

República y conservadurismo católico: Perú, Ecuador y Colombia¹ de mediados del siglo XIX a inicios del XX*

Recibido: 03/03/2020

Aprobado: 05/05/2020

Publicado Online: 20/07/2020

CRISTÓBAL ALJOVÍN DE LOSADA

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

caljovin@gmail.com

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo explicar las múltiples formas de pensar el republicanismo entre los conservadores católicos en Colombia, Ecuador y Perú, a través de una comparación entre estas repúblicas durante el siglo XIX. El interés central de la investigación busca conectar la conflictiva relación entre religión y política a través de una reflexión sobre la denominada “república católica”, en oposición al modelo republicano imaginado por los liberales y radicales. El papel de la Iglesia católica en el mundo moderno sería una preocupación central entre los conservadores, quienes buscaban insertar la realidad americana en un ámbito más universal donde la “civilización católica” era el punto donde se conectaban la comunidad de fieles católicos y la modernidad política. Esta inserción no sería fácil. Los conflictos políticos como resultado de este debate ideológico serían más evidente durante la segunda mitad del siglo XIX, llegando a escalar, en algunos casos, a fuertes niveles de violencia política. En este artículo, nos centraremos en tres aspectos del debate que consideramos centrales: la idea de nación, la tolerancia de cultos y la educación.

Palabras clave: republicanismo católico, conservadurismo, nación, tolerancia de cultos, educación.

Republic and conservative catholicism: Peru, Ecuador and Colombia between the Mid-nineteenth Century and the early Twentieth Century

ABSTRACT

This work aims to explain the different ways of conceiving Republicanism among catholic conservatives in Colombia, Ecuador and Peru, by comparing these republics during the Nineteenth Century. The focus of the study is to connect the conflicting relationship between religion and politics through a discussion on the so-called “catholic republic”, in opposition to the republican model envisioned by liberals and radicals. The role of the Catholic Church in the modern world was

* Con la colaboración de Juan Carlos Ponce Lupú.

1 El texto utiliza de modo indebido el nombre de Colombia. La República de Colombia recién empezó a utilizarse en 1886, de la que hasta 1903 formaban parte los actuales territorios de Colombia y Panamá. Con anterioridad, existió la Colombia (conocida como la Gran Colombia) que abarcaba las actuales repúblicas de Venezuela, Colombia, Ecuador y Panamá. Con el fin del experimento de la Gran Colombia, existió la República de la Nueva Granada entre 1832 y 1858, la Confederación Granadina entre 1858 y 1863, los Estados Unidos de Colombia entre 1863 y 1886, y la República de Colombia desde 1886. La diferencia entre los Estados Unidos de Colombia y la República de Colombia era el carácter federal de la primera y el unitario de la segunda.

a central concern for conservatives who wanted to insert the American reality in the wider context of the “catholic civilization”, which served as a point of connection for the catholic community and the political modernity. This insertion was not easy. The political conflicts as a result of this ideological discussion will become more apparent during the second half of the Nineteenth Century. In some cases, reaching high levels of political violence. In this article, we will concentrate in three aspects of the discussion that we regard as central: the idea of nation, the religious tolerance and the education.

Keywords: Catholic Republicanism, Conservatism, Nation, Religious tolerance, Education.

Introducción

El presente trabajo busca explicar, a partir de la relación entre política y religión, las múltiples maneras de pensar la república entre los conservadores católicos. En esta contribución queremos exponer los componentes de los proyectos políticos que denominamos “república católica” que el conservadurismo de fuerte postura ultramontana defendió en los Andes en oposición al radicalismo y liberalismo, aun el llamado liberalismo católico (una suerte de “quinta columna” para dichos conservadores). En este sentido, las preocupaciones centrales del trabajo no giran alrededor de la historia de las religiones o de la Iglesia, sino que son una reflexión de orden histórico sobre la relación entre religión y republicanism, la cual se inscribe en la perspectiva más general de cómo se inserta la problemática religiosa en el orden democrático moderno. Como se sabe, la concepción liberal y el orden democrático mantienen una relación conflictiva acerca de una perspectiva trascendente de la política (Perreu-Saussine, 2012; Gauchet, 1998).

Se trata de presentar las características que los conservadores dieron a la república católica que defendieron, tanto a través de los discursos como de las pugnas políticas, y apelando incluso al uso de las armas. Los conservadores católicos, frente a la modernidad liberal y laica, parecen haber imaginado una alternativa que se puede resumir en lo que ellos entendieron por “civilización católica”. Explicar este concepto implicó repensar el significado histórico del siglo XIX. En ese sentido, la lectura que ofrecieron Marie-Danielle Demélas e Yves Saint-Geours (1988) sobre las presidencias de Gabriel García Moreno en Ecuador (1859-1865 y 1869-1875) nos ayuda a pensar el conservadurismo católico como una alternativa a la modernidad liberal. Leopoldo Múnera Ruiz sugiere algo similar para el caso de la Regeneración colombiana, al plantear el proyecto de una civilización cristiana; sin embargo, discute también la

Regeneración en relación con el vínculo entre tradición y modernidad, lo que le resta fuerza al argumento y confunde.² Ningún historiador niega —y más bien es central a su argumentación— que tanto los conservadores católicos como los liberales o radicales buscan construir un régimen republicano, inmersos en debates que implican pensar en una suerte de modernidad política en tensión entre las visiones diferenciadas de conservadores y liberales.

El conservadurismo católico en los Andes es un fenómeno propio de la modernidad política que en América Latina está relacionada con el nacimiento y el desarrollo de los Estados nacionales. Es bueno recordar aquí que, para la historia europea, no hubo tal cosa como derecha o izquierda antes de la Revolución francesa (Bobbio, 1986). Con la Ilustración y, más aún, con la Revolución francesa, los combates ideológicos se volvieron muy virulentos y, sobre todo, antagónicos, fruto de lo cual surge el conservadurismo. En pocas palabras, este fenómeno desarrollado durante el siglo XIX es heredero de esta revolución (Furet, 1978, pp. 11-29). Para América Latina, el conservadurismo fue un fenómeno que buscó la inserción americana en la modernidad política, en un contexto en el que no había la posibilidad de un regreso al pasado. Como sostiene Juan León Mera, los líderes criollos eran orgullosos herederos de la independencia, es decir, de la ruptura, pero sin desligarse de la herencia cultural hispana (Barrera, 2013). De igual modo, Miguel Antonio Caro y otros conservadores colombianos defendían la independencia y la cultura hispana, y su gran legado a América: la Iglesia católica (Loaiza, 2011, p. 316; Múnera, 2011, pp. 28-30). Igual se puede decir del Perú: el sacerdote Bartolomé Herrera y el franciscano Pedro Gual opinaban que la república era la forma de gobierno legítima para el Perú (Aljovín, 2019).

El debate giraba en torno a responder cuál era el lugar de la Iglesia y de la religión en el mundo moderno (Clark, 2003, pp. 18-23). Sol Serrano (2008, pp. 17-26) encuentra que el debate para los países hispanoamericanos se puede resumir en la pregunta “¿qué hacer con Dios en la república?”. Era un modo de interrogarse sobre cuál es la mejor forma de vivir en comunidad. Dicha inquietud genera un conjunto de inquietudes: ¿a qué tipo de sociedad uno pertenece?, ¿cuál es la verdadera religión?, ¿cómo la religión católica debería ser vivida por la comunidad o el individuo en un orbe político amenazado por el liberalismo?

2 Para el caso colombiano, véase Múnera (2011, pp. 30-37, 38-49).

El quiebre de la cultura política a partir de 1808 en Iberoamérica, que se manifestó con las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812, así como con los distintos procesos de independencia y creaciones de repúblicas (Guerra, 1992, pp. 19-225), tuvo tendencias conservadoras en comparación a la Revolución francesa. En líneas generales, como muchos de los representantes de las Cortes de Cádiz sostienen, eran partícipes de una revolución diferente a la francesa, que implicó entre otros aspectos no romper con la Iglesia católica (por ejemplo, no aceptar la tolerancia religiosa en espacios públicos), algo que se repitió en buena parte de las constituciones o leyes decimonónicas en Hispanoamérica durante el siglo XIX (Portillo, 2009, pp. 319-321).

En cualquier campo de la política no existe homogeneidad. Los conservadores católicos, aunque nutridos ideológicamente por enfrentar a los liberales y radicales, no eran de ningún modo un bloque macizo. El historiador José David Cortés Guerrero indica que había entre los conservadores católicos colombiano quienes aceptaban la tolerancia religiosa (Cortés, 2016, p. 255). En otros temas existió una división más radical y agresiva, como en relación con el diezmo. Muchos de los hacendados conservadores tenían una concepción antidiezmo como un impedimento del desarrollo económico.

Este estudio busca comprender al conservadurismo católico en relación con el debate acerca de la nación, la tolerancia de cultos y la educación católica. Sin embargo, debemos mencionar un grupo de temas centrales en relación con las tensiones entre política y religión, sobre todo los de índole económico, que no hemos profundizado en esta investigación. En primer lugar, la desamortización de los bienes eclesiásticos y municipales en menor medida fue uno de los factores de expansión del proceso de acumulación de la propiedad de la tierra en las manos privadas en los Andes. Fue un proceso que en algunos casos tuvo marchas y contramarchas. Por ejemplo, en el Perú, este proceso tuvo diferentes etapas, que pueden tener como antecedente el proceso de confiscaciones y ventas de las haciendas jesuitas de fines del siglo XVIII. En 1826, el Gobierno peruano decretó el pase de los bienes conventos supresos a fines de instrucción y beneficencia, permitiendo al Estado cubrir algunas de sus necesidades y a privados (militares o acreedores) a acceder a estas propiedades supresas e iniciar la desamortización en tiempos de la república (Armas, 2008, p. 168). En el Ecuador sucedió algo similar, aunque de forma tardía, cuando se decretó la Ley de Manos Muertas en 1908, al perder las comunidades religiosas sus derechos en un número importante de propiedades antes su sistemática expulsión o exilio a partir de la revolución liberal de 1895 (Ayala, 2002, pp. 307-318). El

caso colombiano fue mucho más agresivo, en especial durante la segunda mitad del siglo XIX. Por ejemplo, en medio de la guerra civil de 1860-1862, Tomás Cipriano de Mosquera promulgó un decreto el 9 de setiembre de 1861 donde se contemplaba, entre otro punto, la desamortización de los bienes de manos muertas, cuya finalidad era la de obtener recursos para sanear la deuda externa y el déficit fiscal interno, además, como una forma de sancionar a aquellos sectores de la Iglesia, en especial las comunidades religiosas, involucrados en los enfrentamientos armados a favor del gobierno de Mariano Ospina Rodríguez (De la Cruz-Vergara, 2018; Cortés, 2005; Díaz, 1984). Este proceso fue sostenido hasta la Regeneración, aunque sin la recuperación de las propiedades desamortizadas a las órdenes religiosas.

De igual manera, no hemos abordamos el tema de la abolición diezmos u otras tributaciones eclesiásticas. Este sería uno de los asuntos de más resistencia entre los eclesiásticos y los conservadores; sin embargo, al mismo tiempo era un asunto que tanto sectores vinculados al conservadurismo como liberales consideraban necesario abolir, al afectar directamente la producción agrícola (Chiriboga, 2013, pp. 122-123). Es durante el Gobierno del progresista Antonio Flores, de tendencias católico moderada, que se lograría en 1889, luego de una larga discusión entre las autoridades eclesiásticas, los conservadores y liberales, la sustitución del diezmo por el impuesto del tres por mil sobre la propiedad, luego de firmar un acuerdo con el delegado apostólico (Cárdenas, 2005, pp. 249-254). En Colombia, la abolición del diezmo fue un proceso paulatino que inició en 1849 y se consolidó a partir de la Ley de Descentralización de las de Rentas y Gastos del 20 de abril de 1850, cuando los Estados comenzaron a cobrar el impuesto, empezándolo a desaparecer lentamente en toda la Nueva Granada (Ortiz, 1993, p. 201). Desde 1849, los legisladores peruanos abrieron el debate sobre la supresión de los diezmos; sin embargo, aunque había claridad sobre la necesidad de desaparecer este tributo, no había un consenso sobre cuál era el mecanismo sobre el cual remplazar la renta decimal para el sustento del culto y los clérigos. En 1856, finalmente, sería sancionada la ley a pesar la oposición de Ramón Castilla (García, 1991, pp. 108-119).

Algunas precisiones

Aunque con distinta intensidad, puede decirse que, en los países andinos, así como en el resto de los países hispanoamericanos, las familias políticas ad-

quirieron identidad en torno a cómo interpretar la fidelidad a la Iglesia dentro del régimen republicano. Esto marcó las diferencias entre grupos liberales y conservadores. El conflicto ideológico entre ambos, sin embargo, se dibujó con claridad recién en la segunda mitad del siglo XIX. De modo rápido, en la primera mitad del siglo, la polémica sobre la cuestión religiosa estuvo relacionada a la cuestión del regio patronato, que era el derecho de los reyes de España a ejercer cierto control en el nombramiento de los obispos y otros cargos eclesiásticos en los reinos americanos. Con el Concordato de 1749, la Corona obtuvo similares poderes sobre los nombramientos eclesiásticos en España (Brading, 1991, p. 543).

Durante el siglo XIX, sobre todo en su segunda mitad, la Iglesia inicia un proceso de centralización del poder temporal en la figura del romano pontífice con el fin de buscar un control más sólido de las distintas diócesis del orbe católico, que ha sido denominado como romanización. Esto implicó, además, una reconsideración de la curia romana —poco clara durante la primera mitad del siglo debido al difícil acercamiento entre Roma y Latinoamérica (Cárdenas, 2018)— de la figura del patronato regio. Librada de los acuerdos mantenidos con los monarcas españoles, la Santa Sede intentó retomar el control de las iglesias americanas. Los nacientes Gobiernos buscaron mantener desde un inicio la figura del patronato como herederos naturales de las prerrogativas de la monarquía hispana. Esto, además, sumido en una situación compleja debido al número de sedes episcopales que se encontraban, incluso desde antes de que la independencia se concretara, carentes de sus respectivos preladados. En todo el continente, Brasil conservó, con facilidad, la prerrogativa del patronato gracias al traspaso de derechos que realizó el rey portugués —exiliado en su colonia americana desde 1808, luego de la invasión napoleónica de la península ibérica— al emperador del Brasil. El papa León XII reconocería estos derechos en 1827 (De Roux, 2014, p. 34).

Esta pugna inicial de los Gobiernos latinoamericanos por mantener los derechos del regio patronato implicó un fortalecimiento de una posición contraria a este tipo de acuerdos pocos beneficiosos para la agenda que la Iglesia comenzó a plantearse durante este siglo. La postura opuesta al patronato tenía como sustento la idea de que la Iglesia era una “sociedad perfecta” frente a las distintas repúblicas con las que, pese a esta diferenciación del poder temporal, mantenía una estrecha vinculación. De este modo, la Iglesia exigía una autonomía frente al Estado, como dos poderes diferentes (Espinosa y Aljovín, 2015, pp. 204-207).

En la medida que la Iglesia buscaba desaparecer el patronato, Roma planteó la firma de concordatos con las repúblicas americanas. Durante la segunda mitad del siglo XIX, las naciones latinoamericanas se dedicaron así a negociar concordatos con la Santa Sede (Salinas, 2013). El primer concordato firmado en Latinoamérica fue el de Bolivia, en 1851, durante la administración de Manuel Isidro Belzú. Pese a que el documento nunca fue ratificado por el Gobierno boliviano, fue el modelo que utilizaría la diplomacia romana para llevar a cabo los acuerdos posteriores con los demás países de la región (Salinas, 2013, p. 217). En las otras repúblicas andinas, el asunto fue resolviéndose de forma distinta. En Ecuador y Colombia, los momentos dominados por el conservadurismo católico fueron aprovechados para la firma de concordatos. En el caso peruano, pese a que hubo un intento temprano de firmar un concordato en los años cincuenta, no pudo concretarse hasta entrado el siglo XX; es más, la Iglesia reconoció el ejercicio del patronato en 1874. En opinión de Pilar García Jordán, este reconocimiento fue una movida de la Iglesia para obtener una plataforma jurídica que le permitiera exigir el cumplimiento de las responsabilidades asumidas por el Estado. Es más, posteriormente al reconocimiento, la Iglesia obtuvo un margen de autonomía que jamás había tenido en el territorio peruano desde tiempos coloniales (García, 1994, p. 179).

El debate entre conservadores y liberales se hizo más complejo durante la segunda mitad del siglo XIX. En términos político-constitucionales, el asunto se intensificó en relación con temas como la tolerancia de cultos, la educación, los fueros eclesiásticos, la desamortización, las primicias y los diezmos, entre otros aspectos. El conservadurismo católico logró elaborar así una alternativa al proyecto de modernidad del liberalismo. En los países andinos, así como en el resto de Hispanoamérica, se propone la idea de constituir repúblicas católicas frente a las soluciones republicanas laicas o neutrales en materia de religión que proponían el liberalismo, lo que, a juicio de los católicos conservadores, implicaba la destrucción del orden político y social de sus sociedades. Los defensores de la Iglesia católica, que la historiografía ha denominado “conservadores”, planteaban una lectura diferente sobre cuál debía ser el camino de las repúblicas hispanoamericanas que los liberales y radicales. Defendían así el carácter republicano de los nuevos Gobiernos independientes, pero debía preservarse su carácter católico.

Los referentes conceptuales de los conservadores no se alejan de los propios de la modernidad política, las cuales piensan la política y la religión bajo

los esquemas heredados de las revoluciones atlánticas (Guerra, 1992, pp. 19-54; Palmer, 1989, pp. 3-24). Al apropiarse del vocabulario político moderno, la confrontación con los liberales empieza a dar nuevos significados a distintos conceptos tales como “civilización”, “república”, “libertad”, “orden”, entre otros. Para los conservadores, el problema no está en los conceptos mismos, sino más bien en la manera cómo empiezan a ser definidos. No buscan un regreso a los tiempos coloniales, ya que se consideran parte integrante de los cambios que el siglo XIX había traído consigo. Los conservadores, para usar una expresión de Reinhart Koselleck (1993, pp. 333-357), tuvieron una proyección de futuro, un “horizonte de expectativa” diferente al propuesto por el liberalismo. Estos buscaron construir una república católica que no estuviera contaminada por los liberales, radicales, ateos, socialistas, masones o comunistas, a quienes se acusaba de amenazar los cimientos de la sociedad (Espinosa y Aljovín, 2015, pp. 179-212).

En la segunda mitad del siglo XIX, el mundo urbano se transforma debido a la expansión del mundo asociativo, que se multiplica en la segunda mitad del siglo XIX, siguiendo el trabajo de Carlos Forment para México y Perú,³ y de Gilberto Loayza Cano y Patricia Logroño para Colombia. Logroño, que estudia el complejo caso de Antioquia en Colombia, nota una expansión de las asociaciones católicas, que incluía a las de mujeres, como parte fundamental del *revival* católico “ante la amenaza liberal”. La Iglesia católica empezó a construir durante este periodo un fuerte sentido de proyección social, vinculada a la educación y salud de pueblo: una Iglesia “progresista” en cuanto a asuntos sociales, inserta en un universo de cambios radicales. En paralelo, las organizaciones vinculadas con la Iglesia, así como diferentes instancias de esta, ocuparon de modo agresivo un espacio en el debate público (Loaiza, 2011, pp. 255-316; Londoño, 2004, pp. 109-214).

En este contexto, hubo una circulación constante de personas, imágenes, ideas y prácticas de diferente índole entre Europa (sobre todo de Roma, París y diversas ciudades de España) y los países hispanoamericanos. De igual modo, hubo constantes intercambios de los propios países hispanoamericanos entre sí, muchas veces vinculados por el fenómeno del exilio político de activistas católicos conservadores que tuvo su contraparte en el lado radical y liberal.⁴

3 Véase, para los casos de Perú y México, Forment (2003, pp. 239-384).

4 Para América Latina no tenemos un trabajo de la envergadura del compendio Clark (2003). En este libro, se menciona algunas conexiones con América Latina, pero es ante todo un conjunto de estudios de estudios europeos. Para el caso ecuatoriano, véase el trabajo Cristóbal Aljovín de Losada y Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, “Conservadurismo católico en clave romana”, por publicar en la revista *Ayer*.

Hubo una religiosidad católica propia sobre todo durante la segunda mitad del siglo con los cultos marianos, el sagrado corazón de Jesús y asociaciones como la de la Conferencia san Vicente de Paul —muchas de ellas con fuerte participación de las mujeres— vinculadas a la cuestión social y combativa en términos ideológicos.

En ese sentido, la historiografía de las últimas décadas nos advierte que los combates ideológicos de los conservadores católicos no se deben restringir ni a regiones determinadas ni a Estados naciones, pues formaron un universo mayor que abarcó al conjunto de los países con población católica, tanto europea como americana. Estos enfrentamientos, que son y deben siempre ser considerados de orden transatlántico (Baylin, 2005), tienen un fuerte componente sobre el que Serge Gruzinski (2004, pp. 26-29) ha llamado la atención: historia conectada. En ese sentido, los conservadores que participaban en estos debates se sentían parte de una comunidad universal, a la que pertenecían como laicos o religiosos: a la Iglesia católica como una estructura burocrática y propagandística estructurada y organizada (Aljovín y Espinosa, 2020; Cárdenas, 2018; Edwards, 2011).

