

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2014-2016

Tesis para obtener el título de Maestría en Antropología

Caridad y Acción Católica en Quito.
Discurso y prácticas de la élite en torno a los pobres y obreros en los años treinta

Maritza Soledad Chalco Ipiales

Asesor: Eduardo Kingman
Lectoras: Dra. Erika Bedón, Dra. Mireya Salgado

Quito, junio de 2017

Dedicatoria

A mi mamá Gladys.

Estás siempre en mi mente y en mi corazón.

Tabla de contenidos

Resumen	V
Agradecimientos	VI
Introducción.....	1
Capítulo 1.....	11
Caridad y Acción Católica: de prácticas de salvación religiosa a la intervención secular.	11
1.1. La pobreza como condición para la intervención religiosa católica.....	12
1.2. La pobreza dentro de los valores liberales y la secularización de la sociedad	16
1.3. Prácticas e instituciones de asistencia católica a los pobres en las primeras décadas del siglo XX: Una panorámica de América Latina	22
1.3.1. El sistema de caridad católico en Quito: Hacia una definición del campo de estudio	28
Capítulo 2.....	36
Condiciones sociales en Quito en las primeras décadas del siglo XX. Proyectos y transformaciones a la luz de una sociedad tradicional	36
2.1. Crisis y transformaciones en las dos primeras décadas del siglo XX	37
2.1.1. Transformaciones en la relación Estado, Iglesia y sociedad.....	45
2.2. Actores en la ciudad de los años treinta	50
2.2.1. La mirada sobre los sectores populares	53
2.2.2. Iglesia, élites y Estado: estrategias de permanencia en el nuevo escenario.....	56
Capítulo 3.....	59
¿Modernización Católica? Discursos y prácticas de asistencia a los pobres en los años treinta.	59
3.1. La Caridad y la Acción Católica en las publicaciones religiosas oficiales de la ciudad	60
3.1.1. Una cruzada contra los “nuevos bárbaros”	64
3.2. Los privilegiados de “clase, raza y riqueza”. Promotores de la asistencia al prójimo ..	69
3.3. La preocupación por los pobres desde espacios seculares. “La moral es cuestión de metros cuadrados”	72
Capítulo 4.....	83
Caridad y Acción Católica casa adentro. Seglares católicas y cotidianidad en los años treinta	83
4.1 María Augusta Urrutia, herencia familiar, prestigio y propiedades en la ciudad	84
4.1.1. La huella de la hacienda en la labor social de la ciudad	88

4.1.2. Huasipungueros y huasicamas. Las manos tras la recristianización de la sociedad	97
4.2. Isabel Robalino: herencia familiar, formación intelectual y difusión del catolicismo	101
4.3 Caridad y Acción Católica. Concepciones y representaciones.....	106
Conclusiones	113
Lista de referencias	119

Figuras

Figura 1. Caricatura “El Comunismo”	65
Figura 2. Vestimenta de niños obreros	80

Tablas

Tabla 1 Caracterización de la clase obrera.....	55
---	----

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Maritza Soledad Chalco Ipiales, autora de la tesis titulada “Caridad y Acción Católica en Quito. Discurso y prácticas de la élite en torno a los pobres y obreros en los años treinta” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, junio de 2017.

A handwritten signature in blue ink, reading "Soledad Chalco", with a stylized flourish at the end.

Maritza Soledad Chalco Ipiales

Resumen

Durante los años treinta, se hacen visibles progresivas transformaciones en las relaciones sociales en la ciudad de Quito. La emergencia de organizaciones y asociaciones desde los sectores populares así como la irrupción de corrientes y movilizaciones políticas de izquierda, promueven una creciente heterogeneización de la sociedad.

Las transformaciones son percibidas desde los grupos de poder como factores de desestabilización y por tanto de desestructuración de la comunidad. A las estrategias y proyectos que fueron ejecutados con la finalidad de preservar el orden social se sumaron otros proyectos cotidianos y en tanto, ello personalizados.

La presente investigación se concentra en la institución de la caridad, espacio cotidiano de relacionamiento y control que se transforma y transforma a los actores que congrega. Esto sucede en un momento en el cual por efectos de la Acción Católica como fenómeno global, así como por los impulsos modernizadores locales, la mirada sobre los pobres y los trabajadores se complejiza. La caridad, sin dejar de ser un vínculo jerárquico, confluye con procesos experimentales de incidencia biopolítica en la ciudad. Así, actores como la élite, la Iglesia y el Estado en permanentes pugnas y negociaciones transforman sus discursos y prácticas en cuanto a la asistencia a los pobres.

En esta investigación, recupero el sentir de la época en su expresión católica y cotidiana. Por tal motivo hago visible las articulaciones de grupos y particulares de la élite que al “velar” por las necesidades materiales y la “salvación de las almas” reafirman su *habitus* de clase. Estas articulaciones ponen en evidencia tres elementos fundamentales: Primero, los cambios que operan en la renta de la hacienda y su progresiva diversificación y traslado al espacio urbano; Segundo, el catolicismo como campo heterogéneo en constante reformulación. Tercero, el catolicismo como campo de acción de las mujeres de la élite.

Agradecimientos

A Pilar por todo el apoyo y la alegría.

A los amigos de siempre y a los nuevos.

A Juanito por haber confiado en mí.

A Eduardo Kingman por su permanente y generoso respaldo académico y humano.

A Nilma Martins por el apoyo y el cariño

A Cecilia Ortiz por sus consejos y aliento. A la Casa Museo María Augusta Urrutia y en especial a su Directora Verónica Mora.

Introducción

“Nada se pierde cuando se trabaja para el cielo... Es poco el cansancio y menor aún la distancia cuando de velar por el prójimo se trata” (Asociación de Damas de la Caridad 1921). Es de esta forma como en la ciudad de Quito de los años veinte, esta Asociación alentaba el trabajo de sus socias. Sin embargo, desde hace tiempo atrás, operaban cambios en la visión respecto a la asistencia al prójimo. La preocupación por la “salvación celestial” y la satisfacción de necesidades “mundanas” se complejizó en relación a las transformaciones que la sociedad experimentaba. Estas necesidades se encontraban confusamente entremezcladas con limitaciones de orden moral, a las que se sumaban preocupaciones de orden político que ponían en entredicho el orden vigente.

La incidencia de la “cuestión social” (Castel 1997) tuvo un fuerte impacto en el catolicismo, pero hay que añadir que a nivel local, el régimen colonial configuró una particular relación entre la Iglesia, el Estado y la sociedad en general (Di Stefano 2000). Si tradicionalmente, “velar” por los pobres estuvo a cargo de élites comprometidas con su catolicismo, la heterogeneidad que caracterizó a la ciudad de Quito en las primeras décadas del siglo XX, reformuló el tipo de asistencia y las estrategias desplegadas por parte de los benefactores de la ciudad y progresivamente del mismo Estado.

En este trabajo, la pregunta de investigación me conduce a analizar las prácticas y el discurso de la caridad y la Acción Católica en la ciudad de Quito durante los años treinta. En el marco de una “economía de la salvación” (Castel 2007) entiendo a la caridad como una institución tradicional arraigada en la sociedad que se transforma y transforma a sus actores a partir de las tensiones y negociaciones que se despliegan por efectos de la modernización de la sociedad.

La Acción Católica por su parte, en pleno reconocimiento de la modernización y de las condiciones políticas y sociales opera como una renovada estrategia desde el catolicismo para responder a la laicización de la sociedad y recuperar la integralidad de la comunidad católica. Desde distintos frentes, la caridad y la Acción Católica operan, se entrecruzan y comparten espacios de acción entre los pobres y los sectores populares organizados.

Trabajando en el marco de la Historia Social, planteo una mirada a las redes y relaciones de la época y al preocuparme por los procesos de modernización impulsados por instituciones que

funcionan a manera de dispositivos cotidianos, recojo preocupaciones de la Antropología Histórica.

La hipótesis manejada, y que sirve de guía para el presente trabajo, discute la idea sobre la cual en los años treinta, prácticas cotidianas del catolicismo operaron marginalmente y por fuera de las nuevas disputas por el control de la población en la ciudad de Quito. Por el contrario, en este estudio problematizo los escenarios producidos por una modernización católica que pretendió construir, desde la biopolítica (Foucault 2007), sujetos católicos para el trabajo y para la nación ecuatoriana.

Siguiendo a Kingman (2006) en sus reflexiones metodológicas respecto a las investigaciones realizadas sobre los fenómenos sociales urbanos, analizo la caridad y la Acción Católica como relaciones sociales y de poder. El autor apunta a un trabajo influenciado por la “microfísica del poder” (Foucault 1990), no obstante, reconoce y destaca las particularidades de las sociedades andinas. Al hablar de dispositivos, los ubica como acciones más bien experimentales y no generalizadas (Kingman 2006, 270). En este sentido, actores e intereses concretos, desde sus redes y desde sus propias concepciones de “velar por el prójimo”, reprodujeron complejos vínculos jerárquicos y estrategias de control que buscaban incidir en la configuración del cuerpo social.

En esta investigación propongo un acercamiento a la época, y en ella, a la caridad y la Acción Católica a través del archivo y de los testimonios de actores partícipes de ella. Por efectos de delimitación, me concentro en la élite católica de la ciudad de Quito, que como podrá observarse especialmente en el capítulo final, no se limitó al conservadurismo. Sectores liberales católicos, forman también parte de este escenario y vislumbran lo que a futuro serán las líneas de acción de la Iglesia Católica.

Destaco además que, aunque no descuido los procesos históricos circundantes y el papel del Estado, no los presento como causalidades; más bien, intento relacionarlos con la cotidianidad de las prácticas católicas en ese momento histórico, destacando las redes y relaciones y el “espacio privado” de quienes se encargan de velar por los pobres y obreros. Esto, sin embargo, no está exento de negociaciones que son también expresión de los cambios generados por la modernización temprana.

Cabe puntualizar que con esta investigación pretendo aportar elementos a una discusión que mayoritariamente ha mitificado la época en relación a lo masculino y liberal y a los procesos

modernizadores que en ella se desplegaron (Arrom 2007). En primer lugar, propongo reconocer los alcances y límites de los procesos modernizadores en instancias cotidianas debido a la pervivencia de la tradición, la religiosidad y las relaciones paternalistas como legado colonial. En segundo lugar, y sin ser un estudio que se enmarca en el género, propongo reconocer los alcances del trabajo femenino en las instituciones cotidianas. Especificando eso sí, una condición de clase que permitió la generación de un *habitus* (Bourdieu 1990) marcado por la dominación masculina y étnica así como por las prácticas católicas como factores fundamentales. Factores que en gran medida explican la amplia capacidad de acción de las mujeres aquí consideradas (Herrera 2010).

Situando la importancia de la cotidianidad para el tema del presente estudio, abordo las prácticas y el pensamiento de dos mujeres de la élite estrechamente vinculadas a Órdenes religiosas de la Iglesia católica: Doña María Augusta Urrutia (1901-1987) y la Doctora Isabel Robalino (1918). Mujeres que no tuvieron descendencia y que en su tiempo y desde sus respectivas prácticas y discursos muestran las efectivas transformaciones que operaban en la élite católica de la ciudad y en su relación con los otros.

Sin duda, el catolicismo y la tradición familiar son puntos de partida para el despliegue de acciones en favor de los pobres y obreros. El deber, que como católicas tienen frente al prójimo, parte de la concepción de caridad que promueve la Iglesia Católica y que se correspondía además a un *habitus* de clase (Bourdieu 1990). No obstante, el trabajo de ambas mujeres toma distintos rumbos. Urrutia concentra su accionar católico en los grupos no organizados de la sociedad, mientras que la apuesta de Robalino es el trabajo con las organizaciones obreras.¹ Este último aspecto es decisivo además para su propia formación intelectual y lo que a futuro será su progresiva vinculación a la política y a la docencia.

El trabajo de archivo realizado para esta investigación tuvo como punto de partida el acercamiento a la figura de María Augusta Urrutia. La Casa Museo, asentada en el Centro Histórico de Quito y que lleva su nombre es administrada por la Fundación Mariana de Jesús, vinculada a la Orden de los Jesuitas. En la actualidad, en un pequeño archivo organizado por interés particular de Verónica Mora, Directora de la Casa Museo, se conservan varios

¹ Cuando hablo de organizaciones, me refiero a asociaciones compuestas por sectores populares constitutivos de la nueva dinámica socioeconómica de la época. Artesanos que “coincidentalmente” adquieren un prestigio social para la época, tal y como lo mencionó Luna y que de forma gradual se convierten en el centro de disputas de las tiendas políticas asentadas en los treintas (Luna 1992, 74-175).

documentos personales de la aristócrata quiteña. La revisión del archivo se realizó en diálogo constante con la Directora del Museo.

Siendo una fuente oficial y reconociendo que la finalidad de la Casa Museo María Augusta Urrutia es destacar la figura caritativa de una terrateniente católica, recurrí a fuentes religiosas locales publicadas en los años treinta. Todo ello para entender las ideas de la época y su relación con las Encíclicas emitidas por el Vaticano. Esto me condujo a la Fundación Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinoza Pólit y en ella al Boletín Eclesiástico, publicación periódica oficial de la Arquidiócesis de Quito y de amplia difusión en la época entre los círculos católicos.

Lo que inicialmente partió como un estudio de caso respecto a la figura de una filántropa de la élite quiteña se transformó en una investigación que reconoció el despliegue paralelo de la Acción Católica y la modernización que se impulsaba desde tiempo atrás. Sin duda, estos aspectos incidieron en la institución de la caridad vinculándola a las condiciones políticas y sociales vigentes en los años treinta del siglo XX, tal y como se observa en los artículos del Boletín Eclesiástico. Así, el carácter religioso de las publicaciones no estuvo por fuera de las pugnas políticas de la década. Permanentes cuestionamientos al avance de las ideas de izquierda y el seguimiento a destacados personajes de la política y la intelectualidad, así como a la agenda de los gremios de artesanos católicos, vislumbran intencionalidades y proyectos (Di Stefano 2000).

Esta “cruzada” por la cristianización de la sociedad se observa en varias publicaciones. Manifiestos, revistas, hojas volantes publicadas por seculares católicos (mujeres o agrupaciones parroquiales) citados en esta investigación, promueven un trabajo constante de la élite por la moralización de la sociedad quiteña poniendo en práctica la caridad en ciertos espacios y el trabajo de difusión en otros. En este sentido hay una búsqueda de preservar la “comunidad territorial” a la que hace referencia Castel en el marco de una “economía de la salvación” (1997).

El abrir el análisis a otros espacios por fuera de las prácticas caritativas me permitió entender que en el marco del catolicismo, distintos frentes de acción se desarrollaban en lo social, y que dentro del “prójimo” también se encontraban presentes grupos organizados de artesanos y obreros. Valeria Coronel (2006) analizó el papel de los intelectuales católicos y su influencia en las agrupaciones de artesanos y obreros. Hombres de la élite conservadora y protagonistas de la política fortalecían su trabajo en las organizaciones y gremios de artesanos de la ciudad.

Sin embargo, en ese mismo período la joven Isabel Robalino se incorporaba al trabajo de difusión de la Acción Católica en estas mismas organizaciones.

Procedente de un hogar dentro del cual las prácticas caritativas se encontraban incorporadas al diario vivir, Robalino trasciende esos espacios y se forma como intelectual ligada a los gremios obreros. En este sentido, reconozco la heterogeneidad que en una misma élite femenina católica se sucedió. Tal y como Gioconda Herrera (2010) expuso, la capacidad de acción de la élite femenina católica trazada décadas antes, posibilitó que, mujeres como Isabel Robalino expresen en lo social sus respectivas concepciones en el marco del catolicismo.

Esta aproximación a la élite, no pudo dejar de lado las condiciones materiales e ideológicas que posibilitaron la tutela de los sectores populares. La revisión bibliográfica me aproximó a las transformaciones que experimentaba la hacienda en términos de traslado de capitales. La radicalización de estas acciones incidió en la conflictividad en el campo y fue necesario identificar las voces de la hacienda terrateniente.

La Casa Museo María Augusta Urrutia no sólo me posibilitó el acercamiento a una figura de la élite caritativa católica. En el mismo espacio, cada mes, se recibe a quienes en calidad de huasicamas y empleados fueron parte de la cotidianidad de Urrutia y en la actualidad reciben bonificaciones por sus labores. Como parte del trabajo etnográfico, las entrevistas realizadas a trabajadores, especialmente a Carlos Verdejo y Leonardo Chicaiza tuvieron por finalidad entender el “espacio privado” de esta benefactora.

Los testimonios de estos trabajadores dan cuenta de complejas relaciones con su patrona. Los testimonios interrogan al mismo despliegue altruista católico que se observó en los treinta. Además reafirman la necesidad de asumir los difusos límites que existen entre determinadas prácticas desarrolladas en lo urbano y en lo rural.

El carácter paternalista de estas relaciones se ve encubierto por la fuerza de la religiosidad presente en el entorno de Urrutia. Un trato individualizado, el conocimiento pormenorizado de quienes sirven a la “patroncita”, sin perder el control conjunto de quienes forman parte de la hacienda y la casa de Urrutia, me aproxima a pensar este fenómeno a partir de un orden pastoral, que es parte intrínseca de la identidad cristiana (Foucault 1990). El compromiso con la Orden de los Jesuitas marcó tanto a Urrutia como al conjunto de personas alrededor de ella, quienes, a partir de su trabajo diario posibilitaron el accionar caritativo de esta mujer y el fortalecimiento de la misma Orden en la ciudad.

Si el acercamiento a Urrutia fue posible a partir de la revisión de su archivo personal y el testimonio de personajes cercanos a ella, en el caso de Robalino, es la propia Doctora quien mediante entrevistas realizadas en el Convento de Santo Domingo (lugar de residencia) me aproximó a la época y al trabajo de difusión de la Acción Católica. Aunque inicialmente mantuvo reserva respecto a ciertos aspectos de su vida privada, estuvo siempre abierta a discutir respecto al sentido religioso de los años treinta, década en la cual inició su accionar.

La paulatina vinculación generada en las entrevistas posibilitó cierto acceso a la vida cotidiana de la Doctora Robalino durante los años treinta. Allí surgió espontáneamente la sugerencia de revisar las publicaciones biográficas realizadas por la misma Doctora sobre sus padres. Textos de carácter histórico se entrelazan con diarios, fotografías y recuerdos que a más de dar cuenta de la vida de sus padres, del liberalismo católico que profesaban como pareja y de su vinculación a la hacienda más antigua del país, son una reflexión respecto del propio proceso de Isabel en el catolicismo y su opción por el trabajo con grupos organizados de artesanos y obreros. Esto, inicialmente, bajo la orientación del sacerdote dominico Inocencio Jácome.

Es precisamente esta opción la que marca una diferencia importante entre el trabajo de Robalino frente al desplegado por María Augusta Urrutia. El académico Carlos Larrea, quien trabajó con Robalino décadas atrás insistió en la necesidad de profundizar en el contexto social y político de la época analizada, así como en el legado familiar de la Doctora Robalino para comprender su opción católica y política.

Las voces de los entrevistados a lo largo de la investigación reafirman la necesidad de ver los procesos de modernización y de administración de la población urbana, profundamente ligados al campo². Inclusive la asistencia que procuraba el Estado, se sostuvo en las relaciones coloniales y productivas que marcó la hacienda. Por ese motivo, sumé a esta investigación material de archivo que permita entender la asistencia que procuraba el Estado a los pobres.

El material de archivo referente al Ministerio de Previsión Social creado en los años veinte por una fracción de políticos liberales es fragmentado. La documentación se encuentra

² En esta investigación, la noción de “administración de poblaciones” es retomada a partir del trabajo de Andrés Guerrero quien formula dicho concepto foucaultiano a partir de las condiciones de dominación en un régimen colonial caracterizado por la hacienda. Así, “La hacienda era una instancia de dominación encuadrada en modalidades consuetudinarias de reciprocidad desigual entre el patrón y los indígenas” (Guerrero 2000, 26). En el escenario urbano, que como se observará en las siguientes páginas, estuvo profundamente ligado al campo, también operó una suerte de poder tutelar.

dispersa y fue preciso recurrir constantemente a bibliografía especializada para identificar elementos que posibiliten articular los múltiples fenómenos que encierra la asistencia a los pobres y las tensiones y negociaciones que se generan a partir de ella (Castel 1997; Kingman 2006; Coronel 2006; Herrera 2010; Luna 1996; Trujillo 1986).

La posterior revisión de la Gaceta Municipal me permitió entender además el papel de los municipios como instancia estatal con fuerte raigambre en la sociedad tradicional. Ahí se presentan los límites difusos entre una atención secularizada a los pobres y obreros y la permanencia de relaciones clientelares marcadas por el prestigio y la distinción social, aspectos heredados de las prácticas asistencialistas católicas.

De igual forma resultó inevitable repasar las prácticas higienistas que tanto el Estado central como el mismo Cabildo intentaban poner en práctica. La emergencia del higienismo y la medicina social se entrecruza con acciones de asistencia particulares de círculos de la élite. Prácticas cada vez más marcadas por nuevas formas de habitar la ciudad y que se expresaban en los cuidados que le procuraba a Isabel Robalino su madre y las rutinas que impulsaba Urrutia en su hogar y en los espacios que sostenía.

En conjunto, el tratamiento historiográfico, la revisión del archivo y las entrevistas me permitieron plantear una panorámica de la élite católica femenina de la ciudad. Sus acciones y transformaciones frente a los pobres y obreros se generan desde la complejidad del momento histórico de los años treinta. Entrevistados cercanos a ellas, y que compartieron experiencias cotidianamente, permiten mirar sus prácticas y discursos en relación a las condiciones que los posibilitaron.

Con respecto a la estructura de la presente investigación, en su capítulo inicial, propongo un marco histórico conceptual de discusión desde el cual se problematiza la concepción de caridad en relación con las transformaciones sociales. Desde la concepción religiosa medieval de trascendencia y salvación a partir de la relación benefactor-beneficiario, progresivamente, por efectos del humanismo y posteriormente por el pensamiento liberal, opera un efecto de secularización tanto en la concepción como en las prácticas caritativas (Castel, 1997; Carasa 1995). Desde la visión jerárquica de la caridad, se propende a modelar a los sectores populares y en este sentido se configura un dispositivo para el disciplinamiento de los mismos (Foucault 2008). Claro está que en el caso de sociedades andinas este proceso es más bien experimental (Kingman 1999, 56).

En el contexto latinoamericano presento un breve acercamiento a la caridad y los procesos que en torno a esta se han desarrollado; en estos procesos se hace visible la relación entre asistir al prójimo y la modernización emprendida por católicos en algunos países del continente. En la ciudad de Quito, este fenómeno se despliega durante las primeras décadas del siglo XX. Los efectos del liberalismo y la fuerza del conservadurismo que se reconstruye a partir de la Acción Católica se expresan como fuerzas en pugna en un escenario complejo frente a los pobres y los emergentes grupos organizados de artesanos y obreros.³

En el segundo capítulo, problematizo la investigación a partir de las transformaciones, que en ese mismo momento operaron en la clase terrateniente católica y la Iglesia. Mediante revisión y selección de bibliografía identifiqué el escenario en el cual se desarrolla la caridad en la ciudad. Considero como antecedentes, el proyecto liberal en el Estado, los efectos de la crisis económica y episodios como la Revolución Juliana (1925). Esto implica el reconocimiento de nuevas corrientes políticas desde la denominada izquierda y frente a estas, la reconstitución de los sectores conservadores en el marco de un fenómeno, también global, como la Acción Católica. Siendo la ciudad el espacio en el cual se concretan negociaciones y disputas, en la segunda parte del capítulo caracterizo brevemente a los actores y las condiciones que la conforman.

En el tercer capítulo me concentro en la caridad y la Acción Católica de los años treinta a partir de sus discursos y prácticas. En un acercamiento a publicaciones de orden religioso, estatal y científico, planteo la complejidad y confluencia de las intervenciones que se promovían hacia los sectores populares y que influían en el propio pensamiento y *habitus* de la élite.

En un combate permanente a las tesis de izquierda, desde la oficialidad católica se promueve un apostolado por la “recristianización”. El llamado que se emite en relación a la caridad, interpela a los ricos respecto al uso de sus bienes en favor del mejoramiento de la sociedad. Para alcanzarlo, también se alienta a poner en práctica un efectivo método moderno, la “organización”. No obstante, a diferencia de lo que sucede con los intelectuales de la Acción Social Católica en la que se presenta una relativa autonomía de los seglares católicos (Coronel

³ Aquí resalto la complejidad que encierra la concepción de obrero en contextos como los tratados en esta investigación. Aún en el mismo París “industrial” de la cuestión social investigado por Castel (1997), la industrialización y en ella el sujeto “obrero”, son concepciones relativas pues primaban relaciones de trabajo preindustriales, es decir artesanales y semiartesanales. Precisamente es ese fenómeno el dominante en las relaciones laborales en el Quito de los años treinta por lo que, la mención al sujeto obrero a lo largo de esta investigación, responde a las condiciones aquí explicadas y que ya han sido analizadas ampliamente en otros estudios.

