se mezclasen.

Es preciso entender ciertos puntos sobre la configuración de la Arquidiócesis en esa misma temporalidad. Esta disertación se concentra en el espacio que correspondía a la Arquidiócesis de Quito por lo que es necesario un repaso somero y breve de algunos puntos de tensión que se dieron entre los liberales, el clero y el laicado. Para esto se va a abordar el manejo que Pedro Rafael González y Calisto hizo de la Arquidiócesis y la postura que tuvieron gran parte de los miembros de la Iglesia frente al liberalismo y sus reformas, a la par de los procesos de secularización y laicización.

## **2.2. Los primeros gobiernos liberales y la postura centralizada de Pedro Rafael González y Calisto.**

Las posturas y el conflicto enmarcados dentro de los procesos de secularización y laicización entre 1895 y 1904 tuvieron que ver con las primeras reformas liberales en materia de educación, registro de la población, la cuestión religiosa, las relaciones diplomáticas con Roma, los cultos, la oficialidad de la Religión, etc.; además, con un bagaje previo con el cual algunos liberales y una parte de la población de la Arquidiócesis aceptaron y promovieron las nuevas reformas adscritas al marco teórico de la doctrina liberal de quienes ocupaban los cargos de gobierno.

Las polémicas entre el gobierno y la Iglesia no fueron pocas y cuentan con una vasta cantidad de fuentes históricas para ser evaluadas. Por lo cual se han escogido cinco puntos a tomar en cuenta para relacionar el posicionamiento del arzobispo Pedro Rafael González y Calisto respecto a los dos procesos que atañen a esta disertación. Estos puntos están relacionados a los abordados en el contexto sobre la provincia ecuatoriana y a los datos referidos sobre la configuración de la Arquidiócesis.

En primer lugar se hará una breve referencia sobre los préstamos al gobierno para evitar el avance liberal a mediados de 1895. Después, se expondrá los acontecimientos del 26 de septiembre de ese mismo año, y la difícil situación con la que iniciaron las relaciones del clero y el nuevo gobierno. Tercero, se propondrá un panorama sobre el manejo que Pedro Rafael González y Calisto hizo de la cátedra metropolitana. Luego, se ha seleccionado una serie de hechos vinculados al problema sobre el matrimonio civil, con los que se pretende matizar la postura del Prelado con relación a la secularización y la laicización. Por último, se tomará en cuenta la muerte del Arzobispo en 1904 y el remesón que sufrió la tendencia intransigente, rumbo a una restauración institucional de la Iglesia (G. Herrera, 2006).

### *2.2.1. Los aportes económicos del clero arquidiocesano para detener al liberalismo.*

La Carta Pastoral sobre el Radicalismo, del arzobispo González y Calisto, y las múltiples plegarias y liturgias no fueron los únicos aportes de la Iglesia en la Arquidiócesis con el fin de detener el avance de los liberales a lo largo de la Costa y Sierra ecuatoriana. Desde abril, el gobierno había tenido que sofocar algunos focos de levantamiento como resultado del

escándalo de la venta de la bandera, la renuncia del presidente y la posterior ascensión del conservado Vicente Lucio Salazar al mando del país. Por esa razón, ya desde junio de 1895, cuando se proclamó a Alfaro como Jefe Supremo en Guayaquil, los préstamos de dinero de parte de las órdenes religiosas al gobierno “tan luego varíen las circunstancias de la República” (Lizarzaburu, 1895a: 1) no se hicieron esperar.

Para el arzobispo Pedro Rafael González y Calisto, el liberalismo era una revolución injustificable, por lo que el gobierno estaba encargado de salvar al país de aquellas circunstancias. Al igual que habría de sostener después en su pastoral, escribió en su oficio al ministro Rodolfo Barba Jijón “he creído que todos los ciudadanos deben cooperar en la medida de sus fuerzas á procurarle subsidios para la común defensa de la legitimidad y de los principios orgánicos de nuestra Patria” (González y Calisto, 1895e: 1). Por ese motivo, el Prelado y el Cabildo Eclesiástico entregaron 2000 sucres para la defensa (González y Calisto, 1895e; Lizarzaburu, 1895b). Así, el Ministro de Justicia y Cultos en su contestación agradeció el préstamo e instó al Arzobispo a seguir colaborando con el gobierno para “velar por el orden constitucional y la conservación incólume de nuestras creencias religiosas tan descaradamente amenazadas, al presente, por los impíos” (Barba Jijón, 1895: 2).

Parte del dinero que se le prestaba al gobierno tenía que entregarse al general Sarasti para que este pudiese continuar la lucha contra los liberales (Sarasti, 1895). Por tal razón, Pedro Rafael González y Calisto accedió a prestar al gobierno los sobrantes del tres y uno por mil de 1894, los cuales ya habían sido dispuestos por el Delegado apostólico para que se repartiesen entre el resto de las diócesis. Sin embargo, Salazar se había comprometido a convencer al Delegado; y el Ministro de Hacienda, Carlos Pérez, consideraba que éste no negaría una petición para “cooperar con todas sus fuerzas á salvar al país de un despotismo anárquico é impío, de lo más feroz y degradante” (En: González y Calisto, 1895d: 54). Así, el gobierno recibió otros 7000 sucres del Arzobispo (C. Pérez, 1895b).

Sin embargo, el apoyo económico directo de la curia metropolitana no fue el único auxilio que ésta prestó al gobierno. El Ministro de Hacienda había escrito a algunas órdenes para solicitar más dinero. Las monjas de clausura tuvieron algunos inconvenientes con reunir la suma que les solicitaba el gobierno, por lo cual aportaron únicamente con lo que pudieron

(C. Pérez, 1895a; Zoila de la Encarnación, 1895). El Metropolitano decidió no presionar a las monjas, así, el 6 de agosto de 1895, el Arzobispo dirigió una circular a las comunidades religiosas femeninas instándoles a realizar ejercicios piadosos para evitar el avance liberal:

[Ofrezcan] diariamente, durante este mes, todos sus actos de piedad, y señaladamente las comuniones y visitas al Santísimo, con el fin de alcanzar el triunfo de la buena causa. Sería de desearse que también se haga con frecuencia actos de desagravio al Sagrado Corazón de Jesús, el ejercicio del Viacrucis y otras prácticas impetratorias, que guarden consonancia con las necesidades actuales y el espíritu y ocupaciones de cada Comunidad. Estimaría también en mucho si las religiosas pasaran algunas horas de la noche, adorando al Santísimo (González y Calisto, 1895b: 332).

Por otro lado, a los Superiores de las órdenes religiosas les dirigió una circular en la cual facultaba a estos a que se hipotequen las propiedades que crean necesarias para poder prestar dinero al gobierno con el fin de detener a los liberales. Disponer de las propiedades de los regulares de esa forma requería una autorización pontificia. El Arzobispo para autorizar dicha licencia, se saltó las instancias papales bajo la justificación de la premura que se tenía de los recursos. También se comprometió a informar al Papa sobre dicho particular asumiendo que éste entendería:

En este conflicto, ha creído que las leyes canónicas deben ceder ante la necesidad suprema de salvar con la Religión amenazada por el radicalismo también, la Patria y los intereses temporales de las mismas Órdenes religiosas que no serían perdonadas como no lo han sido en ninguna parte en donde se haya entronizado el radicalismo (González y Calisto, 1895c: 333)

Impedir que el Estado caiga en manos de los liberales implicaba para el Arzobispo la necesidad de apoyar al gobierno por todos los medios posibles para que el radicalismo no logre avanzar. Gestionar recursos, disponer de otros necesarios para la Iglesia y saltarse instancias superiores debido a la coyuntura muestran la postura de González y Calisto frente al Estado manejado por los conservadores y progresistas; en el cual la Iglesia tenía la estricta obligación de socorrer al gobierno y defender el carácter religioso del Estado, al cual se encontraba estrechamente ligada. En los años subsiguientes, esta postura abría de modificarse un tanto una vez que el proceso de laicización se encaminó con las reformas liberales y el de secularización tuvo, igualmente, el impulso de estos.

### 2.2.2. Los acontecimientos del 26 de septiembre de 1895.

Los liberales hicieron su ingreso a la capital en los primeros días de septiembre. Sin embargo, el descontento de los conservadores y el clero continuó haciendo eco en la prensa. Uno de los periódicos de tendencia opositora al nuevo gobierno fue *La Ley*, editada por Víctor León Vivar e impresa en la Imprenta del Clero (Robalino Dávila, 1969). El clima de descontento de algunos liberales llegó a su clímax el 26 de septiembre de 1895. Algunos miembros de las montoneras, supuestamente lideradas por Pedro Montero y León Valles Franco (Coba, 1995), ingresaron al palacio arzobispal donde destruyeron la Imprenta del Clero y quemaron algunos archivos. Las noticias de lo sucedido llegaron incluso dentro de los claustros. Las monjas conceptas registraron en su libro de anécdotas algunos detalles sobre dicho acontecimiento:

El 26 asaltaron el palacio Arzobispal los radicales, quemaron la imprenta del Clero, libros y ropa del Ilmo. Prelado; quebraron las puertas, destrozaron los muebles, robaron las joyas y el pectoral; y uno de ellos tubo [sic] el atrevimiento de ponerse el anillo arzobispal el sombrero [...] y remedarle en presencia del mismo Venerable Prelado, quien con dulcísima mansedumbre se arrodilló; pues aguardaba ya la muerte; pero nuestro Señor lo libró, porque de un modo prodigioso pudo salir por la puerta falsa y escapar de las manos de trescientos hombres armados. Al día siguiente fue el general Alfaro a visitar al Rmo. Sor. Arzobispo y darle satisfacción pues decía no haber dado orden para estos crímenes: en correspondencia fue también el Prelado a visitar a su vez a Alfaro. Después de pocos días de este atentado, proyectaban quemar la Catedral, dieron aviso oportuno e inmediatamente mandó una nota el Sor. Arzobispo al Jefe Supremo, amenazándole con entredicho y este mandó su tropa para contener a los masones (Conceptas. Cfr. Benítez, 2014: 196).

Después de que se percataron de la huída del Arzobispo, los liberales habrían salido y en un acto colectivo presuntamente habrían simulado el fusilamiento de González y Calisto (Salvador Lara, 2010: 189). Para los fines prácticos de esta disertación no interesa si las madres exageraron en su relato sobre el trato al Arzobispo la noche del 26 de septiembre. Lo que importa en este caso es que la agresión al Prelado generaría un malestar y un clima de desconfianza de parte del clero y ciertos ciudadanos quiteños hacia el gobierno liberal; además, este acontecimiento seguiría presente en la mente y alegatos de González y Calisto sobre el incumplimiento de parte del gobierno de su obligación de precautelar la conservación de la Iglesia y, al mismo tiempo, inauguraría de una manera nada idónea las relaciones liberalismo-Iglesia a pesar de las disculpas de Alfaro.

Las novedades acontecidas en la capital no tardaron mucho en llegar a oídos del resto de obispos y administradores apostólicos de la provincia ecuatoriana. Arsenio Andrade, obispo de Riobamba, escribió al Metropolitano el 1 de octubre. El obispo veía en este acto el inicio de la persecución del clero, la misma que a ojos de algunos católicos concluiría, para ese caso, con los sucesos de Riobamba de 1897: “Llegado á el tiempo en que las primeras víctimas del radicalismo sean los obispos: ha principiado por V. S. Ilma. luego tocará con nosotros” (Andrade, 1895: 402). Pío Corral, administrador apostólico de Guayaquil, se referiría al Arzobispo como un mártir (Corral, 1895), imagen que acompañaría a González y Calisto hasta su muerte en 1904 junto con los títulos de Obispo del Sagrado Corazón de Jesús (Pobladores de Tumbaco, 1897) y “El mansísimo” (L. F. Tobar, 1929). El 3 de octubre de 1895, González y Calisto programó su salida de la capital por tiempo indefinido para dejar que lo sucedido en septiembre se calmase. Empero, el Cabildo Metropolitano solicitó que desistiese debido a las “delicadas” circunstancias que afrontaba la Iglesia:

Habiendo llegado á conocimiento de los miembros del Vble. Cabildo de que V.S. Ilma. y Rma. trata de ausentarse de esta ciudad por algún tiempo indefinido; se ha reunido hoy para dar á su dignísimo Prelado una prueba de filial adhesión y respetuoso afecto, y deplorando ante todo la injusta y tenaz persecución de que es objeto la augusta Cabeza del Episcopado Ecuatoriano; tuvo á bien resolver que me dirigiera [sic] á V. S. Ilma. a nombre de todos sus miembros ofreciéndooos toda su cooperación y apoyo en las difíciles circunstancias de nuestra Iglesia y suplicándooos atenta y respetuosamente que desistáis de vuestra resolución de ausentarse de la Capital Metropolitana en momentos tan angustiosos en que la falta vuestra hará más atrevidos á los perseguidores de la Iglesia, más débiles y flacos á los sacerdotes, más tímido al pueblo fiel y mucho aflojaría la fuerza de la Autoridad eclesiástica; fuera de otras muchas razones que no se escapan de la alta penetración de V. S. Ilma. (Romero, 1895: 1-2)

Al igual que los miembros del capítulo, el administrador apostólico de Cuenca, Benigno Palacios, le solicitó algunos días después “toda la conformidad necesaria para que soporte con resignación cristiana los trabajos y aflicciones que le han sobrevenido” (Palacios, 1895: 400). En cambio, el 16 de octubre de ese mismo años, el obispo Masiá pidió una regla de conducta para el clero de su diócesis frente a los liberales (Masiá, 1895a). En los últimos días de ese mismo mes, el obispo de Loja continuaba horrorizado por la conducta de las tropas liberales en Quito (Masiá, 1895b). Los obispos sufragáneos y el resto de cargos altos de la curia metropolitana creían necesario que no se ausentase el Metropolitano, su presencia se volvía indispensable para hacerle frente al liberalismo y a todos los actos que

ellos asumían vendrían junto con su programa de gobierno y que habían intentado prevenir en sus cartas pastorales.

Un año después, González y Calisto escribió una carta al clero en la cual insistía que los liberales intentaban poner al pueblo en contra del clero y contra la Iglesia. El Arzobispo solicitaba la unidad del clero para poder resistir los embates contra la fe y para lograr el perdón de los pecados de una parte del pueblo (González y Calisto, 1896a). Si bien estos acontecimientos no muestran directamente la injerencia de los procesos de laicización y secularización, sí explican la fuerza que tuvo la postura intransigente de esta generación de obispos respecto al liberalismo y sus reformas relacionadas a ambos procesos. Por lo cual, en el siguiente acápite se intentará topar algunas pugnas que años después se darían entre la administración arzobispal de Pedro Rafael González y Calisto y los gobiernos liberales como una antesala a la polémica sobre el matrimonio civil.

### *2.2.3. Algunas anotaciones sobre las relaciones con los liberales, 1896-1901.*

Después del episodio que tensó aún más las relaciones entre la curia arquidiocesana y el gobierno, el trato entre ambas partes procuró mantenerse dentro de la mayor cordialidad posible. En 1896, el Arzobispo invitó a Eloy Alfaro a las celebraciones de la Semana Santa (González y Calisto, 1896c). Durante un par de años existió dicha correspondencia, sin embargo, se afectaron a partir de los sucesos de 1897 en Riobamba ante los cuales muchos sectores de la Iglesia protestaron<sup>64</sup>.

La Constitución del mismo año, las fallidas negociaciones sobre el concordato y la expulsión del obispo de Riobamba, se sumaron a la reforma del artículo 601 de código penal el cual vigilaba la prédica sacerdotal. El Arzobispo se quejó directamente con el Presidente sobre el particular, insistiendo que se estaba legislando sobre materia religiosa. Por su parte, Eloy Alfaro replicó las afirmaciones del Prelado, asegurando que el mismo código penal sancionaba algunos actos irreligiosos. Además, defendía la capacidad del poder civil de sancionar a los sacerdotes que inciten al pueblo a levantarse sin la necesidad

---

<sup>64</sup> “[...] que protestamos con todas las desatenciones cometidas en la persona de S. S. Ilma. de sus sagrados ministros y principalmente del horrendo sacrilegio del 4 de mayo, que ha hecho una liga de oraciones y comuniones reparadoras para que Dios se compadezca de la República y asista á S. S. Ilma. en sus trabajos apostólicos” (Pobladores de Tumbaco, 1897: 2)

de que el poder eclesiástico deje de sancionar a los mismos por dicho acto (Alfaro, 1897b). El problema era que al considerar que el Estado tenía la obligación de proteger a la Religión católica, el gobierno asumía a la Iglesia como un poder dependiente del Estado, por lo que hacía prevalecer su derecho de legislar y dictaminar en asuntos que eran religiosos y políticos a la vez.

En el momento en el que se determinaba a la Religión católica como la oficial, con su clara manifestación institucional que gozaba de privilegios establecidos por la misma Carta Fundamental, la posibilidad de un proceso de laicización no puede hacerse evidente a pesar de que Iglesia y Estado contasen con instituciones separadas e independientes entre sí. La cuestión religiosa que se debatió incluso hasta después de la Constitución de 1906, contenía dentro de sí la discrepancia de argumentos sobre la separación de Estado e Iglesia. Una separación formal fue capaz de darle un impulso distinto a la diferenciación de esferas del proceso de secularización.

La pugna entre el clero y la Iglesia con el gobierno se agudizó en los dos siguientes años. Cerca de las celebraciones de los 90 años del “10 de agosto”, los discursos de ambas partes se enfocaron en ese tema. El 29 de junio de 1898, el Cabildo Metropolitano publicó una protesta en la cual decía que el clero no era enemigo de la República. Los miembros del Capítulo rescataban las figuras del presbítero Riofrío y del obispo José Cuero y Caicedo, junto a la participación de ambos en la revuelta. Además, reconocían la importancia de la cura de almas a través de los sacerdotes que asistieron a Sucre en los momentos próximos a su muerte (Terrazas et al., 1898). Adicional a esto, la curia metropolitana se habría negado en agosto de 1898 a celebrar una ceremonia religiosa solicitada por el gobierno con motivo del “10 de agosto” (Peralta, 1899: 3). Sin despegarse de su interés de exaltar la identidad ecuatoriana a partir de ese tipo de celebraciones, la jerarquía eclesiástica de la Arquidiócesis procuró exaltar la imagen de la Virgen y el Corazón de Jesús, la primera con sus celebraciones principales en mayo, septiembre y durante las fiestas de las diferentes advocaciones; mientras que el segundo, en el mes de junio (González y Calisto, 1898b).

Otra discusión se generó a fines de diciembre de 1898 y llegaría hasta 1899. En la semana del 20 de diciembre de ese año, el periódico *Diez de Agosto* publicó una carta titulada “Señor Arzobispo” en la cual se acusaba al clero de instigar contra el gobierno y además,

que “el Palacio Arzobispal es el centro secreto donde fermentan la conspiración que amenaza devastar el país” (González y Calisto, 1898a: 329). González y Calisto se quejó ante el ministro Peralta por el supuesto carácter semioficial del periódico debido a que sus editores trabajaban para el gobierno, lo que según el Prelado no dejaba ver las garantías que se debía dar a la Iglesia y a su clero (González y Calisto, 1898a)<sup>65</sup>. Al día siguiente, el ministro Peralta negó que el periódico fuese semioficial. Peralta aseguraba que el gobierno no haría nada contra los redactores de ese periódico debido a la libertad de imprenta y a que la curia protegía algunos periódicos católicos de oposición al gobierno. Sugería finalmente combatir a la prensa con la prensa (Peralta, 1898a).

La prensa radical continuó escribiendo contra el Arzobispo, hasta que en los últimos días de 1898, González y Calisto solicitó asilo en la legación colombiana. El 29 de diciembre, el ministro Peralta le escribió una carta de reclamo en la cual lo catalogaba como acto de subversión con el fin de “conmover el sentimiento religioso y patriótico de la población” (Peralta, 1898a: 2). José Peralta aseguraba que el gobierno había dado toda garantía al clero, por lo que no existió razón fundada que motive al Arzobispo a pedir asilo. Por su parte, el Arzobispo aseguraba que el ala radical insistía en amenazas en su contra y que a pesar de las garantías constitucionales que el gobierno le daba, se habían dado casos en los que a pesar de las mismas, el 26 de septiembre de 1895 el gobierno no había podido hacer nada: “[...] y ello no fue parte en lo mínimo á impedir que mi residencia arzobispal fuese atacada y saqueada, y mi persona puesta como blanco de los soeces ultrajes” (González y Calisto; Peralta, 1899: 6187). Si bien el Arzobispo asentía que del gobierno no había recibido amenaza alguna, continuaba quejándose de la prensa, del periódico *Diez de agosto* y de los liberales cercanos al gobierno que editaban dichos periódicos.

La respuesta de Peralta, del día siguiente, fue insistir que el mismo Prelado había aceptado que no hubo motivo para pedir asilo en la legación colombiana. Respecto a lo sucedido el 26 de septiembre de 1895, el Ministro argumentaba que eran otras circunstancias, y que además, la prensa del clero tuvo “un papel subversivo, provocador y calumnioso [...] a raíz de una victoria, en momentos en que pisaba la Capital un Ejército orgulloso con el triunfo”

---

<sup>65</sup> En verdad, el *Diez de agosto* contaba con documentos firmados por pseudónimos en los que escribían directamente al Arzobispo (Diez de Agosto, 1898)

(Peralta, 1898b: 4). Recordaba al mismo tiempo que el gobierno había aplicado los correctivos pertinentes a los que ingresaron al Palacio arzobispal.

El periódico *Diez de agosto* publicó otra nota el 2 de enero del año siguiente, la misma que ofendió al clero. En este caso, el encargado de elevar la protesta fue el vicario general, Alejandro Mateus, en la que solicitaba que el gobierno desautorice dicha publicación. El ministro Peralta devolvió sin respuesta la nota al canónigo (Mateus, 1899c). La continuación de este episodio fue el rechazo del gobierno a asistir a las celebraciones de Semana Santa de 1899. Esto debido a la negativa del arzobispado respecto a las ceremonias de agosto de 1898, a los obstáculos puestos a las negociaciones del Concordato, a la hostilidad del clero y a las dificultades puestas al gobierno en la ejecución de sus reformas (Peralta, 1899).

Este tipo de discrepancias dificultarían el camino hacia una negociación entre el gobierno y la Arquidiócesis, además de los notorios tintes intransigentes del clero y el Arzobispo, y de que en estos años se dieron las reformas liberales más fuertes y que más escandalizaron a la Iglesia. La pugna continuó en asuntos como la renta fiscal y los diezmos (Coral, 1901; González Suárez, 1903; González y Calisto, 1900b; Vergara, 1898), el Patronato, o la conducta del clero en las elecciones (González y Calisto, 1900a).

La práctica religiosa fue un punto fundamental en la administración arzobispal de Pedro Rafael González y Calisto. Las peregrinaciones y visitas de las imágenes marianas, las ceremonias alrededor del Corazón de Jesús y la Inmaculada Concepción, los pedidos del Prelado a las órdenes religiosas femeninas ordenando jornadas de oración, entre otras. Sin embargo, es necesario destacar un hecho importante respecto a una estrategia del Arzobispo para poder transgredir el Patronato sin armar una polémica o darle a los liberales argumentos para criticar al clero, a pesar de la abierta intención de una gran mayoría de miembros de la Iglesia de no acatar el Patronato. En junio de 1901, a pesar la prohibición de establecer noviciados en los conventos sin el permiso correspondiente, González y Calisto fundó, junto con los franciscanos, en el Convento de San Diego, la congregación de Hermanas Terciarias Regulares Franciscanas, con siete novicias nuevas (U. Pérez, 1901b). Ésta no era una orden religiosa, así que no incumplía lo establecido en la ley. Sin embargo las hermanas guardaban clausura y años después se convertirían en monjas de regla.

La figura con la que contaba Pedro Rafael González y Calisto, en calidad de metropolitano, se puede asumir como centralizada por la misma condición de su cargo de Arzobispo de Quito. Su figura en sí concentraba ciertas decisiones dirimentes sobre asuntos eclesiásticos y religiosos. Sin embargo, fue una costumbre de su parte consultar y reunirse con sus sufragáneos. Durante su estancia en Roma, el Vicario General solicitó la presencia del Obispo de Ibarra debido a las sesiones de las cámaras sobre el Patronato. González Suárez no deseaba viajar a Quito, debido a que el clero de la ciudad le manifestaba “repetidas pruebas de odio” (González Suárez, 1899c: 1) (González y Calisto, 1903c), razón por la cual, cuando fue nombrado arzobispo, debió tomar una postura distinta a la de su antecesor.

Los motivos que tuvieron en contacto al metropolitano con el resto de obispos, entre 1901 y 1904, fueron: las bodas de plata de su consagración episcopal (González Suárez, 1927a), unificar la conducta del clero del país (González y Calisto, 1902e) o la supresión de ciertas diócesis (González y Calisto, 1902b, 1902c). En estas pocas líneas ha sido posible proponer un panorama sobre el gobierno de la Arquidiócesis de Pedro Rafael González y Calisto. Sin embargo, es necesario ahondar en la relación de su posicionamiento con los procesos de secularización y laicización, por lo cual se ha escogido la polémica alrededor del matrimonio civil, desde 1902, para tal fin.

#### *2.2.4. La polémica sobre el matrimonio civil y los procesos de secularización y laicización.*

Tal vez, una de las polémicas más largas entre los liberales y ciertos sectores de la Iglesia fue la del matrimonio civil. Esto debido a que el gobierno dictó una ley que anteponía el rito civil al religioso por primera vez. Dentro del proceso de laicización es imprescindible tratar esta ley, ya que no sólo ahonda en el debate sobre las competencias y funciones que tenía el gobierno y la Iglesia. Sino que, además, motivó la redacción de siete manifiestos elaborados por el episcopado ecuatoriano de esa época en los cuales se rechazaba y se argumentaba contra el matrimonio civil. Estos manifiestos, pese a ser colectivos, fueron elaborados bajo examen del arzobispo Pedro Rafael González y Calisto (González y Calisto, 1902f).

Así, entre agosto y septiembre de 1902, las cámaras legislativas se encontraban debatiendo una serie de leyes y decretos para ser aprobados. Llegó a los oídos de las altas dignidades

del clero que entre estas se encontraba la ley de matrimonio civil. Ante esto, los Prelados decidieron unificar sus posturas y realizar un manifiesto, el cual se publicó el 13 de septiembre del mismo año. Los Obispos criticaban la posibilidad de dictar una ley de ese tipo, se oponían diametralmente a la misma y la condenaban como anticristiana.

En el “I Manifiesto del Episcopado ecuatoriano” (1902), redactado por Pedro Rafael González y Calisto en calidad de metropolitano, Arsenio Andrade como obispo de Riobamba, y Federico González Suárez como obispo de Ibarra, se puede encontrar los principales alegatos que estructurarían los siete manifiestos. Entre los argumentos que éste documento recoge se encontraba que: 1° el matrimonio lo había establecido Jesucristo y que por dicha razón la Iglesia católica era la única facultada para decidir en ese aspecto y no el poder civil; 2° el matrimonio era uno de los siete sacramentos de la Iglesia; 3° la ceremonia civil facultaría el concubinato legal; 4° sólo Dios era capaz de unir o separar a los contrayentes; 5° la autoridad civil intentaría invadir la jurisdicción eclesiástica; y 6° era inconstitucional.

Los obispos aseguraban que si se aprobaba la ley, la familia, las mujeres y la sociedad estarían amenazadas. Además, condenaban seriamente a aquellos que llegasen a casarse civilmente: “El escándalo será siempre escándalo, aunque se lo condecere con nombre legales: los que se casaran ante el alcalde serían concubinarios públicos, sin que la ley pudiera limpiarlos á ellos y á sus familias de la afrenta, que con el escándalo se granjearían ante la nación entera ” (González y Calisto, González Suárez; Andrade, 1902c,: 538).

A pesar de esta primera queja, el Senado y la Cámara de Diputados aprobaron la ley y el gobierno la sancionó, publicándose el 3 de octubre y disponiendo que entraría en vigencia desde el 1 de enero de 1903. La gran mayoría de artículos de la ley correspondían a una serie de disposiciones, trámites, causas, excepciones, impedimentos que establecía el poder civil sobre el matrimonio. Una de esas disposiciones era la obligación de que la ceremonia civil fuese antes que la religiosa, pero, con la obligación de hacer que los contrayentes accedan de la forma más rápida posible a la segunda una vez cumplida su obligación como ciudadanos.

Era evidente que el clero iba a poner resistencia a la ley, por lo que en su artículo 26 disponía que si el ministro de un culto oficiaba la ceremonia religiosa antes que la civil tenía que ser preso y multado (“Ley de matrimonio civil,” 1902). Muy pocos días después, el 10 de octubre, los obispos realizaron un segundo manifiesto en el cual volvían a cuestionar la ley estableciendo la diferencia en las competencias civiles respecto de las religiosas:

[...] lo único sobre que puede legislar lícitamente la autoridad civil, son los efectos civiles del matrimonio, una vez hecho y celebrado el Sacramento, según las prescripciones de la Iglesia: los efectos civiles, que se deducen del Sacramento católico, he ahí lo único sobre que puede legislar el Poder civil. Sobre el contrato sacramental, sobre su unidad, sobre indisolubilidad no tiene jurisdicción ninguna la potestad secular. Tome el César lo que al César corresponde, y deje á Dios lo que es de Dios (González y Calisto, González Suárez; Andrade, 1902b: 576)

Según el posicionamiento de los obispos, tanto Estado como gobierno estaban atados a lo que la Iglesia considerara como su competencia sobre el asunto del matrimonio, ya que ésta se asumía como la única competente para dirimir sobre ese caso. Esto implicaba que en este asunto con repercusión social, jurídica, y de administración de población se limitaba al estricto control eclesiástico finalmente.

Siete días después, los Prelados dirigieron otro manifiesto en el que catalogaban de herejes a los liberales, alegando que a pesar de ser católicos habían aprobado la ley de matrimonio civil (González y Calisto, González Suárez; Andrade, 1902a). En cambio, el 24 de noviembre, el Arzobispo le escribió una carta al presidente Plaza en la que solicitaba que suspenda la ejecución de la ley hasta que el Papa les dictase la regla de comportamiento (González y Calisto, 1902g). Dos días después, el Presidente respondió la carta asegurando que el gobierno le había dado al clero toda clase de contemplaciones y que este no había retribuido aquello correctamente. Plaza no consideraba que los sacerdotes debían obligar al pueblo a seguir la ley, esa era, según él, obligación del gobierno; pero, el clero habría instigado en contra de la ley. También aseguraba que no postergaría su ejecución como se solicitaba. Leonidas Plaza finalizaba su carta recomendando al Arzobispo que no predispusiera al pueblo y al clero en contra del gobierno con motivo de la ley:

Para terminar esta carta, quiero prevenir muy respetuosamente á V. S. I. que, si llegare á estallar la guerra civil, culpa será tan solo de quienes preparan y organizan una campaña de resistencia á las leyes nacionales, y sobre ellos recaerá la responsabilidad

de la sangre ecuatoriana que se derramase, puedo asegurar á V. S. I. que de las filas del Gobierno no saldrán los primeros disparos, pero sí los últimos (Plaza, 1902: 5–6).

En la contestación, el Arzobispo aseguraba que el clero no se rebelaba y que no acataba la ley ya que se lo impedían otras leyes de orden superior (González y Calisto, 1902h). González y Calisto en una carta al Obispo de Ibarra, aseguraba que la cantidad de matrimonios había aumentado como producto de la ley hasta diciembre para celebrar las ceremonias antes que la misma entrase en vigencia (González y Calisto, 1902a). Ese mismo mes, León XIII escribió felicitando los manifiestos y rechazando la ley de matrimonio civil (León XIII, 1902). Después, el 24 de enero, el cardenal Mariano Rampolla firmó las instrucciones para los Prelados y párrocos ecuatorianos en las cuales la Santa Sede reconocía como matrimonio legítimo al religioso (Rampolla, 1903).

Pocos días después de que entrase en vigencia la ley de matrimonio civil, González y Calisto refería que hasta el 7 de enero, los curas de San Sebastián, San Marcos y Pintag habían sido recludos (González y Calisto, 1903b), además de noticias de casos de sacerdotes de otras diócesis que huían de su parroquia para no ser presos (U. Pérez, 1903). Ante los desacatos de la ciudadanía (también feligreses) y del clero, el ministro del Interior, Gonzalo Córdova, dirigió una lista de declaraciones a los gobernadores de las provincias al respecto. Aseguraba que la Santa Sede era un poder extranjero y que su veredicto sobre matrimonio civil no afectaba en nada la permanencia de la ley, y que el general Plaza respetaba los principios liberales que motivaban el matrimonio civil (Córdova, 1903).

Las declaraciones del Ministro del Interior hicieron que los obispos publicasen un quinto manifiesto en el cual volvían a rechazar la ley, defendían la decisión del Papa, y negaban que este fuese un poder extranjero alegando que la Iglesia era un solo cuerpo. En este último punto, la idea romanizada de una Iglesia Universal pretendía transgredir los argumentos y ciertas leyes liberales. Finalmente, bajo la idea de una comunión dentro del carácter unitario de la Iglesia solicitaron a los laicos que dirigiesen peticiones al Senado y a la Cámara de Diputados para que pidan la derogación de la ley:

Nosotros, los Obispos, OS ACONSEJAMOS que posterguéis todavía algún tiempo más la celebración de matrimonios, y os rogamos que seáis fieles á la Iglesia, dóciles a las enseñanzas del Papa: no podéis en conciencia cooperar á que semejante ley se establezca en nuestra Patria; antes debéis emplear todos los medios legales y justos para que esa ley sea derogada por las Cámaras Legislativas: haced uso del derecho de

petición, que os reconoce la Constitución vigente, y elevad vuestra voz á los Poderes públicos (González y Calisto, González Suárez: Andrade, 1903g: 319).

En el séptimo manifiesto criticaban al gobierno, al liberalismo y a la doctrina liberal por defender “el concubinato público” (González y Calisto, González Suárez; Andrade, 1903f: 377). Además, instaban a los fieles a firmar las solicitudes que se elevarían al legislativo so pena de recaer en apostasía. El provicario general Pedro Martí fue el encargado de remitir las fórmulas de dicha solicitud a los párrocos (Martí, 1903).

Ya desde enero, el Arzobispo y sus sufragáneos habían retirado la facultad de celebrar matrimonios a los párrocos para evitar problemas con el gobierno. Los Prelados eran los únicos que estaban facultados para aquello, exceptuando los casos de extrema necesidad para los que se tendría que solicitar el permiso de la curia (González y Calisto, González Suárez: Andrade, 1903b)<sup>66</sup>. Los Prelados no desconocían que existía un grupo de personas que habían celebrado sus matrimonios civiles, pero aseguraban que eran pocos y que recibían el rechazo del resto de la población (González y Calisto, 1903a). Al mismo tiempo, los obispos establecieron algunas normas para que los casados civilmente pudiesen contraer matrimonio (González y Calisto, González Suárez: Andrade, 1903c), los impedimentos respecto a otros sacramentos (González y Calisto, González Suárez: Andrade, 1903a), fórmulas de adhesión de los novios (González y Calisto, González Suárez: Andrade, 1903d) y de retractación (González y Calisto, González Suárez; Andrade, 1903e).

Aun queda mucho por decir sobre el matrimonio civil. Sin embargo, respecto de los procesos de secularización y laicización es posible entender lo que Roberto Blancarte dice acerca de que este tipo de medidas impulsaban una serie de reformas de carácter liberal, pero no cuestionaban el papel de la Religión en la sociedad (Blancarte, 2011). El Estado aun estaba vinculado a la Iglesia. Sin embargo, el poder eclesiástico bajo este sentido exigía que su administración fuese independiente del gobierno. El Estado estaba prácticamente obligado a acatar las resoluciones de la Iglesia y específicamente de su clero ya que en muchos asuntos no existían competencias definidas para cada parte. En tanto la laicización es una diferenciación administrativa de funciones es posible entender que la intención

---

<sup>66</sup> Ésta medida se prolongó hasta después de abril de 1903.

liberal era fomentar una secularización a partir del marco legal. Ahí residía la oposición del Arzobispo al primer proceso, catalogando a las reformas como anticatólicas o herejes.

El camino de la secularización es más lento y difícil de percibir que el de la laicización. El primero se puede evaluar dependiendo de la aceptación de la ley dentro de la sociedad. La polémica sólo muestra un instante de la diferenciación de esferas, no implica que una vez que fue dictada generó una forma de pensar secularizada. La pequeña aceptación que refiere González y Calisto a la medida, y las múltiples manifestaciones de oposición a la misma indican la existencia de un proceso de secularización previo y que se intentaba fortalecer y acrecentar a partir de la laicización. No existía la intención de performar una diferenciación de esferas respecto al tema, sino un deseo de imposición de un poder a otro. Pedro Rafael González y Calisto intentó rechazar, incumplir y hacer que se reviertan las leyes, con ellas y la penetración del programa liberal en la sociedad.

#### *2.2.5. El fin de la administración pastoral del “mansísimo” en la Arquidiócesis.*

Después de diez años a cargo de la Arquidiócesis, de oponerse a las más fuertes reformas liberales y de intentar que las posturas del clero se vinculen y unifiquen, en 1904, el arzobispo Pedro Rafael González y Calisto murió. Éste fue el último metropolitano nombrado bajo lo acordado en el Concordato (F. Salazar, 1901). Desde marzo su salud decayó cada vez más.

Los documentos alrededor de su enfermedad y su muerte también muestran algunas relaciones entre los actores de la Iglesia y los liberales. Las circunstancias que afrontaba la Iglesia en Ecuador no eran del todo sencillas a ojos de los clérigos. La muerte del Prelado representaba posibles problemas a futuro si se buscaba nombrar otro: “Aunque los médicos todavía conservan la esperanza de aliviarle y restablecerle, el caso es muy grave y nos inspira serios temores. Y en las presentes circunstancias de la Iglesia ecuatoriana, bien comprende V. R. cuán necesaria y preciosa se vuelve la vida y aun la misma salud de Su Sria. Ilma.” (Pólit, 1904a: 1). En su enfermedad se recurrió tanto a la consulta de un grupo de médicos, como a la oración para restablecer su salud. El vicario general Manuel María Pólit dispuso que el clero realizase una serie de rituales católicos, mientras se le administraba los últimos sacramentos al Prelado (Pólit, 1904b).

El 28 de marzo se notificó su deceso (Pólit, 1904c). El clero no tardó en realizar hojas volantes con panegíricos sobre el difunto Arzobispo (Sacerdotes, 1904). El gobierno a través de su ministro de cultos envió sus condolencias y decretó un duelo nacional (Córdova, 1904b; Plaza; Córdova, 1904). Todos estos actos fueron seguidos de una fluida cantidad de cartas, condolencias, alocuciones, poemas desde las diferentes diócesis, parroquias y ciudades del país (Jara, 1904; U. Pérez, 1904a), en muchas de ellas asemejaban la figura de González y Calisto a la imagen de un mártir (Cordero Crespo, 1904).

Una vez que la Arquidiócesis quedó en sede vacante. El Cabildo Metropolitano se dispuso a nombrar un vicario capitular. El escogido fue Ulpiano Pérez (Córdova, 1904c; Priora del Carmen Moderno, 1904), quien estuvo a cargo de la Arquidiócesis por dos años. Las potestades de metropolitano pasaron al Obispo Andrade por derecho de antigüedad y, a la muerte de éste, al Obispo de Ibarra, quien las conservó hasta ser verificado como nuevo Arzobispo en 1906. La administración de Pérez no ha sido revisada lo suficiente. Sin embargo, toma importancia como un periodo de tránsito hacia una nueva generación de preladados.

### **2.3. El tránsito entre dos generaciones en la Arquidiócesis de Quito durante el gobierno liberal: la administración de Ulpiano Pérez.**

Pese a que Ulpiano Pérez nunca fue Arzobispo, no se debe descuidar su administración como Vicario Capitular de Quito. En los dos años que separan a la administración arzobispal de Pedro Rafael González y Calisto de la de González Suárez se dieron algunos eventos que no se puede dejar pasar por alto: los problemas sobre rentas eclesiásticas, el milagro de la Dolorosa, la Visita de la Virgen del Quinche en 1905<sup>67</sup> y la polémica alrededor de la ley de cultos. Respecto a este último versará este pequeño subcapítulo.

Pese a ser Vicario Capitular de la Arquidiócesis, Ulpiano Pérez, debía consultar sobre asuntos eclesiásticos y canónicos, y estar en estrecha comunicación con los obispos de Ibarra y Riobamba (Pasquel, 1905a, 1905b). Pero, entre agosto y septiembre de 1904 se dio un conflicto con el gobierno liberal, el cual afectaba principalmente a los establecimientos

---

<sup>67</sup> Sobre este particular se ahondará en el siguiente capítulo.

de clausura de la Arquidiócesis al contar ésta con la gran mayoría de ellos. Estas pugnas, previas a la ley de cultos, mantenidas entre el clero y algunos ministros y legisladores liberales permiten identificar la postura laicista<sup>68</sup> de algunos de estos y la respuesta intransigente del clero.

El 15 de julio de 1904, el Ministro de Relaciones Exteriores, Miguel Valverde, dio una conferencia a los miembros de la sociedad jurídico-literaria titulada *La clausura religiosa de la mujer*. En dicha conferencia, el Ministro exponía una serie de argumentos por los cuales la clausura femenina debía desaparecer. Valverde sostenía su postura mediante cuatro argumentos principales: ésta irrumpía contra la constitución y el código civil, la clausura llegaba a ser obligatoria para las mujeres que se arrepentían de la vocación, había agentes externos a lo sobrenatural que sugestionaban a las aspirantes a ingresar en la clausura y pese a parecer un acto libre, alienaba la libertad de las mujeres.