Por tratarse de la Iglesia católica, los papas Pío IX (1846-1878), de León XIII (1878-1903) y, en menor medida, de Pío X (1903-1914) y la curia romana fueron actores clave en definir en buena parte el debate. Las figuras del papa y su relación con América Latina tienen transformaciones profundas durante el siglo XIX por el proceso de romanización, una mayor injerencia del papado en las iglesias locales, que implicó, por ejemplo, una fuerte presencia de la figura del papa a través de diferentes expresiones públicas y privadas, que es algo que no ocurrió en los tiempos coloniales.

Similitudes y diferencias entre Perú, Colombia y Ecuador

Hay importantes diferencias entre los tres países estudiados que se explican parcialmente por su historia política y los factores internos que definieron la relación entre Iglesia, Estado y sociedad. En Ecuador, la presidencia de Gabriel García Moreno (1861-1865 y 1869-1875) cambió la vida política del país. La radicalidad de su proyecto, que continuó tenuemente durante el gobierno de los “progresistas” (1878-1896), es un caso emblemático y extremo por la construcción de un modelo católico en Latinoamérica, donde Estado e Iglesia estaban fuertemente vinculados bajo la consigna de construir una

civilización y una república católica. Posteriormente a la muerte del caudillo, su proyecto terminó siendo un foco importante del debate político, altamente violento, que finiquitó cuando el liberalismo tomó el poder del país a través de una revolución iniciada en la costa en 1895, encabezada por Eloy Alfaro (Buriano, 2008; Henderson, 2008, p. 240. Maiguashca, 2005; Demélas y Saint-Geours, 1988, pp. 134-202).

La presidencia de Rafael Núñez dio el giro al conservadurismo católico en Colombia entre 1880 y 1894. El ideólogo y gestor del conservadurismo colombiano fue el vicepresidente Miguel Antonio Caro; en cambio, Rafael Núñez fue un político más pragmático. Aunque con diferente intensidad y agendas diferentes, y con la tragedia de la guerra de los mil días (1899-1902), el predominio conservador continuó hasta 1930 (Bushnell, 2016).

Ambos Gobiernos, el de Núñez y el de García Moreno, aunque con mayor intensidad en el del segundo (Múnera, 2011, pp. 38-43), empujaron a sus países a convertirse en repúblicas católicas. La vida privada de ambos líderes (Núñez y García Moreno) muestra su diferencia de énfasis: a Rafael Núñez le costó dejar a su amante (segunda esposa tras un divorcio que terminó por declararse no procedente) cuando asumió la presidencia, algo inconcebible para García Moreno, quien tuvo una posición dura contra las parejas que no se habían casado en el seno de la Iglesia católica (Bushnell, 2016, p. 211).

En especial para el caso colombiano, y en mucha menor medida el ecuatoriano, los conflictos entre liberales y conservadores marcaron la dinámica de la política y generaron identidades y actores políticos tempranamente definidos. Las propuestas de índole liberal de Francisco de Paula Santander iniciaron fuertes tensiones políticas en torno al tema de la Iglesia católica, sobre todo en relación con el patronato y la cuestión educativa. La ley del patronato de 1824, promulgada por el presidente Santander, definió en parte las identidades políticas entre liberales y procatólicos. Dicha ley afectó a las repúblicas de Ecuador y Venezuela, porque en ese entonces eran parte de la República de Colombia. Los debates sobre el patronato tienen otro momento álgido con la Convención de Rionegro de 1863, que terminó con la Constitución que dejó de lado el patronato y proclamó la libertad de cultos y la educación laica —lo que generó un gran malestar político entre los conservadores— y decomisó los bienes de las manos muertas (Cortés, 2016, 2014). Para los conservadores, dicha constitución liberal constitucional era causante de un orden anárquico (Posada, 2006, pp. 158-165).

El caso de Venezuela, aunque escapa a nuestro estudio, es interesante porque difiere de los estudiados por la predominancia liberal. Los liberales radicales gobernaron sobre todo con presidentes autoritarios, como Antonio Guzmán Blanco y Joaquín Crespo, durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX. Esta hegemonía liberal era reflejo de la debilidad de la Iglesia venezolana, pues desde 1834, de modo muy peculiar, la ley amparaba la libertad de cultos en Venezuela.

En relación con Venezuela, Colombia y Ecuador, el Perú representa una situación intermedia. Hubo dos intentos liberales expresados con las constituciones de 1856 y 1867, que terminan con la redacción de la Constitución de 1860 y su regreso tras la abolición de la Constitución de 1867. La Constitución de 1860 había aceptado una serie de medidas de orden liberal, como la abolición del diezmo, aunque no aceptaba la tolerancia religiosa (Iberico, 2013; Armas, 1998; García 1991; Klaiber, 1988). A diferencia de Colombia y Ecuador, no se logró firmar un concordato durante el siglo XIX. En 1874, la curia romana reconoce el patronato a la República del Perú a través de una bula, y en 1880 se dio el exequátur (Villarán, 2016, pp. 126-128). Un dato interesante, que refleja la modesta intensidad de la cuestión católica en el Perú, está relacionado con la poca o mediana importancia que para los historiadores de la política tiene la cuestión político-religiosa, excepto, obviamente, los que se especializan en el tema (Mucke, 2010; Mc Evoy, 1997; Basadre, 1983; Bonilla, 1974), algo que por supuesto no ocurre entre los historiadores que escriben sobre Colombia o Ecuador.⁵

Sacerdotes y religiosos/as

Los miembros de la Iglesia católica, desde las altas jerarquías (obispos) hasta los curas de parroquias, así como los miembros de las ordenes religiosas (frailes y monjas), fueron actores clave en los conflictos políticos hispanoamericanos. Sin embargo, hay una reducción de las ordenaciones en América Latina con la transición de la monarquía española a la república (Bethell, 1991, pp. 204-208). Hay múltiples explicaciones que se ofrece a este hecho, pero la de orden económico-financiero es la más común. Hay una cierta recuperación para la segunda mitad del siglo XIX, pero las iglesias locales no pueden res-

5 Por ejemplo, basta revisar manuales de historia colombiana como Bushnell (2007) y Palacios y Safford (2013).

ponder a la demanda de sacerdotes o monjas (Lynch, 2012, pp. 182-193). En Europa, en cambio, pasa algo muy diferente. Debido al recrudescimiento de los enfrentamientos entre los agentes secularizadores y el clero durante la segunda mitad del siglo XIX, hay una reanimación de la Iglesia que se expresa, por ejemplo, en el incremento del número de sacerdotes y de monjas en los conventos (Ivereigh, 2000). Europa se convierte de esta manera en una región exportadora de sacerdotes y monjas con una muy marcada inclinación anti-liberal. Latinoamérica, en cambio, con diferente carga regional, se convierte en un importador de sacerdotes y religiosos incluyendo entre este último a las monjas (Serrano, 2000).

Las respuestas a la crisis ordenación de sacerdotes y de escasas de monjas, sobre todo de la primera mitad del siglo XIX, son diferentes en los distintos países hispanoamericanos. México responde mejor, y aun en el mismo país hay regiones que lo hacen mejor que otras, tales como Jalisco, Guanajuato y Michoacán (Lynch, 2012, pp. 181-192). A escala regional, en México, por ejemplo, Benjamín Smith plantea que el conservadurismo político en la Mixteca Baja, entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XX, se debe, en buena parte, a la recristianización de la sociedad. Esto se muestra, por ejemplo, en que los sacerdotes de las parroquias de esos años pertenecieran regularmente a familias de la propia región (Smith, 2012, pp. 1-18). Un caso próximo al Mixteca tal vez sea lo ocurrido en Antioquia, Colombia, donde hubo un importante incremento del clero debido al aumento de las ordenaciones entre la población local y una expansión de parroquias con gran riqueza espiritual y política, pero escasa de índole material. La Iglesia antioqueña se fue así desarrollando durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX (Londoño, 2004, pp. 66-76).

En el caso de Ecuador, la administración de García Moreno buscó atraer sacerdotes y monjas de distintas órdenes religiosas europeas con el objetivo de reforzar el proceso de modernización que el caudillo se propuso imponer en la sociedad ecuatoriana de la mano con la Iglesia católica. Muchos de los sacerdotes y monjas venidos de Europa se concentraron en la educación, sobre todo de los sectores urbanos (Buriano, pp. 2008, 209-268; Williams, 2007, pp. 319-345; Tobar, 1938, pp. 487- 506). Incluso el sistema superior de enseñanza pasó por una reforma que incluía la creación de una escuela politécnica que terminó bajo el control de la Compañía de Jesús, orden que había retornado al país luego de ser expulsada en 1852. La creación de esta institución en Quito significó un avance para la implementación de una visión de progreso científico que iba

de la mano con la construcción de un “imperio de la moral”, tal como García Moreno identificaba uno de los objetivos de sus aspiraciones modernizadoras. Sin embargo, es curioso que en dicha institución comenzaran a circular ideas contrarias a los principios ultramontanos que el Gobierno anteponeía en armonía con las disposiciones romanas. El mejor ejemplo de ello fue la enseñanza de las teorías darwinistas en la Escuela Politécnica a cargo de jesuitas como el geólogo Teodoro Wolf (Sevilla y Sevilla, 2016; Sevilla, Sevilla y Cuvi, 2014).

En la segunda mitad del siglo XIX, ante la crisis de las ordenes religiosas tradicionales, vinieron con el fin de responder, sobre todo, a las necesidades de salud y educación de la población. Las Hermanas de la Caridad, hijas de San Vicente Paul, llegaron a fines de la década de 1850 y lograron fundar diecisiete casas en el Perú. Posteriormente, igualmente francesas. Redentoristas y las religiosas de Sagrado Corazón. Los redentoristas tuvieron la cualidad de aprender quechua e impartieron misiones en Lima, Junín, Huancavelica, Ayacucho y Apurímac. Las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús tuvieron colegios en Lima y Arequipa. En la década de 1870, durante la presidencia de Manuel Pardo, regresaron lo jesuitas; pero hubo varios momentos críticos para los jesuitas durante las últimas décadas del siglo XIX. También vinieron al Perú los salesianos, en 1891, quienes se dedicaron a la clase trabajadora y la educación; la Congregación del Buen Pastor de Angers entre ordenes que, sobre todo, estaban vinculados a lo social, en especial educación y salud (Vargas, 1961, pp. 236-244).

En el Perú, hubo una política de fomentar misiones en la Amazonía peruana, en especial de franciscanos extranjeros, con la simpatía tanto de liberales o conservadores, desde mediados de 1840. Con el paso del tiempo, sobre todo a inicios del siglo XX, se nota la presencia de otras ordenes religiosas (dominicos y agustinos) en la Amazonia. Estos misioneros fueron actores clave en el proceso de colonización de las fronteras internas, cuyo objetivo principal fue el contacto con las comunidades en aislamiento, con el fin de ser una vanguardia civilizadora, al colocar estos territorios en control del Estado para el aprovechamiento de sus recursos y la transformación de los “bárbaros” indígenas en sujetos productivos y civilizados. De igual modo, desde fines del siglo XIX, las misiones cumplieron un rol de cuidado de la frontera externa (García, 2001, pp. 97-98, 118-120, 137-156, 162, 204-225).

Finalmente, la Regeneración en Colombia, iniciada bajo la presidencia de Rafael Núñez, implicó la derrota de los liberales y una política favorable a la Iglesia, lo que facilitó la migración de sacerdotes y monjas de Europa. En

el periodo anterior al ascenso de Núñez, durante décadas los liberales controlaron el poder político y pusieron en marcha políticas agresivas contra la Iglesia. Un claro ejemplo fue el caso de los jesuitas, que fueron expulsados del país en 1850, durante la administración de José Hilario López. Los padres de la Compañía de Jesús, que habían retornado al país unos años antes, se convirtieron en un símbolo del conservadurismo fuertemente cuestionado por los liberales que buscaban consolidar un orden liberal en Colombia (Cortés, 2003). En 1858, los jesuitas regresan para ser otra vez expulsados por el General Tomás Cipriano de Mosquera en 1861. Con el Gobierno conservador de Núñez, los jesuitas se reinstalan para quedarse.

Los liberales colombianos, de modo similar a los peruanos, consideraron positiva la llegada de los misioneros extranjeros como parte de su política de civilización de los extensos territorios amazónicos. Distintos grupos de religiosos católicos, como los capuchinos en la región de Urabá o los carmelitas descalzos en La Guájira, cumplieron un importante rol de intermediación cultural y fueron elementos de transformación de sus diferentes comunidades indígenas (Córdoba, 2012). De igual forma, su actividad misional permitió conocer a profundidad a los habitantes de dichas regiones y transformar los imaginarios que la sociedad colombiana tenía de los territorios lejanos a los centros políticos del país (Pérez, 2016).

Geografía política

Las historiografías de los tres países tienen claro que la confrontación entre liberales y conservadores tuvo una correlación regional bastante evidente. Las culturas políticas fueron definiéndose geográficamente, y los países se dividieron en diferentes tradiciones políticas, inclinadas a una postura conservadora católica o a una liberal que, en la mayoría de los casos, era liberal católica. Para explicar el fenómeno, la historiografía de los tres países plantea explicaciones y observaciones regionales.

En el Ecuador, la cuestión regional ha sido importante desde inicios del periodo republicano. En 1830, cuando se independizó de la República de Colombia, las elites de las tres más importantes ciudades coloniales (Quito, Cuenca y Guayaquil) iniciaron un importante juego de poderes que se vería reflejado en las primeras constituciones. Esta disputa se mantuvo durante todo el siglo XIX, mientras se fueron definiendo las distintas tendencias ideológi-

cas que empezaron a fortalecerse e identificarse en las distintas regiones del país. Enrique Ayala Mora ha propuesto que la Iglesia católica fue un actor clave en la configuración de una geografía política fuertemente vinculada a los modos de producción desarrollados en cada una de las regiones. La Iglesia fue importante como sustento ideológico de la elite de Quito, dedicada a la actividad agraria por medio del control de haciendas en la sierra centro norte del país. En este sentido, el autor contrapone el modelo económico abierto al mercado de la ciudad puerto de Guayaquil, que fortaleció una elite alrededor de la producción de cacao, donde no fue necesario un elemento ideológico religioso para ejercer control sobre la fuerza de trabajo. Es así que surge una confrontación entre la elite guayaquileña, identificada con los principios liberales y abiertos a una economía de mercado, y la quiteña, pegada al régimen latifundista y políticamente conservadora, estrecha aliada de la Iglesia católica, identificada por el autor como el más importante terrateniente del Ecuador (Ayala, 2011). Por otro lado, la elite azuaya fue fortaleciéndose como un poder local, consolidando una importante presencia política a nivel nacional y presentándose como una renovación al interior del conservadurismo posgarciano. Este conjunto de conservadores moderados, creyentes en las libertades civiles, fueron denominados progresistas (Cárdenas, 2005). Finalmente, en las costeras provincias de Manabí y Esmeraldas, las montoneras que participaron en las distintas guerras civiles fueron asumiendo una visión radical del liberalismo político con un acentuado componente popular y en constante movilización (Hidrovo, 2018; Dueñas, 1991).

En el Perú, el mapa político es claro en relación con Arequipa, bastión del conservadurismo, mencionado constantemente por la historiografía. De allí partieron muchas de las revoluciones conservadores en contra de los liberales. Así, Manuel Ignacio Vivanco se levantó en armas contra la Constitución liberal de 1856, y fue derrotado. Sin embargo, el general Ramón Castilla, el héroe de los liberales de la revolución de 1854, terminó firmando una segunda constitución más inclinada al conservadurismo; pero aceptó algunos cambios importantes de la Constitución de 1854. En relación con la historia eclesiástica de Arequipa, tenía una larga trayectoria de vida religiosa animada por parroquias bien esparcidas en su territorio (Iberico, 2017; Armas, 1998; Basadre, 1983). No obstante, es poco probable haya una fuerte diferencia con el Cusco o Lima. En cambio, en el paisaje de la política liberal no existió algo similar a lo ocurrido en el litoral ecuatoriano, bastión del liberalismo. La

región sureña tampoco contaba con los recursos y el control de las Fuerzas Armadas con los que disponía Quito.

En el caso de Colombia, que difiere de los de Perú y Ecuador, Antioquia y en la provincia de Pasto, en el Estado soberano del Cauca (1857-1886) o departamento del Cauca a partir de 1886, fueron los grandes bastiones del conservadurismo colombiano. Es así interesante comparar las diferencias entre la situación de Antioquia y las de Quito y Arequipa. Antioquia fue una región de intenso crecimiento económico y demográfico migratorio entre 1850 y 1950, que estuvo relacionado con la colonización de las tierras baldías adjudicadas de modo particular o a través de colonia, que a su vez distribuían las tierras individualmente. Sin embargo, vale la pena recalcar que el proceso de colonización se puede rastrear desde la segunda mitad del siglo XVIII. La colonización trajo consigo conflictos propios de una colonización que implicó que se otorgara títulos de propiedad de las tierras baldías. Durante la colonización se pasó, en varios casos, de una sociedad “de subsistencia a una basada en la economía del café” afines del siglo XIX e inicios del XX (Palacios y Safford, 2013, pp. 258-267, 371-383; Palacios, 2009, pp. 265-306; Jaramillo, 1988, pp. 177-208). En ese sentido, la iglesia de Antioquia —con sus propias subdivisiones— no tiene una historia “colonial” al estilo de Quito y Arequipa; no posee las grandes y magníficas iglesias coloniales ni una buena red de iglesias parroquiales de antigua data. Era una Iglesia que se estaba construyendo y que estaba muy cerca de la población (Loaisa, 2011, pp. 295-316).

La provincia del Pasto, que era parte del Cauca en la región sur occidental, fue bastión del catolicismo católico desde los tiempos de Simón Bolívar. Hay evidencias de una participación popular aliada del obispo o de sacerdotes en defensa del rey durante las guerras de independencia y, posteriormente, del conservadurismo (Gutiérrez, 2017). Pero, a diferencia de Antioquia, la provincia de Pasto cuenta una tradición que data de los tiempos coloniales, con sus iglesias y parroquias, similar a la situación de la sierra del Ecuador y de Arequipa en el Perú. Muchos historiadores han definido también una macrorregión conservadora que incluye la sierra del Ecuador, sobre todo en las ciudades y pueblos ubicados entre Riobamba e Ibarra, en Ecuador, y la provincia del Pasto.

De modo esquemático y, muchas veces con cierto esencialismo, James Sanders propone cómo grupos subalternos se relacionaron con posiciones políticas e ideológicas en la región del Cauca, en el suroeste de Colombia. Con respecto con las comunidades indígenas, estas compartían con los con-

servadores su crítica contra un individualismo exagerado y, del pensamiento conservador, recogían elementos que sustentaban la defensa a la existencia de las comunidades (Sanders, 2004, pp. 2-3);⁶ algo muy parecido a la lectura de Friedrich Katz (1988, pp. 529-530, 557-559) sobre el apoyo recibido por el general Manuel Lozada, de origen popular y líder conservador y católico en Nayarit, México, en la década de 1860.

No hay muchos trabajos para discutir con certidumbre sobre el conservadurismo popular agrario para el caso del Perú, si bien los hay para los inicios de la república en Huanta, Ayacucho, pero son más de índole monárquico popular, o más bien, en palabras de Cecilia Méndez (2014), propios de una república plebeya. Por cierto que falta mucho trabajo para que la historiografía tenga una comprensión aceptable de los sectores subalternos en los tres países; sin embargo, la de Colombia posee más trabajos al respecto por la intensidad y dinámicas de sus guerras civiles entre liberales y conservadores durante el siglo XIX y los inicios del XX.

Para Malcom Deas (2017), la participación política de los sectores populares urbanos y rurales es una “singularidad” colombiana que, en mucho, se relaciona con la violencia política que se justifica, en parte, por los conflictos entre liberales, radicales y conservadores. “La singularidad colombiana” se relaciona con la mayor cantidad e intensidad de las guerras civiles colombianas en comparación de otros países de la América del Sur. Entre los múltiples factores que explica dicha “singularidad”, Deas (2017, pp. 17-115; 2006, pp. 63-269, 355-371) menciona que la mayoría de la población habla el español—sin fragmentación lingüística— y había una fuerte circulación de armas entre la población

Los factores socioeconómicos no son determinantes para las confrontaciones entre liberales, radicales y conservadores. La ecuación propuesta para la historia colombiana de comerciantes emergentes inclinados al liberalismo y conservadores vinculados con hacendados tradicionales no tiene un respaldo en la evidencia empírica. Hay cierta inclinación de burócratas más favorables al conservadurismo, pero esto se puede deber a cómo se reclutaron dichos burócratas y qué grupo detentaba el poder. En ese sentido, las inclinaciones de ciertas regiones al conservadurismo o liberalismo se deben buscar en la narrativa histórica, en la historia política, y no en factores socioeconómicos (Safford, 1986).

6 Al respecto, véase las críticas de Margarita Garrido (2018, p. 111).

Nación y religión

Para el movimiento de conservadores americanos, la nación es una sociedad compuesta por ciudadanos católicos. Esta nación católica no debe perder su identidad religiosa, que se debe preservar y defender contra cualquier migración que cambiaría la composición nacional. Hay aquí la expresión de un gran temor de una migración nórdica de origen protestante. Los conservadores temían que la presencia de estas sociedades no católicas afectara la hegemonía religiosa que tenía la Iglesia católica (Peralta, 2018, pp. 249-275; Armas, 1998). En cambio, por ejemplo, en el Perú, los liberales estaban a favor de dicha política, que, de algún modo, conformaba parte de la concepción de Juan Bautista Alberti de que “gobernar es poblar”. Hubo varios intentos por parte del Estado peruano de implementar una política a favor de la inmigración europea, aunque con un éxito bastante pobre.

El periódico *El Católico* de la ciudad de Lima, dirigido por el sacerdote ultramontano Bartolomé Herrera, se oponía a la inmigración de europeos protestantes al Perú, en algunos de cuyos artículos se indicaba que el Estado no debía implementar políticas de inmigración de europeos, sino, más bien, incorporar a los indios a la nación peruana y, consecuentemente, a la civilización católica; se trataba de un tema de inclusión. En el artículo titulado “Libertad de cultos” se sentencia que hay que “civilizar a los que existen, moralizar a las masas por el principio religioso, ya que por su ignorancia no son útiles a nadie sino dañosas a todos”. De ese modo, en lugar de los inmigrantes europeos, debe “ocupar en el trabajo a tanto infeliz indígena”, que ha sido tratado como “bestia de carga”, que “se le cita para que sirva al capricho o a la ambición”. Así, como consecuencia del maltrato a los indígenas, han ido “diezmado de esta manera esa misma población que se procura aumentar con gente del extranjero”. La solución es doble: civilizar a los indígenas a través de la fe (entre otros factores) y protegerlos del abuso; con ello se lograría que “no venga el europeo” (*El Católico*, 1855a).⁷ La religión es el sustento de la sociedad. En un artículo del mismo periódico dice que “solo la verdadera religión puede y debe ser el fundamento de la moral” (*El Católico*, 1855b). La venida de los protestantes, seguidores de Lutero y Calvino, son para *El Católico* las semillas de la destrucción de la sociedad.

7 Véase también *El Católico* (1855c) y Armas (1998, pp. 51-82).

Es difícil de creer que estos planteamientos impliquen una fuerte demanda por la igualdad. Siguiendo a la historiografía vigente, deben implicar, más bien, una defensa contra el abuso a los indígenas y a favor de la inclusión social del indígena en una república que acepte la jerárquica social inscritas no tanto en sus normas sino en sus costumbres y comprensión del mundo.

La tolerancia religiosa también estuvo vinculada con el comercio mundial. El comercio, como se sabe, estuvo en el siglo XIX bajo el control de una potencia protestante de Inglaterra. En ese sentido, el vicario capitular Arsenio Andrade, un duro conservador ecuatoriano, definió cuál debía ser la relación del país con la religión cristiana no católica. Aunque el obispo era favorable al comercio y a las relaciones con Gran Bretaña, argumentó que así como a “nunca a ningún extranjero se le ha obligado jamás a cumplir a la fuerza con los preceptos de nuestra iglesia, ni a practicar las ceremonias de nuestro culto”, del mismo modo, “tenemos derecho a exigir de los extranjeros que vienen a vivir [...] entre nosotros, y es el respeto a la religión católica, que profesamos todos los ecuatorianos”, que se diferencia de la protestante porque “es la única que está en posesión íntegra y completa de la verdad”. Por ello en Ecuador —concluía el prelado— no se puede ejercer pública o privadamente ningún culto excepto el católico, pues los extranjeros buscan tan solo “hacer algún pingüe negocio” (Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, 1880).

Los conservadores consideraban útil socialmente la preservación de la unidad católica de la nación como algo que debía defenderse a toda costa, propósito enlazado con el gran temor de que la migración protestante rompiera la unidad religiosa de América. En este sentido, las sociedades americanas eran descritas por los conservadores como esencialmente católicas, sin asomo de la idea de compartir el espacio con minorías religiosas, y consideraban que la ruptura de la unidad religiosa afectaría los lazos naturales de la sociedad, que se resquebrajaría y desembocaría en el desorden. Por cierto, que era frecuente relacionar el desorden con una pérdida de las jerarquías propias de la sociedad, en especial la familia.

La relación entre religión y nación se expresa en la construcción de un pasado donde las acciones providenciales daban sustento a la comunidad política (Samuel Rivera, 2008, pp. 205-207). Existe una percepción de la religión católica como el lazo que unía los vínculos sociales necesarios para constituir una nación. Los vínculos que mantenían la unidad nacional eran considerada débiles y fragmentados. Sin embargo, reconocer un elemento unitario permitía superar las barreras culturales y sociales existentes (Armas, 2006,

pp. 71-84). Entonces, el presente era sustentado en una mirada teleológica del pasado que conectaba los sucesos presentes con la historia sagrada. En el Perú, el sacerdote Bartolomé Herrera reafirma que la religión católica era el sustento de la nación en varios de sus escritos de mediados del siglo XIX. En el sermón de 1846, Herrera termina vinculando el destino de la nación peruana con los designios de la Divina Providencia, identificando la conexión que “ha ido conduciendo al Perú al estado presente” (Herrera, 1853, p. 45) con “la Providencia que por medio de esos accidentes que la ignorancia humana llama casualidades, disipa imperios poderosos y los levanta nuevos” (*op. cit.*, p. 41). En ese sentido, “[...] una nación es un conjunto de medios ordenados por la Providencia, para que cumpla sus miras con inteligencia y con voluntad propia. Era preciso pues, que la nación peruana cumpliera de este modo su destino” (*ibid.*, p. 45). Describe la acción de Dios en el nacimiento de la nación del Perú: “he traído á los goces sociales [...] vigor con la raza española [...] ennoblecí y perfeccioné tu corazón con la verdad católica; y en fin te he constituido estado independiente” (*ibid.*, p. 62)

Algo similar ocurre en Colombia y Ecuador. Sin embargo, en ambos países se construye obras importantes históricas, con los rigores propios de la historiografía decimonónica, que muestran cómo la religión católica forma parte constitutiva de la nación. La obra de José Manuel Groot, en especial en la *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, una suerte de sustento ideológico de la Regeneración de Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro — que surgió casi diez años después de su muerte—, y los escritos históricos sobre el Ecuador Federico González Suárez, obispo de Riobamba e Ibarra y posteriormente arzobispo de Quito, inclinado al progresismo —un conservadurismo no duro, así lo atestigua (Bustos, 2017, pp. 61-145; Mejía, 2009, pp. 83-281)—. En cambio, la historiografía peruana no tiene figuras como Groot o González Suárez. Los escritos de Herrera no son tratados de historia, son sermones, discursos o escritos periodísticos que utilizan, muchas veces, una argumentación histórica. Los grandes historiadores decimonónicos peruanos no ofrecen una narrativa histórica de la peruanidad.

La defensa de la república

Como mencionamos anteriormente, no sería correcto afirmar que hubo un proyecto aristocrático entre los conservadores americanos; tampoco uno mo-

nárquico, aunque no faltaron del todo las añoranzas de realeza. Sin embargo, hubo uno que otro intento de imponer una monarquía constitucional en Hispanoamérica. Al respecto, en los países mencionados en el presente trabajo hubo una confabulación monárquica contra España del general Juan José Flores en Ecuador, que no pasó de la conspiración y lo anecdótico (Van Aken, 1995, pp. 268-360).

La apuesta por la república es una clara diferencia respecto de los conservadores europeos, cuyos baluartes sociales eran los clérigos y la nobleza, sectores que se sentían amenazados por la modernidad política que la Revolución francesa anunciaba. Para François Furet (1988, pp. 7-9), el ciclo revolucionario francés se cierra recién en 1870, con la Tercera República, que termina con la posibilidad de una instauración monárquica en Francia. En América, en cambio, no hubo una aristocracia con derechos políticos o reyes que pudieran reclamar derechos con un sustento social. Por ello los miembros de la Iglesia apuntalaron el pensamiento conservador católico. En América Latina, la presencia de nobles y laicos reaccionarios es episódica. No hay personajes conservadores o reaccionarios a los estilos del conde de Maistre, el vizconde de Bonald o el vizconde de Chateaubriand. En buena parte la explicación se relaciona a la historia del siglo XVI. Durante la monarquía católica en América, no hubo una aristocracia con derecho político efectivo, excepto con los encomenderos o de los *kurakas* o caciques. Las Leyes Nuevas de 1542 terminaron con la posibilidad de una nobleza criolla con funciones políticas en la América Hispánica (Riva Agüero, 1968, pp. 193-195). Por el lado de los *kurakas* o caciques, en el Perú, donde el liderazgo de los *kurakas* o caciques fue más fuerte que Ecuador y Colombia, este se fue desvaneciendo con mucha fuerza a fines del siglo XVIII, con la derrota de Túpac Amaru y terminó con las políticas de Simón Bolívar (O'Phelan, 1997, pp. 17-65; 1995, pp. 187-210).

El conservadurismo andino acepta el republicanismo e imagina futuros mejores a partir de cambios constitucionales de índole republicana. En el caso de los conservadores, buscan un orden republicano católico con una soberanía venida de Dios (Aljovín, 2019). En relación con esto último, hay una fuerte crítica a que las bases filosóficas de la república sean el derecho natural y meramente contractual (Chiaromonte, 2004). Este sería el caso emblemático del sacerdote peruano Bartolomé Herrera, de Pedro Gual o de los conservadores ecuatorianos que criticaban a los filósofos franceses, en especial a Juan Jacobo Rousseau (Espinosa y Aljovín, 2015; Samuel Rivera, 2010, pp. 336 y ss.).

Herrera buscó la solución a la problemática del desorden republicano a través de cambios en el sistema electoral. Él no creía que el sustento de las elecciones fuese el derecho natural, sino que, en su lugar, la soberanía tenía un origen divino. Herrera no vinculaba las elecciones con un campo de los derechos del ciudadano, sino más bien con el de una función social. Las elecciones deberían servir para que los más capaces tuvieran acceso al Gobierno. En relación con la cuestión electoral, Herrera, de acuerdo con la historiografía más frecuente, tendría afinidad con el liberalismo francés, cuyo líder era François Guizot, de inicios del siglo XIX. En efecto, Guizot estaba opuesto a la idea del derecho natural y no creía en el derecho al voto; el voto debía crear las condiciones para que sean elegidos los más capaces (Rosanvallon, 1985).

Los conservadores ecuatorianos, a quienes sus detractores llamaban “terroristas”, haciendo referencia, de modo paradójico, al terror revolucionario francés, se organizaron en el siglo XIX en el Partido Nacional, que, según sus escritos, a diferencia del Partido Liberal, representante de unas minorías, estaba “formado por el pueblo ecuatoriano [...] no es la cuadrilla de bandidos [...] ese partido legendario tienes sus glorias [...] emprendió y llevó a cabo la civilizatoria labor de moralizar al pueblo, colocándole a la sombra bienhechora de la Iglesia católica”. En su programa se declararon republicanos, y defendían su republicanismo bajo el siguiente criterio:

Creemos que la soberanía emana de Dios, dueño y árbitro de toda potestad, y que reside en la nación. Por consiguiente, el gobierno republicano, bien comprendido y lealmente practicado es, a nuestro juicio, el que corresponde a su origen y fin social (El Industrial, 1897).

Hubo en América defensas menos tajantes del republicanismo. Pedro Gual, franciscano español en el Perú, por citar un caso, defendió la república; no afirmó tener preferencia particular por alguna forma de gobierno, fuera esta la forma republicana o monárquica. Gual manifestó terror al desorden, a una cultura revolucionaria (Aljovín, 2019). Dijo que “nuestro trabajo tiende a robustecer a todo gobierno legítimamente constituido [...] poniendo vallas a la usurpación, sedición y regicidio”. Exigió además “obediencia que se debe al rey más absoluto y poderoso, como al presidente y magistrados más democrática y reducida, mientras uno y otro sean legítimas autoridades”. Siguiendo a San Pablo, “el que resiste a la potestad, resiste a la ordenación divina”. Para Gual, no hay autoridad que no venga de Dios. Por ello “no puede pues la ley ser una expresión de la voluntad: la ley es una ordenación de la razón y de

la justicia eterna”. Para Gual, los protestantes no obedecían a la verdadera autoridad: “Para sacudir el yugo de las potestades legítimas y de las leyes se escogió una soñada soberanía popular: a la licencia, al libertinaje, a la disolución se le dio el nombre de libertad: los corifeos de secta, como Jurieu, un Richer, un Vigorm, un Rousseau y otros”. El fin de estas ideas era combatir “el desorden, la anarquía, el suicidio de la sociedad” (Gual, 1852, pp. 303, 307, 315, 324). El sustento del republicanismo está en Dios, y se debe escapar de dos corrientes de pensamiento: el protestantismo y el contractualismo (Aljovín, 2019).

Algunos aspectos constitucionales

La defensa de la Iglesia implicaba limitaciones a ciertas libertades, en especial a la libertad de imprenta y opinión. Es un punto común entre los conservadores argumentar que la libertad absoluta era libertinaje. La libertad debía limitarse a una suerte de respeto, que emanaba de la Iglesia católica; la libertad requería, pues, de una cultura del respeto fundada en la religión, la cual era una de las piezas fundamentales de la sociedad, según los conservadores. Un debate sin respetar los dogmas de la Iglesia terminaba en una sociedad anárquica. Contradecir el dogma era percibido como la negación de la verdad absoluta. Es el vivir en las tinieblas. Se nota aquí un gran temor al desorden, a la falta de respeto a las estructuras de poder privadas y públicas de la sociedad (Espinoso y Aljovín, 2015, pp. 179-212).

Una república católica se sustenta en una sociedad compuesta de ciudadanos católicos que, dependiendo de los autores, puede ser más o menos inclusiva. En las constituciones decimonónicas de América Latina se estipula usualmente que la religión del Estado y de la nación es católica. En la Constitución ecuatoriana de 1869, por ejemplo, que resume en buena parte el pensamiento de García Moreno, conocida como la Carta Negra, indica en su título II, “De la religión de la república”, en el artículo 9: “La religión de la república es la católica, apostólica y romana con exclusión de cualquier otra, y se conservará siempre con los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y las disposiciones canónicas. Los poderes políticos están obligados a protegerla y hacerla respetar”. En el título III de la misma Carta Negra, “De los ciudadanos”, artículo 10, se dice que para ser ciudadano se requiere: “1.- ser católico, 2.- saber leer y escribir, 3.- ser casado o mayor de

21 años”. La Constitución peruana de 1860, por su parte, que fue una reacción a la Constitución liberal de 1856, indica, en su artículo II, “De la religión”, artículo 4.- “La nación profesa la Religión Católica, Romana; el Estado la protege, y no permite el ejercicio público de otra alguna”.

El régimen de la Regeneración de Núñez, en Colombia, fue, junto con el de García Moreno, el otro gran experimento de una república católica. En el caso de Núñez, buscó consolidar un Gobierno fuerte y unitario aliado de la Iglesia y defensor de la fe, pero sin rehuir el progreso material (algo común en los proyectos de una república católica). Núñez, al igual que García Moreno, apostó por las transformaciones materiales gracias al telégrafo y los ferrocarriles. En una publicación de la Constitución, la alocución del designado del Poder Ejecutivo a la tropa rezaba que “la industria y el comercio, la ciencia y las artes son el nuevo campamento del colombiano” (Constitución de la República de Colombia, 1886). Para el caso del catolicismo, hay dos instrumentos legales fundamentales para comprender el proyecto en cuestión: la Constitución de 1886 y el concordato de 1887 (Cruz, 2011). En el encabezado de la Constitución de 1886 se dice: “En nombre Dios fuente suprema de toda autoridad”. En el título III, el Estado colombiano reconoce al Iglesia como la religión de la nación. En el artículo 38 dice que “los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social”. De igual manera, en el artículo 41 le otorga el control de la educación pública, que “será organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica”. Con el título IV, se establece las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En el artículo 53, hay una mención a la libertad de la Iglesia frente al Ejecutivo. Dice el artículo que “la Iglesia Católica podrá libremente en Colombia administrar sus asuntos interiores y ejercer actos de autoridad espiritual y de jurisdicción eclesiástica, sin necesidad de autorización del Poder civil [...]”; en el artículo 54, “el ministerio sacerdotal es incompatible con el desempeño de cargos públicos”, pero “los sacerdotes católicos pueden ser empleados en la instrucción o beneficencia públicas”.

El concordato de 1887 permite a la Iglesia recuperar el fuero eclesiástico. El concordato de 1887 permite a la Iglesia recuperar el fuero eclesiástico y episcopal. En 1892, se aclara el artículo 8 de concordato para su buen funcionamiento. En ese sentido, las causas criminales por delitos “extraños a la religión” cometidos por eclesiásticos sean vistas por los jueces superiores de los distritos judicial sin intervención de jurado y guardando respeto, y en se-

gunda por los tribunales. En cambio, los casos de los obispos sean reservados a la silla apostólica y los tribunales eclesiásticos superiores.

Educación y catolicismo

La educación forma parte del debate republicano y su relación con la Iglesia católica durante el siglo XIX. Los actores históricos deben responder a la pregunta: ¿qué rol cumplen la Iglesia y los miembros de esta en la educación? En la escuela hubo una insistencia en la formación de una ciudadanía católica. El proyecto educativo de García Moreno y de los presidentes progresistas incluyó una fuerte participación de religiosos, en especial las Hermanas de la Caridad, financiadas por el Estado. En el concordato, los obispos tenían un férreo control en los aspectos ideológicos: determinaban quiénes podían dictar los cursos de teología, así como qué contenidos eran los aceptados. En buena parte, los presidentes liberales que surgieron tras la caída de los progresistas, empezando por Eloy Alfaro, tenían una política orientada a la enseñanza laica, dirigida a dismantlar el sistema de enseñanza vinculado a la Iglesia (Ayala, 2002, pp. 203-242).

De igual modo, uno de los grandes conflictos entre liberales y conservadores giró alrededor de la escuela pública. En Colombia, la cuestión de la educación marcó el campo político. La Constitución de 1863 y, sobre todo, el decreto de instrucción pública de 1870 fueron duramente cuestionados por conservadores, obispos y otras autoridades públicas, quienes sostenían que la Iglesia debía ser la que educara a la población. El factor religioso que incluía la cuestión de la educación y otros motivos fueron las causas de la guerra civil de 1876-1877, ganada por los liberales con gran precio político y mayor cantidad de muertos (Ortiz, XXXX, pp. 221-227, 248; Cortés, 2016, pp. 464-494). Con la Constitución de 1886 y el concordato, durante la presidencia de Núñez, como en el Ecuador de los conservadores, la Iglesia adquirió un rol fundamental en la educación primaria y secundaria. Los párrocos vigilaban a los maestros en asuntos religiosos en aras de cumplir el artículo 14 del concordato de 1886. De igual modo, los obispos podían presionar para decidir quiénes podían dictar o no en los colegios (Londoño, 2004, p. 221). El proyecto de Núñez y de Caro, su vicepresidente, conocido como la Regeneración, implicaba una educación católica.

En el Perú no hubo tal cosa como un gran debate sobre la relación entre educación y el catolicismo (Loayza, 2011). En la ciudad de Arequipa, los conservadores católicos tuvieron su mayor presencia. El discurso “sobre la educación de la juventud” de Juan Mariano Goyeneche, del año 1859, representa bien la postura de dichos sectores conservadores. Es un escrito en tonos patrióticos que sentencia que “el mal se ha infiltrado por todo el cuerpo social”, señal de que el orden social se está desmoronando: “Todo sentimiento de deferencia y subordinación ha desaparecido al empuje revolucionario”. El diagnóstico es sencillo: “Un pueblo sin religión es un monstruo de cien cabezas”. La solución también es clara: se requiere enseñar a ser buenos católicos. “La religión católica es toda la civilización”, pues esta “enseña el amor y sacrificio a la patria”. El sacerdote es así la persona idónea para la enseñanza. La Iglesia, concluye Goyeneche (2013), debe cumplir un rol fundamental en la enseñanza.

En el Perú no hubo un conservadurismo duro. De igual modo, el liberalismo de orden doctrinario fue rápidamente controlado. Quizá un buen ejemplo de la tendencia dominante, a pesar de los conflictos ocurridos en torno al tema de la Iglesia católica, sea el lema de gobierno de Manuel Pardo: república práctica. El suyo fue un Gobierno inclinado al liberalismo ideológico de baja intensidad, que evitó en lo posible el enfrentamiento al estilo ecuatoriano o colombiano. Uno de los casos espinosos fue el del franciscano José María Masiá y Vidiella, oriundo de Tarragona, España, expulsado del Perú al puerto de Guayaquil. El motivo, previo a su encarcelamiento en Lima, fueron sus críticas a la lectura del periódico *Educador Popular* en unas misiones organizadas en Arequipa, que ocasionó un fuerte malestar público. El *Educador Popular* era un “periódico publicado bajo la protección del señor presidente Manuel Pardo, presidente de la República del Perú”,⁸ en 1874. Fray Bernardino Izaguirre (1904), autor de un texto entre biografía y hagiografía de Masiá, describió el periódico en relación con la religión de modo muy crítico: “Enaltecer las ciencias naturales y reducir a la categoría de quimera toda religión sobrenatural, he aquí el estudio constante que se deja ver en las páginas del *Educador*”. Pero episodios como este no fueron tan comunes o de la envergadura de los que ocurrían en Colombia en tiempos de los liberales.

8 Véase *Educador Popular* (1873).

¿Una república bajo una concepción política trascendente?

El filósofo Charles Taylor indica que una sociedad ya es secularizada en el momento en que sus miembros aceptan la posibilidad de no creer en Dios; pero también acepta que hay otras formas de definir la secularización, al menos de otros dos modos. En el primero las sociedades no secularizadas son aquellas donde política y religión se hallan vinculadas entre sí y no se pueden desligar. En la segunda acepción, “la secularidad consiste en el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la Iglesia” (Taylor, 2014, pp. 19-51). En cualquiera de las tres definiciones, nuestras sociedades ya estaban inclinadas a una secularización. Valga la verdad que para Taylor el catolicismo ya tenía las semillas de la secularización en Europa desde el siglo XIV.

No hay que exagerar la clasificación que considera a los católicos conservadores como una suerte de soldados en contra de la secularización que buscan mantener el encantamiento del mundo. Hay evidencias de una “visión encantada” al estudiar ciertas prácticas religiosas o en el fragor de los conflictos políticos; pero no hay que olvidar que son hombres y mujeres del siglo XIX. De acuerdo con las reflexiones de Taylor, ellos mismos son hombres y mujeres de una sociedad secularizada, y, como Sol Serrano (2008) plantea, el conservadurismo católico bajo una concepción ultramontana jugó el rol de apartar a la Iglesia de la política colocándola en la esfera de la sociedad civil en Chile y otros países de Hispanoamérica. Quizá esto no hubiera ocurrido en el Ecuador si hubiese triunfado el modelo de García Moreno, que proponía una relación imbricada entre la Iglesia católica y la república.

El ultramontanismo no implica necesariamente una mayor lucha contra la secularización, como la que, digamos, emprendieron los que defendían que el Estado tenía un cierto rol en lo que se llamaba disciplina externa: los nombramientos, creación de obispados o de parroquia; en contraste con la disciplina interna, que le correspondía a Roma. El avance de las iglesias protestantes u otras religiones no conlleva tampoco una secularización. En muchos casos termina en lo contrario. Por lo demás, es un hecho que los avances de los evangélicos y otras iglesias protestantes en América han frenado la secularización. Lo importante, siguiendo a Max Weber (1958), es si continuamos siendo una sociedad encantada.

Los conservadores católicos defendieron una forma de concebir el mundo, con sus saberes y prácticas, que sentían amenazado por la modernidad.

A pesar de que la Iglesia construye una imagen de entidad inamovible, la defensa de la postura ultramontana en América Latina vino de la mano con ideas modernas, como la de una Iglesia al servicio de la sociedad, fuertemente ideológica, ejecutora de prácticas reelaboradas durante el siglo XIX. En todo caso, la defensa del conservadurismo del siglo XIX también fue una posición ofensiva porque ofrecía una alternativa a la modernidad liberal. Es decir, los conservadores aceptaban los beneficios materiales y las formas políticas modernas (el republicanismo), pero en clave católica.

Los conflictos entre religión y política forman parte de una guerra cultural que escapa a los confines de cada uno de los Estados-naciones. Se trata de un conflicto que abarca al conjunto del mundo católico, que divide a las sociedades y obliga a tomar posturas a cada actor histórico. Así, desde los Andes se percibe un conflicto con dimensiones territoriales que abarcó América y Europa. En el siglo XIX, hubo un intenso temor a que los gérmenes de las iglesias cristianas no católicas destruyeran la esencia católica de cada una de las naciones andinas; una sensación de que los tiempos eran difíciles, como en la Europa católica, la inminencia de una guerra civil, de una pugna entre el bien y el mal (Clark, 2003, pp. 18-23). Algo ideológicamente difícil de trazar, de lo que se trató fue defender un modelo de república católica modernizante en los países andinos.

Referencias bibliográficas

- Aljovín, C. (2019). En defensa del Papa y de la Iglesia. Los escritos del franciscano Pedro Gual, 1845-1890. En Kolar, F. y Mücke, U. (Eds.), *El pensamiento conservador y derechista en América Latina, España y Portugal, siglos XIX y XX* (pp. 123-147). Hamburgo: Iberoamericana-Vervuert.
- Aljovín, C. y Espinosa, C. (2020). Conservadurismo católico en clave romana Ecuador, 1860-1895. *Ayer* [en imprenta].
- Armas, F. (2008). Iglesia, Estado y economía en la coyuntura independentista en el Perú. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 17, 168.
- Armas, F. (2006). *La invención del patrimonio católico. Modernidad e identidad en el espacio religioso peruano (1820-1950)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- Armas, F. (1998). *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ayala, E. (2011). La relación Iglesia-Estado en el Ecuador del siglo XIX. En *Ecuador del siglo XIX. Estado nacional, Ejército y municipio* (pp. 189-220). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional.
- Ayala, E. (2002). *Historia de la revolución liberal ecuatoriana*. Quito: Corporación Editorial Nacional.
- Bailyn, B. (2005). *Atlantic History. Concept and Contours*. Cambridge: Harvard University Press.
- Barrera, M. H. (2013). *León americano. La última gran polémica de Juan León Mera*. Quito: Sur Editores.
- Basadre, J. (1983). *Historia de la República 1822-1933* (t. III-X). Lima: Editorial Universitaria, 1983.
- Bethell, L. (1991). La iglesia y la independencia de América Latina. Bethell, L. (Ed.). *Historia de América Latina 5. La independencia* (pp. 204-208). Barcelona: Editorial Crítica.
- Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (1880). *Arsenio Andrade, representación que el venerable señor vicario capitular dirige ala honorable cámara de diputados* [hojas sueltas]. Quito: Imprenta del Clero.
- Bobbio, N. (1996). *Droite et gauche*. París: Seuil.
- Bonilla, H. (1974). *Guano y burguesía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Brading, D. (1991). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Buriano, A. (2008). *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador; 1860-1875*. Ciudad de México: Instituto Mora.
- Bushnell, D. (2007). *Colombia. Una nación a pesar de sí misma*, Bogotá: Editorial Planeta.
- Bustos, G. (2017). *El culto a la nación. Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950*. Quito: Fondo de Cultura Económica.
- Cárdenas, E. (2018). *Roma. El descubrimiento de América*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Cárdenas, M. C. (2005). *Región y Estado nacional en el Ecuador. El progresismo azuayo del siglo XIX (1840-1895)*. Quito: Academia Nacional de Historia, Universidad Pablo de Olavide.
- Chiaramonte, J. C. (2004). *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempo de las independencias*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Chiriboga, M. (2013). *Jornaleros, grandes propietarios y exportación cacaotera 1790-1925*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional.
- Clark, C. (2003). The New Catholicism and the European Culture Wars. En Clark, C. y Kaiser, W. (Eds.), *Culture Wars Secular-Catholic in Nineteenth-Century Europe* (pp. 18-23). Cambridge: Cambridge University Press.
- Constitución de la República de Colombia (1886). Bogotá: Imprenta de Echevarría Hermanos.
- Córdoba, J. F. (2012). *Restrepo, En tierras paganas. Misiones católicas en Urubá y en La Guájira, Colombia, 1892-1952* (tesis de doctorado). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cortés Guerrero, J. D. (2016). *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la independencia a la regeneración*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cortés Guerrero, J. D. (2014). Las discusiones en torno al patronato en Colombia en el siglo XIX. *Historia Crítica*, 52, 99-122.
- Cortés Guerrero, J. D. (2005). Desafuero eclesiástico, desamortización y tolerancia de cultos: una aproximación comparativa a las reformas liberales mexicanas y colombianas de mediados del siglo XIX. *Fronteras de la Historia*, 9, 93-128.
- Cortés Guerrero, J. D. (2003). La expulsión de los jesuitas de la Nueva Granada como clave de lectura del ideario liberal colombiano de mediados del siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 30, 199-238.
- Cruz, E. (2011). Dos republicanismos sin pueblos: la república bajo el radicalismo y la regeneración. En Múnera Ruiz, L. y Cruz Rodríguez, E. (Eds.), *¿La Regeneración re-*

- visitada? Pluriverso y hegemonía en la construcción del Estado-nación en Colombia* (pp. 77-124). Bogotá: La Carreta Histórica.
- Deas, M. (2017). *Las fuerzas del orden y once ensayos de historia de Colombia y las Américas*. Bogotá: Taurus.
- Deas, M. (2006). *Del poder y de la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Taurus.
- De la Cruz-Vergara, M. (2018). Participación de los estados soberanos en el ramo general de bienes de manos muertas en la segunda mitad del siglo XIX colombiano. *Revista de Indias*, 272(LXXVIII), 175-210.
- Demélas, M.-D. y Saint-Geours, Y. (1988). *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- De Roux, R. (2014). La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posicoes*, 25(1), 34.
- Díaz, F. (1984). Estado, Iglesia y desamortización. En *Manual de Historia de Colombia* (t. 2) (pp. 442-464). Bogotá: Procultura.
- Dueñas, C. (1991). *Soberanía e insurrección en Manabí*. Quito: FLACSO.
- Educador Popular (1873). 15 de mayo de 1873, 1(1). Nueva York.
- Edwards, L. M. (2011). *Roman Virtues. The Education of Latin American Clergy in Rome, 1858-1962*. Nueva York: Peter Lang Publishing, Inc.
- El Católico (periódico religioso, filosófico, histórico y literario) (1885a). Libertad de cultos (19 de mayo). Lima.
- El Católico (periódico religioso, filosófico, histórico y literario) (1885b). Estado actual de nuestra sociedad y sus causas (1 de setiembre). Lima.
- El Católico (periódico religioso, filosófico, histórico y literario) (1885c). El católico diputado Gálvez (5 de octubre). Lima.
- El Católico (periódico religioso, filosófico, histórico y literario) (1885d). Discurso del diputado Castañeda (10 de octubre). Lima.
- El Industrial, semanario católico dedicado a toda la clase trabajadora del Ecuador (1897). El Industrial por nuestra causa (1 de abril). Quito.
- Espinosa, C. y Aljovín, C. (2015). Conceptos clave del conservadurismo en Ecuador, 1875-1900. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 42(1), 204-207.
- Forment, C. A. (2003). *Democracy in Latin America 1760-1900*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Furet, F. (1988). *La révolution française. De Turgot a Napoléon (1770-1814)* (t. I). París: Pluriel.
- Furet, F. (1978). *Pensar la Revolución francesa*. Barcelona: Ediciones Pretal.

- García, P. (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes de Perú y Bolivia, 1821-1940*. Lima: IFEA, Instituto de Estudios Peruanos.
- García, P. (1994). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- García, P. (1991). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1819*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Garrido, M. (2018). La paz de la razón liberal, 1851-1854. En Arango, C.; Garrido, M. y Gutiérrez, D. (Eds.). *Paz en la república Colombia, siglo XIX*. Bogotá: Universidad del Externado de Colombia.
- Gauchet, M. (1998). *La religion dans la démocratie*. París: Gallimard.
- Goyeneche, M. J. (2013). Discurso sobre la educación de la juventud (1859). En Aljovín, C. y Velázquez, M. (Eds.). *La reforma educativa liberal, 1860-1879* (pp. 65-76). Lima: Derrama Magisterial.
- Gruzinski, S. (2004). *Les Quatre Parties du Monde: Histoire d'une mondialisation*. París: Éditions de la Martinière.
- Gual, P. (1852). *El equilibrio entre las dos potestades, o sea los derechos de la iglesia contra los ataques del Dr. D. F. de P. G. Vigil en su obra titulada: Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana* (t. I). Barcelona: Imprenta de Pons y Ca.
- Guerra, F. X. (1992). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Mapfre.
- Gutiérrez Ramos, J. (2007). *Los indios de Pasto contra la república (1809-1824)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Henderson, P. (2008). *Gabriel García Moreno and Conservative State Formation in the Andes*. Texas: University of Texas Press.
- Herrera, B. (1853). Sermón pronunciado por el D.D. Bartolomé Herrera, Rector del Colegio de San Carlos, el día 28 de julio de 1846, aniversario de la Independencia del Perú. En Taurel, R. M. *Colección de obras del clero contemporáneo del Perú con biografía de los autores y varios documentos interesantes sobre el estado actual de la Santa Iglesia del Perú, tomo segundo*. Lima, París: Librería de A. Mézin.
- Hidrovo, T. (2018). *Estado, sociedad e insurgencia en Manabí, 1860-1895*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional.
- Iberico, R. (2017). *La Roma del Perú, resurgimiento católico, espacio público y política en Arequipa (1860-1925)* (tesis de maestría). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ivereigh, A. (2000) (Ed.). *The Politics of Religion in an Age of Revival, Studies in Nineteenth Century Europe and Latin America*. Londres: University of London.

- Izaguirre, B. (1905). *Biografía del Ilmo. Y RDMO. Padre Fr. José M. Masiá, obispo de Loja (Ecuador) (1815-1902)*, Barcelona: Librería y Tipografía Católica.
- Jaramillo, R. L. (1988). La colonización antioqueña. En Melo, J. R. (Dir.). *Historia de Antioquia*. Medellín: Suramericana de Seguros.
- Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*, Lima: PUCP, 1988; Rolando Iberico, *La república católica divide: ultramontanos y liberales regalistas (Lima, 1855-1860)*, tesis de licenciatura en historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, pp. 48-83
- Katz, F. (1988). Rural Rebellions After 1810. En Katz, F. (Ed.). *Riot, Rebellion, and Revolution. Rural social Conflict in Mexico* (pp. XX-XX). Princeton: Princeton University Press.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro/pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Loaiza Cano, G. (2011). *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación, Colombia, 1820-1886*. Bogotá: Universidad del Externado de Colombia, 2011.
- Loayza Pérez, A. (2011). Reformas educativas y cultura política. Los colegios San Carlos y Nuestra Señora de Guadalupe, Lima 1840-1857. En León, D. Loayza, A. y Garfias, M. (Eds.). *Trabajos de historia. Religión, cultura y política en el Perú, siglos XVII-XX* (pp. 147-188). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Londoño Vega, P. (2004). *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Lynch, J. (2012). *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Maignushca, J. (2005). El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875. En Irurozqui, M. (Ed.). *La mirada esquivada: reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes* (pp. XX-XX). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mannheim, K. (1986). *Conservatism. A Contribution to the Sociology of Knowledge*, Londres: Routledge.
- Mc Evoy, C. (1997). *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mejía, S. A. (2009). *El pasado como refugio y esperanza: La historia eclesiástica y civil de Nueva Granada de José Manuel Groot*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Universidad de los Andes.

- Méndez, C. (2014). *La república plebeya. Huanta, formación del Estado peruano, 1820-1850*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mucke, U. (2010). *Política y burguesía en el Perú. El Partido Civil antes de la guerra con Chile*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Múnera, L. (2011). El Estado en La Regeneración (¿La modernidad política paradójica o las paradojas de la modernidad política?). En Múnera, L. y Cruz, E. (Eds.), *¿La Regeneración revisitada? Pluriverso y hegemonía en la construcción del Estado-nación en Colombia* (pp. 30-49). Bogotá: La Carreta Histórica.
- O'Phelan, S. (1997). *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835*. Lima: Centro Bartolomé de las Casas.
- O'Phelan, S. (1995). *La gran rebelión en los Andes: De Túpac Amarú a Túpac Catari*. Lima: Centro Bartolomé de las Casas.
- Ortiz, L. J. (1993). Procesos de descentralización en Colombia durante el período federal 1850-1886. *Planeación y desarrollo*, 1(XXIX), pp. 201-XX.
- Ortiz, L. J. (XXXX). Los radicales y la guerra civil de 1876-1877. *Radicalismo*, 248, 221-227.
- Van Aken, M. J. (1995). *El rey de la noche: Juan José Flores y Ecuador, 1824-1864*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Palacios, M. (2009). El café en Colombia 1850-1970. Una historia económica, social y política. México: Colegio de México.
- Palacios, M. y Safford, F. (2013). *Historia de Colombia. País fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Palmer, R. (1989). *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800* (t. 1). Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Peralta Ruiz, V. (2018). Las revoluciones del general Manuel Ignacio de Vivanco, 1841-1858. En McEvoy, C. y Rabinovich, A. M. (Eds.). *Tiempo de guerra. Estado, nación y conflicto armado en el Perú, siglos XVII-XIX* (pp. 249-275). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pérez Benavides, A. C. (2016). Fotografía y misiones: los informes de misión como *performance* civilizatorio. *Maguaré*, 30(1), 103-139.
- Perreu-Saussine, E. (2012). *Catholicism and Democracy. An Essay in the History of Political Thought*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Portillo Valdez, J. (2009). Ex Unum, Pluribus: revoluciones constitucionales y disgregación de las monarquías americanas. En Fernández Sebastián, J. (Dir.) y otros. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850* (pp. 319-321). Madrid: Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos Constitucionales.

- Posada Carbó, E. (2006). ¿Libertad, libertinaje, tiranía? La prensa bajo el olimpo radical en Colombia, 1863-1885. En Sierra Mejía, R. (Ed.). *El radicalismo colombiano del siglo XIX* (pp. 158-165). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Riva Agüero, J. (1968). Prólogo al libro de Robert Levillier. La correspondencia de la Audiencia de Lima. *Obras completas: estudios de historia peruana. La conquista y el virreinato* (t. VI, pp. 193-195). Lima: Fondo de Cultura de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rosanvallon, P. (1985). *Le moment Guizot*. París: Gallimard.
- Safford, F. R. (1986). Acerca de las interpretaciones socioeconómicas de la historia política en la Colombia del siglo XIX: Variaciones sobre un tema. *Anuario Colombiano de Historia Social y Cultura*, 13-14, pp. 91-151.
- Sanders, J. (2004). *Contentious Republicans. Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Salinas, C. (2013). Los concordatos celebrados entre la Santa Sede y los países latinoamericanos durante el siglo XIX. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 35, 215-254.
- Samuel Rivera, V. (2010). República tras el incienso. Una historia conceptual del “liberalismo” y liberales (1810-1850). En Fernández Sebastián, J. (Coord.). *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid: Marcial Pons.
- Samuel Rivera, V. (2008). Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera. *Araucanía. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidad*, 20, 205-207.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Serrano, S. (2000). *Virgenes viajeras: diarios de religiosas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Sevilla, E. y Sevilla, A. (2016). Ángeles caídos o animales perfectibles: el darwinismo en las disputas entre liberales y conservadores en el Ecuador (1875-1895). En Cuvi, N.; Sevilla, E.; Ruiz, R. y Puig-Samper, M. A. *Evolucionismo en América y Europa* (pp. 249-264). Quito: FLACSO, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Sevilla, E. y Sevilla, A. y Cuvi, N. (2014). Entre Darwin y Dios: Teodoro Wolf y las primeras clases universitarias sobre el origen de las especies dictadas en el Ecuador (1871). En Puig-Samper, M. A.; Orrego, F.; Ruiz, R. y Uribe, J. A. (Eds.). *“Yammerschuner” Darwin y la darwinización en Europa y América Latina* (pp. XX-XX). Ciudad de México: UNAM.

- Smith, B. T. (2012). *The Roots of Conservatism in Mexico. Catholicism, Society, and Politics in the Mixteca Baja 1750-1962*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Taylor, C. (2014). *La era secular* (t. I). Madrid: Editorial Gedisa.
- Tobar, J. (1938). La instrucción pública de 1830 a 1930. En *Monografías históricas* (pp. 487-506). Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Vargas Ugarte, R. (1961). *Historia de la Iglesia en el Perú (1800-1900)* (t. V). Burgos: Imprenta de Aldecoa.
- Villarán, L. F. (2016). *La constitución peruana comentada*. Lima: Tribunal Constitucional del Perú, Centro de Estudios Constitucionales.
- Weber, M. (1958). Science as a Vocation. En Gerth, H. H. y Wright Mills, C. (Eds.). *From Max Weber*. Nueva York: Oxford University Press.
- Williams, D. (2007). La creación del pueblo católico ecuatoriano, 1861-1875. En Jacobsen, N. y Aljovín, C. (Eds.). *Cultura política en los Andes (1750-1950)* (pp. 319-345). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos, IFEA.