2006), este modelo de apostolado tiene el imperativo de contemplar la voz jerárquica de la Iglesia.

Seguidamente, se analizan las intervenciones concretas que se realizan en el cuerpo social. Es propio de la época, la existencia de una compleja red de asistencia a la pobreza que combina -no sin tensiones- la caridad tradicional por medio de las ya arraigadas agrupaciones de mujeres y hombres benefactores de la élite, con la creciente participación de instancias estatales. Un fenómeno transversal a estas prácticas es la creciente preocupación del higienismo por las condiciones de los “hijos del pueblo”: alimentación, vivienda y vestido son elementos fundamentales para una mejora moral de la sociedad en conjunto.

Finalmente, relaciones de parentesco que fueron atravesadas por el prestigio social y la propiedad de la tierra, sostienen un sistema de asistencia a los pobres de carácter jerárquico y conservador. En el cuarto capítulo presento un acercamiento a la cotidianidad de católicas comprometidas que trabajaron desde la caridad como la aristócrata Doña María Augusta Urrutia, y desde la difusión con los grupos organizados de artesanos y trabajadores de la Acción Católica como la Doctora Isabel Robalino. En su respectivo campo de acción hacen manifiesta la creciente intervención femenina en el ámbito público.

Mediante entrevistas, bibliografía, y trabajo de archivo reconstruyo la labor de estas mujeres en el marco de la problemática planteada en esta investigación. En el caso de Urrutia, el legado de su figura expresado en el Museo que lleva su nombre, contrasta con los testimonios brindados por quienes estuvieron tras la labor social realizada por esta filántropa.

Huasipungueros y trabajadores hablan sobre la cotidianidad en la hacienda y la casa en la cual Urrutia desplegó su espíritu caritativo.

Por otro lado, la Doctora Isabel Robalino, próxima a cumplir cien años y residente del Convento de Santo Domingo, fue una activa impulsora de la creación de la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos (CEDOC) (1938). Desde su propia memoria discute respecto a la caridad, la Acción Católica y los conceptos que sobre estos elementos se han generado y que son sustanciales para entender el trabajo católico de los años treinta desde sus propios actores.

Este estudio espera hacer visible la complejidad que implica a la asistencia a la pobreza y los entramados de relaciones que se tejen tras la misma. Asimismo propone mirar el surgimiento de líneas de acción en el catolicismo y el papel que mujeres de la élite tuvieron en este

proceso. La vigencia de esta problemática traspasa el interés histórico y propone identificar los esquemas mediante los cuales se reproduce la intervención sobre sectores de la población haciendo de la biopolítica una estrategia constante.

Capítulo 1

Caridad y Acción Católica: de prácticas de salvación religiosa a la intervención secular.

“Mi prójimo es mi próximo”.
Robert Castel

En este capítulo inicial presento un recorrido a los conceptos de caridad, Acción Católica y pobreza desde una perspectiva histórica. Para empezar, se analizará la pobreza en el marco de los valores religiosos católicos y su inclusión en los valores liberales asumiendo estos valores en términos dinámicos e históricos.

A continuación y con la finalidad de ubicar la problemática en América Latina en los años treinta, presento una breve selección de estudios en los que se hace visible la intervención en torno a los pobres como parte de un fenómeno global. Instituciones como la caridad, que es el centro de la discusión aquí presentada, se transforma acorde a las reformulaciones que el mismo catolicismo experimenta en momentos en los cuales la Acción Católica se desarrolla. Todo esto sucede a la luz de los debates que se generan en el Vaticano desde finales del siglo diecinueve y de las iniciativas modernizadoras que fluyen en la sociedad. Esto dio lugar a nuevas formas de asumir la relación con los pobres por parte de las élites.

Finalmente, presento una panorámica de la asistencia a los pobres en Quito así como los conceptos y problemáticas que serán desarrollados en esta investigación.

Es necesario tener presente que la relación histórica entre caritativo y beneficiario se encuentra atravesada por una idea de trascendencia y salvación religiosa. A través de la asistencia a los pobres, tanto la Iglesia, como sectores seculares católicos mantenían permanente relacionamientos con los pobres. Esto se desarrollaba en un sentido más personalizado y en tanto ello, práctico.

En un complejo proceso, por efectos del humanismo y posteriormente por el pensamiento liberal, se produce un efecto de secularización en la concepción religiosa de la caridad (Castel 1997; Carasa 1995). La presencia del Estado liberal, la preocupación por la sociedad, su integración y progreso, determinan que los discursos y prácticas relativas a la asistencia a los pobres den un giro hacia la denominada “cuestión social” (Castel 1997). Al ser “más seculares” se promovieron determinados valores para regular tanto el cuerpo individual como el cuerpo social, modernizando las estrategias de relacionamiento con los pobres. La secularización o laicización según Foucault, determinó una creciente condena a la ociosidad y

a la pobreza extrema en términos morales (Foucault 1976, 87), configurando así, la promoción de ideales modernizadores y la generación de condiciones para el mundo del trabajo.

En el contexto latinoamericano, siguiendo la preocupación respecto al tránsito de acciones preponderantemente monopolizadas por la Iglesia en torno a la caridad y en general al trabajo hacia los pobres, se observa un momento de transición. Este momento implicó una cada vez mayor intervención del Estado Liberal (Coronel 2006); pero también, una activa participación de los grupos católicos interesados en disputar y negociar -con ese mismo Estado Liberal- la relación con los pobres, tal es el caso de la emergencia de la Acción Católica (Kingman 1999, 300) y la prevalencia de la caridad. De manera general, en el primer ámbito de acción se encontraron intelectuales conservadores en espacios organizativos de los sectores populares y en el último, mujeres de la élite que a partir de un “catolicismo práctico”, proyectaron su influencia en la esfera doméstica hacia lo social; convirtiendo los valores familiares en “valores morales colectivos” (Herrera 2010, 260).

En este clima marcado por disputas constantes, nuevas preocupaciones se incorporan a los modelos civilizatorios en el marco de la estratificación social. La emergencia del higienismo y la medicina social en la ciudad de Quito confluyen en los intentos de administración de las poblaciones que ha analizado Guerrero (2000) y retoma Kingman (2006) al referirse al espacio urbano de la ciudad de Quito.

1.1. La pobreza como condición para la intervención religiosa católica

Dentro de la historiografía general, la discusión respecto a la pobreza y la caridad es extensa. Para situar el origen de estas preocupaciones, es inevitable reconocer el interés por el orden social correspondiente a lo que en Europa se ha denominado Antiguo Régimen. Sin embargo, la existencia de estos conceptos (pobreza, caridad) puede remontarse al mismo orden medieval en el cual, la pobreza y la intervención en ella desde la caridad cristiana, implicaban una relación inscrita en el orden de lo sagrado.

En el Catecismo Católico, la caridad se inscribe dentro de las virtudes teologales de la fe y la esperanza. En conjunto, estas virtudes caracterizan el obrar moral de los cristianos y en el caso de la caridad se refiere explícitamente al amor a Dios y al prójimo así como a la obligación de ayuda mutua. Esta obligación genera vínculos permanentes, y hace de la salvación, una posibilidad plena para la humanidad (Catecismo Católico 337).

La posibilidad de la salvación por medio de la caridad es también un nexo entre quienes poseen bienes y quienes no, y que permite la preservación de un orden social dominante en el marco de una “reciprocidad asimétrica” (Kingman 2006, 159). No obstante, la complejidad de estas relaciones y la permanencia de las mismas en una sociedad tradicional puede explicarse por la generación de vínculos más complejos explicados en algunos casos por la fuerza del catolicismo y la construcción de relaciones que aún en el marco del paternalismo generan vínculos y afectividades.

Dentro del catolicismo, lo antes mencionado se inscribe en una “economía de la salvación” (Hernández 2009). Los primeros participan en este proceso que se inscribe en un orden trascendente por medio de la entrega de limosna y la tutela de los pobres. Los segundos, al aceptar la dádiva y asumir pasivamente sus condiciones materiales, también llegan a ser merecedores de la salvación celestial. Como se puede notar, existe una exaltación a esta relación, debido a que es parte del plan de salvación formulado por el mismo Dios. Aquí es oportuno recordar la idea de Robert Castel quien señala: “La caridad es sin duda la virtud cristiana por excelencia, y la pobreza se valoriza efectivamente con la referencia a Cristo y a los modelos de la *vita* apostólica, los santos, las ermitas, los religiosos, que supieron despojarse de los pesos terrenales para acercarse a Dios” (Castel 1997, 38).

La asistencia a los pobres es trabajada por Castel con la misma noción de “economía de la salvación” tratada en la teología. A partir de esta idea puede entenderse el proceso de intercambio que supone la relación entre la asistencia y la pobreza. La relación a la que hace referencia Castel está atravesada además por condiciones de cercanía o lo que el autor califica como “redes de vecindad”. En este sentido hablamos del papel fundamental de la proximidad entre los actores. Intervenciones de carácter personalizado que reafirman la pertenencia a un conglomerado, son la base sobre la cual se asientan relaciones de carácter paternalista y que cimentan futuras “comunidades territoriales”. Como el mismo autor sostiene, la asistencia en estas condiciones de proximidad termina siendo un “*analogon* de sociabilidad primaria” que depende eso sí, de los recursos disponibles y la homogeneidad de la comunidad en la cual se imparte (Castel 1997, 53-54). En este sentido, para entender las condiciones en las que se realiza la asistencia al prójimo es fundamental considerar el momento histórico en el cual se desarrolla.

Sobre ello destaco que en el caso de la Acción Católica, es importante recordar que históricamente se expresará a partir de la emergencia de las tesis de izquierda y

específicamente a fines del siglo XIX, con la promulgación de Encíclicas papales. Por ello la Acción Católica estuvo orientada a “reconstituir los mecanismos de intervención de la Iglesia en un universo social, cuyo resquebrajamiento y crisis se atribuye sobre todo a factores morales” (Kingman 199, 304). Por su parte, Valeria Coronel apunta a que se trata de una “experiencia local de una campaña transnacional, tendiente a intervenir en el espacio privado para impedir la proletarización y la ruptura entre los campos de la economía y la moral” (Coronel 2006, 65).

Así, la caridad y la Acción Católica, esta última como expresión de reformulaciones dentro del catolicismo y como convocatoria a reconstituir la comunidad de creyentes son formas dentro de las cuales se hace visible la tutela respecto a sectores vulnerables de la sociedad.

Sobre la problemática, Pedro Carasa Soto (1995) ha desarrollado varios trabajos en los cuales se ha concentrado en la relación entre las élites, la marginación y las políticas asistenciales en Europa y principalmente en España. A los conceptos aquí mencionados ha incorporado el papel del liberalismo como uno de los detonantes que motivaron las transformaciones en la comprensión de estos conceptos.

Según Carasa (1995) hacia el siglo XVI, con un progresivo crecimiento de la población, la descomposición de los feudos y la proliferación de mendigos, la idea sacralizada de la relación pobreza y caridad se vio afectada. Por efectos del pensamiento humanista, la valoración del trabajo individual y la introducción de ideas de progreso, inevitablemente se tendió a combatir la pobreza y mendicidad así como regular la caridad. Carasa afirma que los nexos que constituían al régimen se desintegran, y las reformas ilustradas intentan “romper toda célula autónoma que pudiera no identificarse con la política de las luces” (Carasa 1994, 424).

Aunque estas primeras referencias se ubiquen en un espacio y tiempo aparentemente lejano al objetivo de esta investigación, recalco la necesidad de entender cómo la dinámica de la asistencia supone características que pueden encontrar equivalentes en cualquier sociedad histórica (Castel 1997, 33). Al mismo tiempo existen claras diferencias y particularidades desde las que se pueden establecer periodizaciones. Además, el autor recuerda el legado de occidente cristiano y en este “los móviles contemporáneos de la asistencia se constituyen aún en torno de líneas de fuerzas cuyo sentido sólo se puede captar relacionándolas con las situaciones históricas medievales en cuyo seno se originaron” (Castel 1997, 33).

Para esta investigación, este aspecto es central pues se analizan las transformaciones que en las prácticas y los discursos sobre la asistencia al prójimo se realizaron en los años treinta. Considero el legado que supone la caridad católica, pero evidentemente en contextos coloniales, tal y como se profundizará más adelante.

Entendiendo este escenario como un campo de fuerzas (Bourdieu 1990) es también pertinente recordar que la secularización de la sociedad afecta también a la Iglesia y a la comunidad jerárquica en la que el clero dirige el accionar católico. Progresivamente, sectores de seglares católicos -especialmente masculinos- independizaron sus prácticas de la jerarquía eclesial, reformulando sus postulados a la luz de las condiciones económicas, sociales y políticas en las que se desarrollaron. Esto generó lo que Valeria Coronel calificó como “nuevos proyectos de solidaridad social” (Coronel 2006, 67).

Así, las transformaciones sociales continuaron y los criterios manejados para el acceso a la asistencia sufrieron varias reformulaciones. Entre las transformaciones que Castel destaca se encuentran las siguientes: “Los progresos de la urbanización, el asentamiento de un poder central, el refinamiento de los dispositivos institucionales y de las técnicas de intervención, introdujeron algo más que matices en estos desarrollos” (Castel 1997, 53).

Dentro de los dispositivos institucionales y las técnicas de intervención a los que hace referencia el autor, se considera la creciente preocupación por el cuidado del cuerpo y del hogar por medio de la medicina social y el higienismo. Siguiendo a Foucault, técnicas de individualización y totalización que en ocasiones se superponen a la otra operarían en este escenario. Sin embargo, aun considerando la emergencia de nuevas manifestaciones sociales, este fenómeno tiene ya una trayectoria en lo que se ha denominado poder pastoral, el mismo que se erige desde las bases que consolidaron al cristianismo (Foucault 1990).

En este sentido, Castel habla del papel de la observación en este nuevo escenario. Esta mirada desde las ciencias positivistas influyó en la misma concepción de la pobreza. La pobreza, ya tratada como pauperismo fue, desde la mirada del higienismo y la medicina social, una “etiología nueva de la depravación de las costumbres” y en tanto ello, un estado de degradación e inmoralidad (Castel 1997, 185).⁴ En la ciudad de Quito, este fenómeno

⁴ En relación a las preocupaciones de esta investigación, el impacto de esta influencia se conservó aún en los países anglosajones hasta en los años cincuenta del siglo XX, tiempo en el cual se responsabilizaba a la asistencia “irresponsable” y a la caridad “irreflexiva” de promover individuos inmorales y dependientes (Castel 1997, 185). Castel rastrea esta concepción en varias publicaciones, desde la literatura de Víctor Hugo hasta diccionarios de economía política de fines del siglo XIX y la Enciclopedia Inglesa en 1951 (Castel 1997,186).

encuentra paralelos con las prácticas de la medicina social que se desarrolla en los años treinta (Kingman 2006).

Como se puede notar, las características mencionadas por Castel (1997) y Foucault (1990), permiten trasladar la línea de análisis a las investigaciones sobre el fenómeno de la caridad en un espacio como la ciudad de Quito, aunque, lógicamente, las circunstancias históricas son distintas. Por otro lado, reitero que la existencia de estas técnicas de individuación impulsadas por la ciencia positivista no desplazaron las prácticas caritativas. En la época, un catolicismo en transformación intentaba recuperar espacio mediante una amplia convocatoria a los creyentes y a la efectiva práctica de la caridad en una lógica de “economía de la salvación” (Castel 1997).

1.2. La pobreza dentro de los valores liberales y la secularización de la sociedad

En la problemática analizada, un elemento fundamental es la “cuestión social” que para Castel implica una preocupación de la sociedad por su propia cohesión en relación a los cambios históricos. Cada sociedad genera los recursos para su reproducción, sin embargo en el desarrollo de estos mismos procesos, sectores sociales al margen de procesos productivos y de la misma redistribución, alteran el equilibrio de la comunidad. Esto constituye un riesgo para la cohesión y genera la ruptura de la interdependencia. Al respecto el autor señala lo siguiente:

La “cuestión social” es una aporía fundamental en la cual una sociedad experimenta el enigma de su cohesión y trata de conjurar el riesgo de su fractura. Es un desafío que interroga, pone de nuevo en cuestión la capacidad de la sociedad (lo que en términos políticos se denomina una nación) para existir como un conjunto vinculado por relaciones de interdependencia (Castel 1997, 17).

Este fenómeno empieza a considerarse conceptualmente a partir de 1830, por efectos de la revolución industrial y la consecuente discusión respecto al pauperismo. En este sentido, se considera que la industrialización, en una suerte de paradoja, no mejoró las condiciones de vida de obreros y trabajadores. Esto aceleró la organización de los mismos y las disputas con la clase privilegiada de la sociedad.

Esta preocupación social tiene efectos en concepciones más profundas y en el sentido mismo del hombre en tanto ser social en el marco del liberalismo. “El hombre liberal es un individuo racional y responsable que procura su interés sobre la base de las relaciones contractuales que establece con los otros” (Castel 1997, 219). El establecimiento de relaciones racionales a la

que hace referencia Castel está inevitablemente atravesado por las nociones de propiedad, trabajo y familia. Según la visión liberal, la articulación de estas nociones posibilita el progreso y la armonía social. El impacto de estas ideas alcanza aún al catolicismo y en base a esta tríada, la pobreza como despojo y desarraigo deja de ser un recurso de salvación que además genera peligros al conjunto de la sociedad.

Por peligros, tal y como el autor manifiesta, también se encuentra la posibilidad que los pobres agrupados, y sin tutela de los sectores dominantes, generen lo que él denomina “solidaridad popular” y que implicaría que en los espacios de convivencia de los sectores populares se extiendan vicios que atenten precisamente a la constitución de la propiedad, el trabajo y la familia (Castel 1997, 215).

Ya por influencia del humanismo, la pobreza como condición entró en cuestionamiento y dejó de ser una garantía para la salvación. La asociación pobreza-vagancia permite la proliferación de vicios en una suerte de “solidaridad popular” y esto incide en una falta de integración al nuevo orden social. De igual forma, la ausencia de propiedad impide el arraigo de la población en una zona e imposibilita la creación de una “comunidad territorial” (Castel 1997, 53).

La superación de la vagancia, el cumplimiento de las obligaciones religiosas y civiles se posicionaban como modelo a seguir por parte de los sectores populares. Por ello, el pensamiento liberal fue contundente al promover valores asociados al trabajo y al progreso. No está de más recordar que se identificaba en la fábrica el nuevo espacio para la reproducción económica y existía un interés generalizado por estimular en los posibles trabajadores “una conducta más regular, intentando convencerlo de que estaba en su verdadero interés ser más disciplinado” (Carasa 1994, 277).

Ya en el siglo dieciocho, se observa un determinado consenso. Sobre la base de valores asociados al trabajo, se hegemoniza la visión respecto a la asistencia a los pobres. Existe una confluencia de acciones que posicionaron la necesidad de trabajar en el espacio privado de los sectores populares modificando sus costumbres y valores en términos del cuidado del cuerpo y del hogar. Este tipo de acciones estaban influenciadas por el desarrollo de la medicina social y el higienismo. Debe recordarse que entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, por efectos del crecimiento de las ciudades, problemáticas sociales relativas a epidemias,

hambrunas y flujos migratorios se hicieron presentes, exigiendo a los distintos frentes de la sociedad, acciones frente a ello.

Mientras el liberalismo se extendía, la Iglesia Católica desarrollaba sus propias formulaciones en términos de intervenciones respecto a la pobreza, el trabajo y las problemáticas relativas a la expansión secular del mundo especialmente a finales del siglo diecinueve. Una de las expresiones de esta preocupación es sin duda la “cruzada por la recristianización” que sucederá a partir de León XIII. En su papado sucedido entre 1878 y 1903 generó un documento fundamental para comprender las concepciones de la Iglesia en relación con el trabajo, las clases sociales, los obreros, la propiedad y el papel de los católicos (Mallardi 2013, 206).

Rerum Novarum es la Encíclica que al tratar “las nuevas cosas” nos da cuenta del inevitable giro que en el pensamiento sobre lo social se produce a nivel mundial, claro está, con las particularidades del pensamiento católico respecto a procesos como el progreso industrial (*Rerum Novarum* 1891). Esta Encíclica, así como *Quadragesimo Anno* (1931) son cartas fundamentales para entender lo que para las primeras décadas del siglo XX constituyó la Acción Católica. Esta última actuó como motor para la organización de los seglares católicos bajo la jerarquía eclesial.

Siendo las Encíclicas, una convocatoria a una especie de cruzada por la recristianización del mundo, desde la cúpula eclesial hubo plena conciencia de la potencialidad de la organización y en ella, la potencialidad de los católicos comprometidos. Justamente, las agrupaciones que por tradición se encargaban de la asistencia a los pobres, como las órdenes religiosas y especialmente las asociaciones sostenidas por mujeres de la élite, encontraron en este nuevo momento un espacio para la reformulación de sus prácticas caritativas. Este aspecto es fundamental para la presente investigación.

Si hablamos de las formulaciones que cada sector generó respecto a los cambios sucedidos en el mundo, es necesario identificar las particularidades históricas en los Andes americanos, en los cuales el papel de la Iglesia es trascendental.

Gioconda Herrera, al analizar el papel de las mujeres católicas quiteñas a inicios de siglo XX reconoce que, “la caridad y otras actividades sociales asumidas por las mujeres les proveían una mediación aceptable entre los ámbitos privado y público” (Herrera 2010, 261). Esto implicó que la Iglesia, al promover espacios para la acción de las mujeres, extendió la esfera

doméstica hacia la sociedad en pleno (Herrera 2010, 257). El análisis de la autora revela que la multiplicidad de acciones de estas mujeres tenía entre sus finalidades la “regeneración de la nación” luego de los efectos del liberalismo (Herrera 2010, 255).

En este último punto trabajo la propuesta de *habitus* respecto a procesos de “inculcación de esquemas cognitivos de percepción, apreciación y acción” que en general son “formas mucho más sutiles de dominación que llegan a operar a través de la creencia y del acuerdo pre-reflexivo del cuerpo y la mente con el mundo” (Bourdieu y Wacquant 2012, 442). Esto exige pensar el proceso analizado por Castel a la luz de dinámicas propias y de los mecanismos materiales e ideológicos que configuraron el desarrollo de nuestros Estados. En este sentido, pensar en el papel relevante de la Iglesia católica en relación al sistema colonial y su inserción en la posterior modernización de la sociedad.

Para Roberto Di Stefano (2000), en el caso de los países de Latinoamérica, el impacto de las reformulaciones que experimentó la Iglesia católica tuvo distintos escenarios en el continente. Las iglesias locales reformularon sus preceptos no únicamente a la luz de las máximas del Vaticano, sino que además, en permanente juego de fuerzas, se ajustaron a las negociaciones que establecieron con los poderes estatales en cada nación (Di Stefano 2000). Este hecho no puede desconectarse de las precedentes relaciones coloniales en las que ya existía una articulada administración de la población entre las autoridades de la colonia y las órdenes religiosas.

Kingman y Goetschel (2014) a partir de las discusiones planteadas por Manguashca (2005) respecto a la “modernidad católica” en contextos poscoloniales hablan de una particular modernización en los Andes. Modernización atravesada por procesos civilizatorios y misionales. Analizando el gobierno e influencia del político católico Gabriel García Moreno, en la segunda mitad del siglo diecinueve, establecen la existencia de un “proyecto de civilización católica” (Kingman y Goetschel 2014, 128). Este proyecto, creando una “esfera pública estatal marcada por el catolicismo”, entró en conflicto con el liberalismo que se propugnaba en la época (Kingman y Goetschel 2014, 131). Aquí es importante destacar que desde el análisis de los autores, los procesos de modernización conservadores impulsados en esta articulación Estado – Iglesia para la administración de las poblaciones, serían aun anteriores a las reestructuraciones modernizadoras que suponían las Encíclicas guiadas por la

“cuestión social” que aquí se han mencionado. Es decir, existió una “renovación conservadora” previa (Kingman y Goetschel 2014, 132).⁵

Ello reafirma la necesidad de reflexionar sobre dos aspectos. Primero, en términos históricos y analíticos, considerar el planteamiento de Di Stefano (2000) respecto a la articulación entre el Estado y la Iglesia. Y segundo, en términos investigativos, analizar el fenómeno en conjunto, es decir no abordando por separado el accionar de las mujeres católicas sino acercándonos a la época y los actores, en sus relaciones cotidianas.