Para Valverde, la clausura era una forma de esclavitud equiparable al encierro en una cárcel o a la tumba ya que la veía como un retiro de la vida y del mundo, e incluso como la renuncia a la ciudadanía:

¡oh, qué diferencia con ese triste género de vida, espantoso remedo de la muerte, absurda y mezquina concepción de la existencia, encerrada dentro de las paredes del convento, respirando la pesada atmósfera del claustro, sin higiene, sin alegría, sin espontaneidad, sin utilidad, sin virtud, sin mérito siquiera, porque no lo hay en el esclavo convencido de su impotencia para romper la cadena que le oprime! (Valverde, 1904: 8).

Para el ministro, los votos de las monjas y la clausura no eran actos de pueblos civilizados e incurrían en el fanatismo de parte de quienes entraban al convento, quienes lo defendían y quienes lo regulaban. Para Valverde, una vez que la mujer ingresaba al claustro, la queja de su encierro era ahogada dentro del mismo, no contaba con la capacidad de oponerse y solicitar su salida. Para el Ministro, la mujer debía tener la posibilidad de vivir fuera de esos muros, escoger enamorarse o formar una familia, relacionarse con el hombre (Valverde, 1904). Finalmente, invitaba a sus colegas liberales a seguir los lineamientos del programa liberal, dentro del cual se encontraría garantizar la libertad de los individuos. Es decir,

---

<sup>68</sup> Entiéndase laicista como aquella dentro del laicismo.

buscar que el gobierno ejerciera un laicismo por medio del cual se dictaminasen las leyes y normas mediante las cuales se controlaría los excesos de ese tipo de asociación.

La respuesta del clero no se hizo esperar, en esta ocasión por medio del canónigo Alejandro López. Éste catalogaba a Valverde de ignorante en materia teológica, por lo cual, su argumento tenía como eje principal algunas tesis de autores liberales que no veían problema alguno en la clausura. López iniciaba su contestación con un relato de los últimos momentos de Juan Montalvo en París y la carta que éste habría escrito a su hermana Isabel que fue monja carmelita, en la cual elogiaba la decisión que había tomado ella<sup>69</sup>.

El canónigo partía de los mismos argumentos liberales para deslegitimar los argumentos de Miguel Valverde. Para López, el Ministro estaba inmiscuyéndose en dos materias que no le competían. Por un lado la canónica, mientras que por otra la de cultos, la misma que correspondía al Ministro del Interior. Sin embargo, exponía que los monasterios no contravenían nada y que las mujeres que se hallaban en los claustros eran felices y se encontraban ahí de forma libre. Refutaba la idea de un aislamiento absoluto, ya que las monjas recibían constantemente la visita de sus familiares. Para el canónigo, estos serían los primeros en quejarse o solicitar la salida si su hija o hermana se encontraba en contra de su voluntad en el monasterio (A. López, 1904c).

López tachaba a Valverde de irreligioso, sectario y masón por tratar de imponer la doctrina liberal al suprimir los monasterios. Además, resumía el proceso que una muchacha tenía seguir para profesar, y refutaba el argumento sobre la falta de higiene en los monasterios a través de un comentario que había dado el ministro del interior, Gonzalo Córdova: “Un colega del Sr. Valverde, el Sr. Ministro Córdova llegó a decir viendo el pavimento de un claustro, en días pasados, la siguiente gráfica expresión: ‘aquí morirían de hambre los microbios, caso de haberlos’...”(A. López, 1904c: 22)

El debate pasó de la folletería a las Cámaras legislativas y al clero. El 20 de agosto de 1904, en la Cámara de Diputados, se dio lectura a un proyecto de decreto redactado por Miguel

---

<sup>69</sup> Ah! Montalvo, Montalvo, hombre sin entrañas, que mientras agonizaron treinta y más años tu Isabel y tu Rosario en la tumba helada de un monasterio, tú que arremetiste contra todo cuanto tiene el catolicismo de más respetable, sólo para esa iniquidad no tuviste palabra de reprobación sino de alabanza (A. López, 1904c: 17)

Valverde que constaba de dos considerandos<sup>70</sup> y tres artículos en los cuales se exponía los problemas que tenía la clausura femenina, abolía los monasterios de clausura, entregaba los bienes de las monjas a la Beneficencia y devolvía las dotes a éstas (Cámara de Diputados, 1904a) a la par de su primera discusión, se solicitó la presencia de Valverde<sup>71</sup> para el segundo debate (Bustamante, 1904a). El 21 de agosto, el Vicario Capitular, dirigió una circular a las monjas en la cual les invitaba a prepararse para el martirio, a realizar oración y penitencia:

Preparaos, pues, hermanas queridísimas; grande es el favor que Cristo nos hace de escogernos, sea siquiera para la inmolación. ¡Ah! si vuestros sufrimientos fuesen la ofrenda que Dios pide para salvar á su pueblo no los escatiméis. Jesús por nosotros se ofreció, María por los pecados del pueblo vio á su hijo en tomentos y ella misma fue traspasada de dolores (U. Pérez, 1904b: 662).

El Prelado ordenaba una serie de actos religiosos que se debían realizar al interior de los claustros para implorar por la intervención de Dios (U. Pérez, 1904b). Al día siguiente, la Cámara de Diputados dio paso a la segunda discusión del proyecto (Cámara de Diputados, 1904b) y decidió invitar a la tercera discusión al ministro Valverde y, además, al ministro Córdova (Bustamante, 1904b). Los diputados solicitaron informes dentro de sus comisiones para continuar con el debate, los mismos que se dieron lectura el 24 (Cámara de Diputados, 1904c). Ese mismo día, la Jefatura General de Investigación y Pesquisas enviaba un oficio al Intendente General de Policía en el cual informaba sobre la huida y la captura de una monja de Santa Catalina (Jefatura General de Investigaciones y Pesquisas, 1904). Dos días después se procedió al tercer debate del proyecto (Cámara de Diputados, 1904d), el mismo que continuó hasta el 27 de agosto. La Cámara de Diputados aprobó el decreto con algunas modificaciones: eliminaba los considerandos, aumentaba dos artículos y sustituía la devolución de dotes por una indemnización de 5000 sucres (Cámara de Diputados, 1904e). Después del visto bueno, el Vicario Capitular instaba al pueblo a orar para que las monjas no fuesen sacadas de sus monasterios:

“¡Ah! cristianos, no es posible que esta generación sea tan desdichada que presencie la impía, la salvaje escena de ver arrastradas fuera de sus santos muros las vírgenes

---

<sup>70</sup> “1° Que la clausura religiosa implica un atentado contra la libertad individual, garantizada por la Constitución. 2° Que es especialmente en los Conventos de mujeres donde existen los casos más frecuentes de detención ilegal y arbitraria (Cámara de Diputados, 1904a: 77)

<sup>71</sup> El Ministro de Relaciones Exteriores no contaba con una buena imagen entre el clero desde la época del Arzobispo González y Calisto, quien lo catalogaba de energúmeno (González y Calisto, 1903e).

de Cristo, profanadas sus iglesias, casas de oración y puertas del cielo, y usurpados los bienes con que se sostiene la plegaria y el culto de Dios. Todo esto evitaremos portándonos como sinceros, fervorosos y contritos católicos, y pidiendo al Señor perdone á su pueblo (U. Pérez, 1904c).

El mismo día, 31 de agosto, en el que llegó el proyecto de la Cámara de Diputados para que fuese debatido en el Senado, Ulpiano Pérez envió una carta al Presidente de éste a la que adjuntaba otras redactadas por las monjas hasta esa fecha. Todas las abadesas y prioras habían hecho redactar cartas en las cuales aseguraban que no estaban de acuerdo con el decreto, que habían ingresado libres a la clausura, replicaban los argumentos de Valverde, se negaban a salir de los monasterios o a renunciar a sus bienes. El lenguaje por medio del cual argumentaban sus razones para oponerse se estructuraba dentro de una argumentación religiosa, devocional y mística (Josefa de los Ríos, Avelina de Santa Limbania Villareal, Isabel del Santísimo Sacramento, Josefa de los Sagrados Corazones, María Josefa de Jesús, 1904; U. Pérez, Sofía de Santa Bárbara, 1904). La clausura, para las monjas, las configuraba como un árbol de gesto<sup>72</sup>, en términos de De Certeau (Certeau, 2006). El convento y su ambiente complementaban la práctica de la oración, el cumplimiento de los votos, la comunión con Cristo, la penitencia y el alejamiento de las cosas materiales; permitiendo el acercamiento de las monjas a Dios dentro de su comunidad (Josefa de los Ríos, Avelina de Santa Limbania Villareal, Isabel del Santísimo Sacramento, Josefa de los Sagrados Corazones, María Josefa de Jesús, 1904).

Entre los días en los que las Cámaras legislativas debatían el proyecto, los rumores y las disposiciones frente a un posible desalojo no se hicieron esperar. Las conceptas referían que en ese año se había dado la orden de sacarlas del monasterio que ocupaban, por lo que el Vicario Capitular habría tenido que buscarles alojamiento<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Para De Certeau el hombre como árbol de gestos se remite a la oración. En este acto humano, el creyente configura un espacio de gestos, lo complementa con un entorno, es decir un espacio físico propio para la oración. A través de esta red de gestos que se apertura a partir de un individuo determinado, se intenta tener contacto con lo divino (Certeau, 2006).

<sup>73</sup> El Rmo. Señor Vicario entró a la clausura y en la Sala Capitular hizo una hermosa plática preparando a las religiosas para el martirio que esperaban, ordenaron que toda la Comunidad esté en el Coro y que se resista a salir cuando obliguen los soldados y que antes de ser arrastradas salgan todas con el crucifijo en mano y cantando el miserere. No es posible expresar las agonías de las castas palomas en esa noche de inmolación, el gemido de las inocentes vírgenes escuchó el Divino Esposo y se verificó un prodigio; uno de los soldados al recibir la orden de que entren en el monasterio y si se resisten hagan fuego a las religiosas, [dijo] no hemos de hacer fuego a las monjitas, al Presidente a su Excelencia hemos de hacer, se comunicó esta voz en todo el cuartel y Dios salvó el monasterio (Conceptas. Cfr. Benítez, 2014: 197).

El estado de incertidumbre en los monasterios debió de continuar por lo menos hasta el 2 de septiembre, cuando el Senado inició la discusión del proyecto. En esta sesión se leyó las cartas del Vicario y de las monjas enviadas días atrás. Según las actas de la sesión, ningún legislador tomó la palabra antes de la votación, la cual, con 17 contra 4, rechazó el decreto de supresión de monasterios (Senado, 1904). Al día siguiente llegó la negativa a la Cámara de Diputados. El legislador Borrero recriminó la decisión del Senado, pero, sugirió acatar la decisión: “Debemos conformarnos Sr. Presidente, para no sufrir un nuevo grosero rechazo, ya que es evidente que todavía estamos dominados por el espíritu jesuítico al velado por tintes rojos, tintes fáciles á desvanecerse al influjo solar de un nuevo día” (Cámara de Diputados, 1904f: 178).

Existen ciertos puntos a tomar en cuenta respecto a los eventos sobre el proyecto que buscaba suprimir los monasterios. Primero, el ministro del Interior, Gonzalo Córdova pese a ser invitado, no asistió a las reuniones en la Cámara de Diputados. Segundo, el debate del proyecto en la Cámara de Diputados fue largo, mientras que en el Senado, una vez recibidas las cartas de las monjas, no pasó de la primera discusión.

Después de la negativa del Senado, las monjas realizaron actos religiosos para agradecer que el proyecto no pasó (Mercedes del Santísimo Sacramento, 1904). Empero, diez días después las Cámaras legislativas debatieron un proyecto por medio del cual se suprimían los noviciados en los monasterios de clausura (Ayora, 1904; U. Pérez; Andrade, 1904). A pesar de los debates y negativas respecto a este asunto, el 14 de octubre de 1904, se publicó la Ley de Cultos en la cual se prohibían los noviciados, la fundación de nuevas órdenes y la inmigración de comunidades extranjeras, además, ponía un límite al número de monasterios de clausura según la ciudad (“Ley de cultos,” 1904).

Con la negativa de acatar la ley y la abierta oposición del clero respecto de la misma, éste elevó una serie de quejas. Los primeros fueron los Superiores de las órdenes masculinas reclamando sobre la intensión de “despojarles” de sus propiedades y cuestionando el argumento que hacía una diferencia entre clero nacional y extranjero, a partir del alegato sobre la unicidad de la Iglesia que trascendía a las nacionalidades. También aseguraban que se vulneraba su derecho al no ser protegidos como a las asociaciones de carácter laico (civil) (Riera, Aguirre, Díez, Negrete; del Olmo, 1904). El mismo día, el Cabildo

Eclesiástico firmó una adhesión a sus pares regulares en la que aseguraban que la ley legislaba sobre asuntos fuera de la potestad civil (Terrazas et al., 1904). El 20 de octubre, un grupo de 5000 señoras quiteñas firmaron una carta de respaldo a las monjas ante la ley de cultos en la que exaltaban su vocación (Varias, 1904). El 2 de noviembre del mismo año, el Vicario Capitular escribió al Delegado Apostólico solicitando instrucciones sobre las rentas, la ley de cultos y los arrendamientos que ésta ordenaba: “Lo de los bienes y la supresión de monasterios tiene al público muy exasperado” (U. Pérez, 1880: 251).

Entre los documentos que se produjeron sobre la Ley de Cultos se encuentra la “Protesta de las religiosas enclaustradas” (Sofía de Santa Bárbara et al., 1904). Este documento fue publicado en el Boletín Eclesiástico; sin embargo, es posible pensar que las prioras y abadesas no redactaron esta protesta conjunta. Primero, era más que complicado que debido a la clausura, las prioras se reuniesen a redactar una protesta. Segundo, el manuscrito que reposa en la curia tiene el mismo mecanografiado para el texto y la autorización para su publicación. A pesar de esos detalles, el documento incluía el rechazo hacia la ley y criticaba a los liberales por su aprobación:

¡Qué triunfos tan gloriosos los que van á recoger las armas radicales el día que saquen de sus casas á pocas é indefensas mujeres ecuatorianas, ¡qué triunfo tan honroso cuando esas armas se apoderen de nuestros bienes!..., ya pueden sus clarines bélicos iniciar sus dianas: la débil protesta, las cálidas lágrimas no son muro de resistencia suficiente para quienes atropellan todo derecho y desoyen toda voz, incluso la de sus propias madres, esposas é hijas que le han clamado porque no nos persigan (Sofía de Santa Bárbara et al., 1904: 1).

Al momento de pensar la posibilidad que tenían las religiosas de clausura de elevar una queja, es necesario tomar en cuenta de que no es sencillo encontrar documentos redactados a puño y letra de las monjas. Sus peticiones eran llevadas por medio de las prioras y abadesas, el clero arquidiocesano y sus familiares. Para problemas como los que se exponen en este capítulo no hay una voz directa de las monjas y novicias. Además, existía un ejercicio de poder desde quienes hablaban por ellas. Pero, esto no quiere decir que se encontraban aisladas del mundo.

En los procesos de laicización y secularización y en su relación con la polémica sobre la ley de cultos y el decreto de supresión de los monasterios, puede notarse un matiz más claro, pero no del todo diferente, respecto a la polémica del matrimonio civil. La postura

intransigente del clero no intentó negociar sobre este asunto ya que consideraba a los monasterios como espacios propios de la jurisdicción eclesiástica.

La posibilidad de que un grupo de legisladores propusiese y aprobase un decreto cómo el de esta polémica no implica que el proceso de laicización buscaba una tolerancia hacia las creencias religiosas. Más bien, una tendencia del liberalismo en Ecuador creía que era necesario controlar a la Iglesia católica debido al gran poder que ésta aun conservaba. Además, proponía una reforma dentro del marco del laicismo, buscando cumplir el programa liberal en el ámbito jurídico. El control que proponía la ley de cultos a las propiedades del clero y a los institutos de vida contemplativa muestra que el proceso de laicización hacia la administración de las instituciones de parte del gobierno y la Iglesia aun se empezaba a construir. La cuestión de la supresión presenta los debates sobre quién administraba los monasterios como institución eclesial, y quiénes los regulaban. Una postura en defensa de una diferenciación sólo se la empezará a notar durante la administración arzobispal de González Suárez.

#### **2.4. “Arzobispo de Quito seguiría siendo”: la administración de Federico González Suárez.**

La ausencia de un arzobispo con calidad de metropolitano puso en jaque a la Iglesia en Ecuador. A pesar que el obispo de Riobamba había ejercido las funciones de metropolitano, después de la muerte de González y Calisto, debido a su antigüedad, la necesidad de que un Prelado con dichas potestades tenga como sede la capital, era imperiosa. Casi un año después del deceso del Arzobispo, Roma decidió nombrar uno nuevo. En agosto de 1905 la prensa refería el nombramiento de Federico González Suárez para dicha dignidad. Periódicos como el “Fray Gerundio” referían el fin de “la viudez de la Iglesia Ecuatoriana” (Fray Gerundio, 1905: 424) o sobre el obispo que “oprimiría la cabeza de la serpiente radical” (Fray Gerundio, 1905: 424). Sin embargo, González Suárez se resistiría a aceptar su nombramiento, por lo que su consagración tardó un año más.

En este subcapítulo, se abordará el perfil negociador de González Suárez a partir de su concepción del rol del clero y la Iglesia, y de su notorio afán de reglamentar gran parte de

los aspectos de la vida religiosa dentro de la Arquidiócesis, conjuntamente con su rol de metropolitano, para el caso de la provincia ecuatoriana.

González Suárez no pudo rehuir por mucho tiempo la posibilidad de ejercer un rol como metropolitano debido a la muerte del obispo Andrade en octubre de 1905, y mucho menos a la posibilidad de ser nombrado arzobispo, ya que a la muerte de éste último prelado, automáticamente se convirtió en el último obispo vivo sobre territorio ecuatoriano.

#### *2.4.1. La postura de González Suárez sobre la política, el clero y la Iglesia en Ecuador.*

El 2 de julio de 1906, el Vicario Capitular invitaba a los fieles a asistir a la entrada de González Suárez a la ciudad (U. Pérez, 1906). Del mismo modo, la prensa clerical y conservadora hablaba sobre el nuevo Prelado en los diferentes números de esa semana (El Comercio, 1907). González Suárez arribó a la capital el 5 de julio para hacer efectivo el nombramiento realizado por Pío X desconociendo las leyes de Patronato y Cultos.

El gobierno aceptaría el nombramiento de González Suárez en 1907, así que, entre julio y diciembre de 1906, el Arzobispo ejerció su cargo, defendió su nombramiento y el poder el Papa para realizarlo. La tensión entre el Arzobispado y el gobierno se debía a la presunta ilegalidad del nombramiento de González Suárez como arzobispo. Así el 5 de septiembre, González Suárez redactó un manifiesto a los ecuatorianos en el cual tachaba al gobierno de Alfaro de dictatorial y defendía su nombramiento:

El Gobierno Dictatorial del Ecuador desconoce mi autoridad de Arzobispo legítimo de Quito: ¿dejaría, por eso, yo de ser arzobispo? Arzobispo, y arzobispo de Quito seguiría siendo yo en el palacio de la Capital de la República, si la venda del sectarismo político se les cayera de los ojos á los hombres de la Dictadura y no se constituyeran en fautores de cisma...Arzobispo, y arzobispo de Quito, he de seguir siendo yo, en el fondo del Panóptico, si la mano omnipotente de la Dictadura me sumiere en un calabozo, castigándome por el crimen de haber obedecido á quien tenía pleno derecho de mandarme...

Arzobispo, y arzobispo de Quito, he de continuar siendo yo, si el gobierno absoluto de la Dictadura me arrancare de mi hogar nativo y arrojare á playas extranjeras, condenándome á destierro perpetuo, por el delito, que he cometido, de recibir el báculo pastoral de las manos del Papa, el único que podía dármele, lícita y válidamente (González Suárez, 1906a: 548).

El Arzobispo en su manifiesto respondía al gobierno de la misma forma. Desconocía el carácter legítimo de éste y reconocía al Papa como única autoridad facultada para nombrar

un obispo. Además, criticaba un presunto descuido de parte del gobierno al momento de entregarle a la Iglesia el dinero para la mantención del culto divino. Según González Suárez, desde 1895, el gobierno no habría hecho otra cosa que afectar a la Iglesia económicamente (González Suárez, 1906a).

En un segundo manifiesto, el Arzobispo cuestionaba la idea de una separación entre Iglesia y Estado, y defendía la independencia del poder eclesiástico. Para González Suárez la separación de ambos entes no pasaba de ser una utopía propia del liberalismo. Según González Suárez, los liberales proclamaban la separación mientras mantenían sujeta a la Iglesia y negaban la independencia a la autoridad eclesiástica (González Suárez, 1906b). La Asamblea Constituyente se había instalado el 9 de octubre, y el Arzobispo estaba al tanto de la intención de eliminar el artículo sobre la Religión oficial.

Para González Suárez, desconocer una Religión oficial era desconocer la voluntad del pueblo y de Dios. Siendo la mayoría de la población católica, no existía razón, según él, para eliminar el artículo de la constitución. Dicha eliminación representaba para el Arzobispo la separación de moral y política (González Suárez, 1906b), lo que implicaba que, para González Suárez, la moral únicamente era una cuestión religiosa.

Meses después, en diciembre, escribió a sus vicarios generales en Quito, Guayaquil e Ibarra, solicitando que los sacerdotes no debían adherirse a un partido político (González Suárez, 1928d). Para González Suárez existía un rol religioso con el que la Iglesia debía cumplir. Por un lado, respetando a la autoridad civil y sus dictámenes siempre que no contravenga la materia religiosa. Por otro, establecía la necesidad de evitar la confrontación con el gobierno a través de la obligación que los párrocos tenían de enfocarse en su trabajo pastoral y de cura de almas.

Una vez que la Constitución de 1906 separaba formalmente Iglesia y Estado, a González Suárez le resultó más sencillo conseguir el nombramiento de obispos para las diócesis vacantes. Al no haberse incluido en la Constitución, según el Arzobispo, el artículo que reconocía a la Religión católica como la oficial, la Iglesia era legalmente independiente del Estado. Con dicha antesala, el 8 de octubre de 1907 presentó su “Primera Instrucción

Pastoral” (1907). Para el Arzobispo, la conducta de los sacerdotes de la Arquidiócesis y de la provincia tenía que corregirse y enfocarse en los asuntos religiosos.

En su instrucción volvía a prohibir la participación de sacerdotes en los partidos políticos. González Suárez creía que un clérigo era ciudadano y religioso a la vez, por lo que no podía dejar de contar con un posicionamiento político. Sin embargo, esto no implicaba la necesidad de adherirse a un partido. Para conseguir explicar este fin, en su instrucción realizó una distinción entre partido político y escuela política. El primero lo definía como “la agrupación o la liga de unos cuantos ciudadanos, que obedecen las órdenes de un caudillo determinado, y están dispuestos a secundar sus propósitos relativamente a la conservación del Poder político [...] o a la adquisición del mismo Poder” (González Suárez, 1928e: 194). De ese modo, el clero no debía sostener los intereses de una agrupación respecto del gobierno, esto implicaba ponerlo al servicio de poder civil o en contra de éste.

Diferente al anterior, la escuela política se remitía a “la política considerada desde un punto de vista meramente doctrinal y especulativo, y se reduce al conjunto de ideas, de opiniones, de teorías, que en cuanto al régimen y administración de la cosa pública sostienen y defienden los ciudadanos” (González Suárez, 1928e: 194). Por tal razón el sacerdote debía estar adscrito a una netamente católica, guiada por la moral y el evangelio. El Arzobispo dejaba la puerta abierta para que el clero hablase sobre política a la feligresía siempre que no cayese en partidismos (González Suárez, 1928e).

Empero, no todos los sacerdotes estaban posibilitados de opinar sobre política. Estos debían contar con una vasta preparación en teología, doctrina, historia y dogma, ya que debían relacionarla con la Religión (que debía guiar su escuela política), para lo que era necesario poder remitirse a documentos pontificios, conciliares, diocesanos, etc. (González Suárez, 1928e).

Para justificar la obligación que los sacerdotes tenían de cumplir la instrucción, González Suárez explicaba, también, la necesidad que éstos tenían de obedecer a sus autoridades, al Papa y los obispos, principalmente. El deseo del Arzobispo de vincular al clero y a la Iglesia con el poder romano era un notorio intento de romanizarlos. Sin embargo, similar a

su antecesor, este discurso tenía fuerza únicamente en la jerarquía eclesiástica, y lograba penetrar hasta el clero y algunos sectores del laicado. Sin embargo, no a todos los miembros de la Iglesia: “Lo que el Papa enseña, eso hemos de enseñar [los obispos]; lo que el Papa manda, eso hemos de obedecer; lo que el Papa aconseja, lo hemos de poner en práctica; y las direcciones que el Papa nos trazare, han de ser por nosotros fielmente seguidas” (González Suárez, 1928e: 201).

Para González Suárez las pastorales, las instrucciones, exhortaciones y otros documentos diocesanos no serían manifestaciones de asuntos políticos, sino versarían sobre asuntos religiosos que se cruzaban con los políticos. El Arzobispo dispuso que si un sacerdote deseaba opinar en un sermón sobre un determinado asunto de esa clase, antes lo debía preparar y hacer aprobar por la curia.

En la misma instrucción, respecto a las elecciones, González Suárez prohibió que los regulares y los sacerdotes sin cura de almas participasen en las elecciones. Del mismo modo, los párrocos podían aconsejar sobre las elecciones, sin imponer y sin dar nombres. Además, a los miembros del clero no les era lícito ser candidatos (González Suárez, 1928e). Así se puede apreciar una propuesta de laicización desde los actores de la Iglesia.

A través de todas sus instrucciones, disposiciones, autos y demás documentos, González Suárez deseaba normar la vida religiosa y sus respectivas prácticas. Este asunto no se limitaba al poder centralizado que ejerció su predecesor en calidad de metropolitano; sino que, se proyectaba como una posición centralizadora a partir del establecimiento de normas y reglas para reconstruir a la Iglesia después de las reformas, pugnas y conflictos con los liberales. Entre los retos más grandes de esta posición centralizadora estuvo el control al clero regular (Sánchez, 1939), al culto externo y el establecimiento de una distinción entre el metropolitano y sus sufragáneos.

Respecto al episcopado ecuatoriano, los obispos del resto de diócesis debían estar en estrecho contacto con el metropolitano y respetar las facultades con las que éste contaba; algo no muy difícil cuando casi la totalidad de prelados fueron clérigos cercanos a él. Para González Suárez, su pontificado inició un proceso de reconstrucción de la provincia: “deben quedar tranquilos en punto a la Autoridad con que yo y todos mis Ilmos. y Rmos.

Sufragáneos estamos creando de nuevo las diócesis de esta Provincia eclesiástica ecuatoriana” (González Suárez, 1910b: 468).

La visión de González Suárez de la Iglesia como un conjunto jerárquico no se limitaba a Ecuador. Como se ha dicho, ésta se expandía hacia la necesidad de obedecer y estar en estrecha comunicación con Roma. De hecho, muchas de las quejas de los obispos respecto de la prensa y los asuntos que implicaban una difícil negociación, tenían como eje el símil sobre la similitud en las calamidades que habría causado el liberalismo a la Iglesia:

Allá como acá, la secta masónica, apoderada de la fuerza armada, alardea de impiedad contra la Iglesia, sin apoyo, sin auxilio y sin defensa ninguna en lo humano: en las blasfemias de la secta contra Jesucristo y en sus diatribas jactanciosas contra el Romano Pontífice hay vileza y cobardía. El valor de los impíos se lo inspira á ellos su impiedad, porque los Poderes Públicos, según la frase de los Salmos, se han conjugado contra Dios y contra su Ungido (González Suárez, 1910c: 247).

Pese a las notorias divergencias de González Suárez y a su notoria oposición al liberalismo. El Arzobispo procuró tener una posición conciliadora en la que los poderes públicos debían ser respetados. En más de una ocasión se opuso al apoyo por parte del clero a las rebeliones y estados de guerra civil contra el gobierno (González Suárez, 1928e). También, debido a eso, se consideraba a sí mismo como un patriota acérrimo (González Suárez, 1906a). Los acontecimientos que mejor permiten apreciar esta faceta de González Suárez, diferente a la que González y Calisto tomó en 1895, fueron los que giraron en torno al conflicto con Perú de 1910.

Las motivaciones que llevaron a González y Calisto a exhortar al pueblo contra la revolución liberal, en 1895, distaron de las de González Suárez en 1910, debido a la guerra con Perú. Sin embargo, en ambos casos, los preladados sugirieron a la población que apoye al gobierno de turno, económicamente y engrosando las filas del ejército.

En la circular que dirigió al clero el 20 de abril, González Suárez aseguraba que el interés de la Iglesia y del clero debía ser la protección de la Patria, por lo que ordenaba que los sacerdotes aportasen económicamente al gobierno para ir a la guerra:

Todos nosotros, pues, debemos estar prontos á sacrificarnos, si fuere necesario: por ahora, lo más urgente es allegar recursos pecuniarios para preparar la defensa nacional. Cada sacerdote, por pequeña que fuere la renta mensual de que gozare, contribuirá con un cinco por ciento mensual durante seis meses continuos. Si la

necesidad urgiere, la cuota se satisfará de una vez toda íntegra (González Suárez, 1910d: 1).

De igual modo, similar a 1895, el Arzobispo ordenó una serie de actos devotos con el fin de que Ecuador saliese victorioso del conflicto con Perú (González Suárez, 1910a). Cuatro días después, el día que iniciaban dichas ceremonias, González Suárez pronunció un discurso en el cual solicitaba la unión de los ciudadanos ante el conflicto, confianza en el gobierno, que se reconozca la legitimidad de la defensa del territorio, y que los ciudadanos concurran a engrosar el ejército: “Las arcas nacionales estarán exhaustas de oro, ¿qué importa?...En vuestras venas rebosa sangre generosa!!!” (González Suárez, 1910e: 384).

Una vez que se conoció el resultado del arbitraje del rey de España, González Suárez fue uno de los primeros en oponerse. En un discurso pronunciado ante el batallón universitario, instó a los jóvenes a defender el territorio nacional, a dejar de lado los partidismos, a unirse a los sacerdotes en la lucha por la Patria: “Nosotros, los sacerdotes, no tenemos partidos políticos: nuestro lema es Patria; nuestra consigna sacrificio!!...¡EA! TODOS LOS QUE AMÁIS Á LA PATRIA, SEGUIDNOS!!” (González Suárez, 1910f: 474).

Otra similitud con 1895, en la que fue importante el papel que jugó el Arzobispo, fue el manejo del culto a la Virgen del Quinche. Pedro Rafael González y Calisto mandó a traer la imagen para remediar los males públicos. Al parecer, González Suárez debido a las circunstancias que afrontaba el país en ese momento tuvo la misma idea. Empero, la Imagen no fue trasladada por pedido del párroco Félix Granja ya que su presencia en el santuario era necesaria para reunir fondos para su conclusión<sup>74</sup> (Granja, 1910c).

En cuanto al conflicto con Perú de 1910, la Iglesia procuró apoyar en todo lo posible al gobierno, González Suárez defendía la idea de la Patria, la misma que cruzaba a las de República e Iglesia Nacional. Adicional a esto, el Arzobispo procuró aprovechar la situación para argumentar que la expulsión de las misiones del Oriente había permitido el crecimiento de migrantes extranjeros sobre territorio ecuatoriano en dicha región. Por lo que su sugerencia, junto con sus sufragáneos, fue reinstalar las misiones para salvar el territorio nacional (González Suárez et al., 1910).

---

<sup>74</sup> No se ahondará más sobre las visitas y los usos de la imagen de la Virgen del Quinche debido a que ese es el tema central del tercer capítulo de ésta disertación.

#### *2.4.2. Hacia la construcción de una esfera religiosa*

Dentro del proceso de “volver a construir la provincia”, González Suárez no sólo pretendió normar la conducta del clero y las relaciones de la Iglesia con el poder civil. También buscó reglamentar la práctica religiosa, sobre todo el culto externo en las fiestas y la enseñanza de la doctrina. Por un lado, buscó que las fiestas, las asociaciones laicas y los santuarios guardasen estrecha armonía con lo que la doctrina católica mandaba. Así, como se verá en el siguiente capítulo, dictó un reglamento para las romerías al Quinche y aprobó los estatutos de los Esclavos de la Virgen del Quinche. Sin embargo, este subcapítulo se enfocará en el análisis de su Segunda y Quinta Instrucción Pastoral respecto a los procesos de secularización y laicización.

En 1908, González Suárez dictó su “Segunda Instrucción Pastoral” sobre los abusos en las fiestas. Postulaba que existía un vínculo estrecho entre moral y doctrina. Por lo tanto, el culto dependía necesariamente de la enseñanza de la doctrina, y debido a eso debía estar alineada a la moral católica. El mismo culto tenía una división, según el Arzobispo. El interno que era aquel que se desarrollaba dentro del templo y correspondía a la liturgia, misa y otros actos religiosos. El culto externo en cambio, era aquel que sucedía por fuera del templo. Para González Suárez ambos cultos debían tener la finalidad última de adorar a Dios, para lo cual, doctrina y moral eran necesarias en los actos y el comportamiento de los feligreses que asistían a las fiestas (González Suárez, 1928g).

Para el Arzobispo, los dos tipos de culto eran necesarios. Sin embargo, consideraba que el culto externo en las parroquias, y principalmente en las rurales e indígenas, no se celebraba conforme a la doctrina y a la moral: “las fiestas son ocasiones de gravísimos pecados, con que Dios es ultrajado y la Religión vilipendiada y hasta puesta en ridículo” (González Suárez, 1928g: 255). González Suárez consideraba que los reglamentos que había dado para detener los abusos en las fiestas no surtían efecto, algunos individuos<sup>75</sup> con claros intereses económicos fomentaban la desobediencia, por lo cual, la única alternativa que encontró fue la de suprimir las fiestas (González Suárez, 1928g).

---

<sup>75</sup> En la “Quinta Instrucción Pastoral” el arzobispo sería claro sobre los intereses de los párrocos y los alcaldes de doctrina alrededor de las fiestas.

El tema indígena tiene fuerza en esta instrucción. Para González Suárez los motivos económicos que permitían el descontrol en las fiestas no sólo alejaban a los indígenas de un comportamiento religioso, sino también, fomentaba el endeudamiento en los priestazgos y en los vicios. González Suárez se quejaba de la embriaguez, disfrazados, corridas de toros, las danzas, la no asistencia a misa por permanecer en el culto externo (González Suárez, 1928g). La razón que el Arzobispo encontraba para tal conducta era el desconocimiento de la doctrina cristiana, lo cual había que remediar mediante la instrucción en la doctrina:

Instruyamos a los indígenas, instruyámoslos despacio, con método y sobre todo con paciencia, y trabajemos para que sean prácticamente buenos cristianos: las fiestas religiosas que celebran ellos no son fiestas católicas, ni pueden considerarse como verdaderamente tales: o reformémoslas o suprimámoslas. Si deseamos sinceramente reformarlas, el medio más seguro sería suprimirlas durante cincuenta años; pues así, cuando haya desaparecido la generación presente, la nueva podría celebrar las fiestas de un modo santo, con tal que vayamos trabajando, sin descanso, en la instrucción cristiana de los niños: labor ardua, labor penosa, pero labor necesaria (González Suárez, 1928g: 258).

Sin embargo, esta instrucción en doctrina cristiana se enfrentaba a un gran problema a los ojos de González Suárez: el quichua. Si bien estaba consciente que era difícil la enseñanza a los adultos en una lengua distinta a la que manejaban; creía que para el caso de los niños era indispensable que el español reemplace al quichua en todos los aspectos de la vida indígena, ya que su lengua materna estaba relacionada a la cultura y sus costumbres, lo que afectaba el entendimiento de la doctrina:

[...] si se dejare que continúe todavía como lengua viva el idioma materno de los indígenas, no se adelantaría nada: los indígenas continuarían siendo en adelante, como han sido hasta ahora, un pueblo en medio de otro pueblo, una raza al frente de otra raza: la Religión no sería comprendida, y la civilización no podría avanzar. Los indígenas se corromperán cada día más y más, y serán, no muy tarde, cooperadores y auxiliares inconscientes pero terribles, del bandolerismo comunista [...] (González Suárez, 1928g: 258).

La preocupación más profunda del Arzobispo respecto al tema de las fiestas y la doctrina fue la posibilidad que ante la ignorancia de la misma, los indígenas podían vincularse a desviaciones como el liberalismo, comunismo o protestantismo. A diferencia de sus predecesores, González Suárez se preocupaba más abiertamente de la posibilidad de un crecimiento de la población adscritas a las desviaciones que el *Syllabus Errorum* de Pío IX había condenado.

Por esa razón, González Suárez dispuso una serie de medidas que debían seguir los párrocos, las que colocaba al culto interno por encima del culto externo, se adscribía estrechamente al calendario litúrgico de fiestas, a los documentos conciliares locales y globales, atacaba la superstición y la ignorancia de la doctrina y prohibía toda actividad que no fuese afín, según la Religión, a la moral católica (González Suárez, 1928g).

Esta pastoral tuvo dos inconvenientes. El primero fue que había sido mal interpretada por el poder civil y por los párrocos, quienes consideraban que con la supresión de las fiestas, el Arzobispo había suprimido las procesiones. Por lo cual tuvo que realizar algunas aclaraciones y escribir al Intendente General de Policía explicando que la ayuda que deseaba tener del poder civil era el impedimento para fabricar todos los materiales que se empleaban para las fiestas y que no se encontraban en concordia con lo dispuesto en su instrucción (González Suárez, 1928a).

El segundo inconveniente fue el incumplimiento absoluto de lo dispuesto y la negativa de los párrocos de suprimir las fiestas. Por lo cual, en su “Quinta Instrucción Pastoral” (1911) escribió sobre la evangelización de los indígenas. González Suárez consideraba que la evangelización que se había realizado en Ecuador no había funcionado y que pese a que los indígenas asistían a las doctrinas, no aprendían nada. Aseguraba que el método empleado, tanto para llevarlos a la doctrina, como el empleado para enseñarles debían modificarse.

Sobre la forma de enseñar criticaba los resultados que la repetición de las oraciones había arrojado. Principalmente, ya que al repetir no entendían lo que las oraciones decían y después porque al no entender el castellano las repetían mal: “¿Qué entiende un indio cuando oye rezar, y cuando repite [-] Padeció bajo Poncio Pilato [-]?.....Lo regular es, que de las dos palabras forme una sola, sin que se moleste en averiguar qué persona o que cosa sería eso.....Ponspilatú....ú!” (González Suárez, 1928e: 315).

González Suárez creía que llevar a la fuerza a los indígenas para que se confesasen no servía en lo más mínimo, mucho menos el castigo. Los encargados de esas tareas eran los alcaldes de doctrina, quienes no sólo maltrataban a los indígenas, sino que les obligaban a ser priostes, y fomentaban la bebida y las fiestas. Debido a eso, González Suárez ya había prohibido en 1908 el nombramiento de alcaldes de doctrina, y en su instrucción reiteraba la

prohibición a los párrocos (González Suárez, 1928f). Además, instaba a estos a tratar bien a los indígenas, no obligarles a prestar servicios en las iglesias y a fundar escuelas.

González Suárez creía que se debía suplir el rol de los alcaldes y alivianar las tareas de los párrocos, ya que si bien para 1909, el clero parroquial de la Arquidiócesis era suficiente para su despliegue, no era así si se pretendía una evangelización de los indígenas. El Arzobispo ordenaba que se designen catequistas, lo cual tenía una resistencia abierta de los párrocos. El catequista tendría las funciones evangelizadoras mediante el nuevo método impulsado por González Suárez: enseñar la doctrina a partir de su explicación y el impulso del castellano por encima del quichua:

He recomendado la elección de Catequistas: vuelvo a recomendarla. Si vosotros, Venerables Sacerdotes, continuareis aferrados tenazmente a las prácticas antiguas y a las rutinas consuetudinarias, no haréis nada en pro de la evangelización de los indios: ¡abrid los ojos del alma, y no os mantengáis voluntariamente ciegos! Dios, que os ha confiado el cuidado espiritual de los indios, os tomará estrecha cuenta del modo cómo habéis cumplido vuestros deberes: ¿qué habéis hecho para enseñar a los pobres niños de los indios la Doctrina cristiana? Los alcaldes ¿sirven, acaso para eso? Instituid Catequistas, como se os ha recomendado, y no os encojáis de hombros, diciendo, entre dientes: ¡el Arzobispo no sabe lo que hace! (González Suárez, 1928e: 321–322).

Al retomar el asunto de las fiestas recriminaba a los sacerdotes su miedo al momento de suprimirlas: “¿Por qué no las suprimís [las fiestas]? ¿Por qué? Sólo por una razón, y nada más: tenéis recelo de que, suprimiendo las fiestas, careceréis de recursos...” (González Suárez, 1928e: 322). A pesar de la insistencia de González Suárez en el asunto, las fiestas continuaron y los párrocos buscaron recursos para cumplirlas parcialmente o para esconder ciertos detalles al momento de elevar su informe sobre éstas a la Vicaría General.

El interés de González Suárez en la evangelización no se limitaba únicamente a reforzar el culto interno o a reformar la vida religiosa de la Arquidiócesis y de la provincia. También deseaba que las prácticas y la Iglesia en Ecuador busquen estar en obediencia y comunión con las disposiciones pontificias. Sus instrucciones fueron ciertos síntomas del proyecto romanizador de la Iglesia. Por un lado, es notoria la cercanía de su afán de evangelizar, nombrar catequistas y reglamentar, con la propuesta de Pío X por recristianizar el mundo mediante la catequización.

Por otra lado, dentro del proceso de secularización. Diferente a su predecesor, quien problematizó sobre las esferas de acción de los poderes civil y eclesiástico, González Suárez, después de la separación formal de Estado e Iglesia, vio la necesidad de buscar una diferenciación amparada en la independencia, negociación y respeto de los mismos poderes. Lo que lo diferenciaba de la generación de obispos anterior, fue también su idea de que la Iglesia no sujetaba al Estado, sino que lo vigilaba, mientras evitaba la propagación de las desviaciones políticas y religiosas producto de la ignorancia sobre la doctrina católica.

En su interés de reconstruir las diócesis, y en especial la Arquidiócesis, buscaba en un primer instante, de manera prístina, la diferenciación de esferas secular y religiosa con una serie de primeros intentos. Se puede apreciar esto en las instrucciones pastorales ya que el cambio que esperaba en primer punto era dentro del ámbito sociocultural, antes que político. En cambio, las aspiraciones que González Suárez tenía respecto del vínculo que los sacerdotes debían tener, principalmente, con la política no pretendía negarles un rol como ciudadanos, sino que, dentro del proceso de laicización instaba a que respetaran los cambios realizados por el gobierno, mientras la Iglesia se adaptaba sin pretender perder la presencia que había tenido por siglos en más de un ámbito de la sociedad.

El notorio cambio en los dos procesos durante el pontificado de González Suárez no se debía a su figura únicamente, sino que, tenía una fuerte cuota del contexto que tuvo que afrontar la Iglesia después de 1906 en Ecuador, y del contexto global de la Iglesia Universal y su proyecto de reposicionarse en el mundo como una manifestación institucional de la Religión de carácter transnacional.

La postura intransigente de González y Calisto y la primera generación de obispos respondió a un primer momento en el cual los liberales de tendencia radical empezaron a realizar sus reformas. Episodios como los de Riobamba en 1897 o los del 26 de septiembre de 1895, tensaron más las relaciones entre el nuevo gobierno y una Iglesia que se resistía a perder su monopolio sobre los diferentes aspectos de la vida social. Así, el clero, Roma y algunos laicos se opusieron casi por completo a los procesos de secularización y laicización. La Iglesia se resistió a negociar y, por su parte, el liberalismo debió adoptar una postura laicista para poder continuar con su programa. Sin embargo, la Iglesia tuvo que

adaptarse o crear estrategias frente a las reformas liberales. Polémicas como la del matrimonio civil, muestran la resistencia de la Iglesia a perder control y a la par dejan ver su propia capacidad de interpelar a los laicos y de normar las cuestiones que asumía bajo su jurisdicción de acuerdo al contexto.

Con la administración de Pérez se puede considerar el tránsito entre una intransigencia aun latente entre todos los sectores de la Iglesia, y una postura negociadora que se resumía en el reconocimiento de que la Iglesia debía liberarse del Estado. La cuestión de la clausura femenina muestra una Iglesia reacia a dejar que el poder civil dictamine normas sobre aspectos de su completa jurisdicción.

Llegado González Suárez a la cátedra metropolitana, las diócesis iniciarían un proceso de “reconstrucción” como lo comenta el Arzobispo a Machado, y la Iglesia vivió una restauración institucional, como lo sostiene Herrera. La Constitución de 1906, una nueva generación de obispo y el crecimiento en el número de asociaciones y de miembros del clero, permitieron al Arzobispo encaminar los primeros pasos para la construcción de una esfera religiosa en la cual la Iglesia era capaz de hacer propuestas para una secularización y laicización. Esto implicó la necesidad de reglamentar varios aspectos de la vida religiosa, muchos de los cuales tuvieron problemas al ejecutarse y otros no lograron calar en la sociedad debido a su complejidad.

A pesar de eso, las prácticas religiosas muestran el vaivén de los procesos de secularización y laicización entre 1895 y 1910. Para matizar el posicionamiento de los arzobispos frente a los dos procesos que se analiza y su vinculación con un caso específico se escogió los usos políticos y religiosos de la imagen de la Virgen del Quinche en el contexto de 1895 a 1910. Este culto colonial vivió un proceso de fortalecimiento durante esos 15 años. Su santuario, reglamentos, peregrinaciones, las visitas de la Imagen, las asociaciones, relatos y demás, estuvieron cruzados en los usos de la Virgen frente a los procesos de secularización y laicización, a los liberales y a los miembros de la misma Iglesia.

### **3. Las dinámicas religiosas y el uso de la imagen de la Virgen del Quinche**

Hasta el capítulo anterior el enfoque de esta disertación ha propuesto un marco teórico y un contexto global y local para entender al mismo. Sin embargo, es necesario hacer un estudio de caso para analizar de mejor manera los matices de los procesos de secularización y laicización entre 1895 y 1910. Hasta el momento se ha propuesto un diálogo entre la Historia de las religiones con la Sociología de la Religión. En el presente capítulo se mantendrá dicha metodología y se aumentará un marco conceptual dentro de la Antropología de la Religión.

Para tal fin, se ha seleccionado un caso conveniente que ha sido tratado en algunos estudios históricos de manera muy marginal o que ha concentrado la atención de otros, aunque manteniendo una serie de hipótesis un tanto apresuradas acerca del culto mariano durante el liberalismo. Como lo dice el título del presente, las dinámicas religiosas y el uso de la imagen y el culto a la Virgen del Quinche será el pivote que conecte los dos capítulos anteriores con un análisis más minucioso sobre el tema principal de esta disertación.

Para lo cual, y con el fin de no romper la narrativa de los subcapítulos que se propondrá, ha sido conveniente introducir un primer subcapítulo aclaratorio de conceptos como religiosidad popular, oficial, santuario, Virgen o peregrinación. A éste le seguirán dos más en los cuales tomará protagonismo la Imagen y no los arzobispos como en el anterior capítulo. Un último subcapítulo conectará por completo al primer capítulo con éste.

#### **3.1. Revisión de algunos conceptos de Historia y Antropología de las religiones**

Aunque el culto a la Virgen del Quinche tuvo su inicio en la colonia, la proyección del mismo hasta la época republicana transcurrió vinculada a una serie de conflictos entre varios sectores dentro de la Iglesia y la sociedad en general. Tanto los usos de la Imagen y su culto, al igual que las prácticas religiosas vinculadas al mismo estuvieron cruzados con el contexto socio-político de la época en el cual, la jerarquía católica tuvo que reaccionar ante los procesos de secularización y laicización impulsados por los liberales de inicios del XX.

Así, desde la Historia de las religiones, y principalmente desde la Antropología de la Religión se ha formulado una serie de conceptos para explicar diversas aristas del fenómeno religioso y devocional. Entre estos es necesario tomar en cuenta cuatro, para la presente disertación: religiosidad (popular y oficial), Virgen, santuario y peregrinación.

El abordaje, aunque tangencial, de este marco teórico es necesario para poder pensar de manera crítica las expresiones religiosas alrededor de la Virgen del Quinche, la pugna entre el discurso pastoral y la práctica religiosa de los feligreses, la configuración de su santuario, las visitas a la Capital, las peregrinaciones anuales, o los discursos y usos de la Virgen del Quinche.

### *3.1.1. Religiosidad: la pugna entre lo oficial y lo popular*

Existe un notable problema al momento de analizar la religiosidad. Una distinción entre una de carácter oficial y otra de carácter popular es arbitraria y divide a las dos de tal manera que si se las piensa dentro del catolicismo en Ecuador a inicios del XX, pareciera que se hace una división entre dos religiones diferentes o por lo menos de dos ramas dentro de la misma. Actores como González Suárez diferencian culto interno y externo como expresiones de la Religión que acontecen en dos espacios determinados (dentro y fuera del templo) (González Suárez, 1928g). Sin embargo, ven a ambos como parte de una misma religiosidad católica, necesarios mutuamente y complementarios entre sí. Aunque podían darse “excesos” en el culto externo, esto no implicaba su desconexión con el culto interno. Por el contrario, el culto interno destinado a la misa, la liturgia, la eucaristía, era dirigido de manera directa por el aparato jerarquizado de la Iglesia católica. Por esta razón es posible hallar múltiples intentos de parte de quienes regulaban el culto interno (e incluso desde ese mismo espacio) por modificar dichos “excesos” que presuntamente se cometían en las prácticas y fiestas del culto externo. Ya sea en detrimento de éste o en su afán de regularlo, las autoridades eclesiales pusieron mucho esfuerzo en el mismo.

Por el otro lado, desde los fieles y peregrinos que participaban en el culto externo no se ha podido reconocer un interés en enajenarse por completo del culto interno y la doctrina, aunque sí de transgredirlos o relegarlos a un segundo plano. Sin embargo, las peregrinaciones, fiestas y culto a las imágenes si bien presentan ciertos puntos

contradictorios con la oficialidad religiosa, se oponen, aceptan, innovan, mezclan o superponen discursos y costumbres respecto de la otra. Pensar el fenómeno religioso católico de principios del XX en Ecuador implica la no separación, en el análisis, entre religiosidad popular y oficial. Existen una serie de autores que formulan una distinción entre religiosidad popular y oficial, como resultado de una pugna. Se ha escogido sólo algunos de ellos para realizar un resumen sobre ambos conceptos.

Clifford Geertz asume a la religiosidad y lo sagrado no únicamente como algo metafísico, emocional o intelectual. Sino también, como un compromiso emocional (Geertz, 1973). De manera más específica, la religiosidad popular no está dominada directamente por la oficial (Zamora Acosta, 2003). De algún modo, ésta se vuelve el asentamiento de la religiosidad oficial en la población, es decir, su apropiación a través de una asimilación y expresión que en ocasiones se pone en conflicto con la misma religiosidad oficial; así, de algún modo, logra llenar los vacíos que ésta deja (García, 2003). Sin embargo, pese a que ambas se relacionan, esto no quiere decir que deba existir una dicotomía, sino una complementariedad (Muratorio, 2003).

Adicional a la visión de Geertz, Mireya Salgado propone a la Religión como “un sistema articulado de instituciones, prácticas y creencias” (Salgado, 2010: 218). Así, la religiosidad sería la concreción de una determinada Religión, un conjunto simbólico o un ritual vivido, el mismo que se manifiesta en creencias, actitudes, símbolos y formas de comportarse socialmente (Salgado, 2010). Así, según María Jesús Buxó i Rey, es posible identificar la religiosidad oficial en los discursos escritos o leídos, mientras que la religiosidad popular es latente en las imágenes y movimientos rituales (Buxó i Rey, 2003); sin embargo, esto no quiere decir que la religiosidad oficial no tenga ritos y la popular no cuente con discursos escritos.

Así, el conflicto entre los dos conceptos genera negociación (Salgado, 2010). Éste, como se ha visto, no radica únicamente en el distanciamiento o la pugna sino también en el control de las formas de experimentar lo sagrado (Cabrera, 2011), al estilo de los continuos intentos de control desde el culto interno hacia el externo. Así, las maneras de consumir lo sagrado revelan “estratagemas, astucias y tácticas de escamoteo y acomodo del orden, en este caso religioso” (Cabrera, 2011: 24). Estos continuos intentos de eludir y modificar el orden no se

dan únicamente en la individualidad dentro del campo devocional y ritual en búsqueda del “alivio de las necesidades existenciales” (Salgado, 1997: 13) o por la conexión con lo divino. Implican también una acción colectiva y de establecimiento de una identidad (Salgado, 1997).

Los juegos de poderes tienen intereses en el sentido propio de la ritualidad y la religiosidad. Es así, como la religiosidad y las devociones populares tiene cruzados frente a sí, una serie de intereses “para utilizarlas, manipularlas, impedir las, promocionarlas, desconfiar o apasionarse con ellas” (Álvarez, 2003: 8). Eso implica la necesidad de analizar el fenómeno religioso desde una óptica más amplia.

Uno de los temas problemáticos sobre la Religión es su identificación directa con una tradición estática y nada cambiante. Pese a que muchos aspectos dentro de una Religión no llegasen a cambiar, esto no quiere decir que sea antitética al cambio por conservar la esencia misma de ésta. Tal vez la idea que mejor expresa un punto crítico sobre el tema es el concepto que maneja Danièle Hervieu-Léger sobre la Religión como hilo de la memoria:

En el caso de la memoria religiosa, la normatividad de la memoria colectiva se incrementa por el hecho de que el grupo se define, objetiva y subjetivamente, con un linaje creyente. Así, se constituye y se reproduce por completo a partir del trabajo de memoria que alimenta esta autodefinición. En el origen de toda creencia religiosa existe –como hemos visto- la creencia en la continuidad del linaje de creyentes. Esta continuidad trasciende la historia. Se atestigua y se manifiesta en el acto, esencialmente religioso, de hacer memoria (anamnesis) de ese pasado que da sentido al presente y contiene el futuro (Hervieu-Léger, 2005: 204).

A pesar de la afirmación de la autora, no se debe confundir religiosidad y Religión. Como parte de la Religión, el culto y la devoción a una imagen, la misma religiosidad tiene que tener el complemento de un discurso histórico sobre sí, una historia armada para el ejercicio de la memoria de los devotos. La oficialidad y la feligresía lo arman aunque puede no estar registrada en el papel.

El culto a los santos y a la Virgen han sido ejes de la Religión católica. Sin embargo, en la temporalidad que corresponde a esta disertación, el impulso del marianismo es un punto crucial a tomar en cuenta dentro de la pugna entre religiosidad popular y la oficial. La idea de la Virgen como concepto es un punto que no se puede eludir.

### 3.1.2. El concepto de Virgen o María dentro de la historia sobre el catolicismo

Para Jean-Pierre Bastian y Serge Gruzinski, el marianismo funcionó como un polo estabilizador ante crisis políticas y sociales en América Latina (Bastian, 2004; Gruzinski, 2013). Sin embargo, la imagen de María funcionó dentro del marco global del cristianismo. Marina Warner sostiene que la Virgen encarnaría “los ideales cristianos de homogeneidad e independencia” (Warner, 1991: 149). Dentro de la tradición católica oficial, contaría con un poder intercesor soberano (Warner, 1991), diferentes representaciones y advocaciones perfectamente historiables. Por otro lado, María sería un “instrumento de una dinámica argumental de la Iglesia Católica acerca de la estructura de la sociedad” (Warner, 1991: 434). Así, se configuraría como el ejemplo y las ansias de orden desde las pretensiones del catolicismo.

Complementarias a las tesis de Warner, Víctor Turner concibe que María no es únicamente la antítesis de Eva. Si no, que encarnaría la idea de descendencia espiritual “*regenerated mankind within the Church*” (Turner, V.; Turner, E.; 2013: 156). Así, María se convertiría en la más importante de los santos, siendo así, dentro del imaginario católico, el puente entre Dios y la humanidad.

Desde el punto de vista histórico, María se configuró como una imagen estrechamente ligada a los conflictos políticos, sociales y económicos. Por lo cual, como afirma Cecilia Adriana Bautista, se constituyó en “una tradición religiosa a través de la cual se expresaron los proyectos, las visiones y las versiones del mundo de algunos sectores de la Iglesia Católica” (Bautista, 2006: 16). Así, su imagen se volvió adaptable según lo ha sido la Iglesia a las diferentes circunstancias que debió enfrentar. En el siglo XIX, el marianismo fue uno de los estandartes de la Iglesia católica para enfrentar el contexto de pugna que mantenía con el liberalismo, comunismo y protestantismo a nivel global. De ese modo, la Iglesia no solamente se opuso, sino que también modificó su accionar de manera lenta. Así, estas modificaciones en la Iglesia pueden ser evaluadas al estudiar los cultos marianos en la época. Los países de América Latina no fueron la excepción, sin embargo, los cultos coloniales como Guadalupe, Chiquinquirá, El Quinche, El Cisne o El Carmen tuvieron un especial interés de parte de diversos grupos eclesiales.

Estas imágenes marianas solían estar adjuntas a una determinada iglesia con cierta importancia o a un santuario urbano o rural al cual acudían un sinnúmero de devotos a lo largo del año. Este es el punto que se tocará en el siguiente acápite, en el cual se dará prioridad al culto mariano.

### *3.1.3. El concepto santuario como espacio y centro*

Para Joan Prat i Carós, los santuarios son “percibidos como espacios sagrados de donde se irradia salud mental y espiritual” (Prat i Carós, 2003: 227). Además, alberga en su interior una imagen o una reliquia y está vinculado a un prodigio y a una historia de milagros, así, la legitimidad de un santuario depende de los peregrinos que acuden y participan en las dinámicas, ritos, y con ello le dan sentido al mismo santuario (Diez Taboada, 2003).

Mireya Salgado sostiene que los santuarios le dan orden al culto, a los ritos que en él se celebran y a las fiestas. Sin embargo, sin la imagen o la reliquia “el santuario deja de convocar peregrinos, pierde su eficacia como lugar sagrado, y sólo cuando la imagen vuelve a él se convierte otra vez en el centro en el que confluye la identidad regional” (Salgado, 1997: 96). Esa es una de las razones por la cual, el santuario establece y proyecta un aparato de dominación en el que se pretende imponer una experiencia religiosa y un orden social. Son los fieles los que le dan sentido al santuario, como se dijo, cuando éstos dejan de asistir, el santuario pierde su capacidad de convocatoria y su sentido (Salgado, 1997).

No sólo los fieles están relacionados a la construcción social del santuario. El clero y la jerarquía eclesiástica cuentan con sus propios intereses al momento de manejar todo lo concerniente al culto ligado a éste, por lo cual se vuelve necesario, como uno de los pasos, reformar, controlar o regular los santuarios en el intento de hacer valer el aparato de dominación al que se refiere Salgado. Peter Brown aborda cómo en la antigüedad europea se comenzó a vincular los santuarios dentro de la dinámica cristiana. Así, “para [él], hablar de culto a los santos es también preguntarse por quienes lo dirigían y lo controlaban, es decir, en primer lugar, los obispos” (Schmitt, 1989: 131). Pese a que el trabajo de éste historiador se refiere a un punto muy lejano dentro de la historia del cristianismo, puede decirse que aún es posible hacer esa pregunta para los santuarios del XIX y XX en Ecuador.

Generalmente, los santuarios requerían una pedagogía de la distancia, por lo cual se encontraban distantes de los centros de poder. En Ecuador, tanto El Quinche, El Cisne o Baños Agua Santa, como los más importantes del XIX y del XX, se encontraban distantes de Quito, Loja o Ambato. Sin embargo, como mantiene Mireya Salgado, “las imágenes rurales de más prestigio intenta ser absorbidas por los centros urbanos” (Salgado, 1997: 3). El acercamiento entre ciudad y santuario rural también se daba debido a las peregrinaciones que se realizaban a éstos últimos, lo cual será el tema del siguiente acápite.

#### *3.1.4. El concepto peregrinación como concertación y disputa*

Según Carmen Fernández Salvador, el “fin de la peregrinación cristiana es visitar un sitio sagrado que se encuentre a una cierta distancia del lugar de origen o residencia del devoto” (Fernández Salvador, 2008: 57). Estas peregrinaciones a la par generan recursos económicos como producto del tránsito de peregrinos hacia el santuario. Cuando la imagen se encuentra ausente de su santuario o ha perdido el flujo de peregrinos no es únicamente el templo el que se ve afectado, sino también, el poblado, el mismo que deja de percibir su mayor fuente de sustento.

La práctica de peregrinaje también consiste en que el individuo se dirige por un camino determinado (mundo profano) hacia un santuario (centro sagrado) (Fernández Salvador, 2008). El peregrinaje implica un camino de esfuerzo, y según Víctor Turner, dista mucho de un ritual de aflicción (Turner, V.; Turner, E.; 2013). La práctica de peregrinar cuenta con un trasfondo, ya sea por agradecimiento, tradición o por realizar una petición. Pese a que pueden existir razones individuales, dentro de una peregrinación se encuentran en un colectivo con el mismo itinerario.

Para Peter Brown, el peregrino se somete a una “terapia de distancia” después de reconocer una necesidad o una petición. La distancia se encontraría ahí para ser superada, según el autor, siendo ésta un factor íntimamente ligado con el sentimiento de alivio por la cercanía, la cual depende necesariamente de la naturaleza del santuario y su alejamiento de los centros urbanos (Brown, 1981). En cambio, Deborah Ross sostiene que las peregrinaciones se encuentran en continuo cambio, en el cual no sólo se participa en el presente, sino que

también se recuerda una antigua tradición (un historial de peregrinaciones o una historia del culto). En las peregrinaciones, generalmente el número de peregrinos crece (Ross, 2013).

Dentro de esto, Francisco Ramón, argumenta que “las peregrinaciones masivas aparecían pues como uno de los medios más eficaces de representar y expresar la colectividad católica en un momento en el que les parecía discutida” (Ramón, 2014: 184). En este sentido, los peregrinos no deben ser pensados como individuos carentes de voluntad, sino como actores capaces de decidir sobre su práctica religiosa más allá de las pretensiones de control y regulación.

Para Turner existen varios géneros de peregrinación<sup>76</sup>. Sin embargo, en lo que atañe a esta disertación, el Quinche se inscribiría en el último de estos. Éste es de carácter pos-tridentino y tomó fuerza en los siglos XIX y XX. Estas peregrinaciones estaban vinculadas a los avances en la comunicación y el transporte a los cuales también se oponían, al igual que a la sociedad en secularización y a un mundo pos-darwiniano (Turner, V.; Turner, E.; 2013). Turner llama a este género como “peregrinación moderna”. Siendo así, los cultos que surgieron en ésta, empezaron con una aparición o una visión (Turner, V.; Turner, E.; 2013). De ese modo, la Virgen del Quinche sería un culto histórico que no empezó con una manifestación específica, sino con múltiples milagros (apariciones, cura de males, etc.). El Quinche como culto surgió en el tránsito hacia la época pos-tridentina y con matices propios de la configuración cultural con la que se empezó a armar el Quito virreinal. También, éste llegó al siglo XIX como uno de los cultos más numerosos, pero sobre todo, como un ejemplo de aquellos que habían sufrido un sincretismo en la época virreinal entre las creencias prehispánicas y el ordenamiento de la doctrina católica, y el proceso de conversión y evangelización. Incluso en el liberalismo, muchos avances tecnológicos no llegaron al pueblo hasta 1925. Así, la Virgen se configuró como una oposición al mundo secularizado.

---

<sup>76</sup> Turner describe cuatro tipos de peregrinación. La primera aquella establecida según algunos documentos por el fundador de una religión, sus discípulos o los primeros evangelizadores. La segunda, es una peregrinación que conserva una notable cantidad de atributos paganos, a éstas el autor denomina como sincréticas y ambiguas. El tercero tipo corresponde a las peregrinaciones que surgieron en la Edad Media y que tomaron su ritmo de las propuestas religiosas de la época. Finalmente, el último tipo son las peregrinaciones pos-tridentinas (Turner, V.; Turner, E.; 2013).

Las peregrinaciones, dependiendo de su temporalidad, experimentaron una serie de cambios debido a múltiples factores externos a la Religión (Turner, V.; Turner, E.; 2013). Así, *“pilgrimage is more responsive to social changes and popular moods than liturgical ritual fixed by rubric”* (Turner V.; Turner E, 2013: 231). Ésta es una de las razones por la cual se ha escogido la temporalidad liberal para investigar sobre el culto a la Virgen del Quinche.

Tomando en cuenta la producción local sobre el tema, Richard Salazar considera que existen dos tipos de caminantes: los peregrinos por la Virgen y los que van por otras razones. Estos últimos van “en el fondo, motivados por la Virgen y por El Quinche en particular, ya que si no existiera el pueblo y la peregrinación no tendrían razón para ir” (R. Salazar, 2001: 90). Además, las peregrinaciones no son lo único que vincula a las ciudades con el santuario y la imagen. Romerías y peregrinaciones también suceden a la par de fiestas ofrecidas por los fieles en honor de la Imagen, sobre todo en el día que le corresponde en el calendario litúrgico.

Alrededor de los conceptos santuario y peregrinación surgen dos conflictos. El primero es la manera de celebrar las fiestas en el poblado en el cual se halla el santuario y una vez que los peregrinos han llegado a éste. El segundo se resume en una proposición de Salazar: “es difícil que la gente finalmente diferencie entre la Virgen y Dios” (R. Salazar, 2001: 93), siendo a la par otro inconveniente entre religiosidad popular y la oficial. Estos dos problemas generan una disputa entre los especialistas de lo sagrado (clero y su jerarquía) y los peregrinos. Desde los primeros se intenta controlar, eliminar o regular las prácticas que no encajan en la doctrina, mientras que los otros desobedecen en pro de mantener la tradición del mismo culto. Sin embargo, dentro de procesos largos es posible ver las negociaciones, pugnas y acuerdos entre las dos partes.

Para una disertación como la que se propone es imposible dejar de lado alguno de estos cuatro conceptos. En lo que respecta al caso del Quinche entre 1895 y 1910, todos los conceptos se encuentran cruzados. Por un lado, el concepto de Virgen, con toda su connotación tal y como se la ha expuesto en líneas anteriores, se corresponde con la Imagen del Quinche. Ésta tenía su santuario al cual acudían un número determinado de peregrinos y al que se hacían peregrinaciones. Este santuario y las peregrinaciones tuvieron algunas

reformas durante estos años, y la Imagen, a su vez, estuvo vinculada a proceso de carácter económico, social y político. En cuanto al santuario y la peregrinación anual, ambos muestran una pugna entre religiosidad popular y religiosidad oficial, entre jerarquía eclesiástica, párroco y feligresía. Todo lo que en éste subcapítulo se ha expuesto se verá cotejado en el análisis de las fuentes y respecto al tema y procesos principales que se analiza en esta disertación.

### **3.2. “El cielo de la Patria se había cubierto de luto”: la Virgen del Quinche como remedio de males.**

La imagen de la Virgen del Quinche como remedio de males es una herencia virreinal prácticamente desde que empezó su culto en Oyacachi y continuó con su traslado hasta el primer santuario del Quinche. A lo largo de la época virreinal y durante el siglo XIX, la Virgen había sido trasladada a Quito para detener plagas, frenar catástrofes, solucionar sequías o como consuelo ante los diferentes males que la cosmovisión católica podía identificar. Desde que Ecuador sufrió una fuerte inestabilidad como resultado de la llamada “venta de la bandera”, las razones por las cuales se acudió a la Virgen del Quinche variaron un poco respecto a las anteriores. En dicha ocasión, la Imagen viajó a la capital con el específico fin de avivar el fervor de los fieles frente el contexto que afrontaba el país y sobre todo para detener los males políticos, los cuales adquirieron mayor notoriedad cuando tomaron fuerza los levantamientos liberales en la Costa.

#### *3.2.1. Los hechos previos a junio de 1895.*

A principios de 1895, el escándalo de la venta de la bandera salpicó al gobierno de Luis Cordero Crespo, iniciándose una serie de sublevaciones en contra de éste en la Costa y la Sierra norte. Las plegarias de algunos grupos de católicos quiteños no se hicieron esperar. Una de las alternativas para este particular fue acudir a la Virgen del Quinche para el remedio de los males proveniente de un posible conflicto armado. Así, el 21 de marzo de ese año, la Sociedad de Adoración Perpetua ofreció una misa en honor a la Virgen en el Carmen Bajo (Diario de Quito, 1895). Esta Iglesia, junto a la Concepción, la Compañía y la Catedral se volverían lugares muy importantes para el traslado de la Imagen dentro de la ciudad.

Poco menos de un mes después, durante la Semana Santa, en abril de 1895, un grupo de personas se levantó contra el gobierno, en este enfrentamiento hubo algunos muertos, pero finalmente Cordero Crespo logró sofocar la sublevación. Unos meses después, en “La Unión Social” alguien publicó bajo el pseudónimo de “Isabel”, la “Leyenda sobre la Virgen del Quinche” (1895). En esta pieza literaria se hace un relato sobre lo sucedido durante el conflicto. Ya es posible apreciar, en este pequeño texto, algunos detalles que acompañarían al uso de la Imagen durante la pugna con los liberales. Por un lado, se presenta a la Virgen como el halo de esperanza para pacificar el conflicto. Esta pacificación no implicaba la caída del gobierno, sino la derrota de los sublevados. Por otro lado, se presenta a la Virgen como aquella que bendecía al ejército en su campaña y quien era capaz de asegurar su victoria ante sus enemigos: “¡Madre mía del Quinche, sollozó el soldado al enjugar la furtiva lágrima escapada de sus ojos en el momento solemne del sacrificio, lágrima que encerraba el instinto de la vida, el amor á la familia, esperanzas, ilusiones, todo...!” (Isabel, 1895: 195).

Los miembros de la Tercera Orden de San Francisco exponían su agradecimiento a la Virgen del Quinche, en un oficio dirigido al Arzobispo, por haber librado a la ciudad del conflicto que se armó durante la semana santa. Por tal motivo, ese grupo solicitó al Metropolitano que se traslade la Imagen a la Catedral del Quito durante el mes de María para rendirle tributo como muestra de su agradecimiento: “Hoy, que la esperanza alivia nuestros pesares, sentimos la dulce necesidad de agradecer á nuestra Salvadora la Virgen Sma. del Quinche por habernos protegido, por habernos libertado” (Tercera Orden de San Francisco, 1895: 2). Sin embargo, su pedido no fue acogido ya que la Virgen no fue trasladada a Quito en mayo. A pesar de eso, a fines de ese mes se celebró una misa para la Virgen del Quinche (San-Martín, 1895)

El 16 de abril de 1895, el presidente Cordero Crespo renunció al poder, por lo cual Vicente Lucio Salazar tomó el control de éste. La ascensión temporal de un conservador al poder no hizo otra cosa que enarbolar los ánimos de ciertos grupos liberales, lo cuales fueron creciendo hasta la eventual proclamación de Alfaro como nuevo gobernante en Guayaquil, el 5 de junio de 1895. Si bien la jerarquía eclesiástica no concedió el pedido de los

terciarios franciscano, no tardó en trasladar a la Virgen del Quinche a Quito en junio de 1895.

### *3.2.2. La Visita de 1895.*

En efecto, por orden del arzobispo Pedro Rafael González y Calisto, en junio de 1895, la Imagen fue trasladada a Quito desde su santuario. Las fuentes indican que el motivo de su presencia en la Capital era muy claro: detener el avance liberal. La jerarquía arquidiocesana había puesto todo su esfuerzo para apoyar al gobierno frente al conflicto que éste mantenía con los liberales. El arzobispo, el cabildo eclesiástico, regulares y seculares habían aportado con dinero, oraciones, discursos e incitaciones al pueblo para poder frenar el avance de sus enemigos. Sin embargo, el aporte más curioso para esa causa fue el manejo de la Imagen dentro de la ciudad entre junio y septiembre de 1895.

El conflicto con los liberales hizo que las fuentes en los registros de la curia sean escasas, pero aun es posible trabajar con algunas fuentes que se han conservado. En el “Boletín de la Coronación de la Santísima Virgen del Quinche”, publicado desde 1940, el arzobispo Carlos María de la Torre acotaba que el cabildo de la ciudad había decidido acompañar a la Imagen, en junio, en su tránsito hacia la ciudad” (C. M. De la Torre, 1940). El propósito por el cual la Imagen fue trasladada también se puede ver en una de las piezas literarias más importantes de la época: *A la Costa*. El liberal Luis A. Martínez narra en su novela el momento en el que la beata Rosaura hace referencia a la revolución de Guayaquil: “Razón, razón. Hay que pedir a la Virgen del Quinche para que podamos triunfar de los herejes liberales” (L. Martínez, 1992: 148). Durante su presencia en Quito, parece que la Virgen del Quinche contaba con más de una connotación sobre su rol de divinidad. Por un lado, existía la creencia de una intermediación directa para detener a los liberales, y la posibilidad de que su presencia avivase el fervor de los fieles, haciendo que éstos apoyasen a la Iglesia en su afán de frenar el avance de las montoneras. Mientras que también, se convertía en la protectora directa de la ciudad y por añadidura del país al impedir la desaparición de la República del Sagrado Corazón de Jesús (Tercera Orden de San Francisco, 1895), es decir, del orden social imperante en el que la Iglesia conservaba un monopolio y un control social fuerte.

Al parecer, durante su estancia en la ciudad, la Virgen se trasladó entre varios de los templos. Tal vez el traslado más llamativo fue el que se hizo desde la Compañía hacia la Concepción, entre el 13 y 14 de julio, ya que fue el último antes de la salida de la Imagen de la ciudad (El Pueblo, 1895a). Así, las manifestaciones piadosas en las cuales se movilizaba gente dentro de la ciudad servían para avivar el fervor religioso dentro de un contexto en el que la Iglesia se sentía amenazada y la Religión tenía que ser defendida según el discurso de algunos sectores eclesiales.

La prensa conservadora se convirtió en difusora de todos los acontecimientos sobre el conflicto en claro apoyo al gobierno. A diferencia de la prensa de otra tendencia, ésta registraba muchos de los eventos relacionados a los múltiples intentos de detener a las montoneras. A pesar de no encontrarse en su santuario, la Virgen del Quinche continuó siendo empleada como un símbolo contra los liberales. El 24 de julio, “El Pueblo” registró en sus crónicas el simbólico triunfo de la Imagen por sobre un grupo de liberales de la Sierra norte: “Los 60 ó 70 pupos que depusieron sus armas en el Quinche, dijeron que sólo lo hacían porque dejaban sus armas á la Virgen Santísima ¡Gloria á la victoriosa!” (El Pueblo, 1895b). Entre otros eventos que se registraban, estaba la despedida de los batallones que salían rumbo al frente. El 10 de agosto de 1895, el mismo diario resumía la bendición que dio el Arzobispo al Batallón N°4 antes de su salida de Quito. La ceremonia se dio en la Concepción y frente a la Imagen de la Virgen del Quinche (El Pueblo, 1895c). Las alocuciones de González y Calisto sobre el conflicto liberal solían tener los mismos tintes que su Pastoral contra el radicalismo. Así, la jerarquía eclesiástica y el Arzobispo promovían una imagen de la Virgen del Quinche como antiliberal.

Tanto en el campo como en la ciudad, las noticias sobre el avance liberal, incrementaron una serie de prácticas devotas y piadosas, no únicamente los actos religiosos en torno a la Virgen del Quinche. Parece ser que el número de confesiones había aumentado y los párrocos habían tenido que moverse a lo largo de las vicarías foráneas para lograr satisfacer las necesidades espirituales de los laicos y fieles: “No he podido antes de hoy, porque las confesiones al campo me han traído á mal andar y casi me lleva a la eternidad –la porfía de Alfaro-” (Salvador, 1895a).

Como ha sostenido Mireya Salgado y como se expuso en el subcapítulo anterior, la ausencia de una Imagen solía reducir el número de devotos que asisten a un santuario y genera estragos en la economía de la localidad en la que se asienta el templo. En agosto de 1895, los pobladores del Quinche dirigieron un oficio al arzobispo Pedro Rafael González y Calisto<sup>77</sup> solicitando el retorno de la Imagen al Quinche debido a que en su larga ausencia, el pueblo había dejado de recibir los beneficios económicos habituales que lo sostenían:

La sumisión y el respeto que debemos á nuestros Vble. Prelados nos puede hacer soportable la separación de la Sagrada Imagen con cuya advocación se honra este pueblo, y por lo mismo aunque desgraciados nuestros corazones por el dolor de verla abandonar su Santuario y alejarse de nuestros confines, sin embargo nos consolamos con la esperanza de su pronto regreso, tan luego como haya remediado las calamidades para cuyo alivio se ordena su traslación. Con todo nada de esto quita Imo. Y Rmo. Señor, que este pueblo sufra indeciblemente con su ausencia, privado no sólo de la que es consuelo y alivio de nuestras almas, sino que como Madre de Misericordia es hasta la reparación material de nuestra indigencia (Villavicencio et al., 1895: 1)

Los pobladores estaban al tanto de que la estancia de la Imagen se prolongaría y argumentaban que la Virgen ya se había ausentado por dos meses y que el flujo de romerías había decrecido en su ausencia. No cabe duda de que el Arzobispo desoyó la petición de los pobladores de El Quinche.

El retorno de la Virgen a su pueblo no se daría hasta el 9 de septiembre de 1895. Los esfuerzos del arzobispado, la presencia de la Virgen, ni la ayuda y préstamos concedidos al gobierno pudieron evitar que los liberales entrasen a Quito el 4 de septiembre. Las monjas conceptas, en cuya iglesia se encontraba la Virgen, describen los sucesos de los últimos días en los que estuvo en Quito. Eloy Alfaro habría solicitado que se colocase a la Imagen en un altar portátil para que se oficiase una misa para su tropa con motivo de la victoria. La curia metropolitana no vio conveniente que se emplease a la Virgen del Quinche como un símbolo liberal, cuando ésta había sido llevada a la Capital con fines opuestos a ese:

Con orden del Ilustrísimo Señor Arzobispo Dr. D Pedro Rafael González y Calisto, fue colocada en el altar portátil Nuestra Señora de la Paz ¿? la portentosa imagen que llamamos la Patronita, por ser traída de España por las fundadoras de este Convento. Por la noche, se colocó la sagrada efigie de María Santísima del Quinche en una caja y

---

<sup>77</sup> Este documento es citado por Rosángela Valencia en su tesis: “El uso político del culto a la Virgen del Quinche en Ecuador”. La autora comete dos errores al momento de usar esta fuente. Primero, data la fecha como de 1907, cuando en ese año la Virgen no estaba en Quito. Segundo, asegura que el documento fue dirigido a Federico González Suárez, cuando en realidad era para Pedro Rafael González y Calisto.

se la llevaron en secreto a su Santuario por haber dispuesto así el Ilmo. Prelado; ¿Quién podría expresar el dolor que nos causó ver a nuestra amantísima Madre, retirarse como fugitiva, siendo la primera ocasión que regresaba a su templo dejando a su favorecida Quito en un mar de amargura? (Conceptas. Cfr. Benítez, 2014: 195)

Al parecer, Teófilo Rubianes (párroco del Quinche) y un grupo de los Esclavos de la Virgen salieron en fuga de la ciudad por la noche llevándose la Imagen rumbo a su santuario para evitar que los liberales le pasasen misa. Este acontecimiento no sólo muestra el manejo exclusivo que la Arquidiócesis y su cúpula intentó hacer de la Imagen, también muestran el gran valor simbólico que ésta poseía y por otro lado, se presenta como una contradicción ante las tesis conservadoras de que los liberales eran anticatólicos e irreligiosos. Este acontecimiento, también, dio pie a que se escribiesen dos pequeños relatos literarios sobre la relación de la Virgen del Quinche con los liberales.

El primero, de Laura Pérez Oleas “La Virgen del Quinche es alfarista”, el mismo que relata la entrada de Alfaro a Quito y la presencia de la Imagen en la ciudad para derrocar al nuevo gobierno. En una misa en la catedral, según el cuento, la hija del sacristán se habría escondido bajo las andas de la Virgen y habría gritado tres veces “Viva Alfaro”, haciendo creer a los asistentes que la Virgen del Quinche era alfarista, así se explicaría la salida de la Imagen en silencio (Pérez Oleas, 1951).

El segundo relato se recoge en la publicación “El Quinche” de la década de 1980, cuenta cómo un soldado liberal presuntamente habría detenido el cortejo de la Virgen días antes de que ésta saliera de la ciudad, con la finalidad de colocarle su característico cintillo rojo con la intención de ganarse su adhesión a la causa alfarista (El Quinche, 1981). Éste tipo de relatos muestran no sólo la reinterpretación del acontecimiento o la importancia de la devoción de la Imagen en esos años. También, permiten percibir las claras intenciones de la jerarquía eclesiástica de empoderarse del culto a la Virgen del Quinche, para su fortalecimiento, beneficio y uso, lo cual en años posteriores no traería pocos conflictos con los feligreses. Esto fue una pugna por una de las imágenes más importantes del país.

Una gran herramienta para relacionar de manera cronológica los acontecimientos relacionados a la Virgen del Quinche son las cronologías propuestas en más de un texto sobre esta advocación. Los más llamativos son las obras del padre José Conde “Novena en honor a la Santísima Virgen del Quinche” (1998) y “Novena Bíblica a Nuestra Señora del

Quinche” (1998) o la “Cronología de hechos sobresalientes” publicada en la revista “Cuatro Siglos de Portentos” (2004). Éstas cronologías y la revista “El Quinche” refieren una visita de la Virgen a Quito en 1897; sin embargo, el Archivo Arquidiocesano de Quito o el Archivo del Santuario del Quinche no cuentan con ninguna referencia fehaciente sobre si ocurrió o no esta visita. Pero, las fuentes que se produjeron en la Visita de 1905 refieren diez años de diferencia de una visita a otra, por lo que lo más probable es que exista un error en las cronologías o una confusión con una peregrinación numerosa.

### *3.2.3. El manejo del culto y del santuario.*

El uso de la Virgen del Quinche como remedio de males fue, tal vez, el más imperante durante la administración de Pedro Rafael González y Calisto. Temporalmente esa fue la alternativa escogida por el Arzobispo para hacer frente al liberalismo, la laicización y la secularización. Es decir, lograr que la Virgen mantenga el estado de las cosas era el fin último del Prelado. El segundo santuario no tuvo mayores cambios y a lo sumo hubo una tibia iniciativa para su modificación. Por otra parte, las romerías y la peregrinación parecían crecer o por lo menos se mantenían intactas. Los conflictos que el clero capitalino tuvo con los liberales y sus reformas gastaron la mayor parte de esfuerzos de la curia, con lo que el Quinche se convirtió en un punto de revivificación de la devoción únicamente a través de la visita de la Imagen y sus peregrinaciones de noviembre, y los cimientos para la construcción de su historia.

Dentro del funcionamiento de la parroquia y del santuario, el párroco y el síndico tenían la obligación de realizar el inventario de todos los bienes del santuario (Salvador, 1895b). Además, las funciones parroquiales del párroco requerían la autorización del Arzobispo para aspectos extraños a las mismas. Tal fue el caso de la bendición que se debió realizar del nuevo cementerio de la parroquia en 1900 (Acosta, 1900). De igual forma, el manejo de la figura de la Virgen del Quinche tenía que pasar por los filtros del arzobispado. Para imprimir estampas, novenas, o cualquier reproducción de la imagen de la Virgen era necesario primero consultar con la autoridad eclesiástica (Arzobispado de Quito, 1901). De igual forma, la Imagen no podía salir de su santuario sin previa autorización de la misma autoridad (González y Calisto, 1902d). Así, entre 1895 y 1904, el Quinche tuvo cuatro

párrocos<sup>78</sup>. De estos, tal vez fue Carlos Acosta el más significativo debido a su cercanía con el arzobispo González y Calisto (Acosta, 1901b), esto se puede ver en la correspondencia dirigida por el párroco al Prelado: “Clamando a mí Madre del Quinche la pronta mejoría de V.S.I., soy de V.S.I. humilde y obediente hijo en Jesucristo (Acosta, 1902: 1).

Un año crucial para las ceremonias religiosas en pos del retorno a la República del Sagrado Corazón de Jesús, fue 1900, con motivo del fin de siglo. El Quinche y sus conmemoraciones no fueron la excepción al momento de concentrar a la población de la parroquia y la vicaría foránea. Carlos Acosta, invitaba a los párrocos de esta última para que concurran a los festejos de fin de siglo con el objetivo de cumplir con lo sugerido por León XIII para demostrar la unidad de la Iglesia bajo el Corazón de Jesús y el papado.

El santuario de la Virgen era el lugar al que debían concurrir los peregrinos de las diferentes parroquias para recibir la comunión, orar y esperar el nuevo siglo. Cerca de 4000 asistentes participaron de la liturgia y la fiesta que le siguió (Acosta, 1901a). Al día siguiente, después de misa “á las once de la mañana desfiló una concurridísima procesión en el mejor orden, en la que iba el Santísimo; los pueblos de Guayllabamba, Otón, Puembo, Pifo, Tumbaco, Yaruquí y el Quinche, se sucedían respectivamente guiados de su estandarte y su respectiva banda de música” (Acosta, 1901a: 133).

Este tipo de celebraciones complementarían la fiesta principal del Santuario y de la Virgen, el 21 de noviembre. Además de aquel gran festejo, a lo largo del año, el santuario albergaba algunas romerías en honor a la Virgen del Quinche. Éstas solían ser organizadas por algunas asociaciones, o desde otras parroquias de la Arquidiócesis. El padre Carlos Sono describe que una de las más importantes era la de los imbabureños. Sin embargo, los habitantes de Saquisilí, según el sacerdote, contaban con cuatro fiestas importantes al año, los habitantes de Pujilí, Pelileo, Píllaro, Patate también organizaban algunas fiestas en honor de la Virgen del Quinche (Sono, 1903).

A pesar de las múltiples romerías que se llevaban a cabo, es necesario apuntar que en 1901, el párroco de San José de Minas, Félix Granja, convocó a cerca de 700 habitantes para realizar una romería al Quinche (U. Pérez, 1901a). Es necesario poner atención a la figura

---

<sup>78</sup> Juan Bautista Baca (1895), Teófilo Rubianes (1895), Abel Araujo (1896-1899), Carlos Acosta (1899-1904) (Cevallos, 1896)(E. Valencia, 1982).

de éste sacerdote ya que su conexión con el Quinche no fue únicamente devocional. Por el contrario, éste presbítero estaba interesado en ser trasladado con su ministerio al Quinche, solicitud que se cumpliría después de la muerte del arzobispo González y Calisto.

#### *3.2.4. Las peregrinaciones entre 1895 y 1904.*

No todas las peregrinaciones del 21 de noviembre cuentan con la documentación como para estar al tanto de ellas. Sin embargo, es seguro que entre 1895 y 1904 no se dejó de hacer la peregrinación por la fiesta principal de la Virgen del Quinche. Los peregrinos avanzaban en una caminata desde las diferentes parroquias hacia el centro que concentraba la atención de sus intenciones devotas: el Santuario de la Virgen del Quinche. Múltiples debieron ser los motivos por los cuales miles de peregrinos emprendían la travesía para buscar especialmente la ayuda de la Virgen, el remedio de sus males mundanos y espirituales.

Desde los primeros días de noviembre, el párroco y el santuario debían prepararse para recibir a la gran cantidad de peregrinos que concurrían. Por lo cual, usualmente los párrocos solicitaban la ayuda de los jesuitas cuando éstos realizaban su retiro espiritual en la parroquia (Araujo, 1897). El párroco y los sacerdotes del Quinche necesitaban la colaboración de otros sacerdotes para el oficio de misas, las confesiones y la comunión.

La prensa recogió información sobre las peregrinaciones de algunos años: 1897, 1900, 1901<sup>79</sup>, 1902 y 1904 generalmente dejando claro que la postración de los fieles a los pies de María crecía considerablemente (Acosta, 1902c; “Fiestas Secular,” 1935; A. López, 1904b; San-Martín, 1897). Como se ha visto en el capítulo anterior, los sacerdotes tenían que medir sus sermones sobre temas políticos. En la crónica interior de la “Corona de María” se aclaraba que en la plática dada por el párroco Acosta, no se había hecho alusión a la situación política y más bien se había instado a los peregrinos a amar a la Virgen (Padres Dominicanos, 1902). Sobre este particular, no es de extrañar que ciertos sacerdotes hicieran el uso de la figura de María en sus discursos para referir la necesidad del remedio de males sociales, para vivificar la devoción o para adherir a los fieles y laicos a la causa de la Iglesia, llevada por el cuerpo eclesiástico. Las peregrinaciones, tal vez, debido al *pathos* de su ceremonial, fiestas y sobre todo a los motivos que llevaban a los peregrinos hacia el

---

<sup>79</sup> Es especial esta peregrinación ya que parece ser que Pedro Rafael González y Calisto asistió en 1901 a la misma, dejando olvidado su gorro y un libro (Acosta, 1901b).

Quinche, eran el momento propicio en el cual los sacerdotes podían difundir el posicionamiento del clero respecto del liberalismo sin la necesidad de nombrarlo explícitamente.

Otro punto interesante es que, para la peregrinación de 1904, los individuos que se habían confesado bordeaban los 4500. Esto hace pensar el que número de peregrinos ese año pudo haber estado entre los 7000 u 8000 ya que no todos los que asistían participaban de la comunión, el número de fieles que acudían era generalmente para las fiestas, procesiones y desde luego a visitar a la Imagen en su santuario. Si se retoman los datos dados en el subcapítulo sobre la configuración de la Arquidiócesis, la población de la ciudad de Quito bordeaba los 48000 habitantes. Eso quiere decir que la cantidad de peregrinos que se confesaron fue equivalente a la décima parte de la población de la ciudad, y posiblemente, los asistentes al Quinche equivalían a la sexta parte de la población de la Capital. Esta comparación es necesaria para hacerse una idea de la cantidad de personas que asistían a la peregrinación del 21 de noviembre. Es más que claro que los peregrinos no acudían únicamente de Quito, sino de casi todas las vicarías de la Arquidiócesis.

Al igual que la celebración alrededor del Sagrado Corazón de Jesús con motivo del cambio de siglo, la peregrinación al Quinche de 1900, fue tal vez una de las más concurridas hasta 1904. El paso del siglo XIX al XX representaba una oportunidad para la Iglesia para convocar a sus miembros en gran número. El Quinche no fue la excepción. El número aproximado de asistentes había bordeado los 10000 (Padres Dominicanos, 1900). Un detalle importante de esta peregrinación fue la asistencia de un grupo de devotos de Imbabura. “Los fieles de San Antonio de Ibarra presentaron á la Santísima Virgen, como ofrenda y exvoto un hermoso cuadro alusivo á la plaga de las langostas que fue destruida por la intercesión poderosa de Nuestra Señora del Quinche” (U. Pérez, 1900: 590). El exvoto consiste en un gran cuadro en el cual se representaba a la Virgen del Quinche librando a los distintos pueblos de Imbabura de la plaga de langostas. La asistencia de los imbabureños a la peregrinación de 1900 tiene dos particularidades. La primera, se dio casi diez años después del milagro. La segunda, en cambio, es que el arzobispo González y Calisto había solicitado el traslado de la imagen a su diócesis cuando aún era Obispo de Ibarra (A. López, 1889).

Con motivo de esta peregrinación, en el Boletín Eclesiástico se publicó bajo el pseudónimo de Una Peregrina, un texto en el cual se incitaba a los fieles a recordar los motivos por los cuales habían concurrido al Quinche. Por un lado se reconoce que existieron motivos individuales para haber acudido. Lo más llamativo es la reiterada imagen de la Virgen del Quinche como remedio de males y salvadora del Ecuador, algo muy similar a lo que copó los discursos sobre su visita de 1895:

Y cuando llegó el momento angustioso de la partida y entre sollozos le decían, especialmente los quiteños: *Salvación del Ecuador, gloria de Quito, embeleso de nuestras almas, imán de nuestra vida no nos abandones; manda tu auxilio desde tu Santuario; nada pueda el infierno sobre tu pueblo fiel; luzca en todo su esplendor nuestra Santa Religión.*” sentían una esperanza cierta de que su plegaria traspasaba las nubes, era recibida por los ángeles de la oración y presentada á la Emperatriz excelsa. Entre un entusiasmo arrobador, y con la firme confianza de quien sabe que ha sido escuchado, le prometieron volver pronto, muy pronto á conducirla en triunfo á la Capital que tanto ha padecido desde el infausto 9 de Septiembre de 1895 en que la dejó (Una Peregrina, 1900: 608).

En éste escrito ya es posible ver las alusiones a los liberales sin necesidad de una referencia explícita a ellos. Para quien escribió este texto, había una división entre creyentes y no creyentes. Los unos serían aquellos apegados a los discursos del clero y de otros miembros de la Iglesia. Los segundos, en cambio, incluía a los liberales y a todo aquel que no participaba en las celebraciones en búsqueda del restablecimiento del orden social que imperaba antes de las calamidades política identificadas por la jerarquía eclesiástica: “Si esos infelices no tienen en el mundo madre, es decir, ese prodigioso mártir y abnegado ser que posee el secreto de endulzar, con sus sacrificios, todas las amarguras, aliviar todas las penas, hacer soportable los grandes trabajos del destierro, son doblemente huérfanos, y centuplicadamente desdichados” (Una Peregrina, 1900: 609). Ésta es una de las pocas fuentes en las cuales se hace referencia a los Esclavos de la Virgen del Quinche antes de 1905.

### 3.2.5. *Los historiadores de la Virgen del Quinche.*

Como se dijo en el subcapítulo anterior, si bien la memoria religiosa ligada a la tradición prescinde de la historia para encontrar sentido en sus propias explicaciones, la religiosidad y la trascendencia de un culto necesitan por su parte, el establecimiento de una historia sobre sí. A groso modo, podemos establecer tres momentos importantes en los cuales se

produjeron textos que historiaban el culto a la Virgen del Quinche. Los primeros se dieron cerca del último cuarto del siglo XIX, un ejemplo de esto fue la obra de Rafael Espinosa Coronel en la que rescataba la importancia del culto a la Virgen del Quinche y de los favores que ésta habría otorgado a la República (Espinosa Coronel, 1885), otro fue Carlos Sono con la primera edición de *Nuestra Señora del Quinche* en 1883.

Con el advenimiento del liberalismo, se puede identificar otro grupo de historiadores de la Virgen con una ligera modificación en los textos que produjeron. No se dejó de lado el rescatar la importancia del culto a la Virgen del Quinche desde la colonia y su continuación en la República. La oposición de estos sacerdotes al liberalismo, la secularización y laicización, los llevó a incluir en sus obras recomendaciones a los fieles para adherirse a la Virgen del Quinche y con ella a la Iglesia en estado de asedio. Era necesario rescatar al Ecuador. En la mayoría de estas obras se hacía referencia a milagros en los cuales la Virgen del Quinche había obrado ante la “impiedad” liberal<sup>80</sup>.

Carlos Sono fue un sacerdote muy interesado en escribir la Historia de la Virgen del Quinche, de tal modo que en febrero de 1895, le solicitó al arzobispo González y Calisto su nombramiento temporal como cura del Quinche después de haber obtenido la licencia de Arsenio Andrade para trasladarse a Quito (Sono, 1895b). Así, en 1895, Sono publicó su *Novena a la Virgen del Quinche* en la cual además de establecer una serie de oraciones para guardarle culto por nueve días a la Virgen, la colocaba como remedio de males, portadora de paz, sostén de las familias, cuidadora de la República y cimiento de las instituciones cristianas (Sono, 1895a). En 1903, publicó la segunda edición de su obra *Nuestra Señora del Quinche*, en la cual criticaba la falta de una historia sobre la Virgen del Quinche, hacía un seguimiento del culto desde la colonia en Oyacachi hasta su prolongación a la República y sus múltiples milagros. A diferencia de historiadores posteriores de la Virgen, Sono junto a Ricardo Vázquez, construyeron relatos sobre la historia de la Virgen a partir de ciertos detalles cronológicos, pero principalmente a través del historial de milagros de los que se había tenido noticia durante casi los 300 años de culto.

---

<sup>80</sup> Los historiadores que corresponderían a esta etapa serían Carlos Sono, Ricardo Vázquez, Julio María Matovelle y Félix Cepeda.

Casi no existe variación entre la primera y la segunda edición de la obra. Sin embargo, el pequeño aumento que Sono hace en 1903 es necesario tomarlo en cuenta. El autor refiere un presunto desplante de parte del pueblo del Quinche a las políticas del general José María Urbina. El cual, con un notorio deseo de venganza, mandó a Carmen López junto con un escuadrón de negros para que llevaran presos y después prendieran fuego al pueblo. Sin embargo, Sono acota que la Virgen del Quinche salvó a su pueblo ese día desatando una tempestad con truenos y granizo, con lo cual López y su escuadrón no pudieron bajar al Quinche desde Guayllabamba. Como último recurso, el comandante habría suplicado por el auxilio de la Virgen y prometiendo hacerle una romería el 8 de septiembre. Sono aseguraba que la tempestad calmó enseguida y que el escuadrón continuó su camino hacia el Quinche ya no para destruirlo, sino para postrarse a los pies de la Imagen (Sono, 1903).

La pregunta respecto al relato de ese milagro no sería ¿por qué un relato sobre Urbina en la segunda edición y no en la primera?, más bien la interrogante debería ser ¿por qué un relato sobre la victoria de la Virgen sobre los liberales en la época en la que éstos gobernaban? Como ya se ha dicho, desde los documentos producidos en el Quinche y sobre la Virgen, al menos hasta 1905, no es usual encontrar alusiones explícitas a los liberales radicales. Sin embargo, este milagro sería un ejemplo de cómo por medio del relato, los historiadores de la Virgen describían los increíbles poderes de la Imagen, capaces de vencer a los liberales sin necesidad de acabar con ellos, ejerciendo un poder superior, según la Iglesia, en un contexto de recristianización: la conversión y el adoctrinamiento. Urbina se volvía la representación del líder liberal intransigente y vengativo, mientras que el escuadrón dirigido por López representaba a la tropa liberal, poco cristiana, que seguía órdenes. El desenlace del milagro no se quedaba en la simple salvación del pueblo, sino que se manifestaba como la inminente victoria de la Virgen del Quinche y la Iglesia por encima de la impiedad y las desviaciones.

Otra obra de la época fue la de Ricardo Vázquez, *El Romero del Quinche*, la misma que tuvo su primera edición en 1902, pero continuó reimprimiéndose hasta la década de 1930. La historia de la Imagen se la cuenta a través de los milagros. Cada nueve milagros se relacionan a una consideración y a un ejemplo de cada día de la novena (Vázquez, 1904). En este tipo de narraciones, los milagros son historia/memoria y le dan sentido a la

devoción, a la Imagen, al santuario, y a la peregrinación, pero a su vez son hechos del pasado que se hacen presentes en el momento de ser usador como ejemplos de cómo un devoto debe comportarse.

Félix Cepeda, en su *América Mariana* (1905) le dedicaba un espacio a la Virgen del Quinche, siguiendo la misma estructura de sus contemporáneos. Sin embargo, al ser un estudio que topa las devociones del continente, reconoce sólo para el caso del Quinche en Ecuador que su culto habría trascendido hasta países como Venezuela, Perú y España (Cepeda, 1905).

Finalmente, Julio María Matovelle, publicó su obra sobre los santuarios marianos, en 1910. Cuando se refiere al Quinche sigue la línea de sus antecesores, reconoce un pasado en Oyacachi, una tradición larga del culto, la protección que la Virgen daría a Quito, y los milagros efectuados por la Imagen. Matovelle reconoce la resistencia de los fieles a aceptar el liberalismo y a su vez ensalzaba el supuesto recogimiento de estos bajo el amparo de María. Entre los ejemplos que se pueden hallar en el libro, al igual que la representación de Urbina que propone Sono, Matovelle escoge un hombre a caballo como representación de la impiedad y la irreligiosidad. Éste individuo, según el relato, habría acudido a la peregrinación del 21 de noviembre de 1903, se habría burlado de los asistentes y de la Imagen en procesión catalogándolos de “estúpidos” a los unos y de “pedazo de madera” a la Virgen. Este revuelo no habría quedado así según Matovelle, el jinete habría intentado disparar contra la Imagen, pero al momento en que se disponía a hacerlo, su caballo se desplomó encima de él, matándolo (Matovelle, 1981). Según el autor, la intercesión de la Virgen castigó la boca de aquel hombre y ese milagro “enseña la inexorable justicia con que ordinariamente son castigados los impíos y temerarios que se atreven a insultar a la Reina del Empíreo, y a hacer burla de sus solemnidades y fiestas” (Matovelle, 1981: 480)<sup>81</sup>. Para los sacerdotes de la época, evocar la intervención de la Virgen no implicaba falta de juicio e irracionalidad, por el contrario, María estaría en estrecha “armonía con las ideas racionales, sino que lo está [también] con la necesidad de nuestro corazón” (Metalli, 1904: 18).

---

<sup>81</sup> Los liberales opinaban que ciertas manifestaciones religiosas eran opuestas al progreso y a la civilización. Por lo cual la idea de Matovelle tiene una notoria relación con ese tipo de postulados.

A partir de 1943, las historias de la Virgen del Quinche tomarían un camino diferente. Ya no sólo incluían Oyacachi, el traslado al Quinche, la construcción del Santuario, sino que también trataría de incluir todo el camino recorrido hasta la coronación de la Imagen en ese mismo año y todo lo que continuó después. Se estableció una secuencia de párrocos, los cambios en el santuario, algunas cronologías sobre el culto a la Virgen del Quinche y su santuario y un registro más minucioso de su historia de manera cronológica. Ejemplos de este tipo nuevo de historia de la Virgen fueron: *Historia y milagros de la Virgen del Quinche* (Pólit Moreno, 1941), *Historia de Nuestra Señora del Quinche* (Ayala, 1943), “Nuestra Señora del Quinche” (Vargas Ugarte, 1931), *Manual de Nuestra Señora del Quinche* (L. Medina, 1954), *Tesoro de El Quinche* (E. Valencia, 1982), *Coronación canónica de Nuestra Señora de la Presentación del Quinche* (E. Valencia; León Acosta, 1983), *Novena en honor a la Santísima Virgen del Quinche* (Conde, 1998b) y *Novena Bíblica a Nuestra Señora del Quinche* (Conde, 1998a).

### 3.2.6. Oyacachi.

En la actualidad, la comuna de Oyacachi depende eclesiásticamente del Quinche, además, en las historias de la Virgen expuestas en el acápite anterior se ha reiterado la repetición e importancia de incluir la permanencia de éste pueblo dentro de la historia de la Imagen. Sin embargo, no siempre Oyacachi dependió del Quinche. De hecho, es justo a partir de la administración de González y Calisto cuando se incorpora ese pueblo a la jurisdicción del Quinche. Esto último junto con la construcción más compleja de una historia de la Virgen a partir de Sono, Vázquez y Matovelle principalmente, muestra el interés del cuerpo eclesiástico de fortalecer la imagen de la Virgen del Quinche e impulsar la continuidad de su culto a partir de su historia. La curia arquidiocesana no se quedaría atrás, resolviendo finalmente la dependencia de Oyacachi hacia la vicaría foránea de El Quinche.

El 16 de diciembre de 1901, los pobladores de Oyacachi remitieron un pedido oficial al Arzobispo para que éste determine que su pueblo era anejo de la Vicaría foránea del Quinche. Entre las razones que daban los pobladores de la parroquia estaban la relación histórica entre la Imagen y su pueblo, el tributo periódico de tablas que entregaban al santuario y las fiestas en honor a la Virgen que se realizaban anualmente: “Esta bendita Imagen del Quinche nos atrás, y por esto, con ansia deseamos y queremos pertenecer á este

pueblo, y aquí mismo, recibir los Stos. Sacramentos de Bautismo, Confesión, Comunión y Matrimonio” (Fernández; Fernández; Aigaje; Aigaje, 1901: 1). Los firmantes dejaban en claro que el cura de Cangahua, parroquia a la que pertenecían, cumplía con su ministerio y que no despreciaban a dicha localidad.

El franciscano Pablo Reyes había sido quien redactó la petición durante el viaje que le había encomendado el Arzobispo para que examine las condiciones de la capilla del anejo<sup>82</sup>. Reyes había salido desde el Quinche rumbo a Oyacachi desde noviembre de 1901 (Acosta, 1901b). El Arzobispo, para poder dirimir sobre la situación, pidió un informe al padre Leonardo Gasso, el mismo que encontró argumentos negativos para la solicitud de los pobladores de Oyacachi. Sin embargo, adjuntaba que existía tal vez un argumento positivo el cual sería el vínculo histórico que existiría entre el anejo y el Quinche, y que recogió del “Diccionario Geográfico Histórico de las Indias Occidentales” de Antonio Alcedo en el cual se reconocía a Oyacachi como jurisdicción del Quinche (Gasso, 1902)<sup>83</sup>. Al día siguiente, Pablo Reyes elevó su informe sobre su visita a Oyacachi en el cual argumentaba que la distancia entre Cangahua y Oyacachi parecía larga y que posiblemente éste último se encontraba fuera de los límites del primero. Reyes aseguraba entonces que “lo único que se puede considerar es que Oyacachi es una especie de censo voluntario y hasta obligatorio por parte de los Oyacachis por la devoción especialísima que tienen á la Sma. Virgen” (Reyes, 1902: 2).

Las averiguaciones del Arzobispo continuaron hasta consultar con Víctor Carrillo, párroco de Cangahua. En su respuesta a González y Calisto, Carrillo refutaba las tres razones principales que habían tomado los habitantes de Oyacachi. La primera, justificada por Reyes, era la distancia entre Oyacachi y Cangahua, a lo que Carrillo respondió que era imposible trasladarse del Quinche a Oyacachi sin pasar por Cangahua ya que éste era un punto medio entre los dos primeros. La segunda, justificada por lo pobladores, era la tradición espiritual entre Oyacachi y la Virgen, ante lo que Carrillo afirmaba que Cangahua tenía una relación más estrecha con Oyacachi y su producción de madera. La última,

---

<sup>82</sup> La capilla que fue a inspeccionar Reyes se encontraba en ruinas, junto al cementerio, según me consta hasta principios del 2015.

<sup>83</sup> Gasso también redactaría las Memorias sobre Oyacachi que después publicaría Luciano Andrade Marín (Gasso, 1904).

justificada por Gasso, era la cita del Diccionario de Alcedo, a lo que Carrillo acotó que dicho trabajo tenía un sinnúmero de errores históricos. Carrillo también argumentaba que la devoción de los pobladores del anejo a la Virgen del Quinche era débil y que de ser la razón ésta, todos los pueblos que amaban a la Virgen del Quinche tendrían que ser anexados a esa parroquia. Finalmente, el párroco de Cangahua dejaba todo en manos del Arzobispo (Carrillo, 1902).

El desenlace de ésta ligera pugna por Oyacachi terminó en la anexión del anejo a la Vicaría foránea del Quinche, con lo que su párroco y sacerdotes tenían que asumir la responsabilidad de administrar los sacramentos a sus pobladores y visitarlos periódicamente (Granja, 1909, 1910a).

A lo largo de éste capítulo se ha intentado explicar el uso y construcción de la Virgen del Quinche como remedio de males no sólo ante los desastres habituales, sino también frente a las calamidades políticas<sup>84</sup>. Se convirtió en una representación de la oposición de una Iglesia contra el liberalismo, el proceso de secularización, las reformas de la laicización y en pos del retorno al orden de la República del Sagrado Corazón de Jesús. Esto se lo llevó a cabo a través del trabajo que se hizo con la imagen de la Virgen, los intentos de cimentar y propagar su culto a través de peregrinaciones, romerías, y la reinterpretación y construcción de su historia. En el siguiente subcapítulo, una vez fallecido González y Calisto, se abordará una nueva visita en la cual se notarán similitudes y cambios respecto de la de 1895.

### **3.3. La visita de 1905 y los años de sede vacante.**

Después de la muerte del arzobispo González y Calisto, el Cabildo Metropolitano designó a Ulpiano Pérez como Vicario Capitular hasta que la Santa Sede dirimiese sobre el más idóneo para ocupar la cátedra en un momento complejo para la Iglesia en Ecuador. Si bien el Vicario Pérez estaba al frente de la diócesis más importante del país, sus funciones se encontraban limitadas muchas veces a consultar al Cabildo o al obispo Andrade sobre ciertos asuntos.

---

<sup>84</sup> La Virgen viajaba para curar y revivificar la fe.

Sin embargo, los dos años en los que Pérez se hizo cargo de la Arquidiócesis han sido topados marginalmente por la historiografía sobre la época. De manera más específica, respecto al uso de la imagen de la Virgen del Quinche, en estos dos años se dieron cuatro hechos sumamente importantes para entender el fenómeno: la visita de la Virgen a Quito en 1905, el inicio de la construcción del tercer santuario, el denominado milagro de los ladrillos y el cambio de párroco. Los cuatro acontecieron no únicamente en un contexto de tránsito en el episcopado quiteño, sino también, durante una conmocionada pugna con el gobierno y los liberales.

### *3.3.1. “El deseo de levantar un Santuario majestuoso”: las primeras iniciativas hacia el tercer santuario del Quinche.*

El Santuario del Quinche no se terminó de construir hasta 1925. Sin embargo, desde la administración de Pedro Rafael González y Calisto, el arzobispado tuvo la intención de levantar uno nuevo con el fin de acrecentar el culto a la Imagen, y posteriormente con el fin de avivar la fe y la defensa de la Religión<sup>85</sup>.

El 15 de marzo de 1902, por pedido del arzobispo González y Calisto, el salesiano Jacinto Pankeri dirigió un informe sobre las condiciones del Santuario de la Virgen. Pankeri informó que el estado de éste era ruinoso y que la mejor opción era construir un nuevo templo. Carlos Acosta y Pankeri, aseguraban que el proyecto podría sostenerse con los fondos proporcionados por el mismo culto a la Imagen ya que las limosnas que ésta recibía eran considerables (Pankeri, 1902).

Casi un mes después, el Arzobispo se reunió con su Vicario General y otras autoridades de la curia para evaluar el informe. En esa reunión se discutieron dos opciones: levantar un nuevo templo o apuntalar temporalmente el ya existente. Finalmente, se optó por la segunda opción dejando en claro que era interés de la Arquidiócesis la factura de un Santuario más grande con miras a solicitar la licencia pontificia para coronar a la Imagen<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Pedro Rafael González y Calisto, Ulpiano Pérez, Federico González Suárez y Manuel María Pólit fueron los prelados interesados por construir un nuevo santuario en el Quinche. Por otro lado, Carlos Acosta, Félix Granja, Manuel María Betancourt y Néstor Villalba, fueron los párrocos a quienes se les encomendó la vigilancia de la construcción del Santuario.

<sup>86</sup> Uno de los requisitos para la coronación de una Imagen era que contase con un Santuario con categoría de Basílica.

(Pankeri, 1902). Así, en agosto de ese año, el vicario foráneo Carlos Acosta solicitó permiso al Arzobispo para que los pobladores del Quinche pudiesen reunir materiales para iniciar las reparaciones en el templo (Acosta, 1902b).

En 1904, el síndico Carlos Salvador recomendaba en un oficio a la curia la posibilidad de disponer de los fondos de la sindicatura para comenzar la construcción de un nuevo Santuario en el Quinche (Salvador, 1904). Del mismo modo, el Boletín eclesiástico de agosto de ese año, recogió el parecer del párroco Acosta quien había empezado a reunir junto a los pobladores una cantidad de materiales con el fin de iniciar la construcción de un nuevo santuario (A. López, 1904a) en un espacio que no comprometía el que ya existía, tal y como Pankeri lo sugería (Pankeri, 1902).

Para noviembre de 1904, Félix Granja fue designado como nuevo párroco y vicario foráneo. Sin embargo, el camino hacia la construcción del nuevo Santuario ya se había puesto en marcha. Así, el 21 de enero de 1905, Granja remitió las medidas del segundo templo con el fin de que sirviesen como pauta para la construcción del nuevo Santuario (Granja, 1905c).

El nuevo templo en sus primeros planos fue elaborado para reproducir la Basílica de Santa María la Mayor de Roma. Sin embargo, Pankeri debió reducir las dimensiones debido a la preocupación por los sismos y la escasez de piedra, en la zona, para su construcción (“Monografía del Quinche,” 1973).

Para la colocación de la primera piedra se seleccionó el 2 de febrero, día de la Purificación de María según el calendario litúrgico católico (A. López, 1905b). Así, ese día asistió Ulpiano Pérez junto con el canónigo Antonio Eguiguren y el presbítero Jacinto Flores para realizar las ceremonias necesarias. Los pobladores del Quinche armaron un recibimiento para el Vicario y sus acompañantes el 31 de enero, seguido por veladas literarias, representaciones teatrales y banda. El 2 de febrero, a diferencia de los días anteriores, asistieron devotos de la Imagen para presenciar la colocación de la primera piedra. El acto comenzó con una procesión con la Imagen alrededor de la plaza del pueblo. Se decidió colocar la primera piedra y proseguir con una plática de Ulpiano Pérez en la que ensalzaba los triunfos conseguidos por María (“El nuevo templo del Quinche,” 1905: 76–80). Es así,

como se pretendía que el Santuario del Quinche se convirtiese en una muestra de la “grandeza de María” (Ecuador Franciscano; 1943).

A pesar del preludio ceremonial de la colocación de la primera piedra, la obra no avanzó tan rápidamente como se esperaba en sus primeros años debido a que los fondos del Santuario pese a ser generosos, no cubrían el costo real de su construcción, el cual bordeaba los 200 000 sucres aproximadamente (Granja, 1905b). Por esa razón, ese mismo año, Félix Granja solicitó al Vicario Capitular permiso para llevar la imagen en demanda de fondos a lo largo de las parroquias de la Arquidiócesis (Granja, 1905a).

### 3.3.2. *“Remedio de los males políticos”*: la Visita de 1905.

El cuidado que la autoridad arquidiocesana exigía tener para con la Imagen de la Virgen era muy riguroso. En julio de 1904 se hicieron las celebraciones por la fiesta de la Inmaculada Concepción en la cual, su organizador, Manuel Proaño, solicitaba permiso para hacer una peregrinación al Quinche a finales de septiembre o inicios de octubre (Proaño, 1904), con el claro antecedente de que la Imagen no podía ser sacada de su iglesia. Del mismo modo, el 28 de noviembre de 1904, el Vicario Capitular había dispuesto que la imagen no debía salir del templo excepto para las fiestas principales de la misma. Sin embargo, el flujo de romeros para el 20 de diciembre era considerable, por lo que Félix Granja solicitó al vicario Pérez el permiso pertinente para que la Imagen saliese en procesión para obtener fondos para la sindicatura. Además, habían llegado rumores de que un hombre de apellido García había impreso estampas con la imagen de la Virgen (Granja, 1904b). El celo que se tenía por la imagen de la Virgen se puede apreciar en ambos casos, por un lado para evitar el deterioro de la misma y para que la vicaría foránea pudiese manejar todos los fondos correspondientes a su imagen para poder obtener dinero para su Santuario.

Sin embargo, sólo la máxima autoridad de la Arquidiócesis podía dirimir y disponer sobre la Imagen sin ningún tipo de intermediación debido a que el Santuario era administrado por el clero secular de la misma Arquidiócesis. A la par del pedido de Félix Granja para que la Virgen saliese a recoger limosnas para su Santuario, se sumaron una serie de peticiones de los pobladores de Quito para que se llevase la Imagen a la Capital con el fin de auxiliarlos ante las necesidades físicas y morales que tenía la ciudad (U. Pérez, 1905e). De ese modo,

el Vicario Capitular consideró idónea la posibilidad de trasladar la Imagen a Quito para poder reunir recursos para su Santuario, satisfacer los pedidos de los fieles y, aunque se encuentre no tan abiertamente en la documentación, reavivar la fe de los fieles en un momento de tránsito de gobierno para Ecuador.

Así, el 18 de julio, Pérez consultó el particular con los miembros del Cabildo Eclesiástico, los mismos que tres días después dieron su completa aprobación para la iniciativa: “este V. Capítulo no sólo desea y quiere eficazmente su venida; sino también la cree muy conveniente, tanto para despertar la fe del pueblo como para alcanzar de la Sma. Virgen el remedio de tantas calamidades por las que actualmente pasamos” (Acevedo, 1905: 1). Una de las peticiones de los miembros del Cabildo fue que la Imagen sea trasladada con la mayor pompa.

De ese modo, el 22 de julio, el Vicario Capitular dirigió una exhortación sobre la Virgen del Quinche. En ésta, Pérez explicaba las razones por las cuales se conduciría la Imagen a Quito: la sequía, la escasez, el malestar común. Es decir, la Virgen del Quinche llegaba para remediar los males de la Arquidiócesis, para “que reciba las oraciones, las ofrendas, las lágrimas de su pueblo” (U. Pérez, 1905c: 536). Debido a que la Virgen volvía a los 10 años a la Capital, el Vicario Capitular ordenó una serie de actos piadosos previos para el recibimiento, desde el 27 de julio, dos días antes de que la Virgen saliese de su Santuario. Además disponía que todas las limosnas sirvieran para la construcción del nuevo templo.

Es interesante comparar las múltiples diferencias existentes entre los documentos pastorales dirigidos a los miembros de la Iglesia en general y los documentos dirigidos al clero de la Arquidiócesis. La visita de la Virgen no fue la excepción. Diferente a su exhortación, en la Circular sobre la visita de la Virgen del Quinche que dirigió Pérez al clero, una vez que la Imagen ya estaba en Quito, existen claros tintes políticos. La Imagen llegó a Quito el 30 de julio y se retiró en los primeros días de septiembre. Sin embargo, el 1 de éste último mes, se debía llevar a cabo la posesión del presidente Lizardo García.

Para Pérez, en su circular al clero, el pedido de los fieles y del clero era que la Imagen restituyese la libertad que los liberales le habían quitado a la Iglesia: “pedir por intercesión de la Patrona poderosísima nos libre de la impiedad, cese la persecución, abra los ojos a los

incrédulos, ponga en mejores vías á los gobernantes, se restituya la libertad á la Iglesia” (U. Pérez, 1905a). A la par, en agosto, el Congreso se había instalado y había empezado sus debates. La Virgen llegaba a Quito en un escenario político convulsionado, a casi un año de la polémica por la Ley de Cultos y los múltiples proyectos presentados para regular al clero. Nuevamente, la Virgen del Quinche se convertía en un remedio de males políticos, en un posible freno milagroso a lo que la Iglesia identificaba como abusos en su contra.

La clara intención de despertar y alentar el fervor piadoso entre los católicos de la Capital, no implicaba trasladar a la Imagen para que el culto destinado a ella sea llevado al igual que en la fiesta del 21 de noviembre. Ulpiano Pérez pretendía establecer pautas en las cuales, las aspiraciones religiosas con la Visita contasen con un orden y multiplicasen el sentimiento de los devotos. Así, el 25 de julio, días antes de la llegada de la Imagen, Pérez escribió al sacristán de la Catedral explicando las condiciones que se debían cumplir durante la estancia de la Virgen en Quito.

Los requerimientos del Vicario Capitular incluían la decoración, los altares, el pedestal y una serie de pautas para administrar la Catedral durante los días de la estancia. En ésta debía celebrarse un quincenario en honor a la Virgen, por lo que la Iglesia debía mantenerse abierta de 5 de la mañana a 8 de la noche, los rezos del quincenario se debían hacer a las 6 y 30 de la mañana, se prohibían las misas cantadas, prohibía que los Esclavos de la Virgen pernocten en el templo, como era su costumbre, éstos sólo podían ayudar durante el día en las actividades relacionadas a la Imagen, por lo que el cuidado de ésta recaía en el Sacristán Mayor y sus subordinados (U. Pérez, 1905f).

Al día siguiente en cambio, Ulpiano Pérez escribió al párroco del Quinche sobre la participación de los Esclavos de la Virgen. Así, los esclavos eran los responsables de la Imagen en caso de que el párroco no asistiese a las diferentes actividades, además éstos la acompañarían en su traslado y llevaría a Quito las prendas, coronas, cetros y demás objetos de la Virgen<sup>87</sup>. Además, eran, junto al síndico Manuel Montenegro, los destinados a recoger las limosnas (U. Pérez, 1905g). A pesar del deseo de la curia metropolitana, el párroco Granja sugería que la Imagen sea trasladada sólo por ocho indios y él, para no levantar

---

<sup>87</sup> En el archivo de la curia queda un inventario detallado de todas las joyas y vestidos que llevó la Virgen a Quito (J. De la Torre, 1905).

revuelo, llevarla en la noche hasta el seminario, dejando a Jacinto Flores a cargo de Guayllabamba y El Quinche (Granja, 1905b). Empero, el camino que siguió la Virgen no fue del todo sigiloso como el párroco deseaba. El Vicario ordenó su salida del pueblo el 29. La Imagen se trasladó a la Capital acompañada de un numeroso grupo de fieles, los cuales pernoctaron junto a ella en la Iglesia de Calderón. El 30 en cambio, descansó en Cotocollao donde celebraron una liturgia dirigida por el párroco Ursicino Aguirre y después de eso continuó su camino a Quito hasta llegar a la Basílica (Coba, 1995). La prensa religiosa invitaba a los fieles a seguir la Exhortación de Pérez y recibir a la Imagen en gran número (Padres Dominicanos, 1905a).

Uno de los momentos que más le interesó a la prensa clerical fue el traslado de la Imagen desde la Basílica hasta la Catedral. Para ello, se armó un cortejo en el cual las autoridades eclesiásticas de la Arquidiócesis y las comunidades religiosas iban al frente, seguidas por la Imagen y los fieles. Para los editores de la “Corona de María” el auxilio de la Virgen del Quinche iba a ser concedido ante las “miserias” que aquejaban a la sociedad, el amor de la Virgen como Madre haría que las peticiones de los fieles se cumplieren: “era el recuerdo de que la Nación del Sagrado Corazón de Jesús, es también de su Corazón Purísimo. Imposible que esos gemidos y esperanzas puedan ser desoídos. María salvará al pueblo que en ella espera” (Padres Dominicanos, 1905b: 197).

Aún se puede encontrar en los discursos de algunos sectores de la Iglesia, referencias a la República del Sagrado Corazón, sin embargo, éstas ya son más escasas que en años posteriores. Por su parte el “Boletín Eclesiástico” daba la cifra de 30000 asistentes al traslado desde la Basílica a la Catedral. Alejandro López, director del boletín, aseguraba que la Virgen se había impuesto ante cualquiera que quisiera ofenderla, ésta como una alusión a los liberales, siendo a su vez la Iglesia la que se imponía con ese apoyo de los fieles y la Imagen.

Si según la curia, los asistentes fueron 30000, esto quería decir, que más de la mitad de la ciudad se volcó a recibir a la Imagen, aunque no hay manera de comprobar lo fidedigno de este dato. Sin embargo, sí es posible entender lo que discursivamente pretendían expresar: el aun imperante poder de la Iglesia y la “desesperación” de los fieles ante el contexto político de esos años: “Sí! bendita eres entre todas las mujeres, Santa Madre de Dios y

Madre Nuestra: ruega por nosotros pecadores, para que desaparezcan las miserias y calamidades de nuestra agonizante Patria: Tú la darás vida, como lo diste al mismo Autor de la vida, tu Hijo Único” (A. López, 1905c: 571).

El ceremonial público no fue lo único que se realizó con la Imagen durante su estancia en Quito. El 3 de agosto de 1905, frente a un reducido grupo de testigos, la Virgen fue desprendida de su vestimenta para colocarle una serie de sellos y cintas alusivas a la Iglesia, la Arquidiócesis y el país para que vayan por debajo de su vestido (U. Pérez, 1905b). Con la presencia de los Esclavos, el párroco y algunas autoridades de la curia, esta ceremonia se configuró como un reconocimiento de los prodigios de la Imagen y una súplica más directa de los asistentes para obtener su intercesión.

La estancia de la Virgen en Quito transcurrió entre algunos actos religiosos. Sin embargo, entre los más llamativos estuvo la bendición de la primera piedra del nuevo templo de San Roque. Es un error identificar el culto a la Virgen del Quinche únicamente con los sectores populares. Al momento de investigar sobre un culto, no es posible limitar a éste a un grupo determinado dentro de una estratificación social. Empero, no es posible negar que la mayoría de sus fieles provinieran en un gran número de las clases media y baja, aunque sigue siendo muy riesgoso imponer clases sociales al estudio de un culto mariano. La religiosidad supera la estructura de clases. A pesar de eso, el Comité Constructor del Templo de San Roque escogió a la Virgen del Quinche como Madrina de éste. Así, el 14 de agosto, se dio el traslado momentáneo de la Imagen a la Iglesia de San Roque, para después llevarla a Santa Clara con el fin de officiar una novena en su honor. Las alusiones contra los “enemigos” de la Iglesia no se hicieron faltar en las reseñas sobre el evento: “¡Cuán suaves y eficaces son los frutos de la fe de nuestros pueblos! Bendito sea Dios que no permite destronar la Santa Fe Católica! Bendita la Gran Madre de Dios que nos la sostiene en medio de la persecución satánica!” (A. López, 1905a: 612).

Días después, el 27 de agosto en la Capilla de San Carlos, el franciscano José María Aguirre dio un sermón frente a la Virgen del Quinche. Esta pieza oratoria tiene un especial matiz antiliberal cercano a la plática que éste mismo sacerdote dio en 1895, antes de la llegada de los liberales a Quito. El padre Aguirre en esta ocasión empleaba la metáfora de un nido para referirse al corazón de María. Según él, aquellos polluelos que se encontraban

fuera del nido estaban fuera del corazón de María y fuera del camino de Cristo, por eso las condiciones del mundo al que se refiere Aguirre como impío era producto del rechazo a la Virgen. En cambio, según él, María tendría el deseo de acoger a todos bajo su nido, con un deseo de salvar a todos: “Y á nosotros, sin duda, nos quiere salvar del torrente de impiedad que va arrasando toda la República, por medio de esta imagen de María que aquí tenemos delante” (Aguirre, 1905: 658).

Para José María Aguirre, que la consagración al Corazón de Jesús y al Corazón de María quedasen atrás y fueran negados, implicaba que Ecuador estaba alejado de ellos. Para él debían remediarse primero los pecados de los fieles para poder salvar a la República, y eso lo podían conseguir por medio de María, volviendo a ser devotos de ella. Sin embargo, para Aguirre, muchos pecadores eran difíciles de levantar para que regresen al nido, por lo cual llamaba a sus oyentes a que los convirtiesen con todo el esfuerzo (Aguirre, 1905). Ante la aguda retórica del franciscano, los liberales eran pecadores, aves caídas del nido, habían rechazado a María y habían llevado a Ecuador a una condición lastimera a ojos de la Iglesia. En ese caso, la Virgen se convertía en su único remedio.

Entre los últimos actos relacionados a la Virgen en Quito estuvo la licencia que se dio para que el padre Laenen pueda dar la bendición con ramo en el Panóptico únicamente hasta que la Virgen del Quinche permaneciera en la ciudad. El deseo de que la Virgen actúe como remedio de males, y que se vuelva estandarte para el cambio y el fin del liberalismo eran las principales aspiraciones de quienes manejaban su culto. El trabajo de Félix Granja en el Quinche fue de suma importancia al momento de gestionar materiales y recursos para la construcción del santuario, al apoyar en el manejo del culto y al negociar con la autoridad eclesiástica como intermediario entre ésta y los habitantes del Quinche:

Alarmados los moradores de las aldeas de esta parroquia, con la prolongada sequía, y viendo en esto un justo castigo de Dios: han concurrido a esta Vicaría foránea á pedirme saque una rogativa por los campos llevando a la sagrada imagen de la Virgen del Quinche y que celebre el santo sacrificio de la misa en un anejo o caserío que llama “Igñario”. Pero para poder sacar dicha rogativa y celebrar la misa en el campo pido se digne facultarme (Granja, 1906a: 1).

### *3.3.3. El cambio de párroco y el milagro de los ladrillos.*

Félix Granja ya había solicitado su traslado al Quinche desde 1904. Pedro Rafael González y Calisto había ofrecido que se lo concedería, sin embargo, éste murió en marzo de ese año, por lo cual Granja no tardó en escribir a Ulpiano Pérez recordándole el ofrecimiento del metropolitano para removerlo de San José de Minas debido a que el clima perjudicaba su salud, según decía (Granja, 1904a). Así, el 16 de noviembre de 1904, se hizo cargo del Quinche. Pero cuando llegó a la parroquia, sólo encontró al síndico Montenegro para recibirlo (Granja, 1904c). Al parecer, el cambio de párroco generó malestar en el párroco saliente, Carlos Acosta, por lo que había salido de la parroquia antes de la llegada de Granja. Un año después, el padre Julio Gómez Jurado se quejaba del traslado de Acosta, ya que consideraba que era injusto después de todo lo que había hecho por el Quinche. Parece ser que el pedido de Granja no fue el único motivo que Pérez tuvo para cambiar a Acosta, sino también algunas quejas de los pobladores del Quinche en su contra habrían facilitado la decisión (Gómez Jurado, 1904).

En los primeros años de la administración parroquial de Granja, y tres meses antes del milagro de la Dolorosa del colegio, se reportó un milagro de la Virgen del Quinche. El 8 de enero de 1906, después de haber metido en el horno 2500 ladrillos y haber dejado preparados para que entren a éste otros 2500, en El Quinche habría caído una lluvia torrencial que había hecho que los trabajadores corrieran a buscar un lugar para escampar, dejando los ladrillos a la intemperie. Una vez terminado el aguacero, al día siguiente, algunas personas fueron al horno para verificar el número de ladrillos que se había echado a perder. Sin embargo, según testigos, ninguno de los 5000 ladrillos había sufrido daño alguno. Ante este hecho, el Vicario facultó al párroco Granja para que levante un informe jurado a los testigos (U. Pérez, 1905d). Enseguida, el Boletín Eclesiástico resumía la noticia: “Siempre la Santísima Virgen, que se venera bajo la advocación del Quinche, se ha mostrado pródigo de favores extraordinarios” (A. López, 1906b: 131).

En el interrogatorio realizado en El Quinche, se estableció un orden para los seis testigos, se le tomó juramento a cada uno y al secretario, se los separó para dar testimonio, se dispuso no mostrarles el cuestionario con anterioridad, y antes se lo debía remitir a la curia para su aprobación. En los testimonios de las seis personas se puede identificar información

en común: la lluvia habría sido desde las 5 a las 7 de la noche, habían 5000 ladrillos hechos y que al día siguiente se los encontró sin daño alguno. Pero, es interesante tomar los testimonios de Nicolás Godoy y de Reinaldo Godoy debido a la explicación sobrenatural que le dieron al milagro.

[Nicolás Godoy] de que el acontecimiento del día lunes ocho de Enero del presente año, es un prodigio mas del cielo a efecto de poner de relieve y de mostrar al público lo que es el mundo divino de lo sobrenatural en los actuales tiempos que corren entre la ignorancia de los impíos y la obscuridad de los sinrazones anticatólicos: y tal ha sido el prodigio de la Stma. Virgen del Quinche que una vez más su santuario está lleno de sus milagros y del portento con que Ella beneficia a sus devotos de adentro y fuera de la República y al amparo de sus santas bendiciones (U. Pérez et al., 1906: 5).

[Reinaldo Godoy] que los acontecimientos en referencia son hechos extraordinarios en los que ha intervenido directamente la acción de la Providencia para que les constara materialmente á aquellos que en el día hacen gala de no creer en Ella y van paulatinamente perdiendo la fe y toda devoción religiosa. [...] no pudieron atribuir a otra cosa, que á un milagro de la Stma. Virgen, a quien la piedad del pueblo, devoción y sacrificio de tantos miles de romeros, consagran el trabajo y construcción de su santuario que será el mejor monumento de fe, amor y arquitectura en los siglos venideros (U. Pérez et al., 1906: 18).

Según estos, la protección que la Virgen le habría dado a los ladrillos no sólo habría sido para demostrar el poder de ésta, sino que también fue para la protección de su Santuario como centro desde el cual obraría su gracia y sus bendiciones para los católicos. La intención de hacer milagros y de levantar un nuevo santuario sería para combatir a los anticatólicos y a aquellos que no creían en ella, los cuales generalmente eran identificados con los liberales. Así, le otorgaban a la Virgen la característica de defensora de la Religión y opositora del liberalismo.

Desde julio de 1906 el manejo del santuario daría un cambio con la administración del nuevo arzobispo, Federico González Suárez, quien pondría un interés mayor en el Quinche como una fortaleza espiritual antes que como una fuerza sobrenatural capaz de remediar males y obrar milagros por su cuenta. Esto dentro de un posicionamiento diferente de la Iglesia dentro de los procesos de secularización y laicización.

En éste subcapítulo se ha explicado el tránsito hacia una posición más negociadora de la Iglesia, aunque no del todo alejada de la intransigencia. La visita de 1905 y el inicio de la construcción del santuario engloban el tránsito entre las posturas sobre la secularización y la laicización. La visita de 1895 difiere en algunos aspectos de la de 1905. La visita de la

Virgen programada por González y Calisto quería impedir un avance liberal y la posibilidad de que en Ecuador se establecieran reformas como las que otros países del continente habían experimentado. Mientras que Ulpiano Pérez no buscaba el fin del liberalismo, sino un freno a las múltiples reformas que ya se habían dado hasta ese año. La Iglesia estaba en camino de buscar su independencia del Estado. La visita de 1905 respondía a las ansias de diversos sectores eclesiales en pos de un alivio y una solución para al conflicto con el gobierno. Si bien aun no se buscaba una diferenciación desde la Iglesia, la Virgen aun era vista, a la vez, como remedio de males y defensora de los deseos de independencia de la Iglesia. Siendo más específico, la Virgen antes que antiliberal, había sido encaminada a identificarse como opositora del laicismo y a todo deseo de controlar a la Iglesia.

### **3.4. El Quinche como una fortaleza espiritual<sup>88</sup>.**

Como se desarrolló en el capítulo anterior, la administración arzobispal de Federico González Suárez representó el establecimiento de una postura diferente dentro del episcopado ecuatoriano, entre muchas razones, porque a fines de 1905 fue el último obispo que quedaba a cargo de las diócesis. La postura de González Suárez, cuando tomó posesión de la cátedra metropolitana, fue la ascensión a la silla arzobispal de una tendencia que muchos habían identificado como catolicismo liberal y que sin embargo se encontraba en estrecha comunión con algunas propuestas de León XIII, pero sobre todo con la idea de recristianizar y fortalecer a la Iglesia que tenía Pío X.

Entre todos los cambios al momento de manejar las diócesis y de reconstruirlas, como González Suárez pensaba, el manejo de la imagen y el culto a la Virgen del Quinche no estuvieron fuera del foco de atención del nuevo Prelado. La construcción del santuario, la reglamentación del culto externo, interno y de las asociaciones circundantes a esa advocación mariana fueron de vital importancia. A pesar de eso, no se puede decir que González Suárez fue el primero en impulsar los cambios eclesiales en el Quinche. Esta idea

---

<sup>88</sup> Esta idea del Santuario del Quinche y su culto como una fortaleza espiritual fue trabajado a partir de los apoyos a taller para elaborar la presente disertación bajo las recomendaciones del historiador Jorge Moreno Egas.

sería desconocer la labor de sus antecesores, del resto del cuerpo clerical y sobre todo de ciertos grupos de laicos y fieles muy interesados en el culto a la Virgen.

#### *4.1. De rodillas ante la Virgen: la visita de González Suárez al Quinche y las peregrinaciones anuales.*

Hasta el día de hoy, el Quinche es uno de los cultos marianos más numerosos y llamativos de la Arquidiócesis y del país. Para 1906, el cuerpo eclesial y sobre todo el eclesiástico lo tenían muy presente. Una vez que González Suárez ya no tuvo más opción que acatar la disposición de Pío X para ocupar el arzobispado de Quito, se puso en contacto con el vicario Ulpiano Pérez para programar su entrada a la Capital. Su salida de Ibarra estaba programada para el 2 de julio. Sin embargo, en una carta dirigida a su amigo Leonidas Batallas, nombraba al Quinche como único punto importante para hacer una parada (Batallas, 1944: 274). La imposición del palio se hizo efectiva en Ibarra. Pero, la llegada del nuevo Arzobispo a Quito no quedó por fuera del interés de la prensa eclesiástica oficial: “En seguida saldrá S. S. Ilma. á Tabacundo, pasando por Otavalo y San Pablo; de allí irá al Santuario del Quinche á postrarse ante la venerada imagen de la Santísima Virgen y poner bajo su amparo la Arquidiócesis y en especial al Clero de Quito” (A. López, 1906a: 276). La curia quiteña promocionaba la imagen de la postración del Prelado ante la Virgen (U. Pérez, 1905d) como la única posibilitada de interceder para remediar los males que hasta el momento agobiaban a la Iglesia.

Es interesante tomar en cuenta la representación opuesta que implicaba una visita del Arzobispo a la Virgen. A pesar de que en años posteriores no se pudo evitar visitas de la Virgen a la ciudad, el acto mediante el cual González Suárez ponía la Arquidiócesis bajo la protección de la Virgen del Quinche no era un mero acto penitencial. La posibilidad de establecer al Quinche como una fortaleza espiritual, que se haría evidente años después, requería que fuese el clero y los laicos, todo tipo de fieles de la Arquidiócesis, los que tenían que viajar al Quinche para buscar aliviar sus culpas y conseguir los favores divinos. Así, la expresión religiosa alrededor de la Imagen no se quedaría anclada a la religiosidad popular, sino que, mediante ésta sería capaz de fortalecer la oficial, al santuario y la fe.

De ese modo, las peregrinaciones adquirieron un realce en el Quinche. El trabajo de Félix Granja dentro de la fiesta principal siempre tenía la intención de conseguir la presencia de una de las autoridades principales de la Arquidiócesis, ya sea en su momento, del vicario Ulpiano Pérez (Granja, 1905d), del provicario Pedro Martí (Granja, 1907) o del mismo Arzobispo. Además, diferente a Carlos Acosta y Abel Araujo, Félix Granja intentaba no depender de los jesuitas para conseguir sacerdotes que ayudasen con los sacramentos durante la fiesta principal. Granja solicitaba a la curia que se concediera permiso a algunos sacerdotes, tanto regulares como seculares, para que ayuden en la parroquia durante los días cercanos al 21 de noviembre (Granja, 1911). Con esta apertura a todo el clero no se limitaba la fiesta únicamente a la participación del párroco y los jesuitas. La curia respondía a las peticiones de Granja solicitando abiertamente a los sacerdotes de la Arquidiócesis la ayuda necesaria para las fiestas, obviamente ésta no era únicamente piadosa, quienes accedían a ir al Santuario eran remunerados según lo establecía la hijuela<sup>89</sup> para esos casos:

El día jueves 21 de los corrientes se celebrará en el Santuario de la Virgen del Quinche la solemne fiesta anual, en la que habrá –como siempre- gran concurso de fieles. Siendo el principal objeto de los romeros honrar á la Santísima Virgen por medio de la recepción de los Sacramentos de la Penitencia y de la Sagrada Eucaristía, encarezco á V. R que coadyuve á esta excelente obra de piedad, suministrando algunos religiosos que vayan al Quinche á confesar y predicar, conforme se ha hecho en ocasiones anteriores (Suárez, 1907: 1).

En algunas ocasiones, las autoridades eclesiásticas respondían al llamado del párroco. Así, en 1907, asistió el provincial de los dominicos Juan María Riera o en 1908 el canónigo Mateus. Sin embargo, el interés del párroco para que una de la autoridades asistiera no era únicamente para conseguir que un representante del clero de la Arquidiócesis presidiera las ceremonias, también buscaba que quien asistiese pudiese evaluar el estado de la construcción del nuevo Santuario para inspeccionar el esfuerzo del párroco y para que una vez que el enviado retornase a Quito, informe de la necesidad de inyectar esfuerzo y autorizar mayores gastos para la continuación de la obra (Granja, 1906b).

A pesar del tránsito arzobispal, la imagen de la Virgen no dejó de ser identificada como antiliberal y opuesta al laicismo, por lo menos desde la prensa católica. El Boletín

---

<sup>89</sup> Lastimosamente sólo se conserva la hijuela de las fiestas parroquiales hecha en 1903. El pago al párroco podía variar, dependiendo de la fiesta entre 5 y 20 sucres. Sin embargo, en las romerías a la Virgen no bajaba de 15 sucres (“Hijuela de la Virgen,” 1903).

Eclesiástico ponía especial atención en incluir un aproximado del número de asistentes a la peregrinación del 21 de noviembre. Para 1908, calculaban entre 6000 y 7000 (A. López, 1908), mientras que para 1910, la cifra se duplicó a 12 000 (A. López, 1910). En las descripciones de las crónicas no dejaban de estar presentes las referencias a los enemigos de la Religión y sus maquinaciones o al estado de persecución en el que se encontraba la Iglesia en Ecuador. Tampoco, como en la época anterior, se dejaba de pensar en que la Virgen sería salvación, pero también se la asumía como consuelo ante un liberalismo al que tal vez no destronaría, pero sí del que salvaría a Ecuador: “¡Que la sonrisa de los purísimos labios de María consuele á los católicos, que sufrimos los rigores de la persecución, y atraiga á los extraviados á sus benditas plantas!” (A. López, 1908: 903).

El conglomerado de fieles que peregrinaban rumbo al Quinche, cualquiera que hubiese sido su número, asistía por múltiples razones que permiten entender que a pesar de se dieron usos políticos de la Imagen, no necesariamente éste fue el único rol jugado por la misma. La importancia del Santuario, de la fiesta, de la misma pedagogía de la distancia eran la razón principal de los devotos, sus causas personales y las sociales también. Es por la gran importancia de las manifestaciones religiosas de éste tipo que el Quinche obtuvo la atención de la Arquidiócesis con las particularidades de esta temporalidad que no son ajenas a las de siglos anteriores o a las de la actualidad.

Ya que se promovía a María como remedio de males desde su Santuario, a través de un cierto número de prácticas, era necesario que la construcción del nuevo Santuario avanzara lo más pronto posible. Desde el derecho canónico había una serie de requisitos para lograr la coronación de una imagen. Además, la recolección de material y dinero para continuar con la obra fue otro punto importante en estos años.

#### *4.2. Una basílica para la Virgen.*

La idea plasmada ya desde González y Calisto junto a los primeros pasos dados por Ulpiano Pérez, se concretaría con mayor fuerza entre 1906 y 1917. Los planos originales fueron reducidos y modificados en varias ocasiones. Pero ¿el deseo de un gran santuario era únicamente debido al afán de construir un gran templo para la Imagen? Se puede decir que no, más bien, también tenía un trasfondo en de la postura de los miembros de la cúpula

eclesiástica para hacerle frente al nuevo contexto que la Iglesia debía enfrentar. Desde 1902, con las primeras ideas de construir un nuevo templo, el objetivo de la curia arquidiocesana fue la coronación canónica de la Imagen y así, a través de ella, fortalecer uno de los estandartes de su resistencia, acrecentar su culto y darle continuidad futura a un culto colonial. Uno de los requisitos para que una imagen sea coronada era que su santuario fuese una basílica<sup>90</sup>.

En invierno, González Suárez disponía la suspensión temporal de la obra por dichas condiciones. Sin embargo, el párroco tenía la obligación de recolectar material para continuar la construcción en los siguientes meses (Suárez, 1908). Para ese fin, Granja necesitaba disponer de gran cantidad de recursos. Unos provenían, con permiso de la curia, de los ingresos por las fiestas parroquiales, los mismos que tenían un gran detalle para sus cobros y distaban en sus costos dependiendo de la fiesta, de la clase asignada a la fiesta o si los celebrantes eran indígenas o blancos (“Hijuela de la Virgen,” 1903). Otro ingreso para la construcción del santuario fueron las limosnas recogidas para tal fin. Desde 1909, la documentación que reposa en el Archivo Arquidiocesano hace referencia a la imagen del demandero de la Virgen, el mismo que era sugerido y solicitado por el párroco del Quinche para cumplir con las funciones de limosnero<sup>91</sup>.

Entre 1909 y 1911, la curia metropolitana y el párroco del Quinche intentaron resolver el nombramiento de un demandero. En octubre de 1909 se nombró a Adolfo Marín<sup>92</sup>, y éste, por las fiestas de ese año entregó 1143 sucres de las limosnas recogidas. Sin embargo, Félix Granja debió volver a pedir su designación para el año siguiente (C. M. De la Torre; Granja, 1909; Granja, 1910e). Para 1910, en cambio, las limosnas subieron a 1228,15 sucres (Granja, 1910f)<sup>93</sup>. Es interesante tomar en cuenta que mientras que el crecimiento de peregrinos entre 1908 y 1910, según el aparato de prensa de la curia, tuvo como mínimo 5000 peregrinos, lo que equivaldría a 2500 entre 1909 y 1910 si fuese uniforme. Mientras

---

<sup>90</sup> El Concilio Plenario Latinoamericano definía a una basílica como “Llámesse en el Derecho iglesias mayores las basílicas (nombre que significa iglesia regia, por razón de sus dimensiones, arquitectura, ornamentación y culto; viene de la palabra griega Basileus, que significa Rey)” (Boletín Eclesiástico, 1900: 416).

<sup>91</sup> Obviamente el demandero de la Virgen recibía una comisión por su trabajo. Además, dicha función no fue creada en 1909, era un trabajo ya antiguo. Pero, toma realce con la construcción del Santuario.

<sup>92</sup> Marín se desempeñaba entre 1904 y 1906 como demandero de la Virgen, sin embargo, una persona lo había acusado de beneficiarse con el dinero que recogía, por lo que Ulpiano Pérez lo suspendió (C. M. De la Torre; Granja, 1909)

<sup>93</sup> Adolfo Marín fue nombrado nuevamente como demandero en 1911 (Suárez, 1911)

que el crecimiento en los ingresos de las limosnas entre esos dos años fue de casi 100 sucres.

Otra forma por medio de la cual se obtuvo dinero para financiar la construcción del santuario, fue la venta de parte de las alhajas de la Virgen. Así, con los cobros por las fiestas celebradas en su santuario, las limosnas recolectadas y la venta de sus joyas, se alimentó la explicación de que fue la misma Virgen quien pagó la construcción de su Santuario. Éste tipo de aseveraciones se reafirmaban si se piensan hechos anteriores como el milagro de los ladrillos por lo que, según los relatos, la Virgen protegía la factura del templo. Así, María demostraba su poder, su generosidad y su capacidad sobrenatural y de intercesión que eran capaces de cuidar a sus fieles y levantar un gran Santuario al mismo tiempo.

El 20 de mayo de 1909, Granja solicitó permiso al Arzobispo para vender parte de las alhajas de la Virgen y poder continuar así con la construcción del Santuario. A los dos días González Suárez dio su visto bueno (González Suárez, 1909), y un mes después se reunieron los sacerdotes del Quinche, el síndico y el Vicario General para decidir las joyas que se habrían de vender. Finalmente, se acordó vender sólo una parte de las joyas: alhajas de oro, prendedores, gargantillas, zarcillos y cadenas (Suárez, 1909). A este grupo no ingresaron las alhajas de plata, los trajes de plata labrada y otros objetos de oro. El inventario de 1907 proporciona una idea de la cantidad de joyas con las que contaba la Virgen: 59 alhajas de oro, 23 prendedores, 3 gargantillas, 46 zarcillos y 14 cadenas (Granja; De la Torre, Núñez; Lorenas, 1907).

A pesar de que había más de un modo por medio del cual se pudo conseguir dinero para el Santuario, un problema constante que se identifica entre 1905 y 1912, fue la supervisión intermitente que Jacinto Pankeri hizo de la obra. Para 1910, Félix Granja solicitaba a la curia que se indique a Pankeri las fechas para inspeccionar los avances en la obra (Granja, 1910b). Este tipo de pedidos no sólo se enmarcaron en la premura que el párroco tuvo para que la obra pudiese avanzar, también, se sumaron una serie de reclamos en lo que Granja aseguraba que el salesiano no se presentaba a revisar la obra constantemente. Las excusas de Pankeri giraban en torno a los rumores que había sobre removerlo como arquitecto, su deseo de no presionar para que se busquen recursos para el templo, e incluso los

conocimientos de albañilería de Granja<sup>94</sup> (Pankeri, 1910). El trabajo del salesiano era remunerado con 20 sucres por cada visita, motivo por el cual González Suárez le había reclamado directamente su incumplimiento. Por esa razón, ya para 1912 se consultaba algunos detalles sobre la construcción al padre Bruning (Betancourt, 1912c). A pesar de que el encargado de elevar informes era Pankeri, Bruning comenzó a tomar protagonismo en la construcción del templo. Así, a fines de 1912 se decidió encargar a Pedro Bruning de la obra (“Monografía del Quinche,” 1973).

El deseo de avanzar rápidamente en la construcción del Santuario llevó a la curia y a la parroquia a movilizar recursos económicos y materiales para conseguir tal fin. La decisión de cambiar de arquitecto también tuvo el afán de agilizar las cosas. El fin de establecer al Quinche como fortaleza espiritual llevó a un interés en modificar las dinámicas de uso de la Imagen, como se ha visto, y de avivar la fe de los fieles en un contexto en el que la Iglesia pensaba en una negociación y se sentía amenazada a la vez.

#### *4.3. González Suárez y su plan de reglamento para las romerías.*

Federico González Suárez veía un serio problema en el culto externo. En sus instrucciones pastorales estableció una serie de disposiciones que difícilmente se cumplieron por la complejidad de las mismas. La postura radical de un catolicismo doctrinario tuvo gran resistencia en las prácticas religiosas. La llamada recristianización del mundo se hacía difícil ante la desobediencia de los fieles. Es necesario tomar en cuenta las disposiciones que el Arzobispo dio para las romerías y fiestas en el Quinche ya que ningún otro culto en la Arquidiócesis recibió reglamentación tan explícita acerca de temas como esos.

En ese caso, la religiosidad oficial únicamente podía ser cambiada desde Roma. Sin embargo, existen regulaciones que se podían expedir desde las diócesis. De este modo, en 1910, el arzobispo de Quito Federico González Suárez promulgó las “Disposiciones reglamentarias que se han de observar en la romería del Quinche” (González Suárez, 1910g) . Este texto que se publicó en el Boletín Eclesiástico fue redactado por el canónigo Alejandro López (González Suárez, 1910i) a partir del “Proyecto de un plan de reglamento

---

<sup>94</sup> Félix Granja antes había impulsado la construcción del templo parroquial de San José de Minas.

para las romerías al santuario de Nuestra Señora del Quinche” (González Suárez, 1910h) y con los “Comentarios del párroco del Quinche al proyecto del arzobispo”(Granja, 1910d).

Contrastando el proyecto con los comentarios de Félix Granja y el texto definitivo, se puede apreciar el conflicto entre religiosidad oficial y popular más allá de una dicotomía, por el problema de la apropiación de la primera por parte de la segunda. Además, se puede apreciar el fuerte interés de establecer una fortaleza espiritual en el Quinche a través de éste tipo de documentos, sin lastimar al culto o sin que se cometan excesos en éste al mismo tiempo: “Las romerías son actos religiosos, en los que casi siempre se mezcla un espíritu mundano, que fácilmente convierte esa práctica piadosa en ocasión voluntaria de pecado: yo deseo que esto se evite, en cuanto fuere posible” (González Suárez, 1910i: 2).

En el proyecto presentado por el Arzobispo este proponía que para las procesiones “no se sacará nunca la imagen en procesión, ni aun en el día 21 de noviembre” (González Suárez, 1910h: 1), además de que “se prohíbe las misas cantadas sin diáconos” (González Suárez, 1910h: 1). Estas dos disposiciones marcan un ejemplo de los múltiples intentos de regular la práctica a través de justificaciones dentro de la religiosidad oficial tales como el combate a lo profano o la búsqueda de orden. Y también, con relación al deseo del Arzobispo de que la Imagen no sufriera daño alguno.

El comentario de Félix Granja aclara, si se lo lee como una justificación del estado de la práctica en ese momento, el inconveniente de las pretensiones del Arzobispo: “la supresión de las misas cantadas y procesiones, esto es de la solemnidad en el culto de la sagrada imagen, creo que equivaldrá á la supresión de la secular romería y por consiguiente del culto de la Sma. Virgen del Quinche” (Granja, 1910d: 1–2). De este modo, la religiosidad popular transgredía las pretensiones de la oficialidad a través del miedo más común que los encargados de un santuario tenía: la pérdida de afluencia de fieles, y también del sentido y la esencia del recinto sagrado. Así lo expresaba Granja: “este pueblo no tardaría en volverse un nuevo Guápulo, donde hay un santuario abandonado, á pesar de la devota imagen de N. Señora de la Nube” (Granja, 1910d: 1–2). Por otro lado, lo que demostraría que la práctica no se daba por ignorancia o simple dominación alienante, se nota cuando el párroco del Quinche estimaba que los peregrinos se acercarían a quejarse por encima de las

disposiciones arzobispales, exigiendo el restablecimiento de las dinámicas de religiosidad prohibidas por el Prelado:

Ya me figuro la tempestad de reclamaciones que se armaría contra mí el 21 de Nbre al impedir la procesión. ¿Cómo haría ante la grito de 12.000 reclamantes? [...] Yo antes y por orden superior intenté suprimir las procesiones y fueron muchos los pecados de resistencia, murmuraciones é incultos que se cometieron: durante un mes cesaron del todo las romerías, por lo que la Rma. Curia volvió a permitir las y sólo así se restablecieron los cultos, cuando los devotos supieron que no faltarían tales procesiones. Estas se practican ahora con toda piedad y orden y no me descuido en vigilar que todo se haga reverentemente (Granja, 1910d: 5).

El asunto de las misas cantadas y la peregrinación, se solventó en el reglamento final estableciendo que era posible celebrar las primeras, y sólo de haber curas suficientes se tendría que esperar la ayuda de diáconos y subdiáconos. En cuanto a las romerías se encontró una solución: “En ninguna de las procesiones que suelen hacerse podrá sacarse la sagrada Imagen de la Santísima Virgen, excepto en la del día de la fiesta principal. En las demás se sacará otra imagen de talla, que se venera en el mismo santuario<sup>95</sup>” (González Suárez, 1910g: 797). De este modo la religiosidad popular ejercía presión ante la oficial de tal modo que en ciertos asuntos, podía modificar actos oficiales. Si bien, el establecimiento de las Disposiciones Reglamentarias fue elaborado a partir de las discusiones dentro del cuerpo clerical, la presencia indirecta de una posible presión de los laicos hizo que el documento final se llegase a modificar. Además, es claro que cayendo en desgracia el Santuario como lo temía Granja, la construcción del nuevo templo se detendría, los ingresos para la curia disminuirían y a su vez sus ingresos como párroco.

Otra preocupación del Arzobispo fue la práctica externa en la fiesta, ya que consideraba que alejaba a los fieles del sentido propio de la práctica religiosa y quitaba sentido cristiano a la misma. Granja en su comentario aseguraba que la fiesta del 21 de noviembre transcurría en completo orden:

En cuanto a la procesión de la fiesta anual, causan admiración y edificación el orden y compostura de los millares de devotos, como lo pueden atestiguar cuantos la han presenciado en estos últimos años: súplicas fervorosas, lágrimas, demostraciones de penitencia es lo que allí se ve y no desordenes ni pecados: los que buscan diversiones y pasatiempos pecaminosos no van de seguro al Quinche cuando con el desenfreno actual de costumbres tienen tantos alicientes en otras partes y muy á su alcance. La

---

<sup>95</sup> Se refiere a la sódica de esa época, la misma que hoy se encuentra expuesta en el Museo del Santuario del Quinche.

prueba del orden que reina en la fiesta es que en tanta afluencia de personas, la policía no halla una sola contravención, y cuando para reuniones de 500 personas se necesitan ordinariamente 20 celadores del orden, en el Quinche no hay necesidad de uno solo para mas de 12.000: no ha habido una sola contravención y sólo una vez hubo precisión de encerrar en la prisión á unos individuos: estos eran precisamente los celadores mandados de Quito disque á cuidar el orden (Granja, 1910d: 5).

El párroco aseguraba que se había hecho estricto caso a las disposiciones 456 y 457 del Concilio Plenario Latinoamericano, los cuales establecían que se debía buscar en las expresiones religiosas una profesión de verdadera fe (Obispos de América Latina, 1906) en la que se debía dar una “renovación espiritual en la fe y la piedad de los pueblos, sobre todo con acercarse á la Penitencia y á la Eucaristía” (Obispos de América Latina, 1906: 259).

Para Granja el incumplimiento más bien se daba entre los funcionarios del gobierno liberal, los cuales fomentaban el desorden ante una masa de fieles piadosos. Aún así, se prohibió expresamente los juegos artificiales y se estableció que “en las romerías se cuidará de que haya el mayor orden posible: póngase medios prudentes y eficaces para evitar diversiones y fiestas profanas y pecaminosas [...] las peregrinaciones sean actos de sincera piedad y nó paseos y pasatiempos, para la sana moral y buenas costumbres” (González Suárez, 1910h: 1) en este sentido, aunque distribuido entre la disposición I y VII del documento final, el Prelado no dio marcha atrás en esta decisión. Ante esto, un informe del párroco Manuel Betancourt muestra, a través de un tono suave, la transgresión de la norma desde la religiosidad popular con relación a la bebida: “se ha omitido la corrida de toros con que solían festejar algunas fiestas los indios, excepción hecha de pocos casos aislados, no se ha presentado ebrios en la fiesta” (Betancourt, 1912a: 1–2). En el mismo informe el nuevo párroco refería: “no han reventado volatería en el tiempo de Misa, vísperas y procesión” (Betancourt, 1912a: 1), parecería que la disposición del Arzobispo logró calar, sin embargo, se puede aceptar sólo si se toma en cuenta que Betancourt no incluye en su informe la ausencia de volatería en las fiestas.

Como se ha visto, la religiosidad popular era capaz de hacer revertir las disposiciones que surgieron de la religiosidad oficial debido a un interés de quienes eran actores en cada una. Además de asentarse en algunos casos, como en el de las corridas o la volatería en ciertos momentos. Se transgredía la religiosidad oficial, lo que no hace que se plantee una dicotomía entre las dos. También se puede decir que en este juego de poderes ambas se

forman mutuamente. Así, la construcción de una fortaleza espiritual en el Quinche, implicó una negociación entre los diferentes sectores de la Iglesia con miras a acrecentar y mantener activo el culto a la Imagen. Al establecimiento de las disposiciones, a pesar de haber sido incumplidas, se le cruzan documentos producto del carácter transnacional de la Iglesia, los mismo que mostraban el interés del cuerpo clerical por una recristianización del mundo y un crecimiento en el número de fieles piadosos; a éste particular, González Suárez le puso un gran celo.

#### *3.4. Los esclavos de la Virgen.*

Alrededor del culto a la Virgen del Quinche se puede reconocer a la Asociación de Esclavos de la Virgen del Quinche. No se ha podido encontrar la fecha en la cual iniciaron sus actividades, sin embargo, en una de las publicaciones de esta asociación, los redactores asumen el inicio de las mismas para 1870, con la obligación explícita de velar por el cuidado de la Imagen en su tránsito entre los templos que visitaba y en su regreso al Quinche, además se habían impuesto la obligación de velarla toda la noche en el lugar donde ésta reposaba (R. Herrera, 1938). En cambio, las cronologías de la historia de la Virgen no hacen referencia a los Esclavos hasta 1900 (Conde, 1998a).

Para la temporalidad de esta disertación, la presencia de los Esclavos de la Virgen en actos públicos no tendría fuerza hasta la Visita de 1905 durante la presidencia de Abel García. En 1910, los Esclavos o “burros” de la Virgen presentaron un manuscrito con sus estatutos a la curia. Era necesario reglamentar todos los aspectos circundantes a la Virgen, según la postura de Federico González Suárez. Los estatutos se constituirían de dos partes: el reglamento general de la asociación y su reglamento interno. Existen notorias diferencias entre la primera parte de los estatutos y el reglamento que hizo publicar la curia. Los laicos que integraban los Esclavos reconocían como el rol más importante de la Asociación el auxilio a los socios, el impulso de la piedad cristiana y de las buenas costumbres (Asociación de Esclavos de la Virgen, 1910). Sin embargo, el reglamento publicado consideraba que la asociación “tiene por objeto la práctica de la vida cristiana, y el culto especial de la Santísima Virgen María en su advocación ya mencionada” (Suárez, 1910: 5). El vicario general Arsenio Suárez había sido el que dio la forma final al documento. Y el interés del arzobispado era contar con un grupo de personas capaz de difundir el culto

dentro de la Arquidiócesis y fuera de ésta. Además, con el tránsito en las fiestas, las misas en Quito y la recolección de limosnas, los Esclavos eran capaces de aumentar los fondos con los que contaban como resultado de las cuotas dadas por sus socios. Así, el manejo de la Virgen del Quinche y el ordenamiento de su culto beneficiaban a más de un sector de la Iglesia y les otorgaban exclusividad a los Esclavos en ciertas actividades:

Art. 6° – Son obligaciones secundarias de los mismos: 1° Acompañar á la milagrosa Imagen con orden y veneración, cada vez que se la traslade del Quinche á Quito y á su regreso; 2° Asistir á todo traslado que se hiciere de un templo á otro y cargar las andas, según el turno que indicare el Superior; 3° Hacer la guardia de honor de la Santísima Virgen durante la noche, en el orden que fueren nombrados y en el templo de la ciudad en que se hallare; 4° Propagar devotamente el culto de la Santísima Virgen; 5° Suministrar diez centavos cada vez que falleciere un hermano para el auxilio de sus deudos (Suárez, 1910: 6).

Las funciones que generalmente los Esclavos habían tenido pasaron a ser reglamentariamente secundarias. Su comportamiento y el culto externo a la Imagen fue lo que más le interesó a la curia. Así, ambas partes tenían establecido dos reuniones obligatorias para los socios dependiendo de su parroquia: la primera en mayo por el mes de María con la obligación de que todos comulgasen el 31 de ese mes; la segunda en la fiesta principal del 21 de noviembre donde debían hacer lo mismo. Además, los socios, según el reglamento, tenían la obligación de comportarse ejemplarmente y orar para la conservación de la fe y la Religión en el país:

Art. 5° – Son obligaciones principales de los esclavos: 1° Confesar y comulgar el 21 de Noviembre de cada año en el Santuario del Quinche, en la fiesta de la Santísima Virgen; 2° Confesar y comulgar el 31 de mayo de cada año en la Capilla Mayor del Sagrario de Quito, en la fiesta que termina el Mes de María, ó en su respectiva iglesia parroquial, si la tuviese fuera de la Capital; 3° Observar los mandamientos de Dios y de la Iglesia, de manera que su condición de cristiano sea ejemplar á los ojos de los demás; 4° Rezar cada mañana un Ave María, pidiendo á la Santísima Virgen del Quinche por la conservación de la fe en Ecuador. El que no pudiere por motivo justo ir en peregrinación al Quinche para comulgar allí, lo podrá en conocimiento del Superior (Suárez, 1910: 5).

El aparato principal de los Esclavos se encontraba en Quito, regentado por un Superior desde el cuerpo eclesiástico y un director desde el laicado (Asociación de Esclavos de la Virgen, 1910). De ese modo, se abrían secundariamente todos los centros parroquiales adjuntos a los Esclavos.

El reglamento interno resolvía, a diferencia del reglamento general, las cuestiones más específicas sobre el funcionamiento de la sociedad: socios, profesos, cuotas, distintivos, orden de los cargueros, veladas en los templos, elecciones, obligaciones y derechos de los socios, etc. y nuevamente recordaba la obligación de asistir al Quinche en noviembre y al Sagrario en mayo.

La Asociación de Esclavos de la Virgen estuvo presente en la peregrinación de noviembre. Sin embargo, los socios no podían estar todo el año en el Quinche, así que la ceremonia en el Sagrario también era importante para poder reunirlos a todos:

[Todos] estos devotos de María Sma. llevaban una vida eminente, cristiana, y durante el tiempo que la Sma. Virgen permanecía en su santuario, ellos continuaban sus prácticas religiosas en la Capilla de El Sagrario, donde desde aquella época tiene la Sociedad el altar propio de la Sma. Virgen de El Quinche, donado por la Autoridad Eclesiástica y enriquecido con las mismas indulgencias que el propio Santuario (R. Herrera, 1938: 2).

Una de las ventajas que los Esclavos tenían para la misa en el Sagrario era la exención del pago de derechos para la misma (Jijón, 1904). El síndico o síndica de la Asociación era el encargado de administrar los gastos de las ceremonias oficiadas en honor a la Virgen de parte de los fieles (Meneses, 1914), ya sea la misa principal o el rosario dedicado a la Imagen (Ribadeneira, 1918). Éste tipo de ceremonias, comúnmente, fueron confundidas por quienes elaboraron las cronología de la Virgen con visitas de la Imagen a la Capital. Un ejemplo de esto fue la celebración, en la Capilla Mayor del Sagrario, de una misa ofrecida por José Mejía y Juan Alarcón (“El Comercio,” 1907) que se confunde generalmente con una visita el 1 de junio de 1907, la misma que jamás sucedió.

Entre 1921 y 1922, la Asociación de Esclavos de la Virgen se transformó, por las disposiciones estatales, en la Sociedad Obrera de Nuestra Señora del Quinche, cambiando sus estatutos nuevamente para su nuevo funcionamiento<sup>96</sup> (Sociedad Obrera de Nuestra Señora del Quinche, 1922). En los años que conciernen a este trabajo, los Esclavos de la Virgen funcionaron como una asociación laica con estrechos vínculos al episcopado y al cuerpo clerical de la Arquidiócesis, compartiendo intereses propios alrededor de la Imagen

---

<sup>96</sup> En la actualidad, ésta lleva el nombre de Sociedad de Nuestra Señora del Quinche. Su presidente Bertha de Rosado me permitió ingresar al lugar donde guardan las actas y únicamente conservan las mismas a partir de 1921.

y muy interesados en el cambio que se dio en la Iglesia y en el manejo del culto y del Santuario a partir de 1906. Su rol principal fue de apoyo y difusión del culto en pro del Quinche como fortaleza espiritual, el mismo que con el vínculo que los Esclavos tenían en Quito y los centros parroquiales afines a la asociación, tejieron una red de devotos reconocidos por la autoridad eclesiástica.

### 3.5. *“Entre todos los del Ecuador”*: el Quinche como culto nacional.

Tal vez el gran número de devotos con el que contaba la Virgen del Quinche, y los múltiples intentos y mecanismos dentro de una postura distinta de la Iglesia al aceptar el nuevo contexto, hicieron que algunos intelectuales y eclesiásticos que escribieron sobre su historia o hicieron referencia a su advocación, pensasen en el Quinche como un culto nacional.

No se pretende corroborar o refutar si el culto a la Virgen del Quinche se configuró como un culto nacional o no. Sin embargo, es complicado asumir que la devoción hacia una imagen pueda ser medida con el afán de reconocer a uno u otro culto como nacional o aquel con características superiores. Algunos actores que produjeron o se nutrieron de textos producidos, en el contexto del conflicto entre Iglesia y liberalismo, se refieren al Quinche como un culto nacional, y tal vez, el más importante de Ecuador para la temporalidad que se analiza en este trabajo.

En 1905, el vicario Pérez aseguraba que Dios había puesto a las distintas naciones bajo la protección de alguna advocación mariana. María sería poderosa y su intervención eficaz, sin embargo, dentro del ámbito sobrenatural, una idea universal del poderío mariano implicaba la necesidad de una variedad universal en las advocaciones: “En Francia, Nuestra Señora de Lourdes, en Italia, la de Loreto, en la República Argentina, la de Luján, en Colombia la de las Lajas, aquí la del Quinche: son la medicina apropiada á cada clima y constitución” (U. Pérez, 1905c: 537).

Las continuas noticias sobre el crecimiento de fieles que asistían al Santuario del Quinche, como se vio en los acápite anteriores, era tal vez una de las razones por las cuales sacerdotes como Julio María Matovelle describía al Quinche como el culto más célebre del país:

Esta maravillosa Efigie merece lugar preferente entre las varias de la Reina del Cielo singularmente veneradas en América, debe ser colocada junto a las de Guadalupe, Chiquinquirá, Copacabana o Luján. Esperamos por lo mismo que pronto se realizará el deseo de algunos de los más piadosos arzobispos de Quito, de hacer coronar a esta santa Imagen, como una de las más portentosas del orbe católico, por decreto del Capítulo de la insigne Basílica Vaticana de Roma (Matovelle, 1981: 435).

Las historias escritas antes de 1895 y después de 1910 impulsaron el crecimiento de la feligresía devota a la Virgen del Quinche. Las noticias de milagros, favores y el mismo uso que la Iglesia le dio como remedio de males públicos y políticos incentivaron el éxito de convocatoria de la Imagen. A pesar de las múltiples razones por las cuales no se les podía dar crédito a los milagros registrados en la época para ésta y otras advocaciones, la Iglesia y sus portavoces enfrentaban a estos con otros espacios de la esfera secular, en ese momento: la ciencia; el entendimiento de los fenómenos sobrenaturales estaría fuera de cualquier tipo de explicación lejana a la Religión:

El Santuario del Quinche, lo hemos dicho ya, es en el Ecuador como otra piscina probática, a donde acuden los enfermos para implorar de la Reina del Cielo la curación de inveteradas dolencias, cuyo remedio no está al alcance de la ciencia; y hoy, con en otros tiempos, con tan numerosas y frecuentes estas gracias que ese lugar bendito debe ciertamente ser tenido como fuente de inexhaustas bendiciones para todo el pueblo ecuatoriano (Matovelle, 1981: 473).

La idea de que nadie sería capaz de poner en duda los “portentos” de la Imagen habrían hecho que ésta a lo largo de su historia lograra convertirse, según autores como Vargas Ugarte o Cepeda, en un culto transnacional: “Baste decir que la serie de portentos que han hecho célebre el Santuario del Quinche entre todos los del Ecuador y aún extendido su fama por la América y Europa, no se ha interrumpido aún y podríanse citar algunos obrados en nuestros días y tan manifiestos que la crítica severa no sabría ponerlos en duda” (Vargas Ugarte, 1931: 377).

La idea del Quinche como un culto nacional se encuentra en el discurso que se generó sobre este. Es innegable que se configuró como el Santuario rural en el cual la Iglesia puso su atención entre 1895 y 1910. Su condición de rural, su alejamiento pedagógico de la ciudad, pero a la vez su cercanía a Quito generaron dinámicas sociales diferentes a otros santuarios, que se pueden confundir con una primacía del culto a la Virgen del Quinche.

Hasta 1914, la dinámica aquí descrita se mantuvo únicamente en el apuntalamiento del Quinche como una fortaleza espiritual, cuya Imagen era el corazón que movía al culto en el

mismo, daba sentido a las expectativas de la Iglesia y demostraba la vigencia de las creencias de los fieles en un momento en el cual las sentían cuestionadas.

### *3.6. Una ruptura en el programa centralizador de González Suárez sobre el Quinche.*

Al igual que durante el cambio de párroco en 1904, los últimos años de Félix Granja a cargo del Quinche se enmarcaron en un momento de tránsito en la forma de manejar el culto a la Imagen. El vicario foráneo Granja había impulsado la construcción del nuevo templo, negociado con la curia sobre las fiestas en la parroquia, no sin problemas con algunos pobladores del Quinche que se quejaron de su comportamiento poco pastoral<sup>97</sup>.

Debido a una deteriorada relación entre Granja y algunos pobladores del Quinche, éste solicitó su cambio a Sangolquí (Granja, 1912). Así, en efecto tomó posesión de su nueva parroquia el 17 de septiembre de 1912, y un día antes entregó el Quinche a Manuel María Betancourt, su coadjutor (Betancourt, 1912b), quien continuaría con las obligaciones adicionales que tenía el párroco del Quinche debido a la Virgen (Betancourt, 1915a, 1915b, 1920).

Tres años después del cambio de párroco, se gestionó una nueva visita de la Virgen del Quinche, en 1914. El mensaje de González Suárez distó mucho del poderoso discurso intransigente de sus predecesores: “hagamos de modo que la procesión sea un acto religioso con que demos gloria á Dios, honrando á la inmaculada Virgen María con fe viva y con modestia y compostura; con reverencia y devoción fervorosa” (González Suárez, 1914a: 2). A diferencia de las dos visitas anteriores, el Arzobispo estableció la normativa que se debía seguir durante la visita. Aunque no se dejó de lado la imagen de la Virgen como remedio de males (González Suárez, 1914b).

La visita de 1914 era la concreción de una ruptura en el programa que González Suárez tenía para el Quinche. Si bien esta visita no representó una afectación a la idea del Quinche como fortaleza espiritual sí se presentó como un quiebre en la ausencia de visitas de la

---

<sup>97</sup> La curia y sectores confesionales de la Iglesia manejarían la imagen de Félix Granja como un fiel sacerdote dedicado a su trabajo pastoral e incluso algunos relatos lo vincularían junto a la Virgen del Quinche al momento de detener una presunta conspiración en 1910 a raíz de la guerra con Perú (Arzobispado de Quito, 1939).

Imagen a Quito. Sin embargo, ¿Qué hizo que Federico González Suárez gestione y autorice el traslado de la Imagen después de casi 10 años de la última visita?

Si bien esta disertación no llega hasta 1914, se ha optado por nombrar a la Visita de ese año como una concreción de la que se programó para 1910, debido a que en pleno conflicto armado entre Ecuador y Perú, González Suárez estaba dispuesto a que se traslade la Imagen a la Capital. El párroco Granja objetó la iniciativa del Prelado asegurando que la ausencia de la Imagen afectaría el financiamiento del nuevo Santuario debido a que en ausencia de ésta el número de romeros iba a disminuir, además de un probable comportamiento poco moral de los pobladores del Quinche durante se ausentaba la Virgen (Granja, 1910c).

Las razones que González Suárez tenía para ordenar la visita eran las mismas que tuvo González y Calisto en 1895. Es decir, poner fin a la guerra por medio de la intercesión de la Virgen como remedio de males y alentar la colaboración del pueblo a través de ella. Así, las circunstancias socio-políticas y la tradición religiosa pudieron más que las intensiones de la curia. Sin embargo, trasladarla a Quito por tiempo indefinido iba a significar un retraso en la construcción del tercer Santuario. Aún así, éste suceso y la Visita de 1914 no fueron del todo iguales a las de 1895 y 1905, debido a que en éste caso, la búsqueda del camino hacia la diferenciación de esferas y funciones se conjugaba con la fuerza de la tradición del culto a la Virgen del Quinche, con la Religión como hilo de la memoria.

Dentro del proyecto arzobispal, el Quinche se estableció como un lugar donde se fortalecía la fe, con su santuario, culto, Imagen, peregrinación, mostraba ser un ejemplo de una parte del campo diferenciado al que los liberales no podían tocar y únicamente podían acceder en calidad de fieles o devotos. Así, la secularización y la laicización se hacen evidentes no sólo al poner atención en el manejo que González Suárez hizo de la Imagen o a través de los intereses cruzados de varios sectores de la Iglesia que también buscaban un ordenamiento. No es posible evidenciar el ligero cambio en el Quinche sin presentar el manejo del mismo desde la administración de González y Calisto. Aunque un ordenamiento ya era buscado desde el siglo XIX y los dos procesos sociales que competen a este trabajo habían iniciado mucho antes, el matiz que los liberales pusieron en la secularización y la laicización y las diferentes respuestas y alternativas desde la Iglesia pueden ser apreciados en el caso del uso de la imagen de la Virgen del Quinche.

Lo que diferencia al programa de González Suárez del de sus antecesores era que no se buscaba la devolución de la independencia a la Iglesia o lograr mantener atado al Estado y conservar un monopolio, por el contrario, se pretendía construir una independencia a partir de la diferenciación en el conflicto con el gobierno que continuaría por algunos años.

### **3.5. El Quinche: Entrecruce de lo global y lo local.**

El caso del uso de la imagen de la Virgen del Quinche ha permitido una aproximación hacia el conflicto frente a la secularización, laicización y recristianización. Sin embargo, asumir que el Quinche fue pensado únicamente de ese modo es una postura poco crítica sobre cómo se debe pensar a la Iglesia, la Religión y las prácticas dentro de éstas. Como se ha visto a lo largo de éste texto, la importancia del marianismo a lo largo de América Latina y Europa tuvo más de medio siglo de impulso romanizador hasta 1910. María se convirtió en un eje importante para que varios miembros de la Iglesia realicen un llamamiento a los fieles y otros miembros. La imagen de Madre preocupada en búsqueda de los hijos descarriados y de Madre protectora en un sentido sobrenatural hacia sus devotos, proporcionaban el uso de la Virgen como remedio de los males modernos condenados por los papas, confrontados por los obispos y el clero. Es así, como algunos sacerdotes y actores católicos hacían referencia a un régimen de piedad pública, obediencia y grandes manifestaciones religiosas populares, como el “imperio de María” (Matovelle, 1981). Además de Cristo, la Virgen era capaz de conectar a los católicos y dar fuerza a la idea de una Iglesia Universal con centro en Roma que se abría jerárquicamente hacia las diferentes diócesis a lo largo del mundo.

A pesar de todo eso, hablar de usos de la imagen de la Virgen del Quinche, o de cualquier otra, no implica pensar aquello como una mera estrategia desde arriba. La posibilidad de aproximarse a un culto, en tanto presenta la probabilidad de acercarse directa o indirectamente a las prácticas, permite apreciar el juego de poderes entre la cúpula eclesial y los fieles de un aparato tan estratificado como el de la Iglesia. El Quinche, principalmente en la época de González Suárez, presenta esta pugna que construyó una relación entre la religiosidad oficial y la popular. Si bien el Arzobispo pretendió hacer cumplir las disposiciones canónicas romanas en 1910, éste mismo tuvo que ceder ante la presión del párroco Granja y al historial de experiencias previas entre las cuales, la desobediencia era la

forma más común de resistencia a las disposiciones oficiales arquidiocesanas. Por otro lado, tampoco hay que asumir que una adhesión de González Suárez a la romanización se quedó estancada sin lograr interpelar de algún modo a los devotos. En el culto a la Virgen sí se establecieron algunas pautas de cambio, principalmente respecto del cuidado de la Imagen, con el fin de evitar su daño o deterioro. Los devotos debían comprender que la Virgen no podría salir de su Santuario para cada procesión que se deseaba officiar. Así, el papel de la Virgen síndica logró suplir dichas limitaciones que por un lado contaban con el sentido práctico del cuidado material de la Virgen y por otro pretendían preservar el culto sin afectación.

El camino que siguió el Quinche fue similar al de otros cultos marianos en América Latina. Es a partir del siglo XX, basado en algunos casos europeos, que en el continente se dio inicio a un historial de coronación de vírgenes. Tal vez los más sonados fueron los de la Virgen de Guadalupe en México o la de Luján en Argentina. La coronación de una imagen no era la mera posibilidad de colocarle una corona a la advocación. Dentro de éstos procesos se reforzó la imagen de María como Reina, es decir, como soberana: “Con este fin, por disposición misericordiosa de la Providencia, vemos que en los pueblos llamados a altos destinos sociales, se han levantado, mediante raras y estupendas maravillas, célebres santuarios nacionales, a donde acuden pueblos enteros a María, como a su común Reina y protectora” (Matovelle, 1981: XII).

La inversión económica que el proceso de coronación implicaba no era simple. En el Quinche se debió construir un Santuario con las dimensiones exigidas por Roma, construir una historia del culto, y sobre todo, aumentar la cantidad de fieles que asistían al santuario. Los intereses de la curia debieron ser más complejos. A pesar de que la orden para ser coronada fue concedida en 1939, y que no se realizó la ceremonia hasta 1943, cabe acotar que el esfuerzo que el cuerpo eclesial hizo para conseguir ese fin duró casi cuatro décadas.

Al igual que otros fenómenos, las coronaciones de las imágenes marianas deben ser pensadas como procesos en construcción. La coronación canónica de una Imagen mariana no es una razón para pensar que ésta se convirtió en un culto nacional por encima del resto de manifestaciones religiosas. Era imposible que en el contexto de la recristianización, secularización, romanización y laicización la Iglesia hubiese puesto su empeño únicamente

en un solo culto. Es probable que la Virgen del Quinche concentrara una mayor atención y mayor cantidad de recursos y esfuerzos por su localización cercana a la Capital. Aunque, pensarla como la única imagen usada de ese modo es alejar la mirada crítica de las pretensiones de la Iglesia.

El Quinche contó con los esquemas de un culto moderno (posterior a Trento) como lo explica Víctor Turner y con ciertas características cruzadas de una Iglesia que inició su transformación y buscó recuperar su carácter transnacional como lo expone José Casanova. Es así que si se piensa al Quinche en comparación con el Pilar, Loreto o Lourdes es completamente diferente y no cumple con ciertos aspectos masivos como los que esas otras advocaciones tenían. El Quinche respondía a la realidad ecuatoriana y sobre todo a la de la Arquidiócesis. Esto no quiere decir que no se proyectó como un culto transnacional en cierta medida:

La fama de Nuestra Señora del Quinche se extendió á Colombia, Venezuela, el Perú, y salvando los mares, llegó a Europa. Desde Cádiz le envió un devoto gran cantidad de bronce para la fundición de las campanas, y otro un precioso relicario de oro macizo, de un decímetro de largo con ocho centímetros de ancho, guarnecido dentro de una caja de plata, más preciosa quizás por los delicados camafeos que adornan una de sus tapas que por el valor de los metales (Cepeda, 1905: 173).

El marianismo fue un fenómeno global y latinoamericano cercano a los intereses y necesidades de los miembros de la Iglesia. Por tanto algunos cultos se fortalecieron internamente y se abrieron transnacionalmente tal como el contexto global al que se enfrentaba la Iglesia lo exigía. Así como el liberalismo no fue sólo un caso ecuatoriano, lo mismo sucedió con los procesos y proyectos que en este texto se analizan: secularización, laicización, recristianización, romanización, entre otros. Así, también, el uso de las Imágenes marianas no fue sólo algo que pasó con la Virgen del Quinche en la Arquidiócesis de Quito. En Ecuador queda por ver casos como el de la Virgen de Agua Santa, la del Cisne, de la Merced o del Terremoto por citar algunos ejemplos. Además, en América Latina ya se han hecho aproximaciones respecto a Vírgenes como la de Guadalupe, Luján, Copacabana, las Lajas o Los Ángeles.

Entre 1895 y 1910, los usos de la imagen de la Virgen del Quinche variaron entre una intransigencia católica hacia una posición negociadora. En los primeros años, el uso de la Virgen como remedio de males tuvo la finalidad de impedir la llegada de los liberales a la

Capital, oponerse a las reformas liberales y generar en la feligresía un sentimiento de unidad con los sectores clericales de la Iglesia. La visita de 1895, las peregrinaciones hasta 1904, los planes para la construcción del santuario y la aparición de un nuevo relato histórico sobre el culto, milagros y sucesos relacionados a la Virgen del Quinche son algunos ejemplos de una Iglesia opuesta a la secularización y sobre todo a la laicización. Su mayor interés era conservar como fuese posible la República del Sagrado Corazón

Para la visita de 1905, la postura intransigente se había relajado, principalmente por el estado debilitado del episcopado ecuatoriano debido a la muerte de la mayoría de sus prelados. La iniciativa de traer a la Imagen surgió de los laicos junto con el clero, los cuales estaban interesados en el remedio de los males políticos producto de las reformas liberales que habían afectado el monopolio de la Iglesia. La laicización y las implicaciones jurídicas que conllevaban su construcción generaron en el clero la sensación de que la República del Sagrado Corazón era una cuestión pasada. La Virgen se convertiría en el remedio, por lo cual era muy importante iniciar la construcción de un templo más grande para albergar un culto creciente.

A partir del pontificado de González Suárez, la Iglesia empezó a plantearse la necesidad de independizarse del Estado. No podían revertirse los cambios emprendidos por el liberalismo, sin embargo, se podía negociar con el gobierno y aferrarse al proyecto romano de recristianización. Así, las reformas liberales impulsaron a la Iglesia a buscar su separación del Estado, además, le permitieron proponer la posibilidad de establecer una esfera religiosa separada. En el caso del culto a la Virgen del Quinche es posible ver estos detalles. El impulso a la construcción del santuario, la reglamentación para las romerías y las asociaciones, y el crecimiento de las peregrinaciones muestran los intentos de González Suárez y algunos sectores eclesiales para poder construir una fortaleza espiritual a la cual debían llegar los fieles. En ésta se incentivaría una devoción y fervor religioso ordenados que permitiesen cumplir con las propuesta romanizadoras y de recristianización que se llevaban a cabo a nivel global. Sin embargo, estos aspectos tuvieron la oposición de la feligresía al momento de ser cumplidos, y los reglamentos expedidos desde la curia tuvieron que negociar su aplicación con otros sectores de la Iglesia. La religiosidad popular,

y la tradición que tenía el culto a la Virgen del Quinche, llevaron a González Suárez a hacer excepciones en su programa centralizador.

La Virgen de ese modo, ya no empujaba a los fieles a oponerse a la laicización. Más bien, intentaba generar una respuesta desde el espacio religioso. En cuanto a la secularización, El Quinche debe ser visto como un ejemplo de los intentos de la Iglesia por construir una esfera religiosa desde espacios que estaban completamente bajo su control.

## Conclusiones

Pensar los procesos de secularización y laicización durante el conflicto entre el gobierno liberal y la Iglesia en la Arquidiócesis de Quito es un tema complejo. El afán de esta disertación ha sido, primero, introducir estos dos conceptos frente al trabajo empírico de archivo para poder complejizar sobre la disputa entre dos manifestaciones institucionales y un sinnúmero de actores.

Se ha empleado una metodología que permite identificar a los actores y recoger las voces de la mayoría de los involucrados en las polémicas, hechos y acontecimientos para poder ampliar la perspectiva de los procesos históricos que se ha escogido estudiar. Emplear la idea de que la Iglesia está conformada por un grupo de actores permite alejarse de las ideas tradicionales que la confunden con la Religión y la identifican únicamente con su cuerpo eclesiástico.

La teoría de la secularización no ha sido un tema ampliamente empleado en Ecuador desde la Historia. Conceptos como secularización y laicización nos inquietan sobre procesos en continuo cambio y de largo alcance. Pensar a ambos como una diferenciación, sociocultural y política, respectivamente, permite conectar los hechos, polémicas, enfrentamientos, negociaciones y acuerdos entre la Iglesia y el gobierno liberal más allá de meros momentos de tensión, mas bien, los insertar en un contexto de transformación.

El caso de la Virgen del Quinche ha permitido una aproximación hacia los cambios dentro de la Iglesia en Ecuador como resultado de las reformas emprendidas por los liberales. Si bien, como se ha dicho, la secularización y la laicización empezaron a construirse mucho antes de la ascensión del radicalismo liberal al gobierno, éstas tuvieron su propio matiz entre 1895 y 1910.

Durante 1895, la Iglesia, al sentirse amenazada, desplegó una serie de recursos para su protección y la preservación del orden imperante que garantizaba su monopolio social. Así, desde junio de ese año los obispos y clérigos realizaron una serie de escritos, alocuciones y exhortaciones en defensa de la Iglesia y la Religión, y atacaron por medio del discurso al liberalismo. Además, proporcionaron ayuda económica, levantaron a los fieles y legitimaron al gobierno conservador. Sin embargo, esto no fue lo único que la Iglesia

realizó con tal fin. El clero y el laicado elevaron plegarias, realizaron actos devocionales y manifestaciones masivas de religiosidad, actos que mezclaban lo civil y lo religioso en la bendición de los batallones y en los discursos de las autoridades.

Entre 1895 y 1904, la postura intransigente de los miembros de la Iglesia se opuso rotundamente a las reformas liberales. Sucesos como los de Riobamba de 1897 y los del Palacio Arzobispal en 1895, tensaron las relaciones entre Iglesia y gobierno liberal. Miembros de los diferentes sectores eclesiales se oponían rotundamente a la posibilidad de la secularización y la laicización. La respuesta intransigente de la Iglesia, además de la convicción de algunos liberales radicales sobre el programa liberal, ocasionó que algunos miembros del gobierno tomaran una posición laicista y anticlerical frente a puntos como la cuestión religiosa, el Patronato, la provisión de obispos, las relaciones con la Santa Sede, el matrimonio civil, etc. Por su parte, la Iglesia se negaba a ceder el control que había tenido durante siglos en diferentes espacios que consideraba propios a partir de argumentos apologeticos que legitimaban una herencia divina, como el registro de la población, ser la religión oficial, entre otros.

De ese modo, Pedro Rafael González y Calisto buscó evitar una secularización, lo que implicaba oponerse a la laicización también. El deseo de mantener en pie la República del Sagrado Corazón de Jesús significaba mantener juntos a Estado e Iglesia, y así la hegemonía social de la última.

En este marco se realizó la visita de la Virgen del Quinche de 1895. Se había trasladado a la Imagen con la finalidad de obtener el remedio de males políticos, es decir, detener el avance del liberalismo. A su vez, la presencia de la Virgen podía acrecentar los ánimos de los fieles de tal modo que éstos apoyarían mediante todos los recursos posibles la campaña de la Iglesia y el gobierno contra los liberales que avanzaban rumbo a Quito. Después de la inminente entrada de Alfaro a la Capital, la Iglesia comenzó a visibilizar las primeras reformas. En ese momento, se propició peregrinaciones masivas, actos religiosos y litúrgicos para fortalecer la fe, se planteó la construcción de tercer santuario, se inició con la reinterpretación de la historia colonial de la Virgen y se fortaleció dicho relato anexando Oyacachi al Quinche.

Puede considerarse que entre 1904 y 1906, dentro de la Iglesia, se dio un tránsito entre la generación intransigente hacia una más negociadora. A pesar de no ser una tendencia, estos dos años son cruciales para entender los discursos eclesiásticos y eclesiales desde la administración arzobispal de González Suárez. Con la ley de cultos y el control hacia el clero regular, los liberales intentaron evitar no únicamente que las autoridades de las órdenes religiosas fuesen extranjeros, sino ponerle un freno al rol de éstas como ejércitos de la Iglesia como lo señalaba el presidente Leonidas Plaza (1904) o como huestes papales como lo propone la historiadora Margaret Anderson (1999). No se puede asumir que la Iglesia aceptó negociar durante estos dos años de tránsito, pero, sí se comenzó una pugna para evitar el control del Estado sobre asuntos que se encontraban bajo su jurisdicción como los conventos, monasterios, la clausura, etc. El dilema por la supresión de los monasterios muestra que las autoridades de la Iglesia ya no se encontraban tan convencidas de que ésta debía seguir atada al Estado.

Así, la visita de la Virgen en 1905 se dio como una respuesta a la inconformidad eclesial ante las reformas liberales y como antesala al cambio de presidente. La Virgen como remedio de males políticos distaba de la anterior visita ya que no tenía que impedir que el liberalismo tomase el poder. Por el contrario, buscaba detener la arremetida contra la Iglesia, según se lo puede apreciar en las exhortaciones, crónicas interiores, alocuciones y sermones. En otras palabras, los clérigos y laicos buscaban detener la persecución a la Iglesia. A la par, se había comenzado la construcción del tercer santuario, se intentó dar orden al culto y se cambió de párroco para poder fortalecer la relación entre los fieles, el clero y la jerarquía eclesiástica.

En 1906, la nueva Constitución y el nombramiento de González Suárez como arzobispo de Quito modificaron significativamente la pugna entre Estado e Iglesia. Con la separación formal de ambos, la postura de la Iglesia se encaminó hacia la construcción de una esfera religiosa diferenciada de la esfera secular del Estado. Este particular le permitió a González Suárez proponer “volver a hacer las diócesis”, es decir la organización administrativa de la Iglesia. Se nombraron nuevos obispos para las sedes vacantes e inició un proceso de reglamentación de las actividades y funciones del clero, los cultos, la liturgia, además de un proyecto afín a la propuesta de Pío X de recristianizar el mundo. Todo bajo una estrecha

relación con el proyecto romanizador que buscaba vincular a las Iglesias nacionales y a sus miembros con la imagen del Papa. Sin embargo, el Arzobispo tuvo que negociar con los liberales y con otros miembros de la Iglesia para poder alcanzar una anhelada independencia de la Iglesia.

De ese modo, como mantiene Herrera (2006), se dio una restauración institucional de la Iglesia. A comparación de las condiciones del clero y las asociaciones al inicio de la administración liberal, el número de clérigos y asociaciones había crecido hasta 1909. Esto implicaba que la Iglesia era capaz de un mejor despliegue. Sin embargo, la gran mayoría de actores eclesiásticos se encontraba concentrada en la Arquidiócesis, por lo cual el panorama en las diócesis sufragáneas podía variar.

González Suárez, en el contexto de una Iglesia que pretendía construir una esfera religiosa diferenciada, intentó establecer una fortaleza espiritual en el Quinche. El fin era valerse de que éste era un fuerte culto que había permanecido vigente desde la época virreinal y contaba con claros intentos de fortalecerlo a finales del siglo XIX durante la administración pastoral de su antecesor. Cuestiones como la pedagogía de la distancia, la inyección de esfuerzo y recursos para continuar con la construcción del templo, la reglamentación de las romerías, se vinculaban a la búsqueda de que los fieles encuentren en el Quinche un espacio netamente religioso donde fortalecer la fe, los lazos con el clero y las autoridades arquidiocesana, y sobre todo, para generar una nueva forma de religiosidad. Sin embargo, el Arzobispo tuvo que ceder al expedir su reglamento y al normar a la Asociación de Esclavos. En ese proceso, la intermediación del párroco Granja sirvió para llegar a consensos entre la curia y los fieles. Por lo tanto, la posible visita la Virgen a Quito de 1910 y la visita de 1914, representaron una ruptura en el programa centralizador de González Suárez y el ejemplo de que debió dar su brazo a torcer ante los pedidos de los fieles.

De este modo, el Quinche muestra tres momentos del matiz de la secularización y laicización desde el lado de la Iglesia entre 1895 y 1910. Primero, desde una oposición rotunda a ambos procesos, defendida por la intransigencia católica. Después, hacia un tránsito en el que la Iglesia necesita responder de forma más concreta y menos combativa a las reformas liberales. Finalmente, la aceptación con que necesitaba propiciar la diferenciación de esferas como una oportunidad de independizarse del Estado y para

reajustarse en la sociedad. Así, buscar la secularización junto a la romanización pretendía que la Iglesia se mantuviese vigente y preservase su verticalidad.

A pesar de estos puntos que permiten entender desde el estudio de caso un contexto más complejo y global de la Iglesia frente al liberalismo, es necesario reconocer que el culto a la Virgen del Quinche conservó muchas de sus características coloniales, de religiosidad popular y de continuo cambio a través de las prácticas. Aunque no hay que desconocer que, de acuerdo a las tesis de Warner (1991), la Virgen del Quinche es un ejemplo de cómo María resume el ideal de independencia y es instrumento de una dinámica argumental sobre la estructura social.

La finalidad de ésta disertación ha sido mostrar los procesos de secularización y laicización desde el estudio de la Iglesia, partiendo de las propuesta de la misma para construir una esfera diferenciada. Al tomar en cuenta a los actores de la Iglesia, sus discursos y las polémicas en las que participaron, se puede asumir que la laicización pasó de la defensa del monopolio de las instituciones sociales a la defensa de la administración de las suyas propias. Mientras que para el caso de la secularización, se pasó de la idea de una descristianización a buscar el establecimiento de funciones ejercidas en la sociedad, realizadas desde sus instituciones.

Al hacer referencia a la Constitución de 1906, no se puede decir que en ese año se estableció en Ecuador un Estado laico, ni que la sociedad ecuatoriana se secularizó completamente. El proceso continua hasta el día de hoy. En nuestra historia, a fines del siglo XIX y principios del XX se puede hablar de una separación formal de Iglesia y Estado, no de un *disestablishment* propiamente dicho. Tanto la Iglesia como el Estado continuaron en continua construcción. Así, se debe pensar que la primera se adapta y adecua al contexto y al escenario político que le toca afrontar, a partir de lo cual realiza una serie de propuestas desde sus propios espacios Si bien perdió el monopolio en muchos aspectos de la vida social, buscó otros modos para evitar perder el control social sobre otros espacios.

Tanto Iglesia como liberalismo no deben ser pensados desde los localismos, muchos de los fenómenos analizados en esta disertación no sucedieron sólo en Ecuador y requieren de una

mirada global. Entre algunos puntos, hay que dejar en claro no se debe confundir Religión con Iglesia. Los liberales a pesar de estar opuestos a la postura de algunos miembros de la Iglesia eran individuos completamente religiosos. También, la Iglesia, como lo sostiene Herrera (2006) se vio obligada a cambiar debido a las reformas liberales, pero a su vez, el liberalismo tuvo que cambiar debido a la respuesta que obtuvo de la Iglesia frente a su proyecto político.

Esta disertación deja muchas vetas abiertas para que se aborden nuevos temas sobre la Iglesia en Ecuador. Nuestra historiografía aun está en deuda con el trabajo sobre los actores de la Iglesia, el estado de las diócesis, la transformación del discurso clerical, los cambios en los cultos marianos, y sobre todo al momento de evaluar la historiografía producida sobre el tema más allá de un somero estado de la cuestión. Es necesario realizar una historia conceptual sobre la secularización y la laicización. Evaluar lo que en la historiografía se asume como secularización, como laico, como Iglesia; ese análisis permitirá entender la crítica y el pensamiento sobre estos conceptos. Es importante tratar de hacer un relato crítico de los procesos de secularización y laicización en la temporalidad que se ha escogido estudiar, y que eventualmente continúan resolviéndose hasta el presente; pero también es importante ahondar en lo que la historiografía dijo después sobre el mismo fenómeno estudiado. Pensar la historiografía sobre la secularización también permite evaluar el estado de la secularización.

## Anexos

### Cuadro Anexo 1

<b>Vicarías foráneas y parroquias de la Arquidiócesis de Quito entre 1899 y 1901 – Comparación con Parroquias civiles*</b>				
<b>Vicaría</b>	<b>Parroquia Eclesiástica</b>	<b>Clase de la parroquia eclesiástica</b>	<b>Parroquias civiles a las que corresponden</b>	<b>Provincia</b>
Vicaría Central	Sagrario	Primera	Sagrario Salvador	Provincia de Pichincha
	Santa Bárbara	Segunda	Santa Bárbara	
	San Sebastián	Segunda	San Sebastián	
	San Marcos	Cuarta	San Maros	
	San Blas	Segunda	San Blas	
	San Roque	Cuarta	San Roque	
	Santa Prisca	Cuarta	Santa Prisca	
	Guápulo	Quinta	Guápulo	
	Magdalena	Quinta	Magdalena	
	Chillogallo	Segunda	Chillogallo Lloa	
Vicaría Foránea de Cotacollao	Chimbacalle	Cuarta	Chimbacalle	Provincia de Pichincha
	Cotacollao	Tercera	Cotacollao	
	Pomasqui	Cuarta	Pomasqui Mariana de Jesús	
	San Antonio	Cuarta	San Antonio	
	Zámbiza	Tercera	Zámbiza Calderón Carapungo	
	Calacalí	Tercera	Calacalí	
	Nono	Cuarta	Nono	
Nanegal**	Montaña	Nanegal		

	Gualea**	Montaña	Gualea Mindo	
Vicaría Foránea de Puéllaro	Puéllaro	Tercera	Puéllaro	
	Perucho	Tercera	Perucho	
	San José de Minas	Tercera	San José de Minas	
	Malchinguí	Tercera	Malchinguí Tocachi	
Vicaría Foránea del Quinche	Quinche	Segunda	Quinche	
	Yaruquí	Tercera	Yaruquí	
	Otón	Cuarta	Otón	
	Guailabamba	Quinta	Guailabamba	
Vicaría Foránea de Tumbaco	Tumbaco	Tercera	Tumbaco	
	Cumbayá	Quinta	Cumbayá	
	Puembo	Cuarta	Puembo	
	Pifo	Quinta	Pifo	
	Papallacta**	Montaña	Papallacta	
Vicaría Foránea de Sangolquí	Sangolquí	Segunda	Sangolquí	
	Alangasí	Tercera	Alangasí	
	Píntag	Tercera	Píntag	
	Conocoto	Tercera	Conocoto	
	Amaguaña	Primera	Amaguaña	
Vicaría Foránea de Cayambe	Cayambe	Primera	Cayambe	
	Tabacundo	Segunda	Tabacundo	
	Cangagua	Tercera	Cangagua	
Vicaría Foránea de Machachi	Machachi	Primera	Machachi	
	Aloasí	Tercera	Aloasí	
	Alóag	Cuarta	Alóag	
	Uyumbicho	Tercera	Uyumbicho Tambillo	
	Santo Domingo de los Colorados**	Montaña	Santo Domingo de los Colorados	
Vicaría Foránea de	La Matriz	Primera	La Matriz de Latacunga	Provincia de León
	San Sebastián	Segunda	San Sebastián	

Latacunga	San Felipe	Primera	San Felipe	
	San Miguel	Primera	San Miguel	
	Mulalillo	Tercera	Mulalillo Pansaleo	
	Mulaló	Segunda	Mulaló	
	Alaques	Cuarta	Alaques	
Vicaría Foránea de Saquisilí	Saquisilí	Segunda	Saquisilí	
	Guaitacama	Segunda	Guaitacama	
	Tinacuchi	Segunda	San Juan de Pastocalle	
	Toacaso	Segunda	Toacaso	
	Sigchos	Tercera	Sigchos	
	Poaló	Tercera	Poaló	
	Isinliví	Cuarta	Isinliví	
Vicaría Foránea de Pujilí	Pujilí	Primera	Pujilí	
	Cusubamba	Cuarta	Cusubamba	
	Chugchilán	Cuarta	Chugchilán	
	Guangaje	Cuarta	Guangaje	
	Pilaló**	Cuarta	Pilalo Zumbagua Tingo	
	Angamarca	Tercera	Angamarca	
	Pangua**	Montaña	Pangua	
Vicaría Foránea de Ambato	La Matriz	Primera	La Matriz de Ambato Tránsito (Totoras) Picaigua Guachi Cevallos (Alobamba y Capote)	Provincia de Tungurahua
	Atocha	Segunda	Atocha San Bartolomé	
	Isamba	Segunda	Isamba	
	Tisaleo	Primera	Tisaleo	
	Santa Rosa	Primera	Santa Rosa	

	Pilagüín	Segunda	Pilagüín	
	Pasa	Segunda	Pasa	
	Quisapincha	Tercera	Quisapincha	
	Mocha	Segunda	Mocha	
Vicaría Foránea de Pelileo	Pelileo	Primera	Pelileo García Moreno (Chumaquí) El Rosario (Rumichaca)	
	Guámbalo	Tercera	Guámbalo Cotaló	
	Quero	Segunda	Quero	
	Patate	Tercera	Patate Sucre (Patate-urco)	
	Baños	Segunda	Baños	
Vicaría Foránea de Píllaro	Píllaro	Primera	Píllaro	
	San Andrés	-	San Andrés	
	San Miguelito	Tercera	San Miguelito	
<b>14</b>	<b>83</b>	<b>TOTALES</b>	<b>101</b>	<b>3</b>

\*Sacado de los documentos:

- “Cuadro comparativo de parroquias eclesiásticas con parroquias civiles”. (1901). En *Boletín Eclesiástico* (VIII, 394–396). Quito.
- González y Calisto, R. (1901). “Decreto sobre vicarías”. En *Boletín Eclesiástico* (VIII, 378–379). Quito.
- Mateus, A. (1899). “Clasificación de parroquias”. En *Boletín Eclesiástico* (VI, 23–24). Quito.
- AAQ/ Serie Gobierno Eclesiástico/ Caja 89/ Suárez, A. (15 de junio de 1899). *Parroquias de la Arquidiócesis de Quito 1899*. Quito.

\*\* El Cuadro comparativo de las parroquias eclesiásticas con parroquias civiles dice que esas parroquias no contaban con curas.

**Cuadro Anexo 2**

<b>Parroquias y Vicarías foráneas de la Arquidiócesis de Quito para 1910*</b>		
<b>Vicaría</b>	<b>Parroquia Eclesiástica</b>	<b>Clase de la parroquia eclesiástica</b>
Vicaría Central	Sagrario	Primera
	Santa Bárbara	Segunda
	San Sebastián	Segunda
	San Marcos	Segunda
	San Blas	Segunda
	San Roque	Segunda
	Santa Prisca	Tercera
	Guápulo	Cuarta
	Magdalena	Tercera
	Chillogallo	Segunda
	Chimbacalle	Cuarta
Vicaría Foránea de Cotacollao	Cotacollao	Segunda
	Pomasqui	Cuarta
	San Antonio	Cuarta
	Zámbiza	Cuarta
	Calacalí	Tercera
	Nono	Cuarta
	Nanegal	Cuarta
	Gualea	Cuarta
Vicaría Foránea de Puéllaro	Mindo	Cuarta
	Puéllaro	Segunda
	Perucho	Cuarta
	Atahualpa	Cuarta
	San José de Minas	Segunda
	Tocachi	Cuarta
Vicaría Foránea del Quinche	Malchinguí	Cuarta
	Quinche	Primera
	Yaruquí	Tercera
	Otón	Cuarta

	Guailabamba	Cuarta
Vicaría Foránea de Tumbaco	Tumbaco	Tercera
	Cumbayá	Cuarta
	Puambo	Cuarta
	Pifo	Tercera
	Papallacta	Montaña
Vicaría Foránea de Sangolquí	Sangolquí	Primera
	Alangasí	Cuarta
	Píntag	Tercera
	Conocoto	Segunda
	Amaguaña	Segunda
Vicaría Foránea de Cayambe	Cayambe	Primera
	Tabacundo	Primera
	Cangagua	Primera
Vicaría Foránea de Machachi	Machachi	Primera
	Aloasí	Tercera
	Alóag	Tercera
	Uyumbicho	Segunda
	Santo Domingo de los Colorados**	Montaña
Vicaría Foránea de Latacunga	La Matriz	Primera
	San Sebastián	Primera
	San Felipe	Primera
	San Miguel	Primera
	Mulalillo	Segunda
	Mulaló	Segunda
	Aláquez	Segunda
Vicaría Foránea de Saquisilí	Saquisilí	Primera
	Guaitacama	Primera
	Tinacuchi	Primera
	Toacaso	Segunda
	Poaló	Segunda
Vicaría Foránea de Sigchos	Sigchos	Tercera
	Isinliví	Cuarta

	Guangaje	Cuarta
	Pilaló	Cuarta
	Chucchilán	Cuarta
Vicaría Foránea de Pujilí	Pujilí	Primera
	Cusubamba	Tercera
	Angamarca	Tercera
	El Corazón (Pangua)	Segunda
Vicaría Foránea de Ambato	La Matriz	Primera
	Atocha	Segunda
	San Bartolomé	Segunda
	Izamba	Segunda
	Tisaleo	Primera
	Santa Rosa	Primera
	Pilahuín	Segunda
	Paza	Segunda
	Quisapincha	Segunda
	Mocha	Segunda
Vicaría Foránea de Pelileo	Pelileo	Primera
	Huámbalo	Segunda
	Quero	Segunda
	Patate	Segunda
	Baños	Segunda
Vicaría Foránea de Píllaro	Píllaro	Primera
	San Andrés	Tercera
	San Miguelito	Segunda
<b>15</b>	<b>87</b>	<b>TOTALES</b>

\*Basado en:

AAQ/ Serie Gobierno Eclesiástico/ Caja 95/González Suárez, F. (24 de noviembre de 1910). *Documento sobre la clasificación de parroquias para el pago de beneficios eclesiásticos*. Quito.

\*\*Parroquia de montaña sin párroco

### Cuadro Anexo 3

Datos sobre el clero secular de la Arquidiócesis (1896)*				
	Pichincha	León	Tungurahua	Total
<b>Párrocos</b>	36 <sup>1</sup>	13	13	62
<b>Cabildo Metropolitano y Arzobispo</b>	15 <sup>2</sup>	-	-	15
<b>Capellanes y Coadjutores</b>	24	5	7	36
<b>Total</b>	75	18	20	<b>113</b>

\*Datos tomados de:

Mateus, A. (1896). "Sacerdotes de la Arquidiócesis". En *Boletín Eclesiástico* (Vol. III, 71–77). Quito: Imprenta del Clero.

<sup>1</sup>1 colombiano.

<sup>2</sup>1 español.

### Cuadro Anexo 4

Datos sobre el clero regular de la Arquidiócesis (1896)*							
	Pichincha		León		Tungurahua		Total
	Ecu.	Ext.	Ecu.	Ext.	Ecu.	Ext.	
<b>Salesianos</b>	-	7	-	-	-	-	7
<b>Franciscanos</b>	8	7	-	-	-	-	15
<b>Dominicos</b>	11	3	3	-	2	2 <sup>1</sup>	21
<b>Agustinos</b>	4	6	-	-	-	-	10
<b>Mercedarios</b>	13	-	3	-	2	-	18
<b>Jesuitas</b>	9	24	-	-	-	-	33
<b>Lazaristas</b>	2	8	-	-	-	-	10
<b>Oblatos</b>	-	-	-	-	-	3	3
<b>Total</b>	47	55	6	-	4	5	-
	102		6		9		<b>117</b>

\*Datos tomados de:

Mateus, A. (1896). "Sacerdotes de la Arquidiócesis". En *Boletín Eclesiástico* (Vol. III, 71–77). Quito: Imprenta del Clero.

<sup>1</sup>El padre Tomás Holflants era párroco de Baños.

### Cuadro Anexo 5

<b>Clero Regular de la Arquidiócesis de Quito (1897)*</b>						
<b>Nacionalidad</b>	<b>Lazaristas</b>	<b>Jesuitas****</b>	<b>Franciscanos</b>	<b>Agustinos</b>	<b>Dominicos</b>	<b>Mercedarios</b>
<b>Ecuatorianos</b>	1	6	8	3	16	22
<b>Colombianos</b>	1	5	-	-	-	-
<b>Franceses</b>	3	3	-	-	-	-
<b>Holandeses</b>	1	-	-	-	-	-
<b>Alemanes</b>	1	1	-	-	-	-
<b>Centro Americanos</b>	-	1	-	-	-	-
<b>Españoles</b>	-	13	9	5	-	-
<b>Italianos</b>	-	1	-	1	3	-
<b>Peruanos</b>	-	1	-	-	-	-
<b>Otras nacionalidades</b>	2	-	-	-	1	-
<b>TOTAL</b>	9	31	17	9	20**	22
108***						

\*Datos tomados de:

“Datos estadísticos del clero de la Arquidiócesis”. (1897). En *Boletín Eclesiástico* (IV, 479–485). Quito.

\*\*Datos de nacionalidad tomados de:

Vargas, J. M. (1982). *Historia de la Provincia dominicana del Ecuador*. Quito: Editorial Royal.

Vargas, J. M. (Ed.). (1988). *La crónica de la celebración del Cuarto Centenario de la erección de la Provincia Dominicana en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

\*\*\*No se incluyen salesianos ni hermanos cristianos.

\*\*\*\* 3 jesuitas tenían labores parroquiales en Zámbriza.

### Cuadro Anexo 6

<b>Clero Secular de la Arquidiócesis de Quito (1897)*</b>									
	<b>Arzobispo</b>	<b>Sacerdotes que cumplían actividades parroquiales</b>	<b>Sueltos</b>	<b>Residentes en Chile</b>	<b>Desterrados</b>	<b>Solamente profesores</b>	<b>Solamente capellanes</b>	<b>Residente en otra diócesis</b>	<b>Ocupando Cargos de la Curia o Miembros del Capítulo Metropolitano</b>
<b>Casos</b>	1	90	7	3	1	4	9	1	21
<b>TOTAL</b>	132								

\*Datos tomados de:

“Datos estadísticos del clero de la Arquidiócesis”. (1897). En *Boletín Eclesiástico* (IV, 479–485). Quito.

### Cuadro Anexo 7

<b>Clero Femenino de la Ciudad de Quito*</b>			
<b>Orden</b>	<b>Monjas</b>	<b>Novicias</b>	<b>Legas</b>
<b>Conceptas</b>	28	-	-
<b>Carmen Moderno</b>	14	-	4
<b>Carmen Antiguo</b>	17	-	-
<b>Santa Catalina</b>	35	-	-
<b>Santa Clara</b>	36	-	-
<b>Agustinas</b>	20	-	-
<b>Franciscanas</b>	9	9***	-
<b>Madres de la Caridad</b>	28	-	-
<b>TOTAL**</b>	187	9	4

\*Datos tomados de:

Terán, L. (Dir.). (1906). *I Censo de población de Quito*.

\*\*No hay datos de las madres del Buen Pastor.

\*\*\*Las Franciscanas se habían establecido en San Diego con permiso del Arzobispo Pedro Rafael González y Calisto el 4 de junio de 1901. Eran una congregación dependiente de los franciscanos.

### Cuadro Anexo 8

<b>Clero Regular Masculino de la Ciudad de Quito*</b>			
<b>Orden</b>	<b>Sacerdotes</b>	<b>Novicios</b>	<b>Legos</b>
<b>Merced</b>	17	15	9
<b>San Agustín</b>	17	-	-
<b>San Francisco</b>	18	18	6
<b>Santo Domingo</b>	19	-	25
<b>Jesuitas</b>	19	-	10
<b>Lazaristas</b>	5	3	-
<b>Salesianos</b>	4	-	-
<b>Hermanos Cristianos</b>	-	-	22
<b>TOTAL</b>	104	63	72

\*Datos tomados de:

Terán, L. (Dir.). (1906). *I Censo de población de Quito*.

### Cuadro Anexo 9

<b>Clero Femenino de la Provincia de Pichincha*</b>	
<b>Orden</b>	<b>Monjas</b>
<b>Conceptas</b>	24
<b>Carmen Moderno</b>	14
<b>Carmen Antiguo</b>	17
<b>Santa Catalina</b>	32
<b>Santa Clara</b>	35
<b>Agustinas</b>	19
<b>Buen Pastor</b>	40
<b>Sagrados Corazones y de la adoración perpetua</b>	54
<b>Providencia y de la Inmaculada Concepción</b>	52
<b>Madres de la Caridad</b>	73
<b>TOTAL</b>	360

\*Datos tomados de:

Valdivieso, J. F. (1908). *Nóminas de los miembros del clero regular*. Quito.

### Cuadro Anexo 10

<b>Clero Regular Masculino de la Provincia de Pichincha*</b>	
<b>Orden</b>	<b>Sacerdotes</b>
<b>San Agustín</b>	25
<b>San Francisco</b>	30
<b>Santo Domingo</b>	42
<b>Jesuitas</b>	21
<b>Salesianos</b>	22
<b>Hermanos Cristianos</b>	39
<b>TOTAL**</b>	179

\*Datos tomados de:

Valdivieso, J. F. (1908). *Nóminas de los miembros del clero regular*. Quito.

\*\*No hay datos de los mercedarios, oblatos ni lazaristas.

**Cuadro Anexo 11**

<b>Datos del Clero en Ecuador</b>			
<b>Órdenes religiosas</b>	<b>Monjas*</b>	<b>Regulares*</b>	<b>Seculares**</b>
<b>Madres de la Caridad</b>	121	-	-
<b>Monjas Clarisas</b>	34	-	-
<b>Monjas de Santa Catalina</b>	32	-	-
<b>Conceptas</b>	66	-	-
<b>Carmelitas Descalzas</b>	47	-	-
<b>Trinitarias</b>	19	-	-
<b>Madre de la Providencia</b>	36	-	-
<b>Buen Pastor</b>	79	-	-
<b>Sagrados Corazones</b>	59	-	-
<b>Bethemitas</b>	25	-	-
<b>Marianitas</b>	37	-	-
<b>Jesuitas</b>	-	68	-
<b>Franciscanos</b>	-	47	-
<b>Salesianos</b>		37	
<b>Agustinos</b>	-	24	-
<b>Dominicos</b>	-	54	-
<b>Lazaristas</b>	-	20***	--
<b>Redentoristas</b>	-	16	-

<b>Mercedarios</b>	-	61	-
<b>TOTAL****</b>	555	501	300***

\*Los datos fueron sacados de la Crónica de 23 de diciembre de 1909 del Diario El Comercio.

\*\*Los datos fueron sacados de La Historia de la Revolución Liberal Ecuatoriana de Enrique Ayala Mora, p. 208.

\*\*\*Aproximadamente

\*\*\*\* No constan los Hermanos Cristianos ni los Oblatos.

**Cuadro Anexo 12**

<b>Alumnos de instituciones educativas laicas y religiosas*</b>					
	<b>Establecimiento</b>	<b>Alumnos Varones</b>	<b>Alumnas Mujeres</b>		<b>Total</b>
<b>Laicos</b>	<b>Instituto Nacional Mejía</b>	34	-	137	181
	<b>Instituto Normal de Varones</b>	17	-		
	<b>Escuela de Artes y Oficios</b>	86	-		
	<b>Instituto Normal de Señoritas</b>	-	44	44	
<b>Religiosos</b>	<b>Colegio del Buen Pastor</b>	-	207	256	472**
	<b>Colegio de la Providencia</b>	-	49		
	<b>Colegio San Gabriel</b>	35	-	216	
	<b>Escuela de Artes y Oficios Don Bosco</b>	90	-		
	<b>Seminario Menor</b>	91	-		
	<b>TOTAL*</b>	353	300		
		653**			

\*Datos tomados de:

\*\*Sin datos del Colegio de los Sagrados Corazones.



**Virgen del Quinche síndica (Finales del XIX-Principios del XX)**

Museo del Santuario del Quinche



**Cuadro obsequiado por los pueblos de Imbabura. Del milagro acontecido en Abril de 1889. Y dedicado al Santuario del Quinche 1900.**

Museo del Santuario del Quinche

## Bibliografía

### Abreviaturas de Archivos:

**AAQ:** Archivo Arquidiocesano de Quito.

**ABAN:** Archivo-Biblioteca de la Asamblea Nacional.

**AMRE:** Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores.

**ASQ:** Archivo del Santuario del Quinche.

**ADR:** Archivo de la Diócesis de Riobamba.

**AMH:** Archivo Metropolitano de Historia.

**ANH/Q:** Archivo Nacional de Historia- Quito.

**BEAEP-A:** Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit-Archivo.

**BMC-A:** Biblioteca del Ministerio de Cultura-Archivo.

**BVQ:** Biblioteca de la Virgen del Quinche.

### Fuentes primarias:

AAQ/Nueva Sección/Caja16/ **Acevedo, R. (1905)**. *Adhesión del Cabildo Eclesiástico respecto al traslado de la Virgen del Quinche a Quito*. Quito.

BVQ/**Acosta, C. (1900)**. *El párroco del Quinche solicita permiso del Arzobispo para bendecir el cementerio nuevo de la parroquia*. Oficio, El Quinche.

AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Acosta, C. (1901b)**. *Oficio de salutación al arzobispo*. Oficio, El Quinche.

AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Acosta, C. (1902a)**. *Carta en la que el párroco del Quinche pide a la Virgen por la salud del arzobispo*.

BVQ/ **Acosta, C. (1902b)**. *El párroco del Quinche solicita permiso al Arzobispo para reunir materiales para las reparaciones del templo*. Oficio, El Quinche.

- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Acosta, C. (1902c)**. *Escusa del párroco del Quinche por no haber dirigido el informe respectivo sobre las fiestas de la Virgen*. Oficio, El Quinche.
- BEAEP-A/ **Alfaro, E. (1897a)**. *Carta de Eloy Alfaro al Arzobispo de Quito*.
- AAQ/Nueva Sección/Caja 14/ **Araujo, A. (1897)**. *Carta del Vicario Foráneo del Quinche al Arzobispo sobre ayuda de los jesuitas en la fiesta de la Virgen*.
- AAQ/Secretaría de Gobierno/Caja 6/Diario de la Reverendísima Curia/ **Arzobispado de Quito. (1901)**. *Resumen sobre el manejo de la imagen de la Virgen del Quinche*.
- ABAN/Archivo General/ **Asamblea Nacional. (1897)**. *Sesión ordinaria de la Asamblea Nacional de 5 de mayo de 1897*. Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Asociación de Esclavos de la Virgen. (1910)**. *Manuscrito de los Estatutos de la Asociación de Esclavos de la Virgen*. Quito.
- ANH-Q/Ministerio del Interior/Pichincha/ **Ayora, J. M. (1904)**. *Oficio de la Cámara del Senado sobre la prohibición de los noviciados*. Quito.
- AAQ/Gobierno Civil del Ecuador al Arzobispo/Caja21/ **Barba Jijón, R. (1895)**. *Oficio sobre el préstamo del Arzobispado al gobierno*. Quito.
- AMRE/ Legajo de Comunicaciones recibidas de la Nunciatura apostólica/Tomo II/ **Bavona, A. (1901)**. *Mons. Bavona indica su designación al gobierno*. Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Betancourt, M. M. (1912a)**. *El párroco del Quinche eleva el informe de las fiestas al arzobispo*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Betancourt, M. M. (1912b)**. *Documentos sobre el nombramiento de Manuel María Betancourt como párroco del Quinche*.
- BVQ/ **Betancourt, M. M. (1912c)**. *El párroco del Quinche explica cambios en la fabricación del nuevo templo y estado del viejo*. Oficio, El Quinche.

- BVQ/ **Betancourt, M. M. (1915a)**. *El párroco del Quinche pide que se manden los vestidos de la Virgen de nuevo al Quinche*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Betancourt, M. M. (1915b)**. *Informe sobre los sacerdotes asistentes a la romería del Quinche y deseo del párroco que el arzobispo presida la ceremonia*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 56/ **Betancourt, M. M. (1920)**. *El párroco del Quinche pide que se regrese un vestido de la Virgen*.
- ANH-Q/Ministerio del Interior/Caja94/ **Bustamante, E. (1904a)**. *Oficio de la Cámara de Diputados al Ministro de Relaciones Exteriores sobre la supresión de monasterios*. Quito.
- ANH-Q/Ministerio del Interior/Pichincha/Caja94/ **Bustamante, E. (1904b)**. *Oficio de la Cámara de Diputados sobre la eliminación de los monasterios de clausura*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Cámara de Diputados. (1904a)**. *Sesión del 20 de agosto de 1904*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Cámara de Diputados. (1904b)**. *Sesión del 22 de agosto de 1904*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Cámara de Diputados. (1904c)**. *Sesión del 24 de agosto de 1904*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Cámara de Diputados. (1904d)**. *Sesión del 26 de agosto de 1904*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Cámara de Diputados. (1904e)**. *Sesión del 27 de agosto de 1904*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Cámara de Diputados. (1904f)**. *Sesión del 3 de septiembre de 1904*. Quito.

- AAQ/El Quinche/Caja59/ **Carrillo, V. M. (1902)**. *Documentos del cura de Cangahua sobre Oyacachi*.
- AAQ/El Quinche/Caja59/ **Cevallos, D. (1896)**. *Documento de los pobladores del Quinche sobre Abel Araujo*.
- ANH-Q/Ministerio del Interior/Pichincha/Caja 74/ **Coral, L. (1897)**. *Sobre la reforma del Concordato*. Quito.
- ANH-Q/Ministerio de Hacienda/Caja 747/ **Coral, L. (1901)**. *Oficio al Ministro de Hacienda sobre las rentas eclesiásticas*. Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 92/ **Cordero Crespo, L. (1904)**. *Carta de Luis Cordero Crespo sobre la muerte del Arzobispo*. Cuenca.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 92/ **Córdova, G. (1904b)**. *Carta de adhesión de los ministros ante la muerte del Arzobispo*. Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 91/ **Córdova, G. (1904c)**. *Oficio de respuesta del Ministro del Interior a Ulpiano Pérez sobre su nombramiento como Vicario Capitular*. Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **De la Torre, C. M.; Granja, F. (1909, 1910)**. *Documentos sobre el demandero de la Virgen*.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **De la Torre, J. (1905)**. *Inventario de las alhajas entregadas por Ulpiano Pérez a Félix Granja*.
- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Fernández, P., Fernández, F., Aigaje, J. de D.; Aigaje, J. (1901)**. *Pedido de los pobladores de Oyacachi para recibir sacramento*. Oficio, Oyacachi.

- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 83/ **Franco, M. A. (1896)**. *El ministro Franco explica al arzobispo el tema referente a un dinero exigido a las órdenes religiosas femeninas con motivo de las guerras*. Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Gasso, L. (1902)**. *Informe sobre la búsqueda de la vicaría foránea a la que pertenece Oyacachi*. Oficio, Quito.
- BMC-A/ **Gasso, L. (1904)**. *Copia de -Memoria de Oyacachi-*. Oyacachi.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 93/ **Gómez Jurado, J. (1904)**. *Queja del P. Gómez Jurado por la remoción del Quinche del P. Carlos Acosta*. Quinche.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 88/ **González Suárez, F. (1896)**. *Carta del Obispo de Ibarra al Arzobispo de Quito en la que se deja ver la falta de sacerdotes en la primera diócesis*.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 88/ **González Suárez, F. (1899a)**. *Carta del Obispo de Ibarra al Vicario General de Quito sobre petición antes de su viaje a la capital*.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 88/ **González Suárez, F. (1899c)**. *Carta del Obispo de Ibarra al Vicario General de Quito sobre la ayuda que este último le solicitó, incluye información sobre el odio del clero quiteño*.
- AMH/Miscelánea X/ **González Suárez, F. (1899d)**. *Carta del obispo de Ibarra al vicepresidente sobre la ley de patronato*. Oficio, Quito.
- ANH/Nueva Sección/Caja61/ **González Suárez, F. (1900)**. *Carta del Obispo de Ibarra al Arzobispo de Quito respondiendo a la consulta de canónigos idóneos para ocupar sedes vacantes*.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 89/ **González Suárez, F. (1903)**. *Carta del Obispo de Ibarra al Arzobispo de Quito, de 1903, sobre la posible renuncia a rentas eclesiásticas*.

- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **González Suárez, F. (1909)**. *Licencia para vender las alhajas de la Virgen*. Oficio, Quito.
- AAQ/Secretaría de Gobierno/Caja 14/ **González Suárez, F. (1910b)**. *Carta de Federico González Suárez a Andrés Machado*. Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **González Suárez, F. (1910h)**. *Proyecto de un plan de reglamento para las romerías al Santuario de Nuestra Señora del Quinche*. Chaupicruz.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **González Suárez, F. (1910i)**. *Pedido al Vicario General Arsenio Suárez para que compare los comentarios sobre el reglamento de romería con los comentarios del párroco del Quinche*. Oficio, Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 95/ **González Suárez, F. (1910j)**. *Documento sobre la clasificación de parroquias para el pago de beneficios eclesiásticos*. Quito.
- AMH/Miscelánea X/ **González Suárez, F. (1914a)**. *Invitación del Arzobispo a la fiesta de la Virgen del Quinche*. Invitación, Quito.
- AMH/Miscelánea X/ **González Suárez, F. (1914b)**. *Rogativa del Arzobispo a la Virgen del Quinche*. Rogativa, Quito.
- AAQ/Secretaría de Gobierno/Caja 16/ **González y Calisto, R. (1895d)**. *Oficio dirigido a Juan de Dios Campuzano sobre préstamo al gobierno*.
- ANH-Q/Ministerio del Interior/Pichincha/Caja 71/ **González y Calisto, R. (1895e)**. *El Arzobispo de Quito remite al Gobierno 2000 sucre para la defensa contra la revolución*. Oficio, Quito.
- BEAEP-A/ **González y Calisto, R. (1896c)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Jefe Supremo invitándolo a las celebraciones de Semana Santa*.

- ANH-Q/Ministerio del Interior/Pichincha/Caja 74/ **González y Calisto, R. (1897)**. *El Arzobispo de Quito pide salvoconducto para el Obispo de Riobamba*. Oficio, Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 85/ **González y Calisto, R. (1898b)**. *Disposiciones litúrgicas sobre rezos al Sagrado Corazón de Jesús y de María*. Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 82/ **González y Calisto, R. (1899)**. *Informe de Visita Pastoral (1898-1899)*. Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1900b)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra sobre la aceptación de la renta fiscal*.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1902a)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra con motivo de establecer una fecha para la publicación del Cuarto Manifiesto*.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1902b)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra en la que le insiste sobre la necesidad de su presencia en Quito*.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1902c)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra sobre los debates del congreso en el que se pretendería perjudicar a la Iglesia*.
- AAQ/Secretaría de Gobierno/Caja 19/ **González y Calisto, R. (1902d)**. *Documento sobre la Visita de la Virgen del Quinche a Guayllabamba*. Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1902e)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra sobre la necesidad de una reunión entre los obispos*.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1902f)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra en la que se refiere a una carta del presidente Plaza y a la necesidad de modificar el texto del Cuarto Manifiesto*.

- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1902h)**. *Correspondencia relativa a la contestación que el Arzobispo hizo a la Carta del presidente.*
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1903a)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra en la que cuenta sobre el abucheo que recibió una pareja después de su matrimonio civil.*
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1903b)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra sobre la respuesta del Delegado Apostólico.*
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1903c)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra en la que pide disculpas por la mala conducta de algunos clérigos quiteños contra su persona.*
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1903d)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra sobre la Carta del Delegado Apostólico al gobierno en la que no se aceptaban los obispos propuestos por este.*
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **González y Calisto, R. (1903e)**. *Carta del Arzobispo de Quito al Obispo de Ibarra sobre la reunión del gabinete de ministros en la que se trato las negativas de la Santa Sede.*
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 92/ **Granja, F. (1904a)**. *Carta de Félix Granja en la que pide traslado al Quinche. San José de Minas.*
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1904b)**. *Pedido de Félix Granja para que se revierta la orden de no sacar a la Imagen en las romerías. Quinche.*
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1904c)**. *Documento en el que Félix Granja toma cargo del Quinche. Quito.*
- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Granja, F. (1905a)**. *Félix Granja pide se de las fechas para que la Virgen limosne fondos en la Arquidiócesis. Quinche.*

- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1905b)**. *Pedido de Félix Granja ante el posible traslado de la Virgen en 1905*. Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1905c)**. *Remite medidas del templo al Vicario Capitular*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1905d)**. *El párroco del Quinche solicita la presencia del Vicario Capitular en las fiestas de la Virgen*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Granja, F. (1906a)**. *El párroco del Quinche expone al Vicario General que los pobladores del Quinche piden que se saque a procesión la imagen*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Granja, F. (1906b)**. *Carta al Vicario General Ulpiano Pérez pidiendo la presencia de este*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1907)**. *Pedido de Félix Granja para que el Provicario presida el festejo de 1907*. Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1909)**. *Sobre viaje a Oyacachi*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1910a)**. *El párroco del Quinche avisa al Vicario General que viajará a Oyacachi en una visita referente a su ministerio*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1910b)**. *El párroco del Quinche solicita la presencia del arquitecto para constatar los avances en la construcción de la sacristía*. Oficio, Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1910c)**. *El párroco del Quinche solicita que no se traslade a la Virgen a Quito*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1910d)**. *Comentarios del párroco sobre el reglamento de la romería del Quinche*. Oficio, Seminario Mayor.

- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1910e)**. *El párroco del Quinche solicita demandero de la Virgen*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1910f)**. *Documento referente al demandero de la Virgen*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1911)**. *El párroco del Quinche solicita sacerdotes que ayuden en la fiesta de la Virgen*. Oficio, El Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F. (1912)**. *Pedido de Félix Granja para ser trasladado del Quinche a Sangolquí*. Quinche.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Granja, F., De la Torre, J., Núñez, M.; Lorenas, S. (1907)**. *Inventario de las alhajas de la Virgen del 1907*.
- AMRE/ Legajo de Comunicaciones recibidas de la Nunciatura apostólica/ Tomo II/ **Guidi, J. B. (1898)**. *Mons. Guidi informa al gobierno que abandona Quito para ir a Roma*. Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Hijuela de la Virgen**. (1903). Cuadro, El Quinche.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 92/ **Jara, J. (1904)**. *Carta del párroco de Santa Rosa con motivo de la muerte del arzobispo*.
- ANH-Q/Ministerio del Interior/Pichincha/Caja 94/ **Jefatura General de Investigaciones y Pesquisas. (1904)**. *Oficio sobre la huida de una monja de Santa Catalina*. Quito.
- AAQ/El Sagrario/Caja6/ **Jijón, F. (1904)**. *Sobre el pago de derechos por la fiesta de la Virgen del Quinche en el Sagrario*. Quito.
- AMRE/ Legajo de Comunicaciones recibidas de la legación del Ecuador en Italia-Santa Sede/Tomo V/ **Larrea, L. (1893)**. *Intento de reinstalar a Miguel León como obispo de Cuenca 1893*. Roma.

AMRE/ Legajo de Comunicaciones recibidas de la legación del Ecuador en Italia-Santa Sede/Tomo V/ **Larrea, L. (1895)**. *Noticias sobre el rechazo de la corte vaticana al golpe de Estado de 1895*. Roma.

AMRE/ Legajo de Comunicaciones recibidas de la legación del Ecuador en Italia-Santa Sede/Tomo VI/ **Larrea, L. (1896)**. *Intento del Gobierno de reinstalar al obispo León*. Roma.

AMRE/ Legajo de Comunicaciones recibidas de la legación del Ecuador en Italia-Santa Sede/Tomo VI/ **Larrea, L. (1897)**. *Carta sobre el Concordato y el viaje del Delegado Apostólico*. Roma.

ANH-Q/Fondo Especial/República del Ecuador/Caja 517/ **Lizarzaburu, P. I. (1895a)**. *Préstamo de los mercedarios al gobierno*. Quito.

ANH-Q/Fondo Especial/República del Ecuador/Caja 517/ **Lizarzaburu, P. I. (1895b)**. *Préstamo del Cabildo Eclesiástico al gobierno*. Quito.

ANH-Q/Fondo Especial/República del Ecuador/Caja 517/ **Lizarzaburu, P. I. (1895c)**. *Disposición de pago para la reimpresión de la Carta Pastoral del Arzobispo contra el radicalismo*. Quito.

AMRE/ Legajo de Comunicaciones recibidas de la Nunciatura apostólica/Tomo II/ **Macchi, J. (1896a)**. *Quejas del Delegado Apostólico sobre abusos del gobierno contra el clero*. Lima.

AMRE/ Legajo de Comunicaciones recibidas de la Nunciatura apostólica/Tomo II/ **Macchi, J. (1896b)**. *Respuesta del Delegado Apostólico sobre las quejas del gobierno sobre el clero*. Lima.

- AMRE/ Legajo de Comunicaciones recibidas de la Nunciatura apostólica/Tomo II/  
**Macchi, J. (1896c)**. *Carta del delegado apostólico al gobierno sobre la conducta del clero*. Lima.
- ADR/ **Machado, A. (1908)**. *Primera Visita Pastoral*. Riobamba.
- ADR/ **Machado, A. (1910)**. *Segunda Visita Pastoral*. Riobamba.
- ADR/ **Machado, A; Flores, E. (1915)**. *Tercera Visita Pastoral*. Riobamba.
- BVQ/ **Martí, P. (1903)**. *Se remite la fórmula de la solicitud para que se pida la revisión de la ley de matrimonio civil*. Oficio, Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **Mateus, A. (1899b)**. *Crítica del Vicario General de la Arquidiócesis al Presidente del Senado debido a la ley de Patronato*. Quito.
- AAQ/Gobierno Civil del Ecuador al Arzobispo/Caja21/ **Mateus, A. (1899c)**. *Queja del Vicario General sobre el periódico 10 de agosto*. Quito.
- AAQ/El Sagrario/Caja6/ **Meneses, D. (1914)**. *Sobre el manejo de la Virgen en El Sagrario*. Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 91/ **Mercedes del Santísimo Sacramento. (1904)**. *Oficio de la Superiora de las franciscanas sobre la situación del clero femenino*. Quito.
- ASQ/ “**Monografía del Quinche**”. (1973). En *Libro de almas* (Vol. I, p. 13). El Quinche.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 87/ **Pankeri, J. (1902)**. *Informe de Jacinto Pankeri sobre el estado del Santuario del Quinche e Informe de la reunión en la que el Arzobispo deseaba coronar a la Virgen*. Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Pankeri, J. (1910)**. *Documentos de Jacinto Pankeri sobre el Santuario*. Quito.

- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 93/ **Pasquel, A. (1905a)**. *Carta del Vicario General de Ibarra al de Quito contando la mejoría del Obispo después de administrarle por medio de engaño quinina.*
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 93/ **Pasquel, A. (1905b)**. *Carta del Vicario General de Ibarra al de Quito avisando que el Obispo tiene paludismo.*
- AAQ/Gobierno Civil del Ecuador al Arzobispo/Caja21/ **Peralta, J. (1898a)**. *Respuesta al Arzobispo sobre su queja respecto al periódico 10 de agosto. Quito.*
- AAQ/Gobierno Civil del Ecuador al Arzobispo/Caja21/ **Peralta, J. (1898b)**. *Segunda respuesta sobre el pedido de asilo del Arzobispo en la Legación Colombiana. Quito.*
- AAQ/Gobierno Civil del Ecuador al Arzobispo/Caja21/ **Peralta, J. (1898c)**. *Sobre la petición de asilo del obispo a la legación colombiana. Quito.*
- AAQ/Gobierno Civil del Ecuador al Arzobispo/Caja21/ **Peralta, J. (1899)**. *Respuesta del Gobierno sobre su no asistencia a la invitación de la curia. Quito.*
- ANH-Q/Fondo Especial/República del Ecuador/Caja 518/ **Pérez, C. (1895a)**. *Préstamo de las conceptas al gobierno. Quito.*
- ANH-Q/Fondo Especial/República del Ecuador/Caja 518/ **Pérez, C. (1895b)**. *Préstamo que hace el arzobispo al gobierno del restante del tres por mil. Quito.*
- AAQ/Secretaría de Gobierno/ Libro copiador de notas dirigidas al Delegado Apostólico/Caja 14/ **Pérez, U. (1904)**. *Carta del Vicario Capitular al Delegado Apostólico, Alejandro Bavona pidiendo normas de conducta.*
- ANH-Q/Ministerio del Interior/Pichincha/Caja 74/ **Pérez, U. (1897)**. *Ulpiano Pérez acepta cargo en el cabildo metropolitano. Oficio, Quito.*

- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Pérez, U. (1905b)**. *Documento relacionado al traslado dentro de Quito de la Virgen*. Expediente, Quito.
- AAQ/Secretaría de Gobierno/ Caja 16/ **Pérez, U. (1905d)**. *Libro copiator de comunicaciones al clero 1905-1906 asuntos sobre el Quinche*.
- AAQ/Secretaría de Gobierno/ Caja 20/ **Pérez, U. (1905e)**. *Oficio al Cabildo Metropolitano sobre la Visita de la Virgen del Quinche*. Quito.
- AAQ/Secretaría de Gobierno/ Caja 20/ **Pérez, U. (1905f)**. *Oficio al sacristán de la Catedral con motivo de la visita de la Virgen en 1905*. Quito.
- AAQ/Secretaría de Gobierno/ Caja 19/ **Pérez, U. (1905g)**. *Carta sobre la Visita de 1905 en el que se nombra a los esclavos de la Virgen*. Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Pérez, U., Godoy, N., Montenegro, M., Saavedra, T., Rivera, E., De la Cruz, M.; Godoy, R. (1906)**. *Autos sobre un prodigio*. Expediente, Quito-El Quinche.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **Plaza, L. (1902)**. *Carta de Leonidas Plaza al Arzobispo de Quito en la que se niega a invalidar la Ley de Matrimonio Civil (incluye advertencia al clero)*.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 92/ **Plaza, L.; Córdova, G. (1904)**. *Decreto presidencial en el que se declara duelo nacional por tres días debido a la muerte del Arzobispo*. Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 85/ **Pobladores de Tumbaco. (1897)**. *Carta de respaldo de los pobladores de Tumbaco al arzobispo incluye portada llamándolo Obispo del Corazón de Jesús*. Tumbaco.

- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 92/ **Priora del Carmen Moderno. (1904).** *Carta de la Priora del Carmen Moderno a Ulpiano Pérez por su nombramiento como Vicario Capitular.*
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 91/ **Proaño, M. J. (1904).** *Oficio del Comité encargado de la celebración de la fiesta de la Inmaculada concepción (incluye referencia al Quinche).* Quito.
- AMRE/ Legajo de Comunicaciones recibidas de la legación del Ecuador en Italia-Santa Sede/Tomo VI/ **Rampolla, M. (1897a).** *La Santa Sede Rechaza el proyecto de concordato propuesto por Ecuador.* Roma.
- AMRE/Legajo de Comunicaciones recibidas de la Cancillería de la Santa Sede/ **Rampolla, M. (1897b).** *Traducción de la Carta de Mons. Rampolla sobre Mons. Guidi.* Roma.
- AMRE/Legajo de Comunicaciones recibidas de la Cancillería de la Santa Sede/ **Rampolla, M. (1898).** *Traducción del documento de Mons. Rampolla sobre Mons. Gasparri.* Roma.
- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Reyes, P. (1902).** *Informe de la visita a Oyacachi.* Oficio, Quito.
- AAQ/El Sagrario/Caja 6/ **Ribadeneira, A. (1918).** *Sobre el culto a la Virgen del Quinche en mayo.* Quito.
- AAQ/Nueva Sección/Caja 16/ **Romero, P. (1895).** *El Cabildo Eclesiástico solicita al Arzobispo que no salga de la ciudad.* Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Salvador, C. (1895a).** *Carta de Carlos Salvador sobre el avance liberal.*
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 84/ **Salvador, C. (1895b).** *Carlos Salvador se excusa de no haber escrito antes al Vicario General.* Quito.

- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Salvador, C. (1904)**. *Pedido para un Santuario digno de la Virgen del Quinche*. Oficio, El Quinche.
- BMC-A/ **Sarasti, J. M. (1895)**. *Noticias del avance liberal*. Informe, Riobamba.
- ABAN/Archivo General/ **Senado. (1902a)**. *Sesión del Senado de 19 de agosto de 1902*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Senado. (1902b)**. *Sesión del Senado de 22 de agosto de 1902-Tercera discusión de la ley sobre supresión de diócesis*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Senado. (1902c)**. *Sesión ordinaria de 20 de agosto de 1902-Segunda discusión de la ley sobre supresión de diócesis*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Senado. (1902d)**. *Sesión ordinaria del Senado de 19 de agosto de 1902-Primera discusión de la ley sobre supresión de diócesis*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Senado. (1902e)**. *Sesión del Senado de 25 de Septiembre de 1902*. Quito.
- ABAN/Archivo General/ **Senado. (1904)**. *Sesión del 2 de septiembre de 1904*. Quito.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 91/ **Sofía de Santa Bárbara, Mercedes de la Anunciación, Isabel del Santísimo Sacramento, Josefa de los Ríos, María Josefa de Jesús; Avelina de Santa Limbania Villareal. (1904)**. *Protesta de las religiosas enclaustradas sobre la Ley de Cultos*. Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Sono, C. (1895b)**. *Documento de Carlos Sono sobre la Virgen*.
- AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 89/ **Suárez, A. (1899)**. *Parroquias de la Arquidiócesis de Quito 1899*. Quito.
- AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Suárez, A. (1907)**. *Circular a las órdenes religiosas pidiendo sacerdotes para la fiesta de la Virgen del Quinche*. Quito.

AAQ/Secretaría de Gobierno/Caja 7/ **Suárez, A. (1908)**. *Oficio a Félix Granja para que suspenda temporalmente la obra del Santuario.*

AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Suárez, A. (1909)**. *Tramite para la venta de las alhajas de la Virgen.* Expediente, Quito.

AAQ/El Quinche/Caja 58/ **Suárez, A. (1911)**. *Se nombra demandero de la Virgen.* Oficio, Quito.

AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 81/ **Tercera Orden de San Francisco. (1895)**. *Pedido de los terciarios franciscanos para que se traiga a Quito a la Virgen del Quinche antes de la Revolución.* Quito.

AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 83/ **Tobar, C. R. (1896)**. *El compadre del arzobispo pide se retrasen los exámenes del colegio.* Quito.

ANH-Q/Ministerio del Interior/Pichincha/Caja 105/ **Valdivieso, J. F. (1908)**. *Nóminas de los miembros del clero regular.* Quito.

AAQ/Gobierno Eclesiástico/Caja 86/ **Vergara, F. (1898)**. *Carta de Federico Vergara al Vicario General de Quito relacionada al diezmo.*

AAQ/El Quinche/Caja 59/ **Villavicencio, I., Durán, J., Salas, M., Jara, J., Montenegro, L., Medrano, F.; Carrera, M. (1895)**. *Pobladores del Quinche piden retorno de la imagen.* Oficio, El Quinche.

AAQ/Comunidades Religiosas/Conceptas/Caja 50/ **Zoila de la Encarnación. (1895)**. *Segundo préstamo en agosto de las conceptas al gobierno.*

#### **Fuentes publicadas:**

Acosta, C. (1901a). “El Quinche del Siglo XIX al XX”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VIII, pp. 131–133). Quito.

- 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). Quito.
- Aguirre, J. M. (1905). “Sermón predicado en Quito, en la Capilla de San Carlos, delante de la imagen de la Santísima Virgen del Quinche, el día 27 de Agosto de 1905, fiesta del purísimo corazón de María”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XII, pp. 653–660). Quito.
- Albán, B. (1897). “Carta del Belisario Albán sobre negociación del Concordato”. *Registro Oficial*, 353, 2845–2846.
- Alfaro, E. (1897b). *Contestación a una carta del Ilmo. y Rmo. Señor Dr. Don Pedro Rafael González y Calisto*. Quito: Imprenta Nacional.
- Alfaro, E. (1907). “Mensaje de Eloy Alfaro a la Convención Nacional de 1896”. En *Recopilación de Mensajes dirigidos por los Presidentes y Vicepresidentes de la República, Jefes Supremos y Gobiernos Provisorios a las Convenciones y Congresos Nacionales* (Vol. IV, pp. 208–236). Guayaquil: El Tiempo.
- Alfaro, E. (1908). “Mensaje de Eloy Alfaro a la Convención Nacional de 1906”. En *Recopilación de Mensajes dirigidos por los Presidentes y Vicepresidentes de la República, Jefes Supremos y Gobiernos Provisorios a las Convenciones y Congresos Nacionales* (Vol. V, pp. 356–378). Guayaquil: El Tiempo.
- Andrade, A. (1895). “Comunicación de Arsenio Andrade sobre atropello cometido contra el Arzobispo”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. II, pp. 401–402). Quito.
- Andrade, A. (1897a). “Carta de despedida del Obispo de Riobamba”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. IV, pp. 190–191). Quito.

- Andrade, A. (1897b). “Protesta del Obispo de Riobamba”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. IV, pp. 191–192). Quito.
- Andrade, A; González y Calisto, R. (1897). “Oficios relativos a la prisión del Obispo de Riobamba”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. IV, pp. 282–288). Quito.
- Arzobispado de Quito. (1939). “Necrología de Félix Granja, incluye datos sobre una conspiración liberal que habría descubierto”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XLVI, pp. 399–400). Quito.
- Ayala, S. (1943). *Historia de Nuestra Señora del Quinche*. Quito: Imprenta El Comercio.
- Batallas, L. (1944). *Federico González Suárez: merítísimo arzobispo de Quito*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Boletín Eclesiástico. (1900). “IV Postulado C. Plenario-Definición de basílica”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VII, p. 416). Quito.
- Borja, L. F.; Rubianes, E. (1908). “Documentos de defensa a Juan María Riera”. *Corona de María, IX*, 436–440.
- Calle, M. J. (1897a). *Un manojo de artículos*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Calle, M. J. (1897b). *Un viejo artículo*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Calle, M. J. (1901a). *Censuras pueriles-Comentarios sobre las Conferencias de Santa Elena*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Calle, M. J. (1901b). *Cuatro palabras al partido liberal ecuatoriano*. Quito: Imprenta de “El Diario.”
- Cepeda, F. (1905). “Nuestra Señora del Quinche (Ecuador)”. En *América Mariana* (Imprenta de José Sáenz Moneo, Vol. II). México D.F.

- Checa y Barba, I. (1869). *Segundo Sínodo Diocesano Quitense*. Quito: Imprenta de Juan de Dios Campuzano.
- Coba, J. M. (1995). *Memorias de un cura en la época alfarista*. Quito: Delta.
- Conceptas. Cfr. Benítez, S. (2014). “El perfil de las mujeres conventuales”. En S. Ortiz (Ed.), *Desde el Silencio de la Clausura* (pp. 151–264). Quito: Instituto Nacional de Patrimonio.
- Conde, J. (1998a). *Novena Bíblica a Nuestra Señora del Quinche*. Quito: Santuario del Quinche.
- Conde, J. (1998b). *Novena en honor a la Santísima Virgen del Quinche*. Quito: Santuario del Quinche.
- Coral, L. (1899). *El Ecuador y el Vaticano*. Guayaquil: Imprenta El Tiempo.
- Córdova, G. (1903). “Declaraciones oficiales acerca del estricto cumplimiento de las leyes de Patronato y Matrimonio Civil”. *Registro Oficial*, 481, 4907–4908.
- Córdova, G. (1904a). *Informe del Ministerio del Interior 1904*. Quito: Imprenta Nacional.
- Córdova, G., Jaramillo, L., Arellano, C., Plaza, L.; Vallejo, P. (1905). *Primer informe del Ministerio de Cultos*. Quito: Imprenta Nacional.
- Cornejo, P. (1905). *Sobre la Ley de Cultos*. Quito: Imprenta del Clero.
- Corral, P. V. (1895). “Comunicación del Administrador Apostólico de Guayaquil sobre atropello cometido contra el Arzobispo”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. II, p. 399). Quito.
- “Crónica con datos estadísticos sobre el clero”. (1909-23 de diciembre). *El Comercio*. Quito.
- Cuatro siglos de portentos. (2004). “Cronología de hechos sobresalientes”. *Cuatro Siglos de Portentos*, 20.

- De la Torre, C. M. (1940-14 de julio). “Los bellísimos oficios cruzados entre el EXCMO. Señor Arzobispo y el Presidente del Municipio”. *Boletín de La Coronación de La Santísima Virgen Del Quinche*, 2, 1.
- Diario de Quito. (1895-21 de marzo). “Crónica sobre misa a la Virgen del Quinche”. *Diario de Quito*, p. 23. Quito.
- Diez de Agosto del 28 de diciembre de 1898. (1898-28 de diciembre) *Diez de Agosto*. Quito.
- El Comercio. (1907-3 de julio). “Número extraordinario”. *El Comercio*. Quito.
- “El nuevo templo del Quinche”. (1905). En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XII, pp. 76–80). Quito.
- El Pueblo. (1895a-10 de agosto). “Despedida del Batallón, antes de salir a batalla, de la Virgen del Quinche en Quito”. *El Pueblo*. Quito.
- El Pueblo. (1895b-13 de julio). “Sobre el traslado de la Virgen del Quinche de la Compañía a la Concepción”. *El Pueblo*. Quito.
- El Pueblo. (1895c-24 de julio). “Pupos deponen sus armas en el Quinche para la Virgen”. *El Pueblo*. Quito.
- El Quinche. (1981). “La revolución liberal y la Virgen del Quinche”. *El Quinche*, 1, 26.
- “El Quinche y su Santuario”. (1943). *Ecuador Franciscano*, 28, 250–251.
- Espinosa Coronel, R. A. (1885). “El Quinche”. *República Del Sagrado Corazón de Jesús*, XII, 21.
- “Fiesta de la Virgen en Quito”. (1907-1 de junio). *El Comercio*. Quito.
- “Fiesta Secular”. (1935). *La Sociedad*, 1, 6–7.
- Fray Gerundio. (1905-6 de agosto). “El Arzobispo”. *Fray Gerundio*. Quito.

- González Suárez, F. (1897). Carta que Federico González Suárez, Obispo de Ibarra, dirige á los soldados del Batallón denominado Pichincha, y á los demás acantonados en la ciudad de Riobamba. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. IV, pp. 183–189). Quito.
- González Suárez, F. (1899b). *Representaciones que el Ilmo. Señor Obispo de Ibarra ha dirigido al Supremo Gobierno con motivo de la Ley llamada de Patronato*. Quito: Imprenta de Francisco de Salazar.
- González Suárez, F. (1906a). “Primer Manifiesto del Arzobispo a los ecuatorianos”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XIII, pp. 547–554). Quito.
- González Suárez, F. (1906b). “Segundo Manifiesto del Arzobispo a los ecuatorianos”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XIII, pp. 599–606). Quito.
- González Suárez, F. (1910a). “Auto del Arzobispo a los rectores de las Iglesias sobre el conflicto armado”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XVII, pp. 345–346). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1910c). “Carta del Arzobispo al Secretario de Estado Merry del Val”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XVII, pp. 246–247). Quito.
- González Suárez, F. (1910d). *Circular sobre la situación referente al conflicto armado*. Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1910e). “Discurso del Arzobispo sobre el conflicto armado”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XVII, pp. 380–384). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1910f). “Discurso pronunciado por el Ilmo. y Rvmo. Dr. D. Federico González Suárez, Arzobispo de Quito, en la Iglesia de la Compañía de Jesús, en la bendición de la Bandera del Batallón Universitario, el 5 de Junio de 1910”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XVII, pp. 465–474). Quito: Imprenta del Clero.

- González Suárez, F. (1910g). “Disposiciones reglamentarias que se han de observar en la romería del Quinche”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XVII, pp. 795–798). Quito.
- González Suárez, F. (1927a). “Carta al Ilmo. y Rvmo. Señor Arzobispo de Quito, Dr. D. Pedro Rafael González y Calisto”. En *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. I, pp. 609–610). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1927b). “Carta a su Vicario General sobre el deber del clero y los católicos en la emergencia de una invasión colombiana”. En *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. I, pp. 209–210). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1927c). “Segunda carta a su Vicario General sobre el mismo objeto”. En *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. I, pp. 210–212). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1927d). “Tercera carta a su Vicario General sobre la autoridad civil”. En *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. I, pp. 353–355). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1928a). “Carta al Intendente General de Policía”. En *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. II, pp. 270–271). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1928b). “Carta de Federico González Suárez a Juan María Riera exhortándole a trasladarse a su diócesis en Portoviejo”. En *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. II, pp. 382–383). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1928c). “Carta de Federico González Suárez al Presidente acerca de la ley de patronato y la supresión de la diócesis de Portoviejo”. En *Obras Pastorales*

- del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. II, pp. 502–505). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1928d). “Carta del Arzobispo a los Vicarios Generales de Quito, Guayaquil e Ibarra”. En *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. II, pp. 187–191). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1928e). “Primera Instrucción Pastoral sobre la participación del clero en política”. En *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. II, pp. 192–253). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1928f). “Quinta Instrucción Pastoral sobre la evangelización de los indios”. En *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. II, pp. 312–331). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1928g). “Segunda Instrucción Pastoral sobre los abusos en la celebración de las fiestas religiosas”. En *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (Vol. II, pp. 254–268). Quito: Imprenta del Clero.
- González Suárez, F. (1988). *La polémica sobre el Estado laico*. (E. Ayala Mora, Ed.). Quito: Banco Central del Ecuador.
- González Suárez, F., Pólit, M. M., Pérez, U., Machado, A., Riera, J. M.; Eguiguren, J. A. (1910). “Manifiesto que el Arzobispo y los obispos del Ecuador dirigen á sus compatriotas”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XVII, pp. 499–504). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R. (1895a). “Carta Pastoral del Ilmo. Arzobispo de Quito contra el Radicalismo”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. II, pp. 281–289). Quito.
- González y Calisto, R. (1895b). “Circular a las Comunidades Religiosas”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. II, p. 332). Quito.

- González y Calisto, R. (1895c). “Circular a los Superiores Regulares sobre préstamos para el Gobierno”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. II, pp. 333–334). Quito.
- González y Calisto, R. (1896a). “Carta del Arzobispo al clero sobre los acontecimientos recientes”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. III, pp. 19–21). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R. (1896b). “Carta Pastoral del Ilmo. Arzobispo de Quito, sobre la Virgen de la Nube”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. IV, pp. 1–9). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R. (1898a). “Acusaciones contra el clero”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. V, pp. 329–330). Quito.
- González y Calisto, R. (1900a). “Circulas sobre la conducta del clero en las elecciones”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VII, p. 607). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R. (1901). “Decreto sobre vicarías”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VIII, pp. 378–379). Quito.
- González y Calisto, R. (1902g-29 de noviembre). “Carta del Arzobispo de Quito a Leonidas Plaza sobre la Ley de Matrimonio”. *La Patria*. Quito.
- González y Calisto, R., González Suárez, F.; Andrade, A. (1902a). “III Manifiesto del Episcopado ecuatoriano”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. IX, pp. 593–597). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R., González Suárez, F.; Andrade, A. (1902b). “II Manifiesto del Episcopado ecuatoriano”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. IX, pp. 574–578). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R., González Suárez, F.; Andrade, A. (1902c). “I Manifiesto del Episcopado ecuatoriano”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. IX, pp. 533–539). Quito: Imprenta del Clero.

- González y Calisto, R., González Suárez, F.; Andrade, A. (1903a). “Advertencia sobre el matrimonio civil”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. X, p. 311). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R., González Suárez, F.; Andrade, A. (1903b). “Circular a los párrocos sobre la facultad de celebrar matrimonios”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. X, pp. 308–309). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R., González Suárez, F.; Andrade, A. (1903c). “Circular sobre el modo cómo debe celebrarse el matrimonio de los que se hubieren casado civilmente”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. X, pp. 321–324). Quito.
- González y Calisto, R., González Suárez, F.; Andrade, A. (1903d). “Fórmula de adhesión de los novios”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. X, p. 312). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R., González Suárez, F.; Andrade, A. (1903e). “Fórmula de retractación”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. X, pp. 323–324). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R., González Suárez, F.; Andrade, A. (1903f). “VII Manifiesto del Episcopado ecuatoriano”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. X, pp. 374–378). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R., González Suárez, F.; Andrade, A. (1903g). “V Manifiesto del Episcopado ecuatoriano”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. X, pp. 313–319). Quito: Imprenta del Clero.
- González y Calisto, R.; Peralta, J. (1899). “Cartas sobre el refugio del arzobispo en la legación colombiana”. *Registro Oficial*, 766.
- Herrera, R. (1938-21 de noviembre). “Las Asociaciones de Nuestra Señora del Quinche”. *El Obrero de Nuestra Señora Del Quinche*, pp. 1–2. Quito.

- Isabel. (1895). “Leyenda sobre la Virgen del Quinche”. *La Unión Social*, 6, 193–196.
- Josefa de los Ríos, Avelina de Santa Limbania Villareal, Isabel del Santísimo Sacramento, Josefa de los Sagrados Corazones; María Josefa de Jesús. (1904). “Segunda parte de Documentos sobre la clausura religiosa”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XI, pp. 559–567). Quito: Imprenta del Clero.
- Lapierre, J. (1897). *Informe del Ministro del Interior José de Lapierre*. Quito: Imprenta Nacional.
- León XIII. (1897). “Carta de León XIII a Eloy Alfaro”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. IV, pp. 375–376). Quito.
- León XIII. (1899). “Carta de Su Santidad á los Obispos de la América Latina, sobre el Concilio latino-americano”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VI, pp. 38–40). Quito.
- León XIII. (1902). “Carta de León XIII a los obispos ecuatorianos”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. X, pp. 303–305). Quito.
- “Ley de cultos”. (1904). *Registro Oficial*, III (912), 9381–9383.
- “Ley de matrimonio civil”. (1902). *Registro Oficial*, 317, 3883–3886.
- “Ley de Patronato”. (1899). *Registro Oficial*, 957, 7757–7764.
- López, A. (1889). *Visita de la Virgen del Quinche a Ibarra por pedido del Rafael González y Calisto*. Quito: Imprenta Bolívar.
- López, A. (1904a). “Crónica Interior sobre la necesidad de un nuevo templo para la Virgen del Quinche”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XI, p. 463). Quito.
- López, A. (1904b). “Crónica Interior-Sobre la peregrinación al Quinche de 1904”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XI, p. 695). Quito.
- López, A. (1904c). *La clausura ante el derecho y la razón*. Quito: Imprenta del Clero.

- López, A. (1905a). “Crónica interior durante la Visita de 1905”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XII, pp. 611–612). Quito.
- López, A. (1905b). “Crónica Interior, sobre la colocación de la primera piedra del nuevo Santuario”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XII, p. 31). Quito.
- López, A. (1905c). “Crónica interior sobre la Visita de 1905”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XII, p. 571). Quito.
- López, A. (1906a). “Crónica Interior en la que refiere que González Suárez pone su pontificado en manos de la Virgen”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XIII, p. 276). Quito.
- López, A. (1906b). “Crónica Interior sobre milagro con ladrillos”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XIII, p. 131). Quito.
- López, A. (1908). “Crónica Interior sobre peregrinación de la Virgen del Quinche 1908”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XV, pp. 902–903). Quito.
- López, A. (1910). “Crónica Interior sobre la Peregrinación al Quinche”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XVII, p. 877). Quito.
- López, F. (1898). *Contraprotesta-Respuesta a los argumentos de Federico González Suárez*. Guayaquil: Tipografía Guayaquil.
- Masiá, J. M. (1894). “Carta Pastoral del Obispo de Loja sobre el Santo Rosario”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. I, pp. 138–140). Quito.
- Masiá, J. M. (1895a). “Comunicación de José Masiá sobre atropello cometido contra el Arzobispo”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. II, p. 398). Quito.
- Masiá, J. M. (1895b). “Comunicación de José Masiá sobre lo sucedido el 26 de septiembre de 1895”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. II, p. 401). Quito.

- Mateus, A. (Ed.). (1896). “Sacerdotes de la Arquidiócesis”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. III, pp. 71–77). Quito: Imprenta del Clero.
- Mateus, A. (Ed.). (1897). “Datos estadísticos del clero de la Arquidiócesis”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. IV, pp. 479–485). Quito.
- Mateus, A. (1899a). “Clasificación de parroquias”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VI, pp. 23–24). Quito.
- Matovelle, J. M. (1981). *Imágenes y Santuarios célebres de la Virgen Santísima en la América Española señaladamente en la República del Ecuador*. Cuenca: Misioneros Oblatos.
- Medina, L. (1954). *Manual de Nuestra Señora del Quinche*. Quito.
- Metalli, A. (1904). *El Culto a la Madre de Dios*. Guayaquil: Imprenta Popular.
- Obispos de América Latina. (1899a). *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae*. Roma: Typis Vaticanis.
- Obispos de América Latina. (1899b). “Los Arzobispos y Obispos de la América Latina reunidos en Roma en Concilio Plenario, al Clero y pueblo de sus diócesis”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VI). Quito.
- Obispos de América Latina. (1906). *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina*. Roma: Tipografía Vaticana.
- Padres Dominicanos. (1900). “Sobre la peregrinación de la Virgen del 21 de noviembre”. *Corona de María, I*, 379.
- Padres Dominicanos. (1902). “Sobre la peregrinación de la Virgen del Quinche el 21 de noviembre”. *Corona de María, III*, 321.
- Padres Dominicanos. (1905a). “Sobre la llegada de la Virgen del Quinche a Quito”. *Corona de María, VI*, 172.

- Padres Dominicanos. (1905b). “Sobre la Visita de la Virgen del Quinche a Quito”. *Corona de María*, VI, 197.
- Páez, M. (1895). *Exhortación que hace el Vicario Capítular de Ibarra a sus diocesanos sobre la necesidad de oponerse al Radicalismo*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- Palacios, B. (1895). “Comunicación del Administrador Apostólico de Cuenca sobre atropello cometido contra el Arzobispo”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. II, p. 400). Quito.
- Pareja Diezcanseco, A. (2009). *Ecuador: Historia de la República* (Vol. III). Quito: Corporación Eugenio Espejo.
- Peralta, J. (1901). *La cuestión religiosa*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Peralta, J. (1911). *El régimen liberal y el régimen conservador juzgados por sus obras*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Peralta, J. (2012). *Mis memorias políticas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Pérez Oleas, L. (1951). “La Virgen del Quinche es alfarista”. *Museo Histórico*, (10-11), 100–107.
- Pérez, U. (1895). *La cuestión religiosa*. Imprenta del Clero.
- Pérez, U. (1900). “Crónica Interior sobre procesión de la Virgen el 21 de noviembre de 1900”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VII, p. 590). Quito.
- Pérez, U. (1901a). “Crónica interior de los habitantes de San José de Minas al Quinche”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VIII, p. 432). Quito.
- Pérez, U. (1901b). “Fundación de las franciscanas”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VIII, pp. 432–433). Quito.
- Pérez, U. (1903). “Crónica Interior-Persecución de un sacerdote por matrimonio civil”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. X, p. 132). Quito: Imprenta del Clero.

- Pérez, U. (1904a). “Alocución de Ulpiano Pérez sobre el Arzobispo fallecido”. En *Boletín Eclesiástico* (pp. V–IX). Quito.
- Pérez, U. (1904b). “Circular del Vicario Capitular del 21 de agosto”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XI, pp. 662–663). Quito: Imprenta del Clero.
- Pérez, U. (1904c). “Crónica interior sobre el rechazo al proyecto sobre monasterios y Circular del Vicario sobre las religiosas de clausura”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XI, pp. 551–552). Quito: Imprenta del Clero.
- Pérez, U. (1905a). “Circular sobre la visita de la Virgen del Quinche a Quito”. Imprenta del Clero.
- Pérez, U. (1905c). “Exhortación sobre la Virgen del Quinche”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XII, pp. 536–538). Quito.
- Pérez, U. (1906). “Invitación sobre la entrada de Federico González Suárez a Quito”. Imprenta del Clero.
- Pérez, U.; Andrade, A. (1904). “Representación ante el Congreso acerca de los varios proyectos hostiles a las comunidades religiosas”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XI, pp. 546–549). Quito: Imprenta del Clero.
- Pérez, U; Sofía de Santa Bárbara. (1904). “Documentos relativos a la clausura religiosa”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XI, pp. 502–504). Quito: Imprenta del Clero.
- Pío X. (1905). “Carta de Pío X a los obispos ecuatorianos”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XII, pp. 637–640). Quito.
- Pío X. (1905). *Carta encíclica de Pío X sobre la enseñanza de la doctrina cristiana*. Quito: Imprenta del Clero.
- Pío X. (1908). “Breve de Pío X en el que nombra a Juan María Riera como obispo de Portoviejo”. *Corona de María, IX*, 213–215.

- Pío X. (1910). “Carta de S.S. al Episcopado mexicano con motivo del centenario de la Independencia”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XVII, pp. 693–695). Quito.
- Pío X. (1912). “Lacrimabili Statu Indorum”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XIX, pp. 982–989). Quito.
- Pío X. (1920). *Catecismo breve de Pío X*. Quito: Tipografía Salesiana.
- Plaza, L. (1903). *Mensaje del Presidente Leonidas Plaza al Congreso 1903*. Quito: Imprenta Nacional.
- Plaza, L. (1904). *Mensaje del Presidente Leonidas Plaza al Congreso 1904*. Quito: Imprenta Nacional.
- Plaza, L. (1905). *Mensaje del Presidente Leonidas Plaza al Congreso 1905*. Quito: Imprenta Nacional.
- Pólit, M. M. (1904a). “Circular reservada a las comunidades religiosas”. Imprenta del Clero.
- Pólit, M. M. (1904b). “Circular del Vicario General sobre la salud del Arzobispo”. Imprenta del Clero.
- Pólit, M. M. (1904c). “Circular en la que se notifica al clero regular y secular sobre el fallecimiento del Arzobispo”. Imprenta del Clero.
- Pólit, M. M. (1928). “Advertencia editorial”. En M. M. Pólit (Ed.), *Obras Pastorales del Ilmo. Sr. D. Federico González Suárez* (pp. v–xiii). Quito: Imprenta del Clero.
- Pólit Moreno, M. (1941). *Historia y milagros de la Virgen del Quinche*. Quito: Tipográficos La Sociedad.
- Proaño, M. J. (1909). “Reseña de las Manifestaciones religiosas con que la Arquidiócesis de Quito celebró el jubileo sacerdotal de nuestro Smo. Padre Pío X en el año 1908”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XVI, pp. 205–216). Quito.

- Puga, A. (1908). *La ley y el Ilmo. Federico González Suárez*. Quito: Imprenta Nacional.
- Rampolla, M. (1901). “Circular de Emmo. Cardenal Rampolla sobre las relaciones entre la Iglesia y Estado”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VIII, pp. 271–279). Quito.
- Rampolla, M. (1903). “Instrucción dada á los obispos y demás ordinarios de la República del Ecuador con respecto al llamado matrimonio civil y al divorcio”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XVII, pp. 617–623). Quito: Imprenta del Clero.
- Riera, J. M. (1908). “Carta de Monseñor Riera al Ministro del Interior”. *Corona de María*, IX, 435.
- Riera, J. M., Aguirre, J. M., Díez, C., Negrete, D.; Olmo, I. del. (1904). “Protesta de los Superiores de las órdenes religiosas”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XI, pp. 678–680). Quito: Imprenta del Clero.
- Sacerdotes. (1904). *Hoja volante titulada Duelo Nacional debido a la muerte del Arzobispo*. Imprenta del Clero.
- Salazar, F. (1901). *El Ilmo. Rafael González y Calisto*. Quito.
- San-Martín, J. (1895-8 de junio). “Crónica sobre el mes de María en el que se nombra a la Virgen del Quinche”. *El Industrial*. Quito.
- San-Martín, J. (1897-27 de noviembre). “Sobre la Fiesta de la Virgen del Quinche”. *El Industrial*. Quito.
- Schumacher, P. (1895). “Carta Pastoral del Obispo de Portoviejo contra el radicalismo”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. II, pp. 290–291). Quito.
- Senado. (1901). “Sobre las Conferencia de Santa Elena”. Imprenta Nacional.
- Senado; Cámara de Diputados. (1902). “Decreto del Congreso en el que se suprime la Diócesis de Portoviejo”. *Registro Oficial*, II (316), 3378.

- Sociedad Obrera de Nuestra Señora del Quinche. (1922). *Estatutos de la sociedad obrera de Nuestra Señora del Quinche*. Quito: Gráficas CEDIG.
- Sono, C. (1895a). *Novena a la Virgen del Quinche*. Quito: Imprenta del Clero.
- Sono, C. (1903). *Nuestra Señora del Quinche*. Quito: Tipografía la Rápida.
- Suárez, A. (1910). *Reglamento de Esclavos de la Virgen*. Quito: Imprenta del Clero.
- Terán, L. (Ed.). (1906). *I Censo de población de Quito*.
- Terrazas, J., Acevedo, R., Cevallos, D., Suárez, A., Borja Yerovi, J. J., Pólit, M. M., López, A. (1898). *Protesta en la que se hace referencia a que el clero no es enemigo de la República*. Imprenta del Clero.
- Terrazas, J., Acevedo, R., Cevallos, D., Suárez, A., Matéus, A., Martí, P. Acosta, M. M. (1904). *Adhesión del cabildo metropolitano a la protesta de los prelados contra la ley de cultos*. Imprenta del Clero.
- Una Peregrina. (1900). “Peregrinación al Quinche”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. VII, pp. 607–610). Quito.
- Valverde, M. (1904). *La clausura religiosa de la mujer*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Vargas Ugarte, R. (1931). “Nuestra Señora del Quinche”. En *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados* (pp. 372–380). Lima: Imprenta La Providencia.
- Varias. (1904). “Carta dirigida por las señoras de la Capital á las Religiosas de la Comunidades en protesta de la ley de cultos”. En *Boletín Eclesiástico* (Vol. XI, pp. 683–685). Quito: Imprenta del Clero.
- Vázquez, R. (1904). *Romero del Quinche*. Pifo: La Concepción.

### **Bibliografía Secundaria:**

- Álava Ormaza, M. (1991). “El constitucionalismo liberal”. En B. Peñaherrera (Ed.), *El liberalismo en el Ecuador* (pp. 111–133). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Albornoz, O. (1977). *Historia de la acción clerical en Ecuador*. Quito: Soltierra.
- Álvarez, C. (2003). “Introducción”. En C. Álvarez, M. J. Buxó i Rey; S. Rodríguez (Eds.), *La Religiosidad Popular* (Vol. III, pp. 7–12). Barcelona: Anthropos.
- Anderson, B. (2011). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, M. L. (1999). Las huestes papales: el resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia. *Historia Y Sociedad*, 6, 38–67.
- Ayala Mora, E. (1988a). “De la revolución alfarista al régimen oligárquico liberal”. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador* (Vol. IX, pp. 117–166). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, E. (1988b). “Estudio Introductorio”. En F. González Suárez, *La polémica sobre el Estado laico* (pp. 11–68). Quito: Banco Central del Ecuador.
- Ayala Mora, E. (1991). “Alfarismo y Placismo: estudio del período 1901-1905”. En B. Peñaherrera (Ed.), *El liberalismo en el Ecuador* (pp. 69–94). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, E. (2002). *Historia de la revolución liberal ecuatoriana* (Segunda). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bastian, J. P. (2003). *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de cultura económica.

- Bastian, J. P. (2004). “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”. En J. P. Bastian (Ed.), *La modernidad religiosa* (pp. 155–174). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Baubérot, J. (2003). “Secularism and French religious liberty: a sociological and historical view”. *BYU L. Rev.*, 451–464.
- Baubérot, J. (2004). “Los umbrales de laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”. En J.-P. Bastian (Ed.), *La modernidad religiosa* (pp. 94–110). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Baubérot, J. (2009a). “Laicidad y dialéctica: entrevista con Jean Baubérot”. *Minerva: Revista Del Círculo de Bellas Artes*, (12), 82–85.
- Baubérot, J. (2009b). “Laicism”. En G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* ( pp. 2529–2533). Blackwell Publishing.
- Bautista, A. (2005). “Historia de la romanización de la Iglesia Mexicana”. *Historia Mexicana*, LV, 99–144.
- Bautista, A. (2006). “Dos momentos en la historia de un culto: el origen y la coronación pontificia de la virgen de Jacona” (siglos XVIII-XIX). *Tzintzun*, 43, 11–32.
- Bautista, A. (2012). *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal*. Michoacán: Colegio de México.
- Bidegain, A. M. (1996). “De la historia eclesiástica la historia de las religiones”. *Historia Crítica*, (12), 5–16.
- Bidegain, A. M. (2004). “Secularización y laicización en el Uruguay contemporáneo”. En J.-P. Bastian (Ed.), *La modernidad religiosa* (pp. 74–93). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Blancarte, R. (2001). "Laicidad y secularización en México". *Estudios Sociológicos*, 19(3), 843–855.
- Blancarte, R. (2008a). *Estado laico*. México D.F.: Nostra.
- Blancarte, R. (2008b). "Laicidad y laicismo en América Latina". *Estudios Sociológicos*, 26(76), 139–164.
- Blancarte, R. (2011). "América Latina. Entre pluri-confesionalidad y laicidad". *Civitas*, 11(2), 182–206.
- Blancarte, R. (2012). "Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización". *Estudios Sociológicos*, 30, 59-81.
- Brading, D. (2002). *Virgen de Guadalupe*. México D.F.: Taurus.
- Brown, P. (1981). *The cult of the saints: its rise and function in Latin christianity*. Chicago: University of Chicago press.
- Buxó i Rey, M. J. (2003). "Introducción". En C. Álvarez, M. J. Buxó i Rey; S. Rodríguez (Eds.), *La Religiosidad Popular* (Vol. II, pp. 7–13). Barcelona: Anthropos.
- Cabrera, S. (2011). "*Yo reinaré*": *culturas populares y consumo religioso en la devoción al Divino Niño*. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Cárdenas Ayala, E. (2007). "Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina". En G. Palacios (Ed.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos (pp. 197–211).
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago press.

- Casanova, J. (1997). "Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church". En J. Piscatori; S. Rudolph (Eds.), *Transnational Religion and Fading states* (pp. 121–143). New York: Westview press.
- Casanova, J. (2009). "Public Religions Revisited". En H. de Vries (Ed.), *Religion: beyond a concept* (pp. 101–119). New York: Fordham University press.
- Casanova, J. (2011). "The secular, Secularizations, Secularisms". En C. Calhoun, M. Juergensmeyer; J. VanAntwerpen (Eds.), *Rethinking secularism* (pp. 54–74). Oxford University Press.
- Casanova, J. (2013). "Exploring the postsecular: Three meanings of "the secular" and their possible transcendence". En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and Religion* (pp. 27–48). London: Polity.
- Castillo, S. (1995). *La Iglesia y la Revolución Liberal*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Castillo, S. (1999). "González Suárez y la Santa Sede". *Procesos*, 14, 69–83.
- Ceballos Ramírez, M. (1987). "Rerum Novarum en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)". *Revista Mexicana de Sociología*, 49(3), 151–170.
- Certeau, M. D. (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.
- Cipriani, R. (2011). *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Clark, C. (2003). "The New Catholicism and the European culture wars". En *The European culture wars* (pp. 11–46). New York: Cambridge University press.
- Clark, C.; Kaiser, W. (2003). "Introduction". En C. Clark; W. Kaiser (Eds.), *The European culture wars* (pp. 1–10). New York: Cambridge University press.
- Concha, J. (1942). *Eloy Alfaro : su vida y su obra*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.

- Cuvi, N., Sevilla, E., Sevilla, A.; Piñas, F. (2014). “La circulación del darwinismo en el Ecuador (1870-1874)”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, (39), 115–144.
- Deler, J.-P. (2007). *Ecuador. Del Espacio al Estado nacional*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Instituto Francés de Estudios Andinos - Corporación Editora Nacional.
- Diez Taboada, J. (2003). “La significación de los santuarios”. En C. Álvarez, M. J. Buxó i Rey; S. Rodríguez (Eds.), *La Religiosidad Popular* (Vol. III, pp. 268–281). Barcelona: Anthropos.
- Di Stefano, R. (2004). *El púlpito y la plaza: Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Siglo XXI Ediciones.
- Di Stefano, R. (2008). “Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX Iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas”. *Projeto História. Revista Do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 37(2), 157–178.
- Di Stefano, R. (2011). “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”. *Quinto Sol*, 15(1), 1–31.
- Di Stefano, R. (2015). “Catolicismo, secularización y laicidad en América Latina”. En *Religión y Política en América Latina*. Quito: FLACSO.
- Donoso, J. (1858). *Instituciones de derecho canónico americano* (Vol. II). París: Rosa y Bouret.
- Eley, G. (2008). *Una línea torcida: de la historia cultural a la historia de la sociedad*. Valencia: Universitat de València.
- Espinosa, C. (2010). *Historia del Ecuador*. Barcelona: Lexus.

- Fernández Salvador, C. (2008). “Siguiendo el camino del peregrino: como imaginar una geografía cristiana y moderna (1880-1910)”. En *Escenarios para una patria: paisajismo ecuatoriano, 1850-1930* (pp. 54–77). Quito: Museo de la Ciudad.
- García Alba, P. E. (2011). *Modernidad, Secularización y Religión: el caso de México*. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones.
- García, J. L. (2003). “El contexto de la religiosidad popular”. En C. Álvarez, M. J. Buxó i Rey; S. Rodríguez (Eds.), *La Religiosidad Popular* (Vol. I, pp. 19–29). Barcelona: Anthropos.
- García Jordán, P. (1995). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Gaytán, F. (2013). *Laicidad y modernidad*. México D.F.: Universidad Autónoma de México-Cátedra Extraordinaria Benito Juárez-Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional-Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Geertz, C. (1973). “Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados”. En *Visiones del mundo y análisis de los símbolos sagrados*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gómez Jurado, S. (1973). *La Consagración*. Quito: Fray Jodoco Ricke.
- Gruzinski, S. (2013). *La Guerra de las imágenes*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Herrera, G. (1999). “La Virgen Dolorosa y la lucha por el control de la socialización de las nuevas generaciones en el 1900”. *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, 28, 387–400.
- Herrera, G. (2006). *The Catholic Church and Public life under liberalism* (Tesis para PHD). University of Columbia.

- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hidalgo Nistri, F. (2013). *La República del Sagrado Corazón*. Quito: Corporación Editora Nacional, UASB.
- Hurtado, O. (2010). *El poder político en Ecuador*. Quito: Planeta.
- Krebs, R. (2002). *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Lida, M. (2007a). “La Iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización”. *Historia Mexicana*, 1393–1426.
- Lida, M. (2007b). Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología. *Cuadernos de Historia*, 9.
- Londoño Vega, P. (2004). *Religión, cultura y sociedad en Colombia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Luna Tobar, M. del C. (1997). *Historia del Carmen Bajo*. Quito: Embajada de España.
- Lynch, J. (1990). “La Iglesia Católica en América Latina”. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina*. Barcelona: Crítica.
- Lynch, J. (2012). *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica.
- Mallimaci, F. (2004). “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”. En J.-P. Bastian (Ed.), *La modernidad religiosa* (pp. 19–44). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, A. (2011). “Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas”. *Sociedad Y Religión*, 21(36), 66–88.

- Martínez, A. (2013). *Laicidad y secularización*. México D.F.: Universidad Autónoma de México-Cátedra Extraordinaria Benito Juárez-Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional-Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Martínez, L. (1992). *A la costa*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Martínez, R. M. (1992). *La Iglesia Católica en América Independiente*. Madrid: Mapfre.
- Matamoras Ponce, F. (2009). “Tradición y rebelión en el imaginario. Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas en el tiempo de la historia y lo religioso”. En J. Holloway, F. Matamoras Ponce; S. Tischler (Eds.), *Pensar a contrapelo, movimientos sociales y reflexión crítica* (pp. 31–52). Buenos Aires: Herramienta.
- Medina, A. (2010).” L’Église catholique face à la construction du chemin de fer trasandin en Équateur: de la polémique au consensus, 1897-1908”. *Histoire(s) de l’Amérique Latine*, V, 3–19.
- Meyer, J. (1993). “Una Historia Política de la Religión en el México contemporáneo”. *Revista de Historia Mexicana*, XLII, 711–744.
- Mira Abad, A. (2002). *Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático : Alicante (1868-1875)* (Tesis Doctoral). Alicante.
- Morello, G. (2008). “El catolicismo latinoamericano y la crisis de la modernidad occidental”. *Temas*, 54, 105–113.
- Moreno, J. (2012). *Del púlpito al congreso*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio.
- Muratorio, B. (2003). *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte*. Quito: Museo de la Ciudad.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Pazos, A. (1992). *La Iglesia en la América Latina del IV centenario*. Madrid: Mapfre.

- Paz y Miño, J. (2012). *Eloy Alfaro: políticas económicas*. Quito: Ministerio Coordinador de la Política Económica.
- Plata Quezada, W. E. (2005). “La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico”. En A. M. Bidegain; J. Demera (Eds.), *Globalización y diversidad religiosa* (pp. 107–147). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Poulat, É. (2012). *Nuestra laicidad pública*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Prat i Carós, J. (2003). “Los santuarios marianos en Cataluña”. En C. Álvarez, M. J. Buxó i Rey; S. Rodríguez (Eds.), *La Religiosidad Popular* (Vol. III, pp. 211–252). Barcelona: Anthropos.
- Quishpe, M. (2012). “Los salesianos y el impulso de la educación técnica en Quito”. En L. Vázquez, J. Regalado, B. Garzón, V. Torres; J. Juncosa (Eds.), *La presencia salesiana en Ecuador*. Quito: ABYA-YALA.
- Ramón, F. (2014). *La Virgen del Pilar dice...Usos Políticos y nacionales de un culto mariano*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Robalino Dávila, L. (1969). *Orígenes del Ecuador de Hoy: Alfaro y su primera época*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Ross, D. (2013). “Introduction”. En *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (pp. XXIX–LVII). New York: University of Columbia press.
- Roux, R. de. (2004). “Las etapas de la laicización en Colombia”. En J. P. Bastian (Ed.), *La modernidad religiosa* (pp. 61–73). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Roux, R. de. (2014). “La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración”. *Pro-Posições*, 25(1(73)), 31–54.
- Salazar, R. (2001). *El santuario de la Virgen del Quinche*. Quito: ABYA-YALA.

- Salgado, M. (1997). *La imagen de María, la historia de una imagen* (Tesis de Maestría en Historia Andina). FLACSO.
- Salgado, M. (2010). “Historia, cultura y política”. En M. Mancero; R. Polo (Eds.), *Ciencias, política y poder* (pp. 195–234). Quito: FLACSO.
- Salinas Araneda, C. (2008). “El primer aporte de los obispos chilenos a la codificación del Derecho Canónico de 1917: La Postulata Episcoporum acerca del matrimonio”. *Historia (Santiago)*, 41(2), 413–446.
- Salvador Lara, J. (2010). *Breve historia contemporánea de Ecuador*. Bogotá: UTPL, Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, R. (1939). *La venerada memoria de González Suárez*. Quito: Imprenta América.
- Schmitt, J.-C. (1989). “Fábrica de santos”. *Historia Social*, 5, 129–145.
- Serrano, S. (2003). “Espacio público y espacio religioso en Chile republicano”. *Teología Y Vida*, XLIV, 346–355.
- Serrano, S. (2006). “Is possible to be Catholic and modern in Latin America?” En J. Boyd (Ed.), *How should we talk about religion?* (pp. 230–245). Notre Dame: University of Notre Dame press.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República?* Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Serrano, S. (2015). “Secularización y formación del espacio público. El caso chileno 1850-1890”. En *Religión y Política en América Latina*. Quito: FLACSO.
- Serrano, S.; Castillo, C. (2006). “Una Iglesia latinoamericana: el origen del concepto”. En CELAM (Ed.), *Investigaciones para que nuestros pueblos tengan vida* (pp. 77–94). Santiago de Chile: Dirección de Pastoral.

- Sevilla Pérez, E. (2011). “Imperios informales y naciones poscoloniales: la autoridad de la ciencia” (Tesis de Doctorado en Estudios Políticos).FLACSO.
- Sinardet, E. (1999). “La pedagogía al servicio de un proyecto político: el herbartismo y el liberalismo en el Ecuador [1895-1925]”. *Procesos*, 25–41.
- Tobar Donoso, J. (2001). *La legislación liberal y la Iglesia Católica en el Ecuador: estudio histórico-jurídico*. Quito: Pontifica Universidad Católica del Ecuador.
- Tobar Donoso, J. (2006). *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*. Quito: Pontifica Universidad Católica del Ecuador.
- Tobar, L. F. (1929). *El Excelentísimo e Ilustrísimo Monseñor Doctor Don Pedro Rafael González y Calisto*. Quito: Tipografía de la Prensa Católica.
- Trabucco, F. (1975). *Constituciones de la República del Ecuador*. Quito: Editorial Universitaria.
- Tschannen, O. (2004). “La revalorización de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa latina - América Latina”. En J.-P. Bastian (Ed.), *La modernidad religiosa* (pp. 353–366). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. W.; Turner, E. L. B. (2013). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Valencia, E. (1982). *Tesoro Virgen de El Quinche: pastoral misionera del Santuario Basílica de El Quinche*. Quito: Imprenta del Colegio Técnico Don Bosco.
- Valencia, E.; León Acosta, L. (1983). *Coronación canónica de Nuestra Señora de la Presentación del Quinche*. Quito: Imprenta del Colegio Técnico Don Bosco.
- Valencia, R. (2003). *El uso político del culto a la Virgen del Quinche en Ecuador* (Maestría en Estudios Latinoamericanos). UASB.

- Vallier, I. (1971). "The Roman Catholic Church: A Transnational Actor". *International Organizational*, 25(3), 479–502.
- Vargas, J. M. (1982). *Historia de la Provincia dominicana del Ecuador*. Quito: Editorial Royal.
- Vargas, J. M. (1984). *Monseñor Juan María Riera*. Quito: Editora Royal.
- Vargas, J. M. (Ed.). (1988). *La crónica de la celebración del Cuarto Centenario de la erección de la Provincia Dominicana en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Veliz, G. (1976). "Interpretación básica del espacio Quiteño". *Revista Geográfica*, (84), 103–131.
- Warner, M. (1991). *Tú sola entre las mujeres*. Madrid: Taurus.
- Zamora Acosta, E. (2003). "Aproximaciones a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla". En C. Álvarez, M. J. Buxó i Rey; S. Rodríguez (Eds.), *La Religiosidad Popular* (Vol. I, pp. 527–544). Barcelona: Anthropos.