

**LIBERALISMO Y RELIGIÓN CATÓLICA EN EL ECUADOR DEL SIGLO XIX
ENTREVISTA A LA HISTORIADORA ECUATORIANA GALAXIS BORJA GONZÁLEZ***

**LIBERALISM AND CATHOLIC RELIGION IN THE XIX CENTURY ECUADOR
INTERVIEW TO THE ECUADORIAN HISTORIAN GALAXIS BORJA GONZÁLEZ**

**LIBERALISMO E RELIGIÃO CATÓLICA NO EQUADOR DO SÉCULO XIX
ENTREVISTA COM A HISTORIADORA EQUATORIANA GALAXIS BORJA GONZALEZ**

*Diego Jadán Heredia***

Entrevista realizada en noviembre de 2018

* La profesora Galaxis Borja González es doctora y maestra en Historia por la Universidad de Hamburgo, Alemania; docente del Área de Historia de la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador; actualmente coordina la Maestría en Investigación en Historia de la misma casa de estudios.

** Doctor (c) en Filosofía por la Universidad de Sevilla, España; ha sido docente investigador en la Universidad de Cuenca; actualmente es director del Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional de la Corte Constitucional del Ecuador.

Escuché a Galaxis Borja González en el X Congreso Ecuatoriano de Historia que se llevó a cabo a finales de octubre, en la Universidad de Cuenca; habló de la historia conceptual de las voces liberal y liberalismo en el Ecuador durante el siglo XIX. Su rigurosidad en el manejo del lenguaje, así como su conocimiento en este campo de lo que se denomina nueva historia política, merecían una conversación algo más profunda que relacione el tema con otros conceptos de uso cotidiano entre abogados y abogadas pero investidos de historia. Me recibe en su despacho en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito; un verdadero laboratorio lleno de objetos propios del oficio de historiar. Acudo a ella por dos razones; la primera porque el estudio del Derecho se enriquece si se miran otros campos que lo contextualicen y nos ayuden a comprender sus características; la segunda porque, siguiendo a Nietzsche, no se puede estudiar al ser humano y a sus creaciones sin sentido histórico, el *hombre* ha devenido no es una *aeterna veritas*. Razones suficientes para valorar la pertinencia de entrevistar, para una revista de estudios jurídicos, a una historiadora.

En el siglo XXI es usual escuchar el debate entre personas que se consideran liberales y otras conservadoras en relación con el Estado, el papel de la religión y los derechos humanos; temas que más allá de ser jurídicos o políticos tienen relevancia filosófica e histórica; es decir, se vinculan con ideas y conceptos históricos y contextuales. Eso sucede, por ejemplo, con el liberalismo, el conservadurismo y el republicanismo, teorías políticas acuñadas -en su expresión moderna- durante el siglo XIX y que representan concepciones distintas sobre el papel del Estado, la sociedad civil, los derechos civiles y políticos, ¿Cómo se plasman esas ideas en nuestra región? Sobre este tema iniciamos la conversación.

DIEGO JADÁN HEREDIA (DJH): En las clases de Historia, cuando se enseñaba la evolución del Estado, era usual que no se distinga la de Ecuador de la que, supuestamente, sucedió en Europa; es decir, el Estado ecuatoriano en el siglo XIX era moderno y liberal, con separación de poderes y la iglesia y el Estado finalmente se habían escindido. ¿Cuál era la realidad política de nuestro país a inicios de su vida republicana?

GALAXIS BORJA GONZÁLEZ (GBG): Creo que uno de los grandes aportes que ha hecho la historiografía desde finales de la década de 1980 consistió en pensar los procesos revolucionarios y políticos de finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX en clave transnacional e interconectada. Uno de sus resultados de esta nueva manera de abordar los procesos históricos en Hispanoamérica fue el diálogo muy productivo con lo que se denomina Historia Atlántica y situar los procesos de creación y formación de las repúblicas latinoamericanas en el marco explicativo del espacio atlántico. La denominada Nueva Historia política latinoamericana estudia por ejemplo, las redes transnacionales y transcontinentales en las que actuaron letrados, publicistas y artistas de ambos lados del Atlántico, y dentro de las cuales la prensa jugó un papel protagónico. Examina también las diversas formas de apropiación a nivel local de vocabularios, discursos y prácticas de representación y legitimación, y las maneras cómo se dieron intercambios culturales y experiencias políticas compartidas entre las metrópolis europeas y los territorios americanos. En este contexto atlántico, la denominada Modernidad política se instala como un fenómeno que no puede explicarse a partir de procesos y fronteras nacionales, sino más bien como una dinámica compartida al interior del espacio atlántico, y que si bien supone distintas dinámicas de apropiación, velocidades y matices, pero que se construye a partir de una matriz común.

Durante las primeras décadas de vida republicana, el Ecuador se encontraba a caballo entre una configuración política moderna y la pervivencia de estructuras coloniales. Podemos decir que se trataba de un Estado moderno porque las primeras Constituciones suscribieron los principios liberales expuestos en las constituciones de Cádiz (1812) y de Cúcuta (1822)—es decir compartían los principios de la nación como el lugar de la soberanía, la división de poderes, la existencia de libertades (de prensa, de asociación, de comercio, etc.) y de prácticas de representación y elección; en este sentido los gobiernos de Flores y Rocafuerte hicieron un esfuerzo importante por institucionalizar el Estado, por crear leyes, instancias administrativas, e incluso por fomentar a la prensa y a la opinión pública como espacios generadoras de legitimación política. Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XIX,

pervivieron también estructuras del antiguo régimen. Así por ejemplo códigos normativos heredados de la época colonial que convivían con aquellos de impronta republicana; también las elites políticas, militares y burocráticas que habían servido al imperio español, forman parte de las nuevas instituciones; y se mantienen sobre todo, las estructuras sociales, las jerarquías raciales y étnicas, la distinciones de género, estamentales y de clase que habían regido en la Colonia.

Pero más allá de intentar membretar a las sociedades latinoamericanas, y pretender clasificarlas, lo interesante de este periodo, es que se trata de un periodo de transición en el cual se están no solo resignificando antiguos lenguajes y prácticas, sino también creando nuevos conceptos y usos. El historiador François-Xavier Guerra nos dice al respecto que las repúblicas latinoamericanas se convirtieron en laboratorios políticos, de invención y resignificación de conceptos, símbolos, instituciones, etc.

DJH: Sin embargo, ¿el concepto de liberalismo se puede considerar europeo o las nuevas repúblicas americanas influyeron también en esa categoría?

GBG: Los primeros en llamarse liberales fueron los diputados que participaron en la asamblea constituyente, reunida en Cádiz en 1812, tras desatarse la acefalía de la Monarquía española y los sucesos de Bayona; fue en aquella constituyente donde una fracción se define como liberales en términos de un proyecto político, enfatizando en la soberanía nacional y la división de poderes.

De esa experiencia no participaron exclusivamente liberales de la metrópoli; sino también letrados hispanoamericanos: entre ellos, José Mejía Lequerica y José Joaquín de Olmedo, junto a representantes de Nueva España, Santa Fe, Cuba, Chile, Buenos Aires, Guatemala, Caracas, entre otros. En Cádiz se acuña el término “liberal” para definir una postura política, que no es exclusivamente europea, porque se elabora de cara a la crisis monárquica, pero también, a los movimientos insurgentes que ya para la primera década del siglo XIX estaban presentes en las colonias americanas y que ocuparon una parte de los debates gaditanos.

DJH: Personajes como Mejía Lequerica y Rocafuerte, son entonces nuestros referentes al momento de pensar en el desarrollo del pensamiento político en el siglo XIX.

GBG: Así es, pero son personajes cuyo pensamiento y accionar no pueden explicarse solamente a partir de su lugar de nacimiento. Rocafuerte nació en Guayaquil, fue el segundo presidente del recién constituido Ecuador, pero sus recorridos intelectuales y experiencias políticas transgredieron lo nacional; Rocafuerte vivió y escribió desde España, México, Estados Unidos y Cuba, era un políglota, prestó servicios como diplomático a distintos gobiernos hispanoamericanos, en definitiva era un liberal cosmopolita cuyo espacio de acción se situaba precisamente en esas redes transnacionales y transcontinentales mencionadas al inicio de esta conversación.

DJH: Dialogan, entonces, con los pensadores franceses y norteamericanos, más allá incluso del idioma.

GBG: Los letrados hispanoamericanos están interlocutando de manera regular con sus pares europeos y anglosajones, independientemente del idioma y de sus lugares de origen. Y es que más allá de las barreras del lenguaje, estos personajes constituyen comunidades cosmopolitas de letrados, que comparten textos, prácticas de sociabilidad y discusión, y experiencias políticas. Por citar un ejemplo: durante la década de 1850 los liberales andinos: desde Nueva Granada hasta Chile, formaron parte de redes y sociabilidades transnacionales, conformadas por políticos militantes, publicistas, educadores y novelistas que intercambiaban cartas, periódicos y proclamas, fundaron asociaciones y logias masónicas, y miraron atenta y críticamente –a menudo también con temor– las experiencias revolucionarias y liberales en otras regiones del Atlántico, por ejemplo en Estados Unidos y Francia.

DJH: ¿Se puede decir que un rasgo del liberalismo y de las nuevas repúblicas es el temor a las mayorías?

GBG: Sí. El proyecto republicano liberal si bien defiende las libertades (de expresión, de imprenta, de asociación y de comercio), plantea a la vez contradicciones

difíciles de superar, sobre todo en cuanto al estatus de ciudadanía y las prácticas de representación. Habíamos dicho que el principal enunciado del liberalismo político fue el de que la soberanía residía en la Nación, que a su vez estaba conformada por el pueblo; es decir, el pueblo como el nuevo soberano. El problema está en que las elites desconfiaban de eso que llamaban “plebe”, “muchedumbre” “populacho”; y tuvieron que enfrentarse al dilema sobre cómo construir un nuevo tipo de representación, que aun cuando se legitimara en la figura del pueblo, no afecte a sus privilegios y jerarquías, muchos de ellos de origen colonial. La primera mitad del siglo XIX está atravesada por el debate sobre qué es lo que se debe privilegiar: ¿si las libertades o el orden? ¿Quiénes debían acceder a qué tipo de libertades? ¿Todos los habitantes de un territorio, o solo aquellos que ostentaban el estatus de ciudadano? Y, ¿cómo conjugar la necesidad de construir legitimación en un nuevo orden político, cuando la mayoría de la población no tenía acceso a la ciudadanía? La educación fue una temática crucial en este debate. Se trataba de educar a los nuevos ciudadanos, de enseñarles a leer y a escribir e inculcarlos en los valores de la civilización, el trabajo y el progreso; en definitiva, un esfuerzo por controlar y disciplinar a estos sujetos, en quienes -al menos en términos discursivos-, debía residir la soberanía.

DJH: Revisaba sus publicaciones y recordé a Eric Hobsbawm y la historia desde abajo o la historia de la gente corriente, caigo en la cuenta de que mis preguntas no se refieren a ella; estos discursos políticos a los que me he referido ¿juegan algún papel en el pueblo llano o esas son exclusivamente preocupaciones aristócratas y burguesas?

GBG: La primera pregunta que habría que hacerse ahí es qué o quién es lo que los historiadores y científicos sociales denominamos “el pueblo”. Creo que “el pueblo” es más bien una construcción, una abstracción que arroja más preguntas que certezas, y que ha servido más a las ideologías que la reflexión científica. ¿Quiénes son eso que llamamos “el pueblo”? ¿Los habitantes de un territorio, la sociedad civil, los subalternos, indígenas, campesinos, desempleados, analfabetos? Y si todos ellos hacen “el pueblo” ¿en oposición a qué o a quiénes lo definimos?

Personalmente me siento más a gusto con aquellas perspectivas historiográficas, que elaboran sus explicaciones a partir de la identificación de sujetos concretos: por ejemplo, los artistas, los maestros, las mujeres obreras en un momento y lugar determinados; examinan sus maneras concretas de resolver sus vidas y sus relaciones con el poder; relaciones que son de resistencia, de adaptación, de apropiación; que son conflictivas, pero que también que demuestran la capacidad de los sujetos de negociar con el poder, de hacer concesiones, y exigir algo a cambio. Estudiar los discursos políticos nos permite comprender no solamente cómo es que las elites letradas y políticas usaron estos vocabularios y retóricas, sino también cómo es que estos lenguajes entraron a formar parte de los horizontes comunicativos y simbólicos de sectores de la población que aun sin ostentar puestos y funciones de poder, estaban reflexionando sobre sus relaciones con la autoridad, el Estado, el municipio, la Iglesia; y elaboraron estrategias y formas de actuar frente al mismo. El estudio de las asociaciones de artesanos en Ecuador de la primera mitad del siglo XIX nos permite, por ejemplo, comprender no solo las experiencias organizacionales de este segmento de la población, sino también los distintos usos políticos y retóricos que los socios dieron a las voces “república liberal”, “democracia”, “ciudadanía”, etc., así como las prácticas políticas que se articularon a estos lenguajes.

DJH: En el ámbito de la filosofía se dice que la Modernidad del siglo XIX implicó la secularización del Estado, pero nosotros tuvimos gobiernos signados por el catolicismo, quizás el más recordado es Gabriel García Moreno y la consagración de Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús; ¿el matrimonio entre catolicismo y Estado no fue cuestionado en el siglo XIX?

GBG: La creación de las repúblicas latinoamericanas implicó también rediseñar la relación entre Iglesia y Estado. Para el caso ecuatoriano, considero que no es posible hablar de una conexión automática entre liberalismos, posiciones anticlericales y procesos de secularización. Por poner un ejemplo: Durante los gobiernos marcistas, especialmente durante los periodos presidenciales de José María Urbina y Francisco Robles, los liberales radicales usaban las fórmulas de

“evangelio democrático” y de “cristianismo republicano” para referirse al lugar de la religión en la construcción del mundo social, y recordemos que fue precisamente a inicios de la década de 1850 que se impulsó la beatificación de Mariana de Jesús y el reconocimiento de la Virgen de la Inmaculada como patrona de Quito.

El historiador colombiano Gilberto Loaiza afirma que en la región andina se dieron tres procesos centrales, de larga duración, que signaron las experiencias republicanas; uno de ellos fue el del catolicismo. Las sociedades en el espacio andino fueron fundamentalmente católicas. Es decir, los sujetos que habitaron estos territorios organizaron sus vidas y las dotaron de sentido a partir de los principios y valores católicos. Los procesos de secularización del Estado no ocurrieron al margen de estas experiencias y sentimientos, como tampoco los negaron o pretendieron disolverlos. La Iglesia ha sido un factor nuclear en la construcción de lo social en el mundo andino. Ello no quiere decir, sin embargo, que la relación entre Estado e Iglesia haya sido siempre armónica, o por el contrario, se explique solamente a partir de la dicotomía imposición-subordinación. Precisamente el periodo garciano nos muestra los esfuerzos desde el Estado por negociar con la Iglesia: sujetándola a la lógica estatal, sí, pero también asignando a las instancias religiosas, especialmente a los órdenes, un papel protagónico en la construcción simbólica de la Nación. La comunidad política que García Moreno buscó crear fue la de una “nación católica”, proyecto que a su vez se inscribía en lo que Juan Manguerra y Ana Buriano han denominado Modernidad católica. Además de la suscripción del Concordato en 1862 y de la Consagración al Sagrado Corazón de Jesús en 1873, vale también recordar que el Ecuador fue el único país que envió fondos al Vaticano, como una manera de apoyar a los Estados pontificios frente a las pretensiones de anexión de la república italiana. Secularización no significaba divorcio, pero sí un rediseño de las relaciones entre estos dos ámbitos.

De hecho, tal como lo han demostrado historiadoras como Elisa Cárdenas en México, es imposible pensar la construcción del Estado latinoamericano, como también de los otros ámbitos políticos, sin el papel de la Iglesia y la religión católica. Han sido más bien las

historiografías, sobre todo aquellas liberales y marxistas, las que han pretendido situar al catolicismo como la opuesto a la Modernidad, a los ideales de progreso y revolución; y han pretendido sin demonizar su influencia en las sociedades latinoamericanas, al menos ignorarlas. Pero ojo incluso durante las últimas décadas del siglo XIX, cuando la relación entre Iglesia y Estado se vuelve más tensa, existieron grupos de liberales, que se autodenominaron liberales católicos.

DJH: Octavio Paz habla en “El laberinto de la soledad” de que los principios del liberalismo en el siglo XIX, en relación con México, significaban una triple negación: la de nuestro pasado indígena, la de nuestro mestizaje español y la de la religión católica; sin embargo, dice Paz, la tercera de ellas nunca pudo darse; el pueblo mexicano continuó siendo profundamente religioso. ¿Cree que esta idea pueda aplicarse también al caso ecuatoriano?

GBG: Personalmente pienso que habría que relativizar las afirmaciones de Octavio Paz, y someterlas a un examen histórico, que dé cuenta de las condiciones concretas en que se producen las relaciones entre gobiernos liberales y sociedades indígenas. Para el caso ecuatoriano, los historiadores William Derek y Valeria Coronel han demostrado como los gobiernos liberales de Urbina y Robles negociaron con las comunidades indígenas con la finalidad de obtener su apoyo frente a los sectores hacendatarios de la sierra.

Recordemos que en la década de 1850 se promulgan el decreto de supresión de las protectorías de indígenas (1854) y del tributo indígena (1857); Urbina incluye, además, a la propiedad comunitaria indígena como una de las formas de propiedad reconocidas por el Estado, durante su gobierno se impulsó leyes que garanticen el acceso de las comunidades campesinas a las fuentes de agua y se enfatizó en el deber de los agentes del Estado de defender los derechos indígenas. Williams y Coronel hablan de un proyecto liberal que contemplaba una dimensión étnica y popular, sin desconocer por ello, las relaciones de dominación, desigualdad y racismo a las que estuvo sometido el mundo indígena, no solamente durante los gobiernos liberales, sino durante todo el siglo XIX.

Los regímenes nacidos con la Revolución de Marzo de 1845 van a pretender, es cierto, romper de manera radical con el pasado colonial. Este es un elemento común de los gobiernos liberales de la primera mitad del siglo XIX en toda Hispanoamérica. Los marcistas incluso buscaron introducir un nuevo conteo del tiempo, al estilo de los revolucionarios franceses. Así el primer año de la libertad empezaba con el primer año de gobierno de Vicente Ramón Roca. Para los liberales radicales, el pasado colonial representaba todo aquello que había que desechar para alcanzar así los ideales de progreso, igualdad, democracia, y colocarse al mismo nivel civilizatorio de los pares europeos. Esto fue sin embargo más un discurso que una práctica, por razones obvias. Por ejemplo, el decreto de expulsión de los jesuitas de 1852 se sustentaba en una disposición colonial: la Pragmática Sanción de 1767 promulgada por Carlos III.

Otro ámbito donde puede observarse esta ruptura con el pasado colonial, es el de los imaginarios artísticos y arquitectónicos y la construcción de la memoria colectiva. Los liberales quiteños por ejemplo se propusieron el derrocamiento de edificios coloniales ubicadas centro de la ciudad, y edificar en lugar de ello, casas y fachadas de estilo neoclásico. No obstante, a la par que buscaban desaparecer las huellas coloniales de la ciudad, los mismos sujetos liberales promovieron la publicación de la Historia del Reino de Quito del jesuita Juan de Velasco.

DJH: Recordando nuevamente a Hobsbawm, él sostiene que la historia es la materia prima de la que se nutren las ideologías nacionalistas “y cuando no hay un pasado que resulte adecuado (para estos grupos), siempre es posible inventarlo”; ¿qué papel jugó la historia en la consolidación del Estado ecuatoriano?

GBG: Las naciones no están dadas, sino que se encuentran en permanente creación y transformación. Son construcciones en un doble sentido: en primer lugar, porque son procesos históricos, y como tal responden a condiciones particulares en un lugar y momento determinado; pero las naciones también son construcciones porque constituyen uno de los objetos de estudio del investigador; en ese sentido son el re-

sultado de una operación intelectual. La historia del Estado-nación está entonces estrechamente anudada con la historia como disciplina. Cuando a finales del siglo XIX la historia se convierte en una profesión que se ejerce en los centros universitarios, sobre todo europeos, los historiadores privilegiaron el estudio del Estado-nación puesto que lo consideraban como la configuración política ideal y a la que todas las sociedades debían inevitablemente arribar.

Para el caso ecuatoriano, la profesionalización de la historia ocurrió recién en la segunda mitad del siglo XX, aun así, estuvo también marcada por este fuerte interés por pensar el Estado en términos de identidad nacional. Nuestra academia ha demorado, y en algunos casos, desconfía aun de estudios historiográficos que buscan salirse de los marcos explicativos nacionalistas, y pensar los procesos históricos, por ejemplo la configuración del Estado, en términos transnacionales e interconectados con otras realidades y dinámicas que van allá de las fronteras territoriales. La movilización indígena de las décadas de 1980 y 1990, así como también los nuevos debates en la disciplina histórica nos ha permitido además situar de mejor manera el concepto de nación, y desmarcarnos de la premisa decimonónica de que el Estado-nación constituye la única comunidad política posible.

DJH: Para finalizar, una pregunta más bien teórica. Viendo la historia republicana de Ecuador, parece que siempre regresamos al pasado, como que los ciclos se repiten; ¿la historia tiene un sentido, una dirección?

GBG: Digamos que la idea de que la historia tiene un sentido preconcebido y sigue una sola dirección, está inscrita en lo que se llama la filosofía de la historia. Esta forma de abordar la historia se quiebra, por así decirlo, a partir de la Segunda Guerra mundial, como resultado de todas las crisis que ésta presupone no solo a nivel social, sino también en el campo de la producción intelectual y científica. Los acontecimientos políticos en Europa, pero también en Latinoamérica que marcaron la segunda mitad del siglo XX: por ejemplo los movimientos étnicos y de mujeres, las guerras de liberación nacional, la movilización contra las dictaduras y los fascismos, la caída del muro de Berlín y el cues-

tionamiento a los meta-relatos, impulsaron nuevas maneras, más plurales y más fragmentadas a la vez, de pensar los procesos históricos. No existe una sola vía de desarrollo, sino varias; y las relaciones causa-efecto no son siempre suficientes para comprender las acciones de los seres humanos. Por lo tanto, la historia no se repite como plantea la pregunta; de hecho, los procesos sociales -precisamente porque se encuentran en permanente construcción y se deben por lo tanto a las condiciones concretas en las cuales ocurren- son en sí mismos, específicos y particulares. En lugar de que suponer la existencia de ciclos que se repiten, de lo que se trata es de estudiar las condiciones de posibilidad que dieron lugar a dinámicas sociales determinadas en situaciones particulares. Creo que uno de los grandes

aportes de la disciplina histórica de estas últimas décadas consiste en que nos invita a reconocer y comprender las distintas formas en las cuales los sujetos han vivido y resuelto sus vidas, las prácticas de creación y recreación material y simbólica que hicieron posible sus existencias, los lenguajes e imaginarios que usaron para darle sentido. La reflexión histórica parte de la premisa de la distancia cultural entre el investigador y el sujeto histórico; no se trata de emitir juicios de valor o de formular predicciones de lo que va a suceder, sino más bien de ampliar – en clave histórica- los niveles de comprensión de lo social, contribuir con herramientas intelectuales para pensar nuestros propios presentes, reconociendo la diversidad, pluralidad y especificidad de las experiencias históricas.