Investigadoras como Florencia Mallon han periodizado el proyecto liberal en la región entre 1850 y 1920 (Mallon 1988).⁶ Con agendas que variaban en cada nación, en general, el proyecto liberal orientaba sus intereses en torno a la ampliación de los mercados, la revisión de derechos en sociedades de corte corporativo y especialmente en la separación entre la Iglesia y el Estado (Prieto 2004).

Mercedes Prieto aporta a esta discusión, afirmando que para el siglo XX, las ideas socialistas replantearían continuamente los postulados del liberalismo tradicional. Aunque en su investigación analiza el liberalismo de inicios de siglo a la luz de la integración de los indígenas al proyecto nacional, este estudio aporta significativos elementos para entender que la sociedad local estaba atravesada por lo que ella llama un “temor social” aún en los mismo discursos y formas de gobierno liberales (Prieto 2004, 27). En su estudio, Prieto se refiere al temor y el racismo de las élites locales ante la creciente proximidad de los nativos. Cabe tener presente si la Acción Católica y las prácticas caritativas en general, tal y como se analiza en esta investigación, no estuvieron condicionadas por ese temor ante los procesos de urbanización que afrontó la ciudad durante los años treinta; y si, las preocupaciones del liberalismo en términos de temor, no se reducían a este sector sino que formaban parte de un muy interiorizado temor de la élite conservadora y la Iglesia ante la probabilidad de una sociedad desembocada. Como ya fue expuesto con los argumentos de Carasa (1995), dentro de los estudios sobre el liberalismo, la idea de peligro y temor frente a la pobreza ha sido una característica intrínseca a los procesos históricos.

⁵ Los autores encuentran este proceso en la reestructuración del Hospital San Juan de Dios y en ella, el desarrollo del sistema hospitalario y la medicina como tal (Kingman y Goetschel 2014, 134).

⁶ En el análisis que propone Mallon respecto al liberalismo y el papel que jugó en el continente, menciona que aunque mayoritariamente correspondía a la visión de las élites, también los sectores subalternos, compuestos por campesinos e indígenas articularon sus propuestas y demandas a los proyectos que desde las élites se impulsaban. Aunque Mallon es cuidadosa de no realizar generalizaciones, en el artículo aquí considerado y que es referencia en trabajos relativos al tema, como el caso de Mercedes Prieto (2004), se ubica este período como el espacio temporal en que el liberalismo hegemonizó el debate público.

Específicamente sobre el discurso liberal, Prieto se concentra en el período que va de 1895 a 1950 y afirma que desde el liberalismo se propendía a administrar tensiones desde visiones jerárquicas de la sociedad. Señala además que los grupos liberales “asumieron la necesidad de civilizar y disciplinar a los nativos, pero sin dejar de lado sus suspicacias sobre la peculiar condición de inferioridad y proximidad política de esa población” (Prieto 2004, 26). En este sentido, se puede observar una extendida presencia de proyectos encaminados a intervenir o administrar poblaciones a partir de una visión jerárquica que atravesaba tanto al conservadurismo como al liberalismo. En el caso que menciona Prieto, dichas intervenciones básicamente se desarrollaron en el espacio rural.

Una idea clave respecto al liberalismo en lo local, la plantea Kingman: “El liberalismo, aquí como en otros lugares, se caracteriza por su descubrimiento del hombre y sus potencialidades (y de manera particular sus potencialidades productivas)” (1999, 297). Esto explica el hecho de que una preocupación del Estado Liberal fue precisamente reglamentar la relación con los pobres en términos biopolíticos con la finalidad potenciar las cualidades de los futuros obreros de la nación. Por biopolítica se entiende el control sobre la población a partir del siglo XVIII. En este período “se buscó racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes en cuanto población: salud, higiene, natalidad, longevidad, raza” (Castro 2004, 62).

Con respecto al papel de las mujeres dentro del liberalismo, Gioconda Herrera afirma que el énfasis otorgado por los liberales al rol de la mujer se concentró en la educación.⁷ Lo concerniente a la sociedad y la familia fue trabajado con mayor profundidad y estrategia por parte de la Iglesia Católica (Herrera 2010, 257). Como Herrera afirma, en el liberalismo, ámbitos como la familia se circunscriben a la esfera privada (Herrera 2010, 246). Justamente esta particularidad permitiría una relativa flexibilidad de acciones de mujeres católicas en el espacio urbano y en prácticas cotidianas, trasladando estos valores familiares a la asistencia a los pobres y la promoción del gremialismo católico. Sobre lo último, Patricio Ycaza (1991) sugiere que las primeras expresiones públicas de los gremios católicos contaron con un fuerte

⁷ Un importante trabajo sobre esta problemática es el realizado por Ana María Goetschel (2007) respecto a la participación de las mujeres en el ámbito de la educación. La autora realiza un extenso análisis en el cual se observa cómo a partir del laicismo, mujeres enfocadas en la educación activa, transforman su propia vida y la mirada respecto a los roles de género tradicionalmente asignados a las mujeres. Aunque el énfasis son las primeras décadas del siglo XX, la autora recorre hitos importantes del siglo anterior, precisamente para identificar las transformaciones que finalmente operaron en esta compleja transición.

apoyo por parte de mujeres de la élite. Al financiamiento de reuniones y congresos se sumó el trabajo pastoral de difusión (Ycaza 1991, 56).

Con las respectivas particularidades, este fenómeno era extensivo en el resto del continente, por lo que, con la finalidad de entenderlo en su complejidad presento una selección de estudios encaminados a identificar las prácticas y discursos que operaron en torno a la asistencia a los pobres.

1.3. Prácticas e instituciones de asistencia católica a los pobres en las primeras décadas del siglo XX: Una panorámica de América Latina

En torno a investigaciones que se concentran en procesos de intervención y administración de la población de la sociedad urbana latinoamericana de la primera mitad del siglo XX existe una amplia bibliografía. Dadas las transformaciones económicas y políticas que suponen los procesos de modernización en estas décadas a nivel continental, el objetivo de dichas investigaciones ha sido el análisis de las clases sociales en emergencia y específicamente el papel que jugaron las primeras organizaciones de obreros y artesanos.

Para esta investigación he seleccionado estudios que recogen preocupaciones sobre la modernización de la sociedad por medio de prácticas en la vida cotidiana. La modernización a la cual hago referencia fue la impulsada básicamente por sectores conservadores católicos y que, en especial, concentraron sus acciones en poblaciones no organizadas. Esto no excluye la consideración a aspectos relacionados con el trabajo abocado a las primeras organizaciones y gremios de artesanos y trabajadores.

En este sentido, el centrar el análisis en una institución como la caridad desde la concepción católica que dominaba en la época me permite observar a tres sectores estrechamente vinculados y finalmente promotores de cambios sustanciales en la cotidianidad de los sectores populares, claro está, en distinto grado y con distintas prácticas. Para empezar, la élite católica actuando desde distintos frentes. En segundo lugar, la Iglesia y sus órdenes. En tercer lugar, el Estado y el despliegue de instituciones en la época. Es decir que hablamos de la promoción de un relativo consenso hacia la transformación en los estilos de vida de los sectores populares, incorporando una determinada ética en relación al trabajo, la familia y la convivencia social en general.

En el caso mexicano, Silvia Marina Arrom (2007) es crítica con producciones historiográficas que han limitado el análisis de la época a la participación liberal y masculina en la

conformación del Estado.⁸ La investigadora, recurriendo a Pani (2001) se pregunta respecto al papel que jugaron otros actores y específicamente asociaciones de mujeres conservadoras - desde sus prácticas filantrópicas y caritativas- en la formación de las bases necesarias para la presencia de una sociedad civil en México. En su estudio, aborda el tránsito de establecimientos de beneficencia administrados por la Iglesia y los grupos filantrópicos privados, hacia una administración de carácter público estatal. Su propuesta se enmarcó en el análisis de las “Señoras de la Caridad” grupo que entre fines del siglo diecinueve e inicios del siglo XX contribuye para la modernización de la sociedad.⁹

En la investigación que desarrolla Arrom realiza una caracterización de las formas en las que cotidianamente se despliega la caridad. Ubicando a sus impulsoras como mujeres de clases media y alta, “fieles en su apoyo a la Iglesia, y trabajando con el doble propósito de no solamente socorrer a los pobres, sino también moralizarlos y fortalecer su fe...”. Para la autora queda claro que los mecanismos mediante los que actuaban las “Señoras de la Caridad” eran “altamente organizados” y aunque primaban criterios tradicionales de asistencia hacia la pobreza, “las labores de las Señoras representan un paso hacia la modernización de los servicios de asistencia” debido a la incorporación de instrumentos como encuestas, registros y memorias de sus intervenciones (Arrom 2007, 468).

En la retórica de los reglamentos que guiaban a este tipo de instituciones, operaban antiguas “estrategias paternalistas” (Arrom 2007, 468) de satisfacción de necesidades inmediatas como alimentación, vestido y vivienda pero adicional a ello, progresivamente se tendía a que las acciones de la institución disciplinaran a los sectores beneficiarios, para con ello contribuir en el “proyecto de renovación católica” (Arrom 2007, 469) al cual se adscribían este grupo de mujeres.

Un aspecto importante es el carácter social que esta intervención en el espacio privado promovía, en términos de la articulación y generación de lazos entre clases y dentro de la

⁸ Es necesario tener presente que como señala Arrom, conforme a una línea de investigación profundamente marcada por cuestiones de carácter ideológico, en México se ha desplazado el estudio de las prácticas modernizadoras de las mujeres de la élites conservadoras en favor de interpretaciones centradas en el protagonismo de los sectores populares o de grupos de izquierda. Esto conforme a una tradición historiográfica marcada por la Revolución Mexicana de 1910 (Arrom 2007, 447).

⁹ La asociación de “Señoras de la Caridad” se inscribe en el París de 1840. La motivación de este grupo fue la recuperación de espacios perdidos a partir de la Revolución Francesa. Como señala la autora, se desarrolló una suerte de “catolicismo militante combinado con servicio social” que logró captar la atención del sector femenino laico de la sociedad... Cabe destacar que la participación de esta agrupación no era posible sin pensarla en su estrecha relación con la Iglesia y en particular con la orden religiosa de las Hermanas de la Caridad (Arrom 2007, 449 - 450).

misma clase. En este sentido, se generó una particular forma de socialización que al incidir en el bienestar público terminó posicionando a la clase benefactora en términos de prestigio social y de poder de influencia. Este aspecto es importante durante la investigación puesto que como una especie de hilo conductor se observa un despliegue de relaciones a partir de la caridad. Relaciones que no terminan en la práctica caritativa pues se extienden a redes económicas y políticas. Hablamos entonces de círculos de poder locales.

Por otro lado, un trabajo destacado dentro de la bibliografía relativa a la asistencia a los pobres en Latinoamérica es el realizado por María Rosa Stabili (1996), quien estudia a la élite chilena entre 1860 y 1960 al interior de la misma. Aproximándose a la vida cotidiana de la élite, y en ello, sus valores, costumbres, prácticas de intercambio y relacionamiento con otros sectores sociales, la historiadora centra su trabajo en cinco mujeres que mediante sus relatos logran retratar la ideología de lo que la autora denomina como aristocracia chilena.

En relación con la investigación a desarrollarse en las siguientes páginas, es destacable como la autora logra articular en su relato la cotidiana relación entre el Estado, la élite y la sociedad en los mismos relatos de las aristócratas pues las familias que centran su atención se encontraban unidas por los negocios, la beneficencia y la política (Stabili 1996, 401). En el relato seleccionado por la historiadora se hace evidente que la concepción de caridad adoptada por los sectores de la élite, tiene que ver con la disposición a entregar un legado que supera la dotación de bienes materiales y más bien se inclina a la promoción de una “formación técnica de los sectores más modestos” (Stabili 1996, 398).

En definitiva, existe una preocupación por la incorporación de estos sectores a las dinámicas de una economía moderna. Y es que, dentro de las informantes con las que Stabili trabaja, se encuentran mujeres pertenecientes a familias propietarias de bancos y grandes empresas. Dichas instituciones, debido a la vocación benefactora de las familias propietarias, son continuas contribuyentes de hospicios, hospitales y talleres de formación técnica: instituciones que progresivamente entraron a la tutela del Estado secular.

En el mismo cono sur, con similares rasgos, se desarrolló la “emergencia de la filantropía” en Argentina (Thompson 1994). Empero, entre las particularidades inherentes a cada nación, Andrés Thompson establece que en Argentina, el factor migratorio y su incidencia en la demografía añadieron determinados matices a la dinámica caritativa de la sociedad, estableciendo nuevas clasificaciones sociales.

El trabajo de Thompson parte por identificar a los grupos benefactores como un “tercer sector”, distanciándolo tanto del ámbito plenamente público como del ámbito empresarial en términos de búsqueda de lucro económico. En base a los trabajos de Anheier y Salamon (1992), Thompson discute el papel de los benefactores en la historia argentina. Es así que las acciones de beneficencia no pueden ser analizadas por fuera de una tradición política liberal que siendo en principio determinada por relaciones de horizontalidad debe enfrentarse “con una historia signada por sistemas clientelares, lealtades verticalizadas, padrinazgos y caudillismos. Además, tampoco es posible dejar de lado el fuerte peso de la Iglesia Católica, nunca del todo divorciada del Estado” (Thompson 1994, 2) tal y como ya lo expuse al citar a Di Stefano (2000).

El autor afirma que el Estado, en ciertos momentos, juega con distintas figuras jurídicas para “delegar” a los mismos sectores benefactores de la sociedad, el manejo de instituciones de caridad, reduciendo así, la participación directa de la Iglesia (Thompson 1994, 15). Cabe destacar que respecto al financiamiento de esta institución, es el Estado el principal aportante de recursos. Es decir que a diferencia del caso mexicano en el cual el peso de los aportes de particulares es significativo, en el caso argentino se observa una menor aportación de los mismos y una mayor participación estatal.

En el trabajo de Thompson, tal y como presentó Arrom (2007) en el caso mexicano, el papel de las mujeres en estos espacios es trascendental. Al respecto se afirma lo siguiente: “no se trataba solamente de una organización orientada hacia la provisión de servicios de asistencia social sino que incorporaba una idea moralizadora de los pobres, encomendando a las mujeres patricias su cumplimiento” (Thompson 1994, 17). Entre las responsabilidades de la Sociedad de Beneficencia que el autor estudia, se encontraba el manejo de instituciones educativas, asistencialistas e inclusive médicas. El autor habla además de instituciones como el “Fondo de Pobres” destinado a entregar dinero en efectivo o víveres a las familias que recurrieren a la institución (Thompson 1994, 20).

Los casos aquí presentados se concentran en instituciones que si bien tuvieron en algún momento un alcance nacional, básicamente se concentraban en las capitales de las naciones. Este factor permite visibilizar de mejor manera la relación que las instituciones mantenían con el Estado central. Sin embargo, la caridad también se extendía a otras ciudades, aunque el impacto de los procesos modernizadores que en general impulsaban, parecen ser menores.

En el caso de Colombia, y específicamente en Popayán, José Enrique Urreste (2010) lleva a cabo un estudio, en cierto sentido similar a los trabajos mencionados en anteriores páginas. Al análisis enfocado a los sistemas caritativos tradicionales y su paso hacia los servicios de asistencia social públicos, el autor añade su preocupación respecto al proceso de evolución del sistema hospitalario en Popayán y en ese sentido se adentra en una problemática transversal, el higienismo y sus prácticas médicas positivistas en la urbe.

Un aspecto importante a considerarse es que el autor se refiere al “enfrentamiento de dos imaginarios, de una parte el del sistema caritativo y de otra el del individualismo liberal” (Urreste 2010, 50). No obstante este imaginario se mostró limitado en el sistema caritativo donde primaba el conservadurismo.

Para el desarrollo de su investigación, el autor hace mención de la existencia de fuertes impulsos mercantiles en la ciudad a inicios del siglo XX. Dichos impulsos son importantes en la medida en la que hablamos de la búsqueda de condiciones para el desarrollo del comercio lo que implica una mayor presencia estatal y factores de habitabilidad en la ciudad. Estos impulsos se articularon a tradiciones arraigadas como la insistencia por el mantenimiento de instituciones dedicadas a la caridad. Para ello, Urreste recurre al análisis de “La Conferencia de San Vicente de Paúl” (1872), institución de caridad que posibilitaba el contacto entre las élites de la ciudad y los sectores populares en torno a la problemática de la salud, principalmente. En cuanto al sostenimiento de las prácticas caritativas de esta institución, el autor identifica los recursos proveniente de las dinámicas mercantiles de Popayán y la posterior intervención estatal para la regulación de las instituciones de salud.

Si bien la investigación de Urreste (2010), a diferencia de los casos tratados por Arrom (2007), Stabili (1996) y Thompson (1994), no trata respecto a prácticas caritativas en una capital y más bien retrata la situación de una ciudad sin mayor impacto en la economía y la política colombiana, el caso nos permite entender que aún en comunidades donde la tradición se muestra vigente y no existe una continua y fuerte presión estatal por efectos de la centralidad que podría atribuirse a los casos antes mencionados, las prácticas caritativas entre finales del siglo diecinueve e inicios del siglo XX tienden a promover ideales modernizadores y que para el trabajo de Urreste (2010) se manifestarían en ámbitos como los cuidados en salud.

Con esta revisión se puede establecer brevemente las siguientes conclusiones que permiten entender la caridad en su devenir histórico en la sociedad latinoamericana. En conjunto,

durante la tercera década del siglo XX, las prácticas caritativas transitan -en ocasiones conflictivamente- entre la ejecución de particulares asociados básicamente a la Iglesia católica y la ejecución por parte del Estado y las instituciones que lo componen. No obstante, estas prácticas coinciden en la promoción de determinados valores modernos y la búsqueda de “civilizar” a los sectores populares.

Este aspecto no puede dejar de lado el clima político en el cual se hizo presente este fenómeno; con las particularidades que adoptaron las distintas naciones, a la influencia del liberalismo ya en crisis, se sumaron otras tendencias como el socialismo, comunismo y el anarquismo, los mismos que promovieron valores adicionales relacionados con una ética respecto al cuidado del cuerpo, al trabajo y al progreso.

También es fundamental recordar que las sociedades andinas demostraron una incipiente y en otros casos nula industrialización y, por lo menos en los años treinta, los artesanos asentados en el área urbana fueron el centro de preocupación tanto de los grupos de asistencia social tradicionales como del Estado y la Iglesia. De igual forma y debido a la coyuntura política, este mismo sector fue el centro de preocupación de las corrientes de izquierda emergentes.

Otro aspecto importante y que en el caso del trabajo de Arrom (2007), Stabili (1996) y Thompson (1997) es evidente, tiene que ver con la fuerte presencia femenina dentro de la institución de la caridad. Como ha sido evidente en esta revisión bibliográfica, el papel de las mujeres en la promoción y sostenimiento de la institución caritativa ha sido fundamental. Al parecer, la preocupación académica y política por la formación de los movimientos obreros y de izquierda en general, ha desestimado la capacidad hegemónica de las mujeres en el sostenimiento de instituciones tradicionales con un fuerte peso en la cotidianidad de las ciudades.

En la presente investigación, aun considerando esta capacidad de acción de las mujeres en el marco de la caridad, se pretende brindar, por sobre todo, una panorámica que permita dar cuenta de la época en conjunto y específicamente hacer visible el entramado de relaciones jerárquicas en pos del manejo e intervención sobre la cotidianidad de los pobres y los obreros; relaciones jerárquicas que se sostenían en la tradición católica y el sistema hacendatario.¹⁰ Este último como base material para sostener su accionar.

¹⁰ Sobre esto, es importante recordar el trabajo de Carmen Diana Deer quien en su estudio sobre la realidad de la provincia peruana de Cajamarca entre 1900 y 1980, aborda la historia económica regional a partir del entendimiento de las dinámicas circundantes a la familia campesina y la familia terrateniente. El estudio

1.3.1. El sistema de caridad católico en Quito: Hacia una definición del campo de estudio

Dentro de las investigaciones que se refieren a la problemática aquí planteada, un trabajo importante y que sirve como antecedente a la visión respecto a la pobreza y las políticas asistenciales en Quito es el realizado por Cynthia Milton (2007). Aunque la investigación se concentra en el período colonial tardío, específicamente durante el siglo XVIII, es preciso considerar que su trabajo presenta la relación sujeto-Estado y el papel de la caridad en esta relación. De igual forma, destaco el interés de la autora por hacer visible la historicidad de los conceptos. En el caso de Milton, esto es claro con la forma como usa las nociones sobre pobreza y las estrategias que los distintos actores utilizan para su adopción.

El trabajo de Milton muestra el peso que el régimen colonial logró imponer en la sociedad que analiza. En este sentido, Milton expone las estratificaciones que el mismo concepto de pobreza suponía en la época; para la investigadora, se constata la presencia de dos tipos de pobreza: la económica, en la que se encontraban grupos históricamente excluidos como indígenas y mestizos y la social, en la cual se adscribían viudas o españoles propietarios en momentos de crisis y a los que se puede denominar como “pobres vergonzantes”. Por tanto, a las condiciones materiales que determinaban la posición social de los sujetos, se sumaron características de otro orden, pues aunque se los considerase pobres por las evidentes carencias que los caracterizaban, este sector mantenían un determinado estatus en la ciudad, precisamente por sus antecedentes familiares. Esto se muestra en documentos como los analizados por Milton como las denominadas “Declaraciones de pobreza”, desde las cuales se establecía legalmente la condición económica del sujeto solicitante. Esto permitía convertirse en merecedor de ciertos auxilios ya sea por parte del Estado o de las organizaciones e individuos caritativos en la sociedad colonial.

Con respecto al siglo XX, y en claro contraste con el funcionamiento de las acciones caritativas desarrolladas en Quito, se encuentra el trabajo de Patricia de la Torre sobre la Junta de Beneficencia de Guayaquil, “institución de servicio público, de carácter privado y que estuvo dirigida por una fracción de la burguesía guayaquileña, encargada de la administración de hospitales y de obras de asistencia social públicas” (Torre 2004, 20). Torre, ubica las acciones de la Junta de Beneficencia como una “política social local autónoma” que se fundamenta en lazos primarios establecidos por redes familiares (Torre 2004, 26-27).

pormenorizado de la autora destaca la relación entre el poder político- económico y el control sobre la tierra y la fuerza de trabajo (Deere 1992, 50).

La mención a este estudio, tiene por finalidad establecer un aspecto importante para esta investigación, y tiene que ver con las acciones del Estado en relación con las élites y el manejo de las instituciones de la caridad. Sin duda el peso político del patriciado guayaquileño y su proyecto de “defensa de la autonomía local, sin negar el proyecto nacional del formación del Estado ecuatoriano”, limitó el campo de acción del Estado central en términos de intervención en las instituciones a cargo de la Junta de Beneficencia en la ciudad de Guayaquil (Torre 2004, 311). Además, con la promulgación de una serie de normativas vigentes hasta la actualidad, se creó una coraza que ha impedido la intervención estatal y ha permitido la autonomía de la institución aun en la actualidad.

En conjunto, los estudios de Milton (2007) y Torre (2004) son importantes para la presente investigación en el sentido de problematizar la caridad en el período a analizarse. En términos históricos, la caridad analizada por Milton se muestra como un fenómeno profundamente arraigado en la sociedad colonial quiteña y permeado por la complejidad de relaciones que la conforman; factores étnicos así como el estatus permean la visión respecto a la pobreza y hacen posible juegos y negociaciones, por tanto, en esta investigación se entiende que la caridad, aun siendo una intervención jerárquica, mantiene intersticios que dan cuenta de campos de fuerzas.

Torre, al centrar su preocupación en el Estado y su relación con la Junta de Beneficencia de Guayaquil, permite identificar un aspecto importante. En primer lugar, el papel de la “centralidad” de la asistencia estatal. En el caso de Quito, con una multiplicidad de actores de la élite ejerciéndola y a momentos disputando y negociando estos espacios con el Estado; mientras que en Guayaquil se conformó una estructurada y monopólica asistencia a los pobres a través de la beneficencia privada, la misma que impidió la estatización de los servicios de asistencia ya manejados por la Junta en la ciudad.

En estrecha relación con esta investigación y como fue planteado a partir de las formulaciones de Castel, el papel de la Iglesia es fundamental. Específicamente el papel del catolicismo y el conservadurismo que enfrentan al liberalismo y a las corrientes de izquierda que proliferan en cuanto a la asistencia a los pobres en las primeras décadas del siglo XX. En este sentido, Valeria Coronel analiza el papel de la Acción Católica, abordándola como Acción Social Católica (2006). La autora presenta una investigación que abre aristas importantes para el presente trabajo. Concentrándose en los intelectuales conservadores católicos de la época, Coronel trabaja principalmente a partir de figuras como Jacinto Jijón y Caamaño y Julio

Tobar Donoso, intelectuales conservadores que para la autora son “promotores de un modelo de integración y control social para la sierra” (Coronel 2006, 64).

La autora se plantea varias interrogantes con respecto a los discursos de la Acción Social Católica y su efectividad en la organización de la sociedad. La hipótesis que guía su trabajo tiene que ver con el desarrollo de formas organizativas en la época, guiadas por una deuda moral y relaciones de dependencia entre los grupos sociales. Coronel expresa que la intervención de la Acción Social Católica se manifiesta entre las élites en espacios de producción de pensamiento como la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos y Americanos y en el trabajo organizativo con los sectores populares en el Centro Católico de Obreros. Estos espacios estuvieron guiados teóricamente por corrientes alemanas relativas a la economía moral y que pretendían, en su crítica al liberalismo y al materialismo, posicionar la necesidad de recuperar “formas paternalistas de distribución económica” en el espacio obrero (Coronel 2006, 64)

Sobre las organizaciones obreras y de artesanos es preciso mencionar los trabajos de Milton Luna y Guillermo Bustos. Luna (1992), retrata las transformaciones culturales en las cuales la población de la ciudad se insertaba. La presencia de nuevas identidades, que no se limitaban a grupos blancos o indígenas, estaba en parte influenciada por un fuerte flujo migratorio que integró el campo con la ciudad. Precisamente, empezaron a manifestarse grupos autoidentificados como mestizos. Por su parte, Bustos (2003) estudia el proceso de formación de una identidad social en términos clasistas y el impacto de este en la organización gremial en los años treinta. Las movilizaciones sociales que suceden en las primeras décadas del siglo XX estarían marcadas por la confluencia de este grupo con artesanos y estudiantes.¹¹

Relacionando el trabajo realizado por Luna (1992) y Bustos (2003) con el de Coronel (2006) se puede establecer que en general los primeros logran caracterizar a los sectores subalternos mientras que Coronel al concentrarse en los intelectuales conservadores configura el escenario en el cual se desarrolla la Acción Social Católica en los años treinta. Sin embargo, el presente trabajo apunta a que además del fuerte relacionamiento de las élites entre sí y también entre los sectores subalternos organizados para la modernización y recristianización de la sociedad, existe un correlato de acciones en espacios cotidianos y entre sectores no organizados.

¹¹ De los más recientes trabajos publicados respecto a la problemática de los artesanos y sus organizaciones en los años treinta se encuentra la investigación de Fernando López quien siguiendo a Bustos Lozano y trabajando con categorías como “autoridad paternal” y “economía moral” ubica rasgos de autonomía y de formación de conciencia de clase entre los sectores de obreros organizados entre los años 1929 y 1933 (López 2015, 16).

Finalmente, dentro de los estudios referidos a la temática de la caridad y la asistencia a los pobres en la ciudad, se encuentran los estudios realizados por Eduardo Kingman, quien ha centrado su preocupación en el tránsito de las “instituciones de amparo social” (1999). Dentro de sus investigaciones se ha concentrado en el tránsito de estas a partir de la segunda mitad del siglo XIX (Kingman y Goetschel 2014), así como en las primeras décadas del siglo XX en la ciudad de Quito (Kingman 2006).

El autor, con respecto a la época que será analizada en esta investigación, menciona que las primeras décadas del siglo XX fueron un complejo momento en el que también se sucedieron fuertes transformaciones en la economía urbana que influyeron en la progresiva diferenciación de oficios y actividades entre la población y paralelo a ella, la secularización de gustos y costumbres reflejados en el trato cotidiano entre los habitantes (Kingman 2006, 49). Esto tiene que ver con que en el proceso de modernizar la sociedad quiteña fueron introducidos avances en el campo del conocimiento desde distintas áreas. La educación, la salud pública, la ornamentación y el adentamiento urbano propendieron a la reorganización de la sociedad y el espacio. En lo social, se hizo evidente el crecimiento y diversificación poblacional, y en lo institucional, se consolidaron normativas para la regularización y ordenamiento del territorio.¹²

En este escenario, el intercambio y el mutuo reconocimiento entre grupos sociales no se limitaron a los “de abajo”, también entre los “de arriba”, y entre los “de arriba” y los “de abajo” se desplegaron juegos de dominación y resistencia. Kingman (2006) realizó un acercamiento a los procesos sociales de crecimiento y diversificación poblacional a los que hago mención, pero a la vez, analiza una serie de acciones que desde determinados sectores sociales locales evidenciaron relaciones de poder marcadas por la presencia de “dispositivos disciplinarios”¹³ aplicados experimentalmente para la organización de la sociedad quiteña y que son importantes como guía en la presente investigación.

Dentro de estos dispositivos, Kingman reconoce el papel del ornato/embellecimiento del espacio urbano, el higienismo y lo que a posterior sería la planificación urbana. Esto, de

¹² Como Fernando Carrión lo analizó, en términos de organización del territorio, una característica propia del periodo colonial fue la forma radial concéntrica en torno a la plaza central de la ciudad. Luego se observa el tránsito hacia una forma longitudinal a partir de la primera década del siglo XX. Paralelo a ello se promovió lo que podría denominarse una “distribución” de las clases sociales en cada uno de los sectores (Carrión 1987). Este proceso fue impulsado básicamente por la municipalidad de la ciudad.

¹³ Por dispositivos disciplinarios se entiende una red de relaciones de saber/poder que articula enunciados, instituciones, leyes, etc., en un momento histórico.

manera general, fue promovido por instituciones como la municipalidad en confluencia con instituciones y actores como la Iglesia y agrupaciones o individualidades católicas que promovían la modernización de la sociedad.

Otros dispositivos a los que Kingman considera son la caridad, la beneficencia y el asistencialismo público. Estas prácticas implicaron intervenir en los sectores populares, por medio de la promoción de costumbres y valores y fueron promovidos tanto por el Estado como por lo que podríamos denominar un sector privado o “tercer sector” recordando a Thompson (1994). En este grupo se reconoce a la élite de la ciudad e instituciones religiosas que trabajaron en la asistencia al prójimo.

En este sentido, el contexto a trabajarse en esta investigación experimenta aún los efectos de una “modernidad católica” (Maignashca 2005; Kingman y Goetschel 2014). Pese a las transformaciones generadas en la sociedad, tanto por el Estado Liberal como por la emergencia de nuevas corrientes del pensamiento político y social así como de la medicina social y el salubrismo, las formas de asistencia a los pobres siguen marcados por dinámicas personalizadas y por la fuerza de la religiosidad católica.

En definitiva, existió una confluencia de acciones encaminadas a transformar el *habitus* de los sectores populares. Todo esto a partir de una tradición católica ya arraigada en la vida cotidiana y el avance de un proyecto de modernización basado en la recristianización y empoderamiento de la Iglesia y de los sectores conservadores católicos de la ciudad (Kingman y Goetschel 2014, 146).

Estos complejos procesos de modernización, que en la vida cotidiana se expresaban tanto en obras caritativas como en el “adecentamiento” y habilitación del suelo urbano creando barrios para obreros y artesanos, permiten entrever el relacionamiento entre los actores de la época y los cimientos para relaciones de tipo clientelar (Kingman 2006, 159).

En conjunto, estas prácticas posibilitaron la intervención tanto en el espacio urbano como en el cuerpo social y es con las características antes mencionadas que a partir de los años treinta, estos dispositivos se consolidan en la ciudad de Quito.

Como fue señalado al inicio de este capítulo, se ha considerado la necesidad de historizar los conceptos con los que se va a trabajar la investigación. En relación a ello, Kingman marca diferencias entre la caridad, la caridad pública, la beneficencia y la asistencia estatal, asimismo trabaja en torno a la Acción Católica en el contexto local. Explica que hasta el

proceso liberal de 1895, en una suerte de conflictividad permanente, tanto el Estado como la Iglesia se atribuían competencias respecto a actividades de corte asistencialista, inclusive el mismo uso de los conceptos suponía conflictos. ¿Se trataba de caridad o beneficencia?; ¿a las prácticas de qué institución se le debía asignar cada término? Sobre esto, Kingman afirma lo siguiente:

La caridad, tal como aquí la entendemos, constituye una institución típicamente urbana, distinta a la práctica de distribución de socorros y suplidos que se realiza en el espacio rural: aunque se inscriben dentro de un horizonte social y cultural común, amparan, en la práctica, actores y relaciones diversos (Kingman 1999, 283).

Cuando Kingman se refiere a los suplidos y socorros es necesario tener presente el trabajo de Andrés Guerrero sobre la hacienda serrana y el sistema de huasipungo (Guerrero 1991). Al respecto, los suplidos y socorros correspondían a mecanismos que generaban dependencia a la hacienda. Siendo monetarios y en bienes de otro tipo, la negociación para la obtención de los mismos implica relaciones de carácter personalizado.

En el espacio urbano era común la atención inicial a los enfermos, así como la entrega de alimentos y ropa a los pobres, todo ello en el marco de relaciones personalizadas. Estas acciones estuvieron acompañadas de discursos moralizadores hacia quienes recibían bienes por parte de los benefactores y en tanto ello, fueron espacios para cimentar “lealtades” sociales (Kingman 1999, 285) y relaciones “patriarcales” (Kingman 1999, 307). Hablamos entonces de que la caridad operaba como un mecanismo de redistribución de recursos, no obstante estos recursos los entenderemos en esta investigación, tal y como el autor propone, en una dimensión extraeconómica (Kingman 1999).

Dentro de los actores que asistían a los pobres y a los cuales hace referencia Kingman, se encuentra la Iglesia y las distintas órdenes que la conforman. Estas, operaron como impulsores iniciales de sistemas de caridad a través de la activa participación de agrupaciones religiosas en la comunidad. En cuanto a la proveniencia de recursos dentro de los sistemas de asistencia a los pobres, estos fueron derivados de la renta agraria (Kingman 1999, 288).

El autor menciona que en un juego de acciones encaminadas a la reproducción de vínculos, estaba presente una compleja relación estamental con el “otro” (1996, 10); ya que para la época la condición de pobre y por tanto de beneficiario de algún tipo de acto caritativo no estaba determinada únicamente por la condición socioeconómica sino que además implicaba

una compleja configuración étnica, aspecto que acerca la concepción de Kingman a lo planteado por Milton (2007). En el mundo andino estas condiciones se explicarían con la creciente presencia indígena en la ciudad así como la presencia heterogénea de grupos sociales mestizos y blanco-mestizos agrupados en los denominados pobres. Estos impactaron demográficamente la ciudad haciendo ineludible la atención a sus necesidades por parte del Estado, a la vez fueron objeto de observación de los primeros salubristas de la ciudad.

Kingman sugiere que en este contexto, la caridad paulatinamente se transforma en “caridad pública” o “beneficencia pública” fortificando instituciones de amparo para niños y enfermos que no podían ser atendidos por la asistencia de particulares. Ya aquí, el financiamiento no sólo provenía de las órdenes religiosas sino que además particulares e instituciones como los municipios y el mismo gobierno central contribuían en el sostenimiento de estas instituciones (Kingman 1999, 286).

Con los incipientes procesos comerciales que las ciudades enfrentaban y las continuas crisis económicas que acaecían, la visión respecto al sostenimiento y amparo a grupos sociales sufrió varios cuestionamientos en relación a estos procesos. El desplazamiento hacia una forma de “beneficencia pública” en el caso de Quito no fue un proceso mecánico, ni definitivo. Se deben considerar las transformaciones que la caridad había experimentado desde el período presidencial del católico conservador García Moreno y posteriormente las intervenciones que operarían con el liberalismo, en términos de asistencia estatal.

Se observa entonces que la regularización e institucionalización de ciertos espacios que posibilitaban estas prácticas fueron una especie de puente hacia una estatalización de la asistencia en la cual sectores liberales y conservadores confluyeron en el sentido modernizador. Destaco que la situación es distinta a la observada en el caso de Guayaquil, en el cual el manejo de las instituciones de asistencia fue monopolizada por la élite de la ciudad, tal es el caso de la Junta de Beneficencia (Torre 2004)

Es necesario establecer que los conceptos con los que Kingman (1999) trabaja no son estáticos y en tanto ello, no pueden limitarse a fechas o períodos rígidos y específicos, por ello, la discusión inicialmente planteada en este capítulo pretendía situar la complejidad intrínseca a los mecanismos de redistribución de recursos materiales o morales. Como señala Castel, operó un giro en la noción respecto a la asistencia que debe o no procurar el Estado, así: “El liberalismo podía aceptar algunas excepciones a la interdicción del Estado, correspondientes a ciertos casos muy específicos, situaciones de desamparo sin otra

alternativa de asistencia” (Castel 1997, 239). En este orden, el liberalismo fue crítico con visiones caritativas clásicas y promovió particulares ideas respecto al trabajo y el progreso.

A la par, desde lo reglamentario, en lo local se promulgarían leyes como la de Beneficencia (1906) las mismas que en principio regularon e institucionalizaron determinados espacios destinados a la asistencia social. Un aspecto fundamental en cuanto a leyes es que se propendió a la clasificación de los estados del individuo con el fin de identificar a los “verdaderos” merecedores de la asistencia. Así: “desde el Estado, los objetivos de la acción benéfica se van dibujando, desde un comienzo en los siguientes sentidos; reglamentar la pobreza y la mendicidad, controlar, aislar, separar los falsos mendigos de los verdaderos; organizar los sistemas de asistencia; garantizar la seguridad social; crear casas correccionales y de labores” (Castel 1999, 304).

Por otro lado, en las primeras décadas de los años treinta, las preocupaciones respecto a la asistencia al prójimo son un eje de discusión dentro de la misma Iglesia. Así, la Acción Católica para Kingman también trabajó bajo criterios modernos y se guió por los preceptos de intervención en la vida y la organización social de los pobres. Sin embargo, habría que considerar que la particularidad histórica del momento en el que se despliega, es el contexto social y político de los años treinta. Además, en contextos de sociedades andinas la complejidad es mayor al analizar el factor étnico y la dinámica de la hacienda colonial en la administración de la población.

En conclusión, en este momento histórico se consolidan cambios en cuanto a la visión respecto a la asistencia a los pobres y se vislumbran las transformaciones de los mismos sectores benefactores, inclusive de la Iglesia. La caridad y la Acción Católica como campo de trabajo de los católicos comprometidos, permiten observar cómo operaba la modernización impulsada por los sectores conservadores. La “salvación del alma” se resuelve en planos y actividades “mundanas” muy concretas que intentan que la “comunidad territorial” no se desintegre por efectos del liberalismo ya en curso y por la emergencia de las tendencias de izquierda y la lucha popular.

Capítulo 2

Condiciones sociales en Quito en las primeras décadas del siglo XX. Proyectos y transformaciones a la luz de una sociedad tradicional

“Justicia y Caridad: he aquí diremos de una vez los remedios de los males sociales”
Julio Tobar Donoso

El objetivo del presente capítulo es entender el desarrollo de la asistencia a los pobres en los años treinta a partir de una breve aproximación a décadas anteriores. Considerando, eso sí, que las transformaciones no responden a un desarrollo lineal y que tanto la caridad como la Acción Católica local no operan por fuera del entramado de relaciones de poder que se tejieron históricamente en las sociedades andinas.

En esta aproximación se consideran aspectos relevantes sucedidos en las primeras décadas del siglo XX y que suponen impacto en la sociedad y el Estado. El criterio desde el cual se han seleccionado estos procesos tiene que ver con la propuesta de Castel respecto a entender las comunidades primarias en las cuales se desarrolla la asistencia desde los “recursos disponibles” y la “homogeneidad” de la comunidad. Por ello, “sobre los recursos disponibles”, en primer lugar se presentan los efectos de la crisis económica y en ella la dinámica cambiante que sufrió la hacienda cacaotera y la hacienda serrana previo a los años treinta. En segundo lugar se repasa brevemente los cambios que experimentó el Estado Liberal tanto en su estructura e instituciones como en su relación con la Iglesia luego de la Revolución Juliana (1925). Finalmente, para considerar la “homogeneidad” de la comunidad presento una panorámica de los actores en el escenario de la caridad y la Acción Católica (Castel 1997, 53).

En este escenario se observa la puesta en marcha de una serie de acciones civilizatorias inspiradas en las nuevas doctrinas de la Iglesia católica. Asimismo, se observa la confluencia de estas acciones con corrientes positivistas como el higienismo, lo que deriva en un compleja intervención sobre la cotidianidad los pobres.

Comparto con Arrom (2007) la preocupación respecto a la tradición historiográfica que rodea a las primeras décadas del siglo XX y la necesidad de ampliar las perspectivas investigativas respecto a otros actores y no únicamente limitarse a los sectores liberales, masculinos. La crisis económica; las emergentes organizaciones de izquierda y la clase media; los procesos modernizadores a partir de la presencia obrera; la heterogeneidad que caracteriza a las urbes; la recomposición del conservadurismo; la crisis del Estado liberal, etc., son la constante

respecto a la investigación de la época en el Ecuador. Es por eso que anticipo que el énfasis en este capítulo será ubicar, en medio de la vorágine de acontecimientos que en la época se suceden, los condicionantes que permitan entender cómo las organizaciones e individualidades, especialmente las compuestas por mujeres católicas de élite, se relacionan y ejecutan labores en torno al prójimo. Todo ello en una red de relaciones que incorporan conflictivamente al Estado y la Iglesia y que tiene como factor subyacente la propiedad de la tierra.

2.1. Crisis y transformaciones en las dos primeras décadas del siglo XX

Una amplia bibliografía respecto a la crisis económica en el Ecuador coincide en marcar una multiplicidad de factores para su desarrollo. No obstante el referente internacional es el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914. Para Chiriboga (1988), la crisis que enfrentó la élite agroexportadora costeña demostraba que el sector se encontraba a expensas de la dinámica económica mundial.

Chiriboga, al caracterizar a la clase agroexportadora cacaotera previa a la crisis de las primeras décadas del siglo XX, los identifica como propietarios de grandes latifundios. Esto significó que para inicios de siglo, el acaparamiento de tierras dedicadas al cacao llegó al 70%. La propiedad de las mismas se limitó a un selecto grupo de familias en las que destacan apellidos como Aspiazu, Seminario, Burgos, Avilés-Pareja, entre otros.

Entre otras razones, el acaparamiento de tierras fue posible por la presencia de representantes de esta élite en el Estado y su vinculación con la banca.¹ El control de varias instituciones permitió el monopolio de propiedades sin títulos, apropiaciones por medio de hipotecas, así como el uso de tierras estatales (Ramón y Torres 2004, 80).

Maiguashca, en un reciente estudio en que incorpora material diplomático, reafirma la propuesta clásica de Chiriboga al marcar ese momento como el inicio de la crisis cacaotera. Abona a esta afirmación, los efectos de la disminución de créditos por parte de Alemania, situación que resultaba altamente perjudicial constatando la estrecha relación entre la élite guayaquileña y varias casas de crédito en Hamburgo desde 1890 (Maiguashca 2012, 88).

¹ Luego del asesinato a Eloy Alfaro (1912), la hegemonía de la élite agroexportadora liberal logró controlar el Estado, bajo los gobiernos de Leonidas Plaza Gutiérrez, Alfredo Baquerizo Moreno, José Luis Tamayo y Gonzalo Córdova. Estos presidentes han sido ubicados dentro del liberalismo plutocrático (Paz y Miño 2002).

Este aspecto es importante en la medida que permite hacer evidente las relaciones que esta élite establecía por fuera del espacio nacional y que a futuro, los llevó a la búsqueda de nuevos mercados y nuevos financistas. Para Ramón, esta condición influyó a que dicha élite tuviera poco raigambre con la cultura nacional y sus proyecciones estuvieran marcadas por Norteamérica y Europa (Ramón y Torres 2004, 81). Asimismo reafirmó su tendencia autonómica frente al Estado central y en ello, se entiende la lucha por preservar sus espacios de producción económica y de asistencia a los sectores populares, tal es el caso de la Junta de Beneficencia de Guayaquil (Torre 2004).

Durante la crisis, el descenso en los precios del cacao, el cierre de mercados y el incremento en el precio del transporte fue tan drástico que, como menciona Chiriboga, el valor de los fletes prácticamente se triplicó entre julio y septiembre de 1914, de 17.50 a 45 dólares (Chiriboga 1988, 102). Por otro lado, el fin de la Primera Guerra Mundial (1918) no cambió el panorama para el sector agroexportador pues, a la consecuente reducción de la demanda del producto a nivel mundial, se sumaron factores locales como plagas en las plantaciones.

La respuesta que adoptaría el sector, lógicamente tuvo que ver con la precarización de las condiciones de vida de los trabajadores y de los finqueros arrendatarios. Para Ibarra (2010), dentro del sector, la crisis motivó la toma de una serie de medidas tendientes a favorecer la situación de élites productoras y exportadoras y se tradujo en dos acciones: “1) vender la tierra en su totalidad para solventar las deudas; y 2) vender parte de la tierra y arrendar el resto” (Ibarra 2010, 138). Esta estrategia profundizó los sistemas de explotación al interior de la hacienda agroexportadora, especialmente en Yaguachi (provincia del Guayas) expulsando trabajadores de la hacienda y precarizando las condiciones de finqueros arrendatarios.

Hacia afuera del sector, las élites organizadas en la Asociación de Agricultores del Ecuador (1912), presionando a los gobiernos de turno, lograron la emisión de medidas tendientes a la devaluación monetaria. Ante ello, el gobierno del liberal Leonidas Plaza, finalmente emitió la denominada Ley Moratoria (1912) que decretaba la no convertibilidad de los billetes en oro. Para Milton Luna (2013), esta medida se resume en lo siguiente:

La emisión inorgánica de billetes que se extendió hasta 1925, propició un galopante proceso inflacionario que disminuyó los costos de la producción a través del congelamiento de los salarios de los trabajadores. El peso de la crisis fue cargada en los hombros de los más débiles, aunque otros sectores económicos y sociales dependientes de la importación sufrieron el latigazo del desplome de la agro exportación (Luna 2013, 24).

Para Galo Ramón (2004), el auge cacaotero tuvo un impacto relativo en el escenario regional. Todo esto debido a que la producción cacaotera no generó los eslabonamientos necesarios que permitan la articulación de otras regiones del país a esta dinámica productiva hasta 1914 (Ramón y Torres 2004, 81). Esta afirmación no excluye la consideración a partir de la cual, regiones como la sierra centro-norte, generasen una relativa autonomía y desarrollo por lo menos en buena parte del siglo XIX, todo esto debido a su capacidad de asegurar su reproducción económica y social de modo relativamente autónomo (Saint-Geours 1994, 145).

Un ejemplo de ello lo presenta Nicolás Cuvi (2011). En su estudio respecto a las fábricas textiles en los años treinta, confirma un potenciamiento de la producción y el mercado interno en la región debido a anteriores procesos modernizadores y la reducción de importaciones. Claro está que la expansión de una denominada “industria textil” estuvo de una u otra forma marcada por la estructura hacendaria y los movimientos de capitales que esta permitía (Cuvi 2011, 66).

La relativa autonomía con la que Saint Geours (1994) caracterizó a la sierra centro-norte también tuvo que ver con la presencia de una clase dominante claramente establecida en la región y que paulatinamente se asentaría en la capital. Familias como Ascásubi, Guarderas, Fernández Salvador, Aguirre, entre otras, demostraron preponderancia regional en términos de la propiedad de la tierra entre finales del siglo XIX e inicios del XX (Saint-Geours 1994, 147).

El estudio sobre la hacienda serrana efectuado por Jorge Trujillo (1986) presenta la problemática relativa a la propiedad de la tierra entre 1900 y 1930. El autor menciona que en la época en la cual se desarrolla la crisis agroexportadora se sucedió el incremento de avalúos generales en propiedades ubicadas en la sierra central, situación que contribuyó a la devaluación de la moneda ya impulsada por la misma crisis nacional. Pese a que Trujillo reconoce la limitada información estadística sobre la época, cree posible afirmar que en el contexto analizado se observan cambios trascendentales en términos del manejo de la tierra y la respectiva obtención de su renta. Trujillo identificó que entre la década de los veinte y los treinta, la propiedad territorial estuvo sujeta a lo que denomina un doble proceso, así:

Por una parte la fragmentación de algunas propiedades por efecto precisamente, de la ampliación del mercado de consumo interno y externo que incidió en la dinamización de la compra venta de la tierra, y por otra parte, la valorización constante y progresiva de la propiedad, sobre todo, en aquellas zonas en las cuales las condiciones ventajosas permitían

establecer ingresos rentísticos considerables. Para el año 1930, las estadísticas catastrales presentan, respecto a las cifras registradas para el año 1920, esta doble tendencia (Trujillo 1986, 135).

Este factor constituye un elemento fundamental para entender la dinámica económica de la sierra durante los años treinta y su incidencia en otros ámbitos. La propiedad de la tierra aparte del valor económico que lo caracteriza, fue importante en términos de transacciones y negociaciones y en consecuencia en “relaciones de parentesco”. Trujillo caracteriza a los grupos patrimoniales que en la época se manifiestan como “entrelazamientos orgánicos” que “fortalecen la concentración de la propiedad de estos grupos y por ende, su poder económico y eventualmente su poder político” (Trujillo 1986, 126).

Trujillo identifica que a lo largo de las tres décadas analizadas en su estudio se consolidan grupos patrimoniales como los capitalinos Barba. Estos, mediante alianzas matrimoniales se articulan con familias como los Aguirre, Larrea, Jijón y Donoso. En términos territoriales su capacidad de influencia se extiende a nivel regional especialmente hacia el norte del país, concentrándose en Carchi, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi y parte de Tungurahua (Trujillo 1986, 139).

Justamente, las alianzas antes mencionadas permitieron el relativo posicionamiento de “una misma clase dominante”. Para Saint Geours se muestra además “una cierta unidad en las representaciones políticas y religiosas” que fueron en cierto sentido compartidas entre las élites y el pueblo; esto, aun considerando el proceso de secularización emprendido por el liberalismo (Saint Geours 1994, 147-148).

Por otra parte, y pensando en el impacto de los factores antes mencionados en los sectores populares, es de suponer que, las estrategias que aplicaron las élites para “paliar” la crisis implicaron una mayor presión hacia los sectores populares. La devaluación de la moneda operó como un factor que extremó las condiciones de explotación a nivel nacional. Esto abonó a una ya establecida condición estamental en la cotidianidad. La proliferación de manifestaciones políticas que se suceden en la época no puede ser desconectadas de este antecedente:

Las organizaciones políticas de izquierda no se establecieron en un vacío sino en un espacio político y cultural donde las ideologías anarquistas, liberales, católicas y mutualistas estaban vigentes en el medio obrero y artesanal. Además el espacio político estaba escindido principalmente entre liberalismo y conservadurismo como ejes de la acción política. Y se

trataba de una sociedad que portaba una carga de rasgos estamentales y étnicos de origen colonial (Ibarra 2013, 13).²

En respuesta a la crisis y a las presiones que tanto en la ciudad como en el campo se ejercían, sublevaciones y protestas eran la constante. Luna menciona la existencia de once huelgas de trabajadores entre 1914 y 1918, las mismas que tuvieron por objetivo principal el aumento salarial (Luna 2013, 36-37). De igual forma, el autor detalla la existencia de ocho conflictos urbanos en los años veinte y una diversidad de demandas caracterizadas por la presencia de otros sectores sociales, como la misma policía (Luna 2013, 42).³ En el caso del campo, el mismo autor menciona el desarrollo de once levantamientos indígenas de diversa índole (Luna 2013, 43).

Se puede notar que en conjunto, tanto la hacienda cacaotera y la hacienda serrana experimentaron presiones que impidieron que el régimen con el cual tradicionalmente se desarrollaron, continúe sin alteraciones; razón por la cual se extendieron mecanismos para superar la crisis. Muchos de ellos caracterizados por mayores niveles de explotación. Claro está, con las diferencias propias de cada condición regional.

Este escenario de crisis abonó, sin duda, a que los gérmenes de ideas de izquierda se expandan en la sociedad y que sean varios sectores subalternos organizados los que se apropien de discursos de cambio.

La crisis afectó a un espectro de clases cada vez más heterogéneo y que empezó a expandirse por la ciudad. La protesta se hizo una constante, y entre otros aspectos, esto sentó las bases para la posterior movilización a cargo de los militares agrupados en la Liga Militar y que dio paso a la denominada Revolución Juliana.⁴

² Es importante recordar que desde los años veinte, en el propio Partido Liberal se suceden fragmentaciones. Estas dieron paso a la presencia de ciertos sectores socialistas (Coronel 2006, 58).

³ En franca crítica al manejo de la crisis por parte de sectores políticos en 1922 se desarrolló uno de los episodios más trascendentes en la historia del Ecuador en la primera mitad del siglo XX. Ante una masiva manifestación convocada por sectores organizados de Guayaquil, el gobierno liberal de José Luis Tamayo dictó órdenes para la represión de la manifestación. La información respecto a este hecho da cuenta de una masacre de obreros (Ibarra 2013, 16). Para Ricardo Paredes, fundador del Partido Comunista en el Ecuador, este hecho marcó la presencia de sectores subalternos organizados y el inicio de un cambio en el clima político, así “El 15 de noviembre de 1922 iluminó a todo el país con los acontecimientos de Guayaquil y señaló la entrada del proletariado ecuatoriano en la vía de la revolución social” (Paredes 1928, 79).

⁴ Por Revolución Juliana se entiende el golpe militar sucedido el 9 de julio de 1925 y que fue ejecutado por un grupo de jóvenes militares de bajo rango agrupados en la denominada Liga Militar. Luego de la toma, estos entregan el poder a un grupo de civiles. Con un discurso de fuerte carácter patriótico se conforma una Junta de Gobierno Provisional que desconoce el gobierno del liberal Gonzalo S. Córdova. Al momento, se consideraba

Existe un consenso entre varios investigadores respecto a la trascendencia de la Revolución Juliana (1925) y su impacto en los procesos de modernización y de instauración estatal, especialmente en lo que se refiere a políticas sociales de carácter obligatorio.

Valeria Coronel al analizar el período que va de 1925 a 1944 y concentrarse en las tesis del intelectual socialista Ángel Modesto Paredes demuestra que la importancia dada a la Revolución Juliana no se limita a análisis contemporáneos. Ubica que en la misma época, tanto liberales como comunistas reconocían que las instituciones que emergieron del proceso tuvieron la suficiente capacidad para lograr niveles de interlocución entre el Estado y diversos sectores sociales (2009, 329).⁵ En este sentido, el Estado Liberal entró en un franco proceso de transformaciones en relación a la emergencia de nuevos sectores sociales y las demandas que estos posicionaron en lo público.

Para efectos de la discusión que se desarrolla en esta investigación, el escenario que se presentó en los treinta no puede desconocer el proceso transformador impulsado desde la Junta de Gobierno armada a partir de la Revolución Juliana. Aquí, se generaron una serie de medidas encaminadas a generar institucionalidad.⁶ Dentro de las proclamas lanzadas por el grupo de jóvenes militares agrupados en la Liga Militar se hacía evidente la preocupación por el manejo de la crisis económica derivada de la debacle a propósito de la crisis cacaotera.

El Ministerio de Previsión Social fue creado en 1925 con la “finalidad de que sea el “laboratorio de salud colectiva y que, por lo mismo [corrija el] organismo social, empobrecido por regímenes corrompidos y corruptores”; estos factores incidieron en la aprobación de la Ley de Sanidad Pública en 1926 (Durán 2000, 21). Como analiza Coronel, el Ministerio de Previsión Social fue creado por una facción del Partido Liberal influida por la denominada “cuestión social”. Con Virgilio Drouet y Pío Jaramillo Alvarado, se impulsaron

que el ala a la cual correspondía Córdova respondía a los intereses de la oligarquía guayaquileña responsable del Banco Comercial y Agrícola de Guayaquil, o la denominada plutocracia, considerada responsable de la crisis (Paz y Miño 2002)

⁵ Dentro de las investigaciones relacionadas a este acontecimiento además, se atribuye a este proceso, la visibilización de la clase media, de sectores agremiados, así como de la emergente burocracia estatal (Maignashca y North 1991, Durán 2000). Todo esto, evidentemente en el ámbito urbano.

⁶ Incorporando regulaciones constitucionales y ajustes en las carteras de Estado, se llegó a definir la existencia de los siguientes ministerios: Interior, Relaciones Exteriores, Instrucción Pública, Previsión Social y Trabajo, Hacienda, y de Guerra (Paz y Miño 2002, 19).

transformaciones inspiradas en los congresos de Sanidad y de la Organización Internacional del Trabajo (Coronel 2009, 332).⁷

Pero, ¿que implicó la “cuestión social” a partir de aquellas condiciones políticas? Vale recordar que para Castel la “cuestión social” tiene que ver con la conciencia generada a partir del reconocimiento de las condiciones de vida de la población en un momento histórico de producción determinado. Para el caso, esto deviene en la consecuente generación de condiciones para que tanto quienes formaban parte de las nuevas estructuras productivas (obreros, artesanos, etc.), como quienes se mostraban por fuera de esta (vagabundos, mendigos, etc.) pudieran articularse al orden. Todo esto mediante sistemas de regulación y un conjunto de dispositivos que posibiliten la integración de estos sectores a la sociedad en vías de progreso (Castel 1997, 17).

No obstante, el traslado de este concepto al contexto latinoamericano implicó algunas variantes de acuerdo a las condiciones históricas del continente e inclusive a las particularidades de cada proceso nacional.⁸ Milton Luna menciona que una preocupación sustancial dentro de la “cuestión social” a partir del período en mención fue la educación. Por ello el aumento al presupuesto destinado a ella ascendió de 1 746.702,08 millones a 3 002.426,80 millones de sucres hasta 1929 (Luna 2013, 24).

A la educación se sumó la preocupación respecto a la organización social. Carteras de Estado como Previsión Social (1925), por efectos de la Revolución Juliana, trabajaron en este ámbito como eje de su accionar público ante la multiplicidad de actores y demandas. Posteriormente, la gestión de esta institución se avocó a lo propiamente considerado como asistencialismo social (Coronel 2009, 336).

⁷ Con respecto a las regulaciones, se buscó principalmente reordenar la economía con la supresión de leyes como la de inconvertibilidad de billetes. Además se impulsó la obra pública, el fomento a la educación, el mejoramiento de las condiciones de la clase obrera y la “raza indígena”⁷, y adicionalmente se consideraron aspectos relativos a la situación de los militares. En resumen, se sitúa esta etapa como un proceso nacionalista reformista y profundamente interesado en intervenir en la “cuestión social” (Paz y Miño 2002, 30).

⁸ La “cuestión social” en el Ecuador durante el período previo a los años treinta, estaba fuertemente influenciada según Paz y Miño por los procesos agrarios sucedidos a partir de la Revolución Mexicana de 1910, y la Revolución Rusa sucedida en 1917 (Paz y Miño 2002, 30). Con este principio, la “cuestión social” se convertía en política de Estado y buscaba encarar la protección e impulso que ni los hacendados ni el empresariado podía promover entre los sectores subalternos. Paz y Miño menciona que la “cuestión social” se hizo presente en el país de manera evidente en los mismos programas de los partidos políticos. Según la investigación del historiador, esta idea fue marcada en 1923 por el Partido Liberal, un año más tarde por el Partido Socialista y finalmente fue considerado por el Partido Conservador en 1925 (Paz y Miño 2002, 46-47).

Para Luna, los temas sociales fueron parte constitutiva de la cultura y la política hasta la primera mitad de los años cuarenta (Luna 2013, 38), no obstante, las ideologías de las nuevas oligarquías en el poder pugnaban por la vigencia de sus modelos. De ahí que un hecho importante durante los años veinte y el cual no hay que perder de vista para entender las condiciones de los años treinta es sin duda la reestructuración del Partido Conservador bajo la línea de la Doctrina Social de la Iglesia. Esto, se sumó al reconocimiento que los mismos conservadores harían de ciertas leyes como las relativas a la educación, matrimonio o la religión.

Tales reconocimientos, hicieron del Partido Conservador y sus miembros, una instancia parcialmente reestructurada en concordancia con las condiciones sociales y políticas. Inclusive, y con la finalidad de adherir nuevos miembros a sus filas, se permitió el ingreso de no católicos al Partido. A esto se debe sumar la progresiva consolidación de las organizaciones obreras católicas que ya desde inicios de siglo emergían en la sociedad y en la cual también tenían activa participación políticos conservadores (Andrade 2013, 75).

Ya sea para retomar prácticas caritativas dentro de un proyecto político conservador, o acciones civilizatorias dirigidas por el Estado o particulares hacia los grupos organizados y los “verdaderos pobres” (Kingman 1999, 305), El ámbito de la asistencia a los pobres se inscribe en un campo de fuerzas en el cual los actores en juego disputan y negocian en su interrelación; todo ello en un contexto de alta complejidad política y social. Por un lado, observamos la presencia de sectores terratenientes conservadores serranos intentando recuperar espacio en la política oficial. “Modernizando” su mercado⁹; interrelacionándose en la vida cotidiana con los sectores populares organizados y no organizados, esta élite consolida un espacio de interrelación importante. Esto significó que la serie de acciones desplegadas hacia los sectores populares en términos de asistencia no se limitaron a los particulares católicos, ya sean conservadores o liberales. Además, desde la lógica de beneficencia estatal se despliegan instituciones y acciones para atender a estos sectores.

⁹ Un ejemplo de dichos impulsos modernizadores es que ya para 1924 sectores hacendatarios ligados al conservadurismo formaron la “Cooperativa Agrícola Ecuatoriana”, la misma que se adscribió a las tendencias modernizantes que el momento económico y político imponía, buscaban entre otros aspectos, contar con apoyo estatal para la “importación de bienes de capital y estímulos para la exportación” (Luna 2013, 27).

2.1.1. Transformaciones en la relación Estado, Iglesia y sociedad

Como Kingman (1999) explica, sectores del conservadurismo adoptaron la línea impulsada por la Encíclica *Rerum Novarum* (1891), la cual se encaminó a discutir la situación de los obreros ante lo que se consideraba como una irrefrenable industrialización mundial. En la Encíclica se debate la condición del obrero frente a la “avaricia” de ciertos empresarios. Al mismo tiempo, se resalta la necesidad de superar el discurso socialista en boga ya que “atizando el odio de los indigentes contra los ricos”, lo único que logra esto es generar “violencia contra los legítimos poseedores, altera la misión de la república y agita fundamentalmente a las naciones” (*Rerum Novarum* 2015 1891, 2). Se traduce que tras la Encíclica, está la preocupación por la fuerza del socialismo y el posible desborde que ocasionaría la organización de grupos subalternos.

Frente a ello, la Encíclica apela al “oficio apostólico” de los creyentes y a una consecuente acción estatal. Para la Encíclica, el orden desde el cual los gobernantes deben ejercer sus funciones está regido por la “ordenación y administración” que posibilite la prosperidad social e individual (*Rerum Novarum* 2015 1891, 11). Ahora bien, la prosperidad está asociada a condiciones como las siguientes:

Ahora bien: lo que más contribuye a la prosperidad de las naciones es la probidad de las costumbres, la recta y ordenada constitución de las familias, la observancia de la religión y de la justicia, las moderadas cargas públicas y su equitativa distribución, los progresos de la industria y del comercio, la floreciente agricultura y otros factores de esta índole, si quedan, los cuales, cuanto con mayor afán son impulsados, tanto mejor y más felizmente permitirán vivir a los ciudadanos (*Rerum Novarum* 2015 1891, 11).

Como antecedente necesario a la comprensión de la relación entre el Estado y la Iglesia Católica es preciso recordar que Kingman y Goetschel (2014), al abordar el gobierno del conservador García Moreno analizan los efectos de la instauración del Concordato acordado entre la Iglesia y Estado.

Luego de que en 1824, la Gran Colombia se hace cargo del Patronato, García Moreno acuerda con la Iglesia la figura del Concordato en 1866. Mediante este acuerdo se buscó restablecer las relaciones del Estado con Roma y consolidar lo que los autores denominan como un “proyecto garciano de nación católica” (Kingman y Goetschel 2014, 126). Con este pacto, según los liberales, se atentó contra la libertad de conciencia y la soberanía estatal, asimismo se otorgó amplias potestades a la Iglesia en ámbitos como la educación e inclusive se les

concedió la posibilidad de censura de publicaciones. De igual forma las comunidades religiosas tuvieron libre ingreso al país (Kingman y Goetschel 2014, 126-127).

Enrique Ayala Mora (1994), refiriéndose a las progresivas pugnas y transformaciones en la relación Iglesia-Estado, explica que en la primera década del siglo XX, con el presidente Leonidas Plaza a la cabeza, se instaló nuevamente el Patronato (manejo de diezmos, designación de autoridades eclesiásticas y manejo de temas civiles). Ante ello las autoridades eclesiásticas se negaron a adoptar esta decisión y apelaron al respeto y a la libertad de su espacio (Ayala Mora 1994, 5).

La Constitución de 1906 terminó con la personería jurídica de derecho público de la Iglesia y otorgó al Estado la tutela de hospitales y casas asistenciales, eso último con la Ley de Beneficencia aprobada en ese mismo año. Hacia 1908, con la “Ley de Manos Muertas” nuevos bienes de la Iglesia fueron estatizados y manejados para la beneficencia pública. Se debe destacar que en el caso de las haciendas y su producción, el mecanismo establecido por el Estado fue el de arrendamiento. Los recursos obtenidos a partir de esta relación servían para las arcas estatales, definiendo que sean básicamente encaminados al sostenimiento del creciente sistema asistencial oficial (Ayala Mora 1994, 14 - 15).

Por otro lado, la estatización de bienes de la Iglesia fue un claro corte a la base económica que sostenía al clero. Al cortar recursos, limitaba cualquier posibilidad de financiamiento a sectores golpistas del conservadurismo y otorgaba cierta confianza al liberalismo en el poder. De igual forma actuó la libertad de cultos y de imprenta, marcando ciertos límites al tradicional poder clerical (Ayala Mora 1994, 15). Esto funcionó por lo menos por momentos, ya que progresivamente serán los círculos intelectuales católicos los que también aprovecharían espacios como la imprenta concebida como derecho para sostener su proyecto en los años venideros.

Las pugnas acontecidas posterior a la promulgación de estas normativas se desarrollaron en varios campos, tanto en el orden institucional como en la vida cotidiana pues el orden clerical estaba irremediamente ligado a la religiosidad popular, en definitiva a la “identidad cristiana del pueblo” (Ayala Mora 1994, 18). Por ello era importante una reconducción dentro de los sectores católicos con la finalidad de incorporarse a la nueva dinámica.

La reconducción de la agenda católica tuvo varios frentes para su accionar. Sin pretender una clasificación tajante entre estos múltiples frentes, en primer lugar, se ubicarían las

agrupaciones católicas tradicionales, tal es el caso de las asociaciones de caridad y en segundo lugar las agrupaciones que trabajaron desde la Acción Católica.

En relación a la caridad, es preciso recordar el papel que jugaron las cofradías desde el siglo XIX. Agrupadas en torno a un culto religioso, distintas capas sociales ponían en práctica una serie de acciones regulares para manifestar socialmente su culto a un santo o a una divinidad católica. Mayoritariamente ligados a autoridades de las respectivas parroquias eclesiásticas, las acciones de estas agrupaciones implicaban la repartición de limosna a externos y la ayuda mutua entre los integrantes de la misma cofradía. El financiamiento de dichas acciones suponía movimiento de capitales de distinto orden (rentas, propiedades servicios, etc.) (Guerra 2000, 16). En definitiva, las cofradías representaban formas corporativas que funcionaban como nexos articuladores entre los distintos estamentos sociales (Di Stefano 2000, 3).

A diferencia de los espacios organizados en torno a obreros y artesanos de la ciudad bajo las directrices de la Acción Católica y a las mismas cofradías, el espacio de la caridad tenía la presencia dominante de mujeres de clase media y de la élite. Además, contaban con el acompañamiento de las órdenes religiosas de la ciudad representadas por sacerdotes con amplio margen de acción en la ciudad.

Gioconda Herrera (2010) al analizar los espacios de las asociaciones religiosas de mujeres, identifica una problemática que sobrepasa la división entre lo público y lo privado y el lugar que las mujeres disputan en esa dualidad a inicios del siglo XX (Herrera 2010, 242). Así, la identidad católica de estas mujeres operó en el reforzamiento del catolicismo en los hogares pero también hacia lo que Herrera caracteriza como esfera pública (2010, 242).

Las prácticas que estas mujeres desarrollaron estaban estrechamente relacionadas con la capacidad que desde el mismo catolicismo se proponía, pero además, respondía a condiciones concretas que posibilitaron una determinada independencia de sus acciones.

Herrera (2010) demuestra cómo en el Congreso Católico de Señoras realizado en agosto de 1909 en Quito, se hizo visible la intencionalidad de estas mujeres de ser parte de los “asuntos públicos”.¹⁰ En las declaraciones que analiza Herrera se observa el peso que ellas mismas asignan a su participación en el “mejoramiento moral, intelectual y económico de la mujer”

¹⁰ La realización del Congreso Católico de Mujeres se dio en el marco de la celebración del centenario del primer grito de independencia. En este sentido, Herrera identifica las intencionalidades de sus promotoras de ser parte de los asuntos públicos en una celebración explícitamente política (Herrera 2010 248).

(Herrera 2010, 248). Es destacable que la participación a la cual hacen referencia las mujeres que formaron parte de dicho Congreso no puede dissociarse del *habitus* de clase en el cual se inscriben. Hablamos de mujeres que alcanzaron determinados niveles de educación y que en el seno de familias acomodadas fueron además instruidas para el manejo de la economía familiar ante la posible “incompetencia” administrativa de las finanzas familiares por parte de sus cónyuges. Herrera señala que a posterior “resulta interesante que los mismos legisladores se hicieran eco de esta imagen de “esposos incapaces” del manejo económico o despilfarradores del ingreso de sus esposas, durante los debates sobre la conveniencia de la Ley de Emancipación Económica de las Mujeres Casadas de 1911” (Herrera 2010, 249).

La preservación de bienes y herencias por parte de mujeres de la élite quiteña se tradujo en “tempranos” arreglos matrimoniales en los cuales se sucedían divisiones de bienes en el contrato matrimonial, tal es el caso de María Barba, descendiente de la alianza entre las familias Barba y Jijón. Familias que, como fueron identificadas por Trujillo, formaron parte de los grandes latifundistas de la región (Trujillo 1986, 126).

En segundo lugar, sobre la Acción Católica es importante tener presente lo que anota Valeria Coronel (2006) respecto al accionar de estos sectores. Para Coronel, en los treinta operan cambios importantes en una nueva generación de la clase terrateniente y de industriales de la sierra, pues estos se encaminan a un proyecto de “solidaridad social” que aun siendo inspirado en preceptos católicos no es impuesto en sí mismo por la Iglesia e incorpora una perspectiva acorde al momento de modernización que experimentaba la sociedad en conjunto (Coronel 2006, 66).

Hablamos entonces de proyectos que, en el marco de un catolicismo modernizante, fueron impulsados por élites intelectuales que operaron en espacios más amplios, tal es el caso del Centro Católico de Obreros (CCO). Coronel explica que en las corporaciones católicas de obreros no se agremiaban indios de las haciendas y además existían límites para la incorporación de agremiados urbanos. Dadas las características de la “solidaridad social” a la cual apuntaban estas corporaciones, el modelo no podía sostener un número demasiado amplio de integrantes (Coronel 2006, 67).

Existió entonces, una creciente generación de espacios de interlocución entre los sectores católicos conservadores y los nuevos actores que proliferaban en la sociedad. El reconocimiento y el prestigio social será uno de los efectos. Y en cierto sentido operaría una “reciprocidad asimétrica” (Kingman 2006, 159)

En relación a lo anterior, Luna aporta un elemento importante a esta investigación pues reconoce que es a partir de los treinta que el sector artesanal –ligado a los sectores católicos conservadores - consolida un inusual prestigio y reconocimiento social (Luna 1992, 174-175). Aunque, ya a inicios de siglo, por efectos de la adopción de la Encíclica *Rerum Novarum*, importantes aristócratas conservadores como Jacinto Jijón y Caamaño abrieron espacios al sector artesanal generando cercanía con el Centro Católico de Obreros, son los treinta el período en el cual esta relación demuestra su fuerza y en el que se posiciona el estatus del sector artesanal (Luna 1992, 177).¹¹

Ponce León (2014), al ubicar a los exponentes más trascendentes dentro del pensamiento político de inspiración católica, destaca además a Julio Tobar Donoso. Activo militante del Partido Conservador quien incorpora a los debates el catolicismo social y el papel que juegan los católicos en una época en que las tendencias socialistas y liberales debaten el sentido del Estado y la sociedad (2014, 17).

El papel que cumplieron estos intelectuales de la “Acción Social Católica” (Coronel 2006), al igual que varios intelectuales, comunistas, liberales y socialistas, no puede entenderse por fuera de un momento importante que despega a partir de esta década. La proliferación de periódicos, revistas y panfletos -como órganos de difusión- es compatible con la proliferación de espacios para su socialización. En este sentido, la postura de estos intelectuales conservadores, tuvo en los núcleos organizados de la época un amplio espacio para su reproducción.¹²

Como ya lo manifesté al referirme a la Encíclica *Rerum Novarum*, el temor a la anarquía y a la usurpación de la propiedad, subyace en estos intelectuales católicos; así, es deber de las élites tutelar a los pobres. Esto se realiza desde el acompañamiento a sus organizaciones y el seguimiento a la educación, de esta forma se evita que ideologías contrarias a la convivencia armónica rompan los vínculos sociales promovidos desde el catolicismo. En relación al

¹¹ Debe recordarse que desde inicios de siglo, la Iglesia empezó a contar con voceros que aun defendiendo los intereses católicos se distanciaban de las visiones conservadoras más radicales y se constituyeron como sus más fuertes ideólogos; tal es el caso de Federico González Suárez, quien propendió a la aceptación del laicismo en la educación y a una determinada distancia entre la Iglesia y el Estado en la primera década del siglo XX (Ponce León 2014, 15).

¹² De los más recientes trabajos publicados respecto a la problemática de los artesanos y sus organizaciones en los años treinta se encuentra la investigación de Fernando López quien trabaja con categorías como “autoridad paternal” y “economía moral”, pero ubica que entre los años 1929 y 1933, se hacen presentes rasgos de autonomía y de formación de conciencia de clase entre los sectores de obreros organizados” (López 2015).

análisis de Castel, se puede considerar que los factores antes citados inciden en la efectiva constitución de una “comunidad territorial” (Castel 1997, 53).

Un germen de “comunidad territorial” en relación a la presente investigación, son las parroquias eclesiales. Espacios que no sólo son el punto de partida de vinculación de los sujetos con el catolicismo al momento del bautismo sino que además cumplen características económicas y étnicas específicas que vinculan a grupos sociales diversos en un territorio históricamente construido a partir del catolicismo (Di Stefano 2016).

2.2. Actores en la ciudad de los años treinta

Pese al impulso a la diversificación en el agro costeño, incorporando productos como azúcar, café, arroz, etc. y el potenciamiento a una ya creciente industria textil serrana¹³, estas acciones no fueron suficientes para sostener la economía y la estabilidad en la década posterior (Trujillo 1986, 68). Para una economía dependiente del mercado mundial, la recesión del capitalismo internacional agravó la situación ya existente; así, los años treinta suponen varios episodios de continuación de la crisis en lo político y económico. En 1934 los efectos de la depreciación de la moneda se vuelven a mostrar. Con un incremento del 50% en el costo de vida para los sectores medios debido al consumo de bienes importados, y del 10% al 20% en productos de consumo para los sectores populares, la avalancha de inconformidad se hizo presente (Maiguashca y North 1992, 105). En lo político, los treinta se caracterizaron por la presencia de más de trece gobiernos a lo largo de la década a lo que se sumaron crecientes protestas tanto en la ciudad como en el campo (Bustos, 2003).

Por otro lado emergió el “populismo” como fenómeno político encarnado en la figura del liberal-conservador José María Velasco Ibarra quien en esta década asumiría su primer mandato nacional (1934-1935). Dada la amplitud de debates surgidos en torno al populismo (Cueva 1974; Quintero 1980; Maiguashca y North 1991; Quintero y Silva 1995; Ayala 1996; De la Torre 2003; etc.) para efectos de esta investigación más que adoptar una línea argumentativa en relación con el “populismo” y el “velasquismo” he optado por dialogar con varias de estas propuestas a la luz de las prácticas cotidianas que caracterizan a la caridad y a la Acción Católica y los procesos civilizatorios que articulan a la élite y a los sectores populares.

¹³ Bustos reconoce que a finales de los años veinte, entre Atuntaqui y Riobamba, indiscutible área de referencia de Quito para aquella época, se encontraban 19 de las 32 fábricas vigentes en los años treinta. En cuanto a Quito como tal, en la ciudad se asentaron 10 fábricas textiles de las 16 existentes (Bustos 2003, 194).

Aquí es importante citar a Coronel, para la cual, los espacios influenciados por la Acción Católica como la Confederación Católica de Obreros (CCO) se constituían como una “agremiación anti-política” (Coronel 2006, 69). Entre 1906 y 1926 la participación en partidos aún en el mismo Partido Conservador, equivalía a una inevitable expulsión del gremio. Para este círculo era importante mantenerse alejados de la política “explícita” en espacios como los partidos, pues su accionar contra las corrientes liberales, socialistas, anarquistas o comunistas y su visión sobre la sociedad debía librarse en el terreno de lo que ellos consideraban como estrictamente social (Coronel 2006, 70).

La tensión permanente entre sectores subalternos, los sectores medios y los grupos dominantes se caracterizaría por lo que Maiguashca y North, siguiendo a Quintero denominaron como “crisis de autoridad paternal” sobre todo hacia los años cuarenta (Maiguashca y North 1991, 108). Cabe recordar que las reformas instituidas con la Revolución Juliana posibilitaron la presencia de sectores medios y la visibilización de los más diversos grupos subalternos tomándose el espacio urbano (Luna 1999).

Si la tensión social fue permanente en los años treinta, los episodios de violencia adquirieron tintes más complejos, y si la masacre de Guayaquil y de la Hacienda Leito¹⁴ fueron las más trascendentes en los años veinte, para los años treinta la denominada “Guerra de los cuatro días” en Quito se constituye como uno de los episodios violentos más destacados. En este último acontecimiento se hicieron visibles las disputas entre los sectores conservadores y liberales.

La “Guerra de los cuatro días” constituyó un trágico enfrentamiento entre sectores sociales asociados al gobernante Neptalí Bonifaz (ampliamente aceptado entre sectores de los liberales y los conservadores) y un sector del ejército influenciado por grupos masónicos de Guayaquil (Bustos 2003). Con el triunfo del conservador Neptalí Bonifaz para la Presidencia de la República y el llamado del poder legislativo para su desconocimiento del cargo debido a la nacionalidad peruana de Bonifaz, se desarrolla una cruenta batalla en las calles de la ciudad. Militares cercanos al Presidente, más pobladores de la ciudad, especialmente trabajadores católicos, se enfrentan con tropas que se dirigían a Quito para combatir la “inconstitucionalidad” cometida por el extranjero (Bustos 2003). Este último bando a más de

¹⁴ Sobre ello, un año después de la masacre de Guayaquil, en 1923, en la Hacienda Leito, en la provincia de Tungurahua, se sucedió la matanza a los campesinos indígenas por parte de un grupo de militares. Este hecho se suscitó luego de una serie de pugnas por el reconocimiento de derechos laborales así como por problemas relativos al acceso de la tierra (Becker 2013, 112).

contar con el apoyo de la jerarquía militar agrupó a los sectores de izquierda compuestos por profesionales y estudiantes (González 2014).

El saldo fue trágico para la ciudad, razón por la cual se desplegaron campañas en apoyo a los afectados por la guerra que cobró cientos de vidas en la ciudad. La Iglesia, ante la crudeza de la situación emitió una exhortación por parte del Obispo de Ibarra en la cual mencionó lo siguiente: “Vosotros sabéis ya, por las noticias aciagas que os traen los diarios, que la ciudad de Quito está convertida en campo inmenso de muerte y exterminio... Son centenares los muertos... Roguemos por las almas de los sucumbidos en la sangrienta pelea. Todos, sean de cualquier bando, son nuestros hermanos” (Arquidiócesis de Quito 1932, 365)

Por otro lado, durante los años veinte y treinta la interlocución entre el Estado y los nuevos grupos sociales organizados, inevitablemente incluyó disputas dentro del mismo Estado. La preponderancia de los municipios y en ellos, las élites locales ya sean liberales o conservadoras, continuamente chocaban con los intentos de reconducción del Estado Central. Un ejemplo de ello es el tratamiento a sectores artesanales por parte de las municipalidades, frente a un Estado que negociaba con nuevas formas de organización subalterna como sindicatos y comunas.

Es necesario contextualizar el papel de los cabildos o municipios. Como señala Kingman “los municipios, constituían, en términos culturales, sociales y administrativos, una suerte de avanzada del Estado sobre el territorio” (Kingman 2006, 84). En este sentido, estas instituciones contaban con un acumulado de conocimientos y estrategias de organización de la comunidad y el territorio a su cargo, especialmente en cuanto a dotación de servicios y habilitación del suelo urbano. De igual forma, sus autoridades correspondían a las élites más cercanas a su territorio y los juegos de intereses se mostrarán de forma más evidente respecto a las autoridades del Estado central.

El efecto de la Revolución Juliana fue sin duda una mayor presencia del Estado central. Pero esta mayor presencia estatal no se limitó a la creación de más entidades sino que además se cambiaron los enfoques en cuanto a las competencias de las instituciones. Es importante destacar que en esta línea, a la creación del Ministerio de Previsión Social y Trabajo (1925), y la Caja de Pensiones (1928), en los años treinta se sumó el Instituto Nacional de Previsión (1936). Esta instancia estuvo encargada de la supervisión y fiscalización de la misma Caja de Pensiones. Otra creación importante fue la Caja del Seguro de Empleados Privados y Obreros

Industriales en 1937 (Durán 2000, 21). En conjunto, se puede hablar de la creación de un sistema de protección social impulsado por el Estado.¹⁵

En todo caso cabe señalar como lo he venido haciendo a lo largo de esta tesis que la asistencia estatal no desplazó ámbitos de la asistencia privada, como los impulsados por la Iglesia y por asociaciones de católicos.

Con esta breve panorámica, en las siguientes páginas se pretende ubicar de manera general el clima en el cual los distintos sectores entran en juego en los conflictivos años treinta. Si los veinte, brindaron relativas condiciones para la organización, los treinta muestran los múltiples rostros y demandas de los organizados así como sus interrelaciones con el poder tanto en las instancias políticas institucionales como en la vida cotidiana. Como se notará en las siguientes páginas, la presencia de grupos organizados necesariamente sugiere presentar una panorámica de la ciudad y las condiciones en las cuales la caridad y la Acción Católica desplegaron sus prácticas y discursos frente a una creciente demanda de derechos sociales. Recurriendo a varias investigaciones se presentarán además algunas cifras que dan cuenta de la ciudad de Quito en los años treinta.

2.2.1. La mirada sobre los sectores populares

Entre fines del siglo XIX e inicios de la tercera década del siglo XX, la población de la ciudad prácticamente se triplicó, alcanzando los 120.000 habitantes.

En el caso de Quito, en particular, se asistió a un relativo desarrollo industrial y a un incremento de las capas medias y populares, como resultado de las migraciones desde el campo y las pequeñas ciudades de provincia. Todo esto dio lugar a procesos de movilidad y a cambios en los sistemas de representación y en la vida cotidiana. Estos cambios, muchas veces imperceptibles, se expresaron en la vida de las instituciones educativas, de salud y de organización de la ciudad (Kingman 2006, 43).

Para Luna (1992), igual que Kingman (2006), parte de este crecimiento tuvo que ver con un fenómeno de migración interna. Este, coincidió con los episodios de prosperidad de la ciudad, fundamentalmente asociados a la expansión del aparato estatal (Luna 1992, 178), así como a los cambios que se venían produciendo en la estructura agraria y la producción textil.

¹⁵ Todas las competencias estatales, entusiastamente asumidas luego de 1925, así como el crecimiento y transformación de la ciudad tenían tras ello un aumento de empleados en el sector público. Durán, al analizar la burocracia en la ciudad ubica que entre 1927 y 1930, el número de empleados del Estado ascendió de 2001 a 575 luego, por efectos de la misma crisis del treinta ese número se reduciría a menos de la mitad al llegar a los años cuarenta, pues las cifras señalan la existencia de 3459 en 1941 (Durán 2000, 36).

Luna, retomando a Ibarra (1987) afirma que la incorporación de esta “nueva” población a la ciudad puede ser caracterizada como grupos: “blanco-mestizos pueblerinos los que llegaron a la ciudad atraídos también por el trabajo, los servicios y el bienestar” (Luna 1992, 179). Estos sectores a los que Luna califica como “medios” dejaron sus localidades atraídos por las condiciones que generó la centralidad estatal.

Una característica adicional de importancia es que estos contaban con determinados conocimientos artesanales, comerciales y de oficios en general (Luna 1992, 179-180). Así, según Luna, se perfiló el carácter clasista que adquirió la ciudad y que definitivamente complejizó las tradicionales relaciones jerárquicas (Luna 1992, 171).¹⁶ Como menciona Kingman “Algunos de estos núcleos fueron una prolongación de las antiguas cofradías y compartían muchas de sus características. Lo que en ese entonces se entendía por clase obrera eran más bien sectores artesanales, gremios de sastres, organizaciones de albañiles, vivanderas y unas pocas agrupaciones obreras, particularmente textiles” (Kingman 1999, 308).

La identificación pormenorizada de actores a los cuales Kingman (2006), Luna (1992) y Durán (2000) prestan atención, tiene que ver con un fenómeno creciente en la ciudad. Los estudios realizados por “el médico y reformador social” Pablo Arturo Suárez representan la presencia de “parámetros positivistas - salubristas, primero y de planificación urbana, después - orientados a establecer criterios clasificatorios de organización de la sociedad y de los espacios así como a intervenir sobre la vida de los grupos sociales y los individuos” (Kingman 2006, 327).

Una precisión importante es que las clasificaciones con las cuales trabaja Suárez responden a una perspectiva clasista más no étnica y la perspectiva de clase de Suárez no estaba planteada en términos de relaciones de producción o de trabajo sino más bien en cuanto a condiciones de vida y niveles de ingresos (Kingman 2006, 319). Según la visión de Suárez, la clase obrera en Quito se estructuró de la siguiente manera:

¹⁶ En términos de organizaciones y gremios, los años treinta cierran con el registro de 387 asociaciones obreras urbanas. De ello se desprende lo siguiente: 36 profesionales, 144 sindicales, 76 gremiales, 112 mutuales, 3 patronales 13 centrales obreras, 3 comités de empresa (Coronel 2009, 340). No es extraño entonces que en esta misma década se haya promulgado el Código del Trabajo en 1938 cuando el General Alberto Enríquez Gallo ocupaba el cargo de Jefe Supremo del Estado (Luna 2006, 193).

Tabla 1 Caracterización de la clase obrera

Clase Obrera	Grupos	Ingresos
	Estudios de Pablo Arturo Suárez (1934)	Jornaleros, cargadores, barrenderos, vendedores ambulantes de comestibles, pequeños oficios de taller
	Albañiles, modestos artesanos, comerciantes de ínfima categoría, obreros industriales	Ingresos entre 30 y 100 sucres

Fuente: Estudios Pablo Arturo Suárez 1934. En *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía*. Kingman, 2006.

Ante esta diversa presencia poblacional de trabajadores, que cabe manifestar, en una buena parte provenían de campo, el orden urbano es afectado por una preocupación que ya se hizo notoria en los años veinte y que se extiende con fuerza en los treinta: la sanidad y la higiene. Según los datos recabados por Durán (2000) respecto a un censo realizado en 1931 por el Servicio de Higiene Municipal, el hacinamiento era latente en la ciudad. En consecuencia, se identificaron condiciones sanitarias deficientes como habitaciones húmedas y falta de aseo.

Frente a ello y considerando que esto no se limitaba a los sectores más pobres sino que abarcaba inclusive a la clase media, y en ella, una buena parte de la burocracia, desde distintas instancias de poder se promueven acciones para enfrentar la problemática. En el sector municipal, se desarrollaron proyectos de saneamiento y alcantarillado, también se discutió el problema de la dotación del agua potable y se promovieron recomendaciones en cuanto al aseo personal y del hogar (Luna 2013, 21). Por otro lado, la importancia otorgada a la sanidad y la higiene llegó a ser tal, que se las incluyeron entre las competencias del Ministerio de Previsión Social.

En suma, la vivienda de sectores populares y sus condiciones fue una preocupación generalizada. Sobre esta necesidad se planteó la creación de un barrio obrero municipal impulsado en su momento por Jacinto Jijón y Caamaño en el sector de la Loma (Goetschel 1992, 328), de igual forma, la Iglesia, por medio de la orden de los Dominicanos y específicamente el Padre Inocencio Jácome, promovieron la creación de un barrio obrero en lo que actualmente se conoce como Chiriacu (Ycaza 1991, 89). Por otro lado, benefactoras como la aristócrata María Augusta Urrutia, en asesoría de los Jesuitas, y específicamente del Padre Vásquez Doderó, hicieron lo mismo al emprender el proceso de urbanización de sus haciendas ubicadas al sur de la ciudad, sector de Solanda (Gaceta Municipal 1939, 47).

2.2.2. Iglesia, élites y Estado: estrategias de permanencia en el nuevo escenario

Aunque autores como Ayala Mora afirman que la crisis que se desató en los años veinte, influyó para que sectores populares y medios avancen en la conformación de organizaciones gremiales laicas no confesionales así como en la profundización de “una política anticonservadora y anti oligárquica”, la fuerza de sectores conservadores modernizantes que se observó en los treinta también logró generar espacios de consentimiento y de consenso. Prueba de ello fue la firma del *Modus Vivendi*¹⁷ en 1937, incluso un año antes de la aprobación del Código del Trabajo.

Como menciona Ponce León sólo a partir de la firma del *Modus Vivendi*, con Carlos María de la Torre como Arzobispo de Quito, “las constantes pugnas entre liberales lograron contenerse luego de cerca de tres décadas de fuertes disputas” (Ponce León 2014, 16).

El relativo consenso y la disminución de disputas tuvieron que ver con los mismos aspectos acordados por las partes, pues a partir de este momento se marcan relativos límites entre la cuestión estatal y la cuestión religiosa. Vale recordar que la misma Iglesia trabajaba a partir de nuevos supuestos, los cuales posibilitaban un giro en la relación con el Estado y una claridad frente a las nuevas realidades sociales. Entre otros aspectos, destaco que el *Modus Vivendi* cubrió los siguientes temas: 1) El gobierno ecuatoriano garantiza a la Iglesia Católica el libre ejercicio de actividades en las esferas que le corresponde; 2) El gobierno garantiza la libertad de enseñanza y la Iglesia católica tiene derecho a mantener y fundar planteles educativos; 3) Estado e Iglesia trabajarán conjuntamente para el fomento de misiones al Oriente; 4) La Santa Sede y sus órdenes se mantendrán por fuera de los partidos y contiendas políticas; 5) Diócesis y demás instituciones católicas tienen carácter de personas jurídicas y gozan de derechos civiles sobre sus bienes (Registro Oficial No. 547 de 23 de Julio de 1937).

Si bien estos artículos abren camino a un espacio de “consenso y buenas relaciones” entre el Estado y la Iglesia luego de la embestida que sufrió esta última por efectos del Liberalismo, debo insistir que en la vida cotidiana la influencia religiosa nunca dejó de estar vigente.

¹⁷ En general, los *Modus Vivendi* constituyen acuerdos o pactos diplomáticos entre naciones. En este caso, el *Modus Vivendi* al cual se hace referencia en esta investigación fue firmado entre el Presidente de la República Federico Páez y un representante del Estado Vaticano. Con la firma del *Modus Vivendi* se restablecieron relaciones amistosas entre ambos estados luego de la tensión que implicó el liberalismo en el poder. En este pacto, entre otros aspectos, se estableció que la designación de arzobispos y demás autoridades corresponde al Estado Vaticano, sin embargo, se informará previamente sobre esta pre designación al Presidente de la República con la finalidad de comprobar que la autoridad elegida no responda a criterios de carácter político. (Registro Oficial 1937, Art. 7).

Además el sostenimiento de dichas creencias no se limitó al trabajo del clero sino que constituyó una verdadera cruzada en la cual intelectuales de la Acción Social Católica (Coronel 2006) trabajaron especialmente con las organizaciones obreras; y en el caso de mujeres de la élite, hablamos básicamente del trabajo con los no organizados, es decir con los pobres mediante la caridad.

Pero, cuáles eran las características de esta élite vinculada a la Iglesia? Trujillo en su estudio sobre el sistema de hacienda entre 1900 y 1930 apunta que en esos años se preservó una base de grupos patrimoniales organizados en torno a familias terratenientes gracias al monopolio y control del territorio, así como el control político ideológico. De acuerdo a Trujillo pese a las transformaciones sociales, políticas y económicas, la sociedad continuaba funcionando bajo la misma racionalidad del parentesco (Trujillo 1986, 126). Por ejemplo, Ana María Goetschel identifica que en el período en cuestión, once de los quince Presidentes del Concejo Municipal de la ciudad, eran hacendados y; trece de estos quince Presidentes pertenecían a las “familias aristocráticas” de la ciudad (Goetschel 1992, 321). Entre los más destacados aristócratas de la ciudad se encuentra la figura de Jacinto Jijón y Caamaño. Goetschel, al analizar la época, identifica las múltiples facetas de este personaje. Como intelectual, político, empresario y benefactor católico, su figura da cuenta de un conservadurismo modernizador con amplísima capacidad de influencia (Goetschel 1992, 327).

Finalmente, no se puede perder de vista que los “recursos disponibles” (Castel 1997) de estos círculos para el “despliegue” de acciones a favor de los pobres, también daba cuenta de las lentas pero constantes transformaciones que operaban en las mismas élites en términos de cambios en el manejo de sus capitales. Lo analizado por Trujillo (1986) en términos de transacciones de la tierra, puede conectarse con el análisis de Fernando Carrión (1987) respecto a la progresiva transformación de la renta del suelo agrario, perteneciente a los terratenientes de la época, en suelo urbano.

En conclusión, pese a que en las primeras décadas del siglo XX se observa la ebullición de demandas y actores sociales pugnando respecto al sentido del Estado y el papel de los sectores populares en un escenario modernizador, por otro lado, las prácticas tradicionales de administración y asistencia a la población continuaron reproduciéndose en la cotidianidad de los años treinta. Inclusive puede observarse que en un contexto de crisis existe a momentos una conjunción de acciones entre el Estado, la Iglesia y seglares católicos de la élite al momento de asistir a los sectores populares ya que finalmente, en un escenario conflictivo

como el sucedido luego de la Revolución Juliana, se encontraba en peligro la estabilidad de la sociedad y en ella el mantenimiento de la “comunidad territorial” que estaba en juego (Castel 1997, 54).

Con esta afirmación no desconozco el amplio campo de demandas y protestas que desde los sectores de izquierda y grupos organizados efectivamente se sucedió. Más bien, planteo que, para entender la asistencia a los pobres, ya sea desde el Estado o desde particulares, es necesario ver las relaciones de poder tejidas tradicionalmente en la ciudad. Estas relaciones estuvieron marcadas por tres factores. En primer lugar, lo que para la época se entendía como la “cuestión social”; segundo, la preeminencia del catolicismo; y tercero, relaciones de parentesco de la élites, en las que, la base material seguía siendo la propiedad de la tierra y la renta obtenida de la misma.

Capítulo 3

¿Modernización Católica? Discursos y prácticas de asistencia a los pobres en los años treinta.

“El nivel moral de una sociedad sube o baja, según penetra en sus costumbres la caridad cristiana”

R. P. Abel Devriere

En el presente capítulo trabajo con publicaciones que me permiten entender la asistencia a sectores populares organizados y no organizados dentro de una red de relaciones más amplias. Esto se debe a que, el conjunto de acciones que durante los años treinta se desplegaron a favor de los pobres o los denominados “hijos del pueblo”, se caracterizó por una estrecha vinculación entre preocupaciones de orden moral y de orden productivo (Kingman 1999, 94).

Para tal efecto he considerado publicaciones de la época que reflejan la preocupación por la “cuestión social” (Castel 1997) en tres ámbitos: religioso católico¹, institucional estatal, y científico. En el primer ámbito, trabajo con el *Boletín Eclesiástico*, órgano de difusión de la Arquidiócesis de Quito. Además incluyo informes, hojas volantes y pronunciamientos de organizaciones católicas asentadas en la ciudad y que han sido conservadas en la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinoza Pólit. Desde el ámbito institucional estatal he considerado el *Registro Oficial* y la *Gaceta Municipal*. Finalmente, para dar cuenta de la preocupación generalizada por las condiciones de higiene y de habitabilidad en la ciudad - propuestas científicas positivistas- que fueron incorporándose en las prácticas de asistencia, presento elementos de varios estudios publicados en la *Revista Anales de la Universidad Central*.

Aún con las particularidades locales, reconozco que el accionar de los católicos en esta etapa, se inscribió una “campana transnacional” (Coronel 2006, 65). Efectivamente, se buscaba incidir en el emergente proletariado ante la presencia del socialismo y el comunismo. Es así que Encíclicas emitidas por el Vaticano como *Rerum Novarum* (1891) o *Cuadragesimo Anno* (1931) constituyeron referentes para el trabajo de los católicos comprometidos.

Destaco que el alcance de las Encíclicas citadas no se limitó a la discusión entre los intelectuales católicos, ni a la consecuente difusión entre artesanos y obreros organizados en la Acción Católica. La intervención en el espacio privado a la cual se encaminó el catolicismo

¹ Destaco que las posturas que se presentan en las publicaciones de los sectores católicos, pese a coincidir en la necesidad de “re Cristianizar” la sociedad, de propender a la cohesión social, así como de contrarrestar las tesis de izquierda, difieren en aspectos como la filiación política en partidos, la relación con el Estado y la estricta conducción de la Iglesia respecto a las acciones de seculares. Estos aspectos dan cuenta de la permanente reformulación de estrategias y actores que eran parte del catolicismo de la época. Por tanto no podemos hablar de uniformidades. En este capítulo se privilegiará la “voz oficial” de la Iglesia, expresada en una publicación institucional.

de la época trascendió los espacios de sectores organizados y se retroalimentó con instituciones tradicionales con fuerte raigambre en la sociedad quiteña, tal es el caso de la escuela o del sistema de asistencia social bajo la forma de caridad, objeto central en esta investigación.

Por lo tanto, entender a la caridad durante los años treinta, supone asumir dos elementos importantes. En primer lugar, que se corresponde a motivaciones impulsadas por la Iglesia así como por seculares católicos debido al momento político que se desarrollaba a nivel mundial. En segundo lugar, que la caridad ya se ejercía en el marco de relaciones personalizadas de una extendida comunidad católica. Las Encíclicas, fueron entonces, una fuente inagotable desde la cual la comunidad católica reformuló varias de sus acciones en torno al prójimo en pos de un proyecto modernizador conservador de mayor alcance.

Dado que en esta investigación se entiende a la caridad como una institución arraigada en la sociedad quiteña, es importante puntualizar que no se trata de procesos lineales. Por el contrario, frente a prácticas caritativas católicas a favor de pobres y obreros también se desarrollan acciones seculares en un campo de negociaciones permanentes. El Estado y las agrupaciones o individuos caritativos negocian la tutela de los pobres en un escenario marcado por corrientes científicas positivistas. Es por tal motivo que incorporo a este capítulo un acercamiento a estas prácticas.

Mi intención es evidenciar que ambos proyectos, para la década de los treinta, tienen puntos de encuentro en la perspectiva de modernizar la sociedad y en ambos casos estrategias de cada sector serán apropiadas por el otro para la búsqueda de tutela de los pobres y obreros.

3.1. La Caridad y la Acción Católica en las publicaciones religiosas oficiales de la ciudad

Hacia finales de la década de los treinta, el Boletín Eclesiástico, en su primera página, lanzó una alerta a sus lectores respecto a los peligros que implican las publicaciones que proliferan en la ciudad:

A toda luz, uno de los peores azotes para la sociedad son un libro malo, una revista mala, un diario malo. Entendemos por malas las publicaciones que hacen perder la Fe, que corrompen las buenas costumbres, que mina los cimientos de la sociedad. Dios el Supremo legislador, ha prohibido estos crímenes a los mandamientos I, IV y VI de su Ley Universal (Arquidiócesis de Quito 1939, 1).

Para los editores del Boletín, entre los que destaca el férreo opositor al socialismo Manuel María Betancourt (Ycaza 1991, 58) las “malas publicaciones” continuamente citan ataques a

la Iglesia, sus autoridades, a la fe y a la moral cristiana. Además instan al rencor entre clases sociales al insistir en temas como la propiedad privada y la justicia social.

Siendo un instrumento de difusión del catolicismo, y emitido mensualmente por la Arquidiócesis de Quito desde 1893, el Boletín Eclesiástico constituye una publicación oficial fundamental dentro de la comunidad católica durante los años treinta. En permanente vigilancia de la dinámica social y desde los principios de la Acción Católica, desde el Boletín se enfrentó los postulados que el liberalismo y el laicismo, más las corrientes políticas de izquierda emergentes extendían en la sociedad. Así, los artículos y editoriales publicados centran su atención en dos campos de disputa importantes, la educación y las organizaciones de obreros y artesanos.

Hacia la segunda mitad de los años treinta, en la sección Variedades de este Boletín se reproduce el trabajo realizado por el Sacerdote Jesuita chileno Padre José Tomás Alarcón² quien consciente de la necesidad de facilitar los principios promulgados por la Acción Católica hacia un número mayor de católicos, publica una cartilla didáctica de amplia difusión y acogida, según se anota.

A propósito de la naturaleza de la Acción Católica (A.C.), el sacerdote menciona que el trabajo de los católicos por extender su doctrina es constitutivo del catolicismo, pero que sólo a partir de las primeras décadas del siglo XX se suman particularidades propias para enfrentar las transformaciones mundiales. Por ello, marca una diferencia entre el trabajo tradicional y el que en ese momento promociona: “Así pues, podemos decir que la A. C. Oficial, para distinguirla de toda acción de católicos, es: Una actividad colectiva organizada y multiforme, desempeñada por el laicado, en el campo de la vida social, bajo la dependencia directa de la autoridad eclesiástica con el fin de recristianizar la sociedad” (Arquidiócesis de Quito 1936, 389).

A lo largo del documento se enfatiza en el carácter “moderno” de la época vigente, el mismo que se define por la existencia generalizada y exitosa de organizaciones de todo tipo. “La organización de las fuerzas afines es tan evidente en estos tiempos que hasta los lustrabotas se

² Alarcón formó parte del grupo de sacerdotes jesuitas que impulsaron la Doctrina Social de la Iglesia en instituciones educativas y asociaciones de obreros en Chile. Esta actividad generó fuerte malestar entre miembros del Partido Conservador, especialmente en el ámbito de la “libertad de militancia política” que promulgaban estos sacerdotes (O'Neill, Charles E. Domínguez, Joaquín María. 2001, 31). En lo local, una figura que impulsó la “a-politicidad” de organizaciones como la CCO durante las dos primeras décadas del siglo XX fue Federico Gonzales Suárez (Coronel 2006, 69).

organizan en sociedades” (Arquidiócesis de Quito 1936, 390). Conscientes de las potencialidades de las comunidades organizadas, y en tanto época “moderna”, se convoca a los católicos a la utilización de “métodos modernos” para la recristianización del mundo; para el caso, la “organización” es considerada como el método necesario a adoptarse dentro de la A.C. (Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito 1936, 390).

Cabe señalar que esta convocatoria a la organización de los católicos implica la existencia de dos niveles: los laicos, cumpliendo un papel ejecutor en el “orden práctico” y la jerarquía eclesial, la misma que se posiciona como promotor intelectual (Arquidiócesis de Quito 1936, 389).³

De igual forma, se introduce al orden religioso una profunda preocupación social y es en este aspecto en el que radica una diferencia fundamental. Frente a la tradicional preocupación por la salvación de las almas, la A. C. se muestra a sí misma como acciones articuladas en torno a lo religioso pero también a lo que se denomina “cuestión social”. En este sentido se autoidentifica como un “cristianismo social”. Lo social, desde esta perspectiva, se ubica en ámbitos específicos de acción como la familia, la escuela, el trabajo y la prensa; ámbitos a cristianizarse con la finalidad de “defender la moralidad pública” (Arquidiócesis de Quito 1936, 390).

Un argumento importante a lo largo del texto, y que va en relación con los ámbitos de preocupación de los católicos, es el relativo a la relación con la economía y con la política. “La religión en este aspecto tiene contactos y relaciones con la actividad económica y política, siempre que entren en juego los principios morales y de justicia, cuya aplicación en el terreno práctico puede dar lugar a errores y transgresiones injustas de la ley de Dios” (Arquidiócesis de Quito 1936, 391).

La incursión en la economía y la política es asimilada como una necesidad dentro del cristianismo de la época. La cartilla discute la política y la economía en el marco de la religión, y respecto a la primera alude al ser político del hombre y a la necesidad de pensar la política desde el gobierno que trabaja a favor del pueblo; por tanto el gobierno debe contemplar entre sus principios la moral y el derecho natural (Arquidiócesis de Quito 1936,

³ Es pertinente mencionar que en términos de rendición de cuentas, las actividades y posesiones de las organizaciones laicas católicas eran supervisadas por los párrocos. También debían incluir en las directivas a un miembro de la jerarquía eclesial (Herrera 2010, 243).

392). ⁴ Es necesario tener presente que en las distintas ediciones del Boletín se enfatiza el sentido que la Iglesia le otorga a la política. En el primer número de 1935, se convoca a los católicos a interesarse por la política debido a las implicaciones de esta en el bien común y la promoción y defensa de la institución familiar y específicamente en la “santidad de la familia y de la educación, los derechos de Dios y de las conciencias” (Arquidiócesis de Quito 1935, 17). Sobre la economía, se menciona que la Iglesia siempre tuvo presente la problemática económico-social y las Encíclicas emitidas a partir de la *Rerum Novarum* son la prueba de dicha preocupación; pensar la situación de los pobres y de los obreros frente a la injusticia y la miseria, pero sobre todo, el peligro que implica el crecimiento del comunismo y el socialismo para los sectores antes mencionados, constituye la prueba de dicha preocupación.

Dentro de las estrategias que se proponen para hacer efectiva la labor de la A. C. se resalta la necesidad de una misión apostólica a partir de las parroquias (Arquidiócesis de Quito 1936, 391). En este sentido, se plantea una hoja de ruta desde la cual los católicos pueden ejecutar el trabajo de la A.C. tomando en cuenta las relaciones más próximas, que para el caso son las que se desarrollan a partir de la cercanía con la comunidad bajo la conducción de la Iglesia. Aquí, es necesario tener presente lo analizado por Di Stefano con respecto a la Iglesia y el papel de las parroquias. Para el autor, desde el mismo momento de inscripción bautismal, la persona se inscribe en una comunidad de próximos que por tanto se conocen y reconocen a partir de este espacio (Di Stefano 2016, 3) (Castel 1997).

Dada la importancia que se le otorga al papel de la “organización” en el marco de la A.C., la caridad continúa siendo uno de los ejes del trabajo práctico al cual se apela. Un ejemplo de lo antes mencionado es que a manera de secretariados, se insta a la conformación de un eje de beneficencia y caridad que tenga en cuenta las particulares necesidades de las parroquias y sus integrantes (Arquidiócesis de Quito. 1940, 221). En este sentido, hablamos de la conciencia respecto a relaciones de proximidad entre el beneficiario y la instancia que lo facilita. Sin duda, la proximidad crea un prójimo a socorrer (Castel 1997, 43). Esto implica, como Castel sugiere, el funcionamiento de “redes de vecindad” y hace de la asistencia a los más pobres un soporte para la potenciación de “comunidades territoriales” (Castel 1997, 54).

⁴ Es necesario recordar que pese a que en esta investigación se enfatiza en la relación que por medio de la caridad se teje entre la élite y los pobres y obreros en el marco de la Acción Católica, la convocatoria lanzada por la autoridad eclesial no distingue clases sociales y llega incluso a postularse como un valor agregado para que sus socios se muestren aptos para un correcto desempeño en cargos públicos. “Pues, ¿qué institución hay más adecuada que esta para dar a la sociedad los mejores ciudadanos, y a la República los más religiosos y más sabios magistrados?” (Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito 1934, 557).

3.1.1. Una cruzada contra los “nuevos bárbaros”

El combate al crecimiento del socialismo y el comunismo en la sociedad son el centro de preocupación de la Acción Católica o A.C. Es por ese motivo que constantemente las publicaciones de carácter religioso que circulan en la ciudad y específicamente las promovidas por la voz oficial de la Iglesia, presentan artículos y editoriales centrados en las problemáticas que genera la adopción de estas corrientes entre los pobres y los obreros. Al mismo tiempo, no se descuidan aspectos polémicos relacionados con el laicismo y el liberalismo.

Distintas asociaciones y agremiados aprovechan el momento y la potencialidad de la imprenta para extender esta visión entre los católicos de la ciudad. La campaña para extender esta visión incluye la difusión de este material en colegios laicos y hasta en las mismas cárceles tal y como se anuncia en *El Propagandista Católico* (1935) que caricaturiza el comunismo como la barbarie y lo contrapone a la civilización y al modo de ser moderno.

En el texto que acompaña a la caricatura se enfatiza en que el comunismo se corresponde a “los malos ricos, malos pobres, malos políticos, malos obreros, malos empleados y malos escritores”, quienes desde sus posturas potencializan esta corriente ajena al espíritu católico. La subversión del orden al cual conduce el comunismo configura malos ricos que, “quieren seguir enriqueciéndose como sea. Los que gastan en lujo y disipaciones escandalosas sus haciendas, los malos pobres desesperados por su pobreza, llenos de odio y de vicios”, así como de los malos obreros “orgullosos y ciegos que quieren suplantar a sus patronos pensando que del desorden pueden venir la producción y la riqueza” (*El Propagandista Católico*, 1935, 1).

Figura 1. Caricatura “El Comunismo”

EL PROPAGANDISTA CATOLICO
SEMANARIO PARROQUIAL

20^a. SEMANA

NOTA - Esta Hojita lleva una propaganda utilísima para el pueblo. Hay Párrocos y personas particulares que distribuyen semanalmente cientos de ejemplares hasta en colegios laicos y cárceles. ¿No puede Ud. imitar su ejemplo?... Vea precios y dirección en la página siguiente

AÑO I—QUITO, 12 DE MAYO DE 1935.

EL COMUNISMO

Es una hoguera que amenaza consumir al mundo. ¿Sabéis quiénes la atizan? ¿Quiénes soplan sobre ella? ¿Quiénes le arrojan combustibles? Los malos ricos, que quieren seguir enriqueciéndose, sea como sea. Los que gastan en lujo y disipaciones escandalosas sus haciendas. Los malos pobres, desesperados por su pobreza, llenos de odios y de vicios. Los malos obreros, orgullosos y ciegos, que quieren suplantarse a sus patronos, pensando que del desorden pueden venir la producción y la riqueza. Los malos escritores, sembradores de errores y fautores de inmoralidad. Los malos empleados que quieren trabajar cada vez menos y ganar cada vez más. Los malos políticos, ambiciosos, farsantes, interesados e indignos. Los desordenados, los jugadores, los avaros, los ociosos... los gandules.

Los nuevos bárbaros

¡Oh vergüenza sin nombre!
En los siglos que llaman de atraso y de barbarie, se labraron las góticas estatuas, que vi por tierra fuera de sus nichos sacias y mutiladas; las atrevidas torres, las místicas ventanas de espiritual ojiva, las agujas caladas, la crestería airosa, las ricas filigranas de piedra, que hoy en ruinas, de triste jaramago coronadas, cuenta allí al artista y al cristiano

una historia de fuego, sangre, y lágrimas.
¿Quién devastó, taló, quemó y des- [hizo del arte las bellezas soberanas, y despojó el santuario, y profanó sus tumbas venerandas? ¿Quiénes fueron los cómplices y [autores de tan salvaje hazaña? Los que llevan escrito en su bandera progreso, libertad y tolerancia; los bárbaros del siglo de las luces. Aunque vaya con máscara, la bestia se conoce muy pronto en sus pisadas.

L. Ram de Vin.



Fuente: El Propagandista Católico. Año 1. 1935

En este contexto, el catolicismo se expone a sí mismo como un punto de encuentro entre los distintos grupos sociales e incluso relativiza el poder del Estado frente al manejo de los problemas sociales. No obstante, se debe tener presente que en esta sutil crítica a las limitaciones de la acción estatal, la A.C. se muestra completamente compatible con los intereses patrióticos del Estado en términos de progreso social, por ello “es propio de la caridad cristiana llevar sobre sus alas la prosperidad pública” (Arquidiócesis de Quito 1934, 557).

El catolicismo, siendo una religión “verdadera... bendice al rico, que sabe usar bien sus riquezas, y las emplea, siquiera en parte, en beneficio de los pobres” y a su vez consuela a los pobres en sus lamentaciones (Arquidiócesis de Quito 1934, 1). Cabe recalcar que en el mismo documento se enfatiza que, la preferencia de la religión católica es el sector obrero pues la figura fundamental del catolicismo es Jesucristo quien, según se menciona en la Biblia, optó por ser parte de una familia que tuvo su origen en el taller de un obrero.

Aquí, la religión católica se muestra así misma como un espacio de solución para el problema del obrero y de la pobreza. La solución, en contraposición a las tesis de izquierda que se posicionan en el momento político, se refiere a la conciliación entre las clases sociales y en tanto ello a la aceptación de la condición social de origen. “En efecto, la religión Cristiana enseña que Dios es el Autor de la riqueza y de la pobreza, y que las distribuye entre los hombres, según su divino beneplácito.- Y así es menester que tanto el rico como el pobre, se resignen al estado de bienes de fortuna en que plugo a Dios colocarles en este mundo” (Arquidiócesis de Quito 1934, 417).

Siguiendo a Castel se podría entender que, dada la particularidad del momento, desde las instancias de poder había una preocupación por el riesgo de que las corrientes de izquierda se conviertan en un factor de desestabilización interna, o de forma más precisa, de “desestabilización de los estables” (Castel 1997, 343). Para el caso, los pobres y obreros, en definitiva los “estables”, deben asumir un estado de resignación que termina siendo la base desde la cual un sector del catolicismo oficial de la época intentaba contrarrestar las corrientes de izquierda emergentes.

Por más que el progreso social y las múltiples adaptaciones de una beneficencia laica se esfuercen en disminuir sea la miseria, sea el número de mendigos, tiene y siempre tendrá la *caridad* que desempeñar un papel exclusivamente propio de ella que es la unión entre los hombres, por más que en nombre de la justicia y de la igualdad se sueñe con la utopía de una repartición igual de los bienes creados, nunca la justicia hará las veces de vínculo social (Devriere 1926, 3).

El discurso que legitima el trabajo de las Señoras de la Caridad reconoce la época, la necesidad del progreso social, así como el éxito que medidas de beneficencia laica pudieren alcanzar para la disminución de la pobreza, sin embargo es claro al posicionar a la caridad como vínculo social, dejando de lado el papel de la justicia. Desde estas consideraciones, la

transformación de las estructuras sociales a la cual abocan los discursos de izquierda de la época se ven limitados ante la capacidad integradora que se autoatribuye la caridad. La igualdad y la justicia son parte de un discurso utópico y en tanto utópico, limitado. Frente a ello, la potencialidad de la caridad -fuera de del trasfondo religioso- se encuentra sobre todo en las prácticas cotidianas desarrolladas en un espacio permanente de interrelaciones entre las clases sociales de la ciudad. En este marco no se puede perder de vista que la Iglesia, por medio de la caridad, también se posiciona frente a la acción de asistencia estatal, así:

Aunque cercanos o prójimos, los hombres vivirían extranjeros los unos para con los otros, y más de una vez, enemigos, si la caridad con su caliente soplo no viniera a juntar sus manos y unir sus corazones. En una palabra, entre una administración civil de beneficencia y la caridad cristiana, hay toda la distancia de una máquina a un corazón, ¿Quién ignora la siguiente alegoría? Un artista muy hábil alcanzó fabricar un autómatas de tan perfecto mecanismo que se parecía al hombre. Andaba como hombre, hablaba como hombre, como hombre gesticulaba. Sin embargo, a pesar de tanta semejanza, no le hacían caso los hombres, le dejaban aislado... “del mismo modo: La caridad cristiana es un corazón, más un corazón iluminado y encendido por una fe que le revela en el pobre Jesucristo (Devriere 1926, 4).

Cabe recordar que la institución de la caridad a la que aquí se hace referencia, trabajó paralelo a la labor de intelectuales católicos conservadores. Aunque sus expresiones no fueron las mismas, el impulso al proyecto conservador desde lo cotidiano fue constante en ambos frentes. El proceso de “recristianización” de la sociedad se convierte en una cruzada que obliga a los católicos a trabajar en varios ámbitos para alcanzar esta meta (Arquidiócesis de Quito 1936, 390).

Como se ha expuesto, las publicaciones religiosas fueron instrumentos de divulgación de la postura de la Iglesia, tanto de las altas autoridades del Vaticano como de los pronunciamientos de las jerarquías locales. Adicional a ello, publicaciones como el Boletín Eclesiástico reportaron de forma continua las acciones que en defensa del catolicismo se realizaban en la ciudad; es por ese motivo que continuamente hacen referencia a las actividades que las asociaciones caritativas así como organizaciones de artesanos y obreros católicos efectuaban en la cotidianidad. Son precisamente estos reportes, los que nos hablan de la conjunción de acciones en torno a un proyecto conservador.

Reconociendo la importancia del Primer Congreso de Obreros Católicos (1938) y la presencia de la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos (CEDOC), el Boletín Eclesiástico

presenta de manera detallada las actividades realizadas a propósito del Congreso. La razón que se expone para justificar la publicación de dicho artículo, es el carácter histórico del evento por lo cual presenta una cuidadosa selección de actividades.

El artículo da cuenta de que, a lo largo del Congreso, las delegaciones provinciales cumplieron una variada agenda de actividades en Quito, entre ellas se detallan conferencias magistrales respecto a la situación de los obreros católicos en otros países, asistencia a actos literario-musicales, almuerzos y agasajos en propiedades de órdenes religiosas, entre otros. Según el estudio realizado por Patricio Ycaza (1991) a propósito del Movimiento Obrero Ecuatoriano, el financiamiento de esta celebración fue cubierto por el “Secretariado del Centavo Obrero”. Instancia cuya directiva estuvo conformada mayoritariamente por mujeres de la élite de la ciudad como Isabel Robalino (Ycaza 1991, 54).

En el artículo del Boletín Eclesiástico destaca el evento realizado en el Colegio San Gabriel, a cargo de los Jesuitas, en el cual se presentó un debate acerca de la tesis: “¿Puede o no el Socialismo en el Gobierno hacer feliz a una nación? Con la refutación del Socialismo de Marx y de los utópicos postulados de todo socialismo, las derechas derrotaron a las izquierdas” (Arquidiócesis de Quito. 1939, 201). Como se puede observar, el carácter teatral que acompañaba a los actos determinaba el desenlace de las tramas elaboradas, funcionando como un instrumento pedagógico de difusión de los debates políticos del momento.

En el Boletín Eclesiástico correspondiente a noviembre de 1938 se sintetizan las ponencias que en torno al Congreso se realizaron. Las temáticas expuestas y que dan cuenta de las preocupaciones de la época fueron las siguientes: “El Derecho de Propiedad salva la situación económica del Obrero”, “El Divorcio causa la ruina moral material y económica del obrero”, así como estudios sobre el Comunismo, Sindicalismo y Cooperativas (Arquidiócesis de Quito 1938, 523-526). Ycaza al analizar el Congreso y las temáticas planteadas afirma que las ponencias estuvieron a cargo de miembros del Partido Conservador así como militantes no orgánicos del Partido (Ycaza 1991, 58).

En este punto es necesario recordar que la A.C. en la ciudad estuvo ligada a las formulaciones de los intelectuales católicos, es por ello que se afirma que entre los acuerdos realizados a propósito del Congreso de Obreros Católicos se estableció la futura publicación de un “Manual de Sociología Ecuatoriana”, mismo que contemple los estudios y textos analizados durante el Congreso, pues resulta necesario resolver los “problemas sociales con criterio

racional y católico” (Arquidiócesis de Quito 1939, 202).⁵ A cargo de la edición se menciona la participación del Director de las Culturales Vicentinas (1933) el M. R. P. Inocencio Jácome, perteneciente a la orden de los Dominicanos y quien resulta una figura fundamental tanto en su participación con los obreros católicos organizados como en la formación intelectual y espiritual con los jóvenes y especialmente las mujeres católicas jóvenes.⁶

3.2. Los privilegiados de “clase, raza y riqueza”. Promotores de la asistencia al prójimo

Para el Papa Pío XI, quien ejerció su papel entre 1922 y 1939, el momento que el catolicismo experimentaba exigía de parte de los creyentes un compromiso mayor. Siendo la justicia social y el problema obrero un eje central de las reivindicaciones de la época, se hacía imprescindible que cada sector social asumiera responsabilidades propias de su condición. Refiriéndose a la clase alta de la sociedad y el malestar que esta enfrenta debido a los cuestionamientos que recibe por parte de sectores de izquierda, Pío XI emite sus observaciones respecto al uso de las riquezas y la caridad.

Para Pío XI, la crisis que la sociedad en conjunto experimenta, impone una reformulación de las prácticas caritativas y un uso adecuado de las riquezas por parte de quienes han sido privilegiados en su condición social. Es por ello que los privilegiados “de clases, de raza, de riqueza” deben estar acompañados del “espíritu de penitencia, de caridad y de oración cristiana” (Arquidiócesis de Quito 1932, 351).

Se debe precisar que las transformaciones que se persiguen no responden a criterios mecánicos al momento de su aplicación. Las formulaciones que se emiten por parte de la Iglesia constituyen modelos en el marco de transformaciones continuas y del perfeccionamiento de recursos ya disponibles. Las relaciones ya tejidas históricamente entre los distintos grupos sociales en el marco de la asistencia a los pobres adoptan nuevas formas y siguiendo a Castel experimentan progresivos procesos de institucionalización y/o

⁵ Coronel menciona que desde el mismo Centro Católico de Obreros (CCO) exigían la inclusión de “intelectuales versados en la cuestión social”. Estos eran hacendados e industriales como Jacinto Jijón y Caamaño, Julio Tobar Donoso (Coronel 2006, 59)

⁶ En 1938 se publica un detallado informe respecto a las actividades realizadas a propósito del homenaje realizado al M. R. P. Inocencio Jácome por las Bodas de Plata Sacerdotales. En la agenda se muestra la presencia de las múltiples corporaciones obreras. A más de las agrupaciones de artesanos y obreros se hace visible la participación de las esposas de los mismos en las celebraciones, así como de las denominadas Falanges Mercedarias y el Comité de Protectoras de Cultura del Obrero (Arquidiócesis de Quito 1938, 1).

tecnificación (Castel 1997, 54).⁷ Esta institucionalización, en el caso de la Iglesia se reproduce en un escenario internacional.

Desde hace algunos años se ha tratado de organizar a la mujer, interesándola en la acción católica; pues como decía el Cardenal Guisasaola, 'si logramos organizar a las mujeres, y hacerlas trabajar en el campo de la acción social, ellas serán después de Dios, nuestro auxiliar más poderoso. Yo tengo puestas en ellas todas mis esperanzas' (Arquidiócesis de Quito 1930, 52).

Con estas palabras, se antecede un reporte de los avances de la acción social de los católicos en España y se exhorta a los seculares a replicar, de acuerdo a las condiciones locales, los logros alcanzados a favor del catolicismo. En un proceso complejo, se insta a las mujeres a fortalecer el trabajo hacia los pobres y serán las condiciones locales las que determinarán si el trabajo de las mismas se encamina al fortalecimiento de la asistencia a los pobres no organizados o si la misma centra su atención en la difusión del catolicismo entre los pobres organizados, es decir, entre gremios de artesanos y obreros. Este tipo de acciones fueron igualmente promovidas en nuestro país.

Ahora bien, en una sociedad en la que la caridad se encontraba arraigada en las prácticas cotidianas, y en la cual la élite de la ciudad mantenía relaciones estrechas con los “hijos del pueblo” asumiendo la tutela de los mismos, la convocatoria a las mujeres católicas no resultaba en sí mismo una novedad.⁸ Pese a ello, las mismas asociaciones de caridad entendían el cambio de época y ya para la segunda década del siglo XX se proponían una mayor regularidad en sus acciones, lo que devenía en una mayor visibilidad en lo público para su legitimación.

Dentro del archivo se puede identificar que las organizaciones a cargo de la caridad en la ciudad, progresivamente incorporaban a su gestión, mecanismos modernizantes para regular

⁷ Hacia finales del siglo XIX se registra la presencia de la Conferencia de S. Vicente de Paul, agrupación masculina de caridad que trabaja articuladamente con las Compañía de las Hijas de la Caridad. Mediante convenio con el Estado, las hermanas pertenecientes a la Compañía toman a cargo el manejo y cuidados del Hospicio y el Lazareto de la ciudad (Conferencia de S. Vicente de Paul. “El hospicio como debe ser” 1882).

⁸ En el “Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad” se hace referencia a la figura de San Vicente de Paul (Patrono de todas las obras de la Caridad) como inspiración de la clase alta para el trabajo hacia los pobres y se menciona lo siguiente: “Jamás hasta entonces nadie había creído que la caridad pudiera ser practicada por personas seculares, y ¿qué es lo que se vio? No sólo personas libres, sino también personas casadas y hasta hijas de familia con la aprobación de sus padres se consagraban al ejercicio público de la caridad. Y qué personas eran las que así se entregaban al bien público de la caridad? Eran personas de la más alta nobleza, princesas de sangre real, y con ellas se unían, animadas por los mismos sentimientos de conmiseración, también personas de todo rango social” (R. Padre Devrière 1912, 7).

su propio accionar y sobre todo para institucionalizar frente al Estado su permanencia.⁹ Entre la visibilización de sus prácticas y la regulación de las mismas, ya para 1927 la Asociación de Damas de la Caridad, fundada por la terrateniente Dolores Jijón y Larrea de Gangotena, hacía público los estatutos de la Asociación y estos a su vez eran aprobados por el Ministerio del Interior y de Beneficencia.

El socorro a los pobres solamente podía ejercerse por medio del cuidado personalizado que las integrantes de la Asociación brindasen. La obligatoriedad de visitar personalmente a obreros y pobres establecía las condiciones para lo que podría denominarse como una interdependencia entre los de arriba y los de abajo (Señoras de la Caridad de Quito [1914] 1927, 3). El papel ejercido por estas mujeres suponía, según se exponen en la publicación: dejar los quehaceres domésticos, poner en práctica las visitas, la limosna, el cuidado del desvalido y en el ámbito específico de la religión, extender la doctrina católica entre los beneficiarios de la caridad (Devriere 1926, 5).

Por otro lado, hacia finales de los años treinta, en el Boletín Eclesiástico se brinda espacio a la consolidación de la Sociedad Auxiliadora de la Educación Católica de la Niñez (1915).¹⁰ Entre los fines de la Sociedad es evidente la preponderancia que brindan a la educación católica. Se destaca la entrega de material escolar en los colegios católicos, el sostenimiento de becas y la entrega de mensualidades a los profesores de establecimientos educativos católicos como el Colegio Salesiano, la escuela gratuita de la Hermanas de la Providencia y de los Sagrados Corazones, etc. Se habla además de la creación de más de setenta Centros Catequísticos a los largo de la ciudad. Acorde a los referentes que maneja la Sociedad, se menciona además el aporte económico para la construcción de un establecimiento educativo que lleve el nombre del ex presidente Gabriel García Moreno (Arquidiócesis de Quito 1939, 248).

⁹ Sobre este aspecto ya para finales del siglo XIX, la Asociación de Señoras de la Caridad, establecía convenios con el Estado, con la finalidad de hacer uso de una de las propiedades de la Asociación para una Exposición Nacional (Contrato celebrado entre el Supremo Gobierno y las Señoras de la Caridad [1885]1914). En un manifiesto realizado por la Asociación se justifica este tipo de transacciones señalado lo siguiente: “Y, vista de tan noble, patriótico y plausible objeto nuestra Asociación prestó gustosa su edificio, dando así pruebas de que la causa de la patria jamás puede pasar inadvertida, mucho menos para el sensible corazón femenino” (Jijón V. de Gangotena 1927, 11).

¹⁰ La Sociedad adoptó a la Virgen Dolorosa como patrona de su agrupación debido al milagro acontecido en el Colegio San Gabriel, en el cual un grupo de estudiantes vieron derramar lágrimas a la imagen. Según el artículo, el milagro sucedido en el Colegio constituía una prueba del avance de la educación laica y el consecuente desamparo de la niñez (Arquidiócesis de Quito 1939, 248).

En esa línea, también destaca la presencia de la Sociedad Protectora de la Infancia, la misma que para los años treinta sostenía el Asilo Antonio Gil, destinado al cuidado niños de hasta doce años. La Sociedad contaba la presencia de un médico, el mismo que vigilando la salud de los niños procuraba además controlar la alimentación y el menú existente. Se menciona que la Sociedad utilizaba comúnmente a la prensa para convocar a la filantropía y con ello, había cubierto los arreglos del Asilo. La Sociedad también planificaba, conjuntamente con el Estado, generar una campaña de “vulgarización higiénica” a favor de la población. (Ferriere 1926, 195).

El carácter caritativo impulsado por la Sociedad no riñe con la agenda que tan profusamente extiende la A.C. Es por ese motivo que el énfasis del texto es la necesidad de educar a la niñez en la religión ya que: “quiere el Socialismo que niños y niñas aborrezcan a los Curas, a los ricos, a los grandes; y desde pequeños les inculcan ideas revolucionarias y absurdas acerca de las riquezas y de la propiedad” (Arquidiócesis de Quito 1939, 249)

En resumen, católicos en general, pero especialmente mujeres, continuaron ejerciendo su trabajo con los sectores populares. Entonces es necesario identificar las problemáticas que la caridad procuraba remediar y la relación de las mismas con una época en la cual las ideas de modernización y progreso social constituían la meta a alcanzarse por la sociedad en conjunto. En este sentido, si se puede identificar que las agrupaciones católicas tradicionales reformulan sus prácticas de asistencia es también porque la sociedad observa de distinta manera a su entorno y a los recursos a utilizarse para su transformación. Por citar un ejemplo, la preocupación específica por la niñez adoptará la forma de la protección a la infancia, tal y como se presentará más adelante. Al mismo tiempo no hay que perder de vista, siguiendo a Gioconda Herrera (2010), el papel que cumplieron estas asociaciones católicas como espacio de acción de las mujeres de la élite. Espacio ganado por la agencia de las mismas décadas antes.

3.3. La preocupación por los pobres desde espacios seculares. “La moral es cuestión de metros cuadrados”.¹¹

Coincidiendo en los lugares de tránsito en los cuales tradicionalmente trabajaban agrupaciones católicas, se extiende la presencia de instituciones y agrupaciones seculares preocupadas por las condiciones de vida de “los de abajo”, cuyas pautas de actuación serían

¹¹ Suarez. 1934. “Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas” En *Anales de la Universidad Central*. Quito: Universidad Central del Ecuador.

métodos y criterios científicos de corte positivista. Todo ello pese a que desde tiempo atrás, con el liberalismo en el poder se propendió a reglamentar y en definitiva a secularizar la asistencia a los sectores populares.

A partir de las primeras décadas del siglo XX, las condiciones de la “clase desposeída” de la ciudad son analizadas desde los criterios que la ciencia médica a puesto en operación y que se expresan en el higienismo. Para Kingman el higienismo operó como “una verdadera escuela de pensamiento médico y social, estrechamente ligada a las prácticas estatales y municipales de salubridad y seguridad social, así como a la cátedra y la investigación universitaria” (Kingman 2006, 302).

Para los higienistas, las condiciones de vida de las familias pobres están articuladas a las condiciones de la ciudad y, en ese sentido sus acciones a favor de los pobres no se limitan al campo de la asistencia privada como es el caso de las agrupaciones de índole religiosa, sino que exigen la participación de la sociedad y sus instituciones en conjunto.

Frente a la mirada individualizada que permitió la proximidad de la caridad, la ciencia positivista indaga en el cuerpo particular para incidir en el mejoramiento del cuerpo social. La investigación que el higienismo propone constituye el soporte de la asistencia que se potenciará en las próximas décadas.

Hacer una “historia de las costumbres” y crear prácticas higiénicas que respondan a las especificidades de cada pueblo y sus respectivas clases fue uno de los propósitos que perseguía el médico salubrista Pablo Arturo Suárez y sus estudiantes (Suarez 1931, 67). Suarez en el estudio sobre las condiciones de vida de la clase obrera y campesina expresa lo siguiente: “Quizá pueda ser un complemento de esta obra de muchos, el presente ensayo en que se trata de contemplar las realidades de esta clase humana a la luz de la Higiene” (Suarez 1934, 298).

La asistencia a la “clase humana” a la luz del higienismo responde a una forma cultural que progresivamente se transforma en dominante en la sociedad y siendo así, modifica cada vez más la intervención sobre los “hijos del pueblo”. No se trata de un proceso mecánico, sobre todo porque durante las primeras décadas del siglo XX y gracias a las negociaciones con el Estado, la administración y manejo de varias instituciones de asistencia a los pobres se mantienen en manos de la élite caritativa de la ciudad o de congregaciones de monjas que atendían a los enfermos. Pero esto no excluyó el establecimiento de nuevos condicionantes

para su ejercicio. Especialmente institucionalizando nuevos criterios para acceder a la asistencia.¹²

Una de las dificultades al momento de abordar la caridad son las limitaciones que el archivo impone, en especial al momento de identificar las actuaciones y percepciones de los beneficiarios. Por ello, aquí se expone una panorámica de la asistencia a los pobres desde la caridad en base a información proveniente de instituciones estatales y de los benefactores en general, pero sin olvidar el contexto social y político en el cual estas acciones se desarrollaron. Reconozco que en la época existen negociaciones, tensiones y estrategias que condicionan tanto la mirada sobre la pobreza en la ciudad como las acciones de los beneficiarios. Para este efecto propongo analizar las reflexiones que los mismos pioneros de la medicina social tienen respecto a su ejercicio y la interacción que se desarrolla a partir de ahí.

En torno a los estudios realizados por el equipo liderado por Suárez, en el mismo grupo se hace manifiesta la dificultad para recopilar información. La utilización de los diarios locales para informar sobre las acciones y el sentido de la investigación de estos pioneros, no es suficiente. Los investigadores identifican que en los grupos en los que van a desarrollar su investigación priman las sospechas. En definitiva, priman las ideas “preconcebidas que existen en el pueblo” y sobre esos grupos revelan lo siguiente:

En efecto, les sorprendió sobre manera tan extrañas interrogaciones sobre su alimentación y no les puso menos que entre ceja y ceja la convicción de que se trataba de agentes del Gobierno, encargados de juzgar hasta este detalle íntimo de su vida para imponer nuevos gravámenes; otras creían ver en nosotros la severidad sanitaria. La alarma cundió pronto en el pueblo, y los comentarios eran chispeantes, sin faltar algún dato periodístico que agravara, dificultando más nuestro empeño. Animados de mayor sagacidad, hemos recorrido las casas anteponiendo pacientemente nuestro objeto, al par que con ligeros halagos para el paladar de los niños en nombre de la Universidad, se logró conseguir la docilidad y los resultados deseados (Cabrera, Ordoñez, Guarderas 1931, 100).

¹² Por acceso a la asistencia me refiero no únicamente a los beneficiarios de la misma sino además a quienes la imparten. La progresiva tecnificación que conlleva la asistencia determina que se generen especializaciones y clasificaciones. En el Registro Oficial correspondiente a Junio de 1932 se crea el Título de Experto en Ciencias y Prácticas Sanitarias dirigido principalmente a profesionales de la medicina, arquitectura e ingeniería, todo esto acorde a la necesidad de fortalecer el servicio de Sanidad Pública y en concordancia con las observaciones y sugerencias emitidas en la V Conferencia Internacional Panamericana. En este último se sugiere a los gobiernos de las naciones que se brinden todas las facilidades y garantías para el ejercicio de los profesionales en Higiene Pública (Registro Oficial 1932, 1).

Las observaciones fueron realizadas en un número no mayor a cien casos. El trabajo se efectuó en los barrios de La Loma, San Juan y La Tola. Pese a que entre las conclusiones de los investigadores está presente la confianza respecto a los resultados, debido a la aplicación de las más modernas técnicas, se reconoce cierta preocupación de que entre las madres observadas hubiere operado una tergiversación de la verdad. Esto con el fin de “infundir una compasión infructuosa” (Cabrera, Ordoñez, Guarderas 1931,100).

La compasión, que operaría en la institución tradicional de la caridad, pierde importancia para los investigadores en la medida que, nuevas formas de percibir la pobreza y en consecuencia, de organizar la asistencia, son asumidas desde una perspectiva positivista de intervención médica y sociológica. Prueba de ello es que en el archivo se presentan discursos referentes a la protección de la infancia en varios números de la Revista Anales de la Universidad Central desde la misma década anterior.

Sobre la infancia, la Revista presenta la traducción del informe realizado por Suzanne Ferriere, representante de la Unión Internacional de Socorros a los Niños (Save the Children International Union). En este documento se ponen a consideración las condiciones en las cuales se encuentra la infancia pobre ecuatoriana. También se detallan las instituciones de cuidado vigentes y sobre todo se hacen visibles las transformaciones que progresivamente operan en la dinámica asistencialista (Ferriere 1926).

Desde las formulaciones de Ferriere, el “sentido de protección” es una competencia tanto de iniciativas particulares como del Estado así, particularizar la asistencia y diferenciar las necesidades de cada grupo social son la insistencia central del informe. Describiendo las instituciones visitadas, Ferriere se refiere a la recientemente creada Gota de Leche¹³, iniciativa de distinguidas damas de sociedad que además contaría con el apoyo de los poderes públicos al recibir una asignación del 60% de impuesto a las herencias. La correcta canalización de la “protección” preocupa de sobremanera a Ferriere quien considera que los beneficios de la Gota de Leche sólo pueden ser optimizados con la creación de restaurantes maternos que posibiliten una intervención integral (Ferriere 1926, 194).

¹³ Para Ferriere, entre las obras más destacadas respecto al cuidado de la niñez en la ciudad se encuentra la Sociedad de Señoras de la Gota de Leche y la Junta Central de Beneficencia (1908). Sobre la primera, la institución tiene por objeto: “1. Facilitar la lactancia materna; 2. Distribuir leche esterilizada a los niños que tienen necesidad y: 3. Organizar la propaganda en favor de la higiene de la primera infancia”. Inicialmente la institución se estableció en dos barrios de Quito abarcando a una población cercana a 300 niños menores de dos años. En el informe se menciona que se distribuyen cerca de 40.000 litros de leche al año (Ferriere 1926, 193).

El cuidado a la infancia tomaba fuerza involucrando a los distintos actores legitimados de la ciudad en una especie de cruzada para la salvación de la infancia desde los mismos años veinte. Aquí destaco que esta tendencia es profundamente urbana pues, como Mercedes Prieto (2015) analizó, las acciones emprendidas en este campo no alcanzaron a la población indígena ni rural (Prieto 2015, 92).

Uno de los actores en esta cruzada fue la Universidad Central del Ecuador. Luego de sus investigaciones en el ámbito de la higiene, y que ya fueron brevemente abordadas, amplió su tarea hacia las actividades de la Extensión Universitaria. Sobre ello, Ferriere identificó la realización de una serie de conferencias encaminadas a la educación en puericultura. Sin embargo, el médico infantil Carlos R. Sánchez lamenta que dichas acciones se dirigieron a las “mejores damas de la sociedad quienes ya por su educación, ya también por la clase social a la que pertenecen saben lo bastante para que la crianza del niño se efectúe en las mejores condiciones de éxito”. Las afirmaciones del médico Sánchez responden a la toma de posición frente a una problemática concreta: la generalizada mortalidad infantil en la ciudad. El texto continúa:

Esas conferencias debieron ser dedicadas a la clase popular y al alcance de su comprensión; pues es la que más necesita de consejos y de reglas científicas pero sencillas al mismo tiempo, para la crianza de sus hijos. Primero es menester inculcar o mejor dicho procurar desarrollar el sentimiento de afectividad en la clase menesterosa; hacerle comprender que no es, como suele creerlo, una bendición del cielo la muerte de un niño, y enseñar, por fin, a las madres la obligación en que están, de dar al hijo, los mejores y más prolijos cuidados para conservar la vida a todo trance (Sánchez 1923, 63).

Velar por la protección de la infancia se convertía en un imperativo para la consecución del progreso social y como se relata en la cita anterior, implicaba incidir no sólo en hábitos de higiene y cuidado, sino además transformar la estructura de la familia y las afectividades en su interior. Al mismo tiempo se observa una actitud prejuiciada desde “arriba” con respecto al mundo popular. Entonces, “el niño debía dejar de ser el eslabón más débil de la cadena familiar” (Carasa 1994, 433).

Una arraigada visión respecto a la inevitabilidad de la muerte pugnaba cada vez más con la preocupación por la vida y sus cuidados, como parte de una lectura cada vez más arraigada en la biopolítica (Foucault 2007). Las antiguas instituciones de caridad no se muestran incompatibles con esta percepción y en un despliegue permanente de acciones en favor de los

pobres se presentaron intervenciones en el espacio urbano, la vivienda familiar y el cuerpo de los “hijos del pueblo”.

La tutela a los “hijos del pueblo” en el ámbito de la generación de condiciones de habitabilidad implica identificar momentos de articulación entre el Estado y las asociaciones o particulares dedicados a la caridad, quienes a su vez, se encontraban estrechamente relacionados a las órdenes religiosas presentes en la ciudad. Esta conjunción de acciones posibilitó la intervención simultánea en el espacio urbano en general y en la vivienda familiar en particular.

En 1934, la Cámara de Diputados discutía la importancia de establecer espacios específicos para las distintas clases sociales asentadas en la ciudad. La necesidad de contar con un barrio obrero no se limitaba a las acciones que desde el Estado se pudieran propender, se consideraba que dicha necesidad era de interés tanto del “poder público como de las gentes acomodadas”. Para estas últimas, la preocupación por las condiciones de habitabilidad constituían un “deber social” y la remediación de esta situación solo podía alcanzarse articulando esfuerzos con el Estado (Cámara de Diputados 1934, 3).

El motor que impulsaba dicha preocupación radicaba principalmente en las problemáticas subyacentes al hacinamiento y al inquilinato. Las “clases desheredadas” eran caracterizadas por los estudios e investigaciones realizados en la época como un foco de infección latente en la ciudad. Por tal motivo, legisladores como Luis Páez manifestaron que la situación se resumía en la existencia de “pocilgas humanas desprovistas de luz, de aire, de higiene, privados de los más elementales servicios para la vida” (Cámara de Diputados 1934, 2). Es así que a partir de la época mencionada, a nivel municipal, se visibiliza una mayor preocupación por asumir sus competencias y generar las condiciones para transformar Quito, tal y como se expresa en la publicación oficial del cabildo: “La ciudad moderna se caracteriza por dos cosas: por agua abundante y por habitaciones higiénicas, al alcance de obreros y de las gentes de escasos recursos” (Gaceta Municipal 1933, 1).

Este tipo de preocupaciones habían pasado a ser parte de la cotidianidad. Tan sólo seis años antes de este debate, a propósito de las Fiestas Patrias del 24 de Mayo, desde la municipalidad se convocaba a los “hijos del pueblo” a postularse como beneficiarios en el sorteo de una casa “dotada de todas las comodidades higiénicas”. El carácter moralizante que permeaba esta convocatoria puede identificarse al analizar las condiciones que habilitaban a los posibles participantes. El interesado debía estar legalmente casado, “vivir de su oficio o empleo y que

siendo padre de familia de CINCO O MAS HIJOS, sin PROPIEDAD ALGUNA, reúnan a más de su pobreza las condiciones de moralidad, constancia en el trabajo, honradez acrisolada y cumplimiento que les hagan acreedores al premio ofrecido” (Gaceta Municipal 1927, 339).

El cumplimiento de los requisitos antes citados debía ser verificado mediante certificados emitidos por las instituciones oficiales (Jefatura Política, Registro Civil) así como por “personas conocidas y honorables” (Gaceta Municipal 1927, 339). En este sentido, la validación de la condición de pobreza requería tanto de las instancias oficiales como de los círculos de prestigio y honorabilidad de la sociedad. Se observa entonces que se hacen compatibles el trabajo institucional estatal con los mecanismos de legitimación social arraigados en un tipo de ciudad estratificada (Bourdieu y Wacquant 2008, 426).

Las siguientes ediciones de la Gaceta Municipal presentan el desarrollo del sorteo y como parte de ello se menciona la inscripción de ciento veintidós participantes, los cuales recibieron una visita de verificación para ser reconocidos como “verdaderos pobres”. De hecho, se constata la existencia de ciudadanos cuya condición no los ubica en la clase social más pobre, motivo por el cual la lista fue reducida con la finalidad de que el beneficiario sea compatible con los objetivos del sorteo (Gaceta Municipal 1927, 365).¹⁴

Constituirse como merecedor de un bien, imponía el cumplimiento de un determinado perfil. Este perfil es concebido en términos de racionalidad o de “ser racional” (Cámara de Diputados 1934, 4). Se trata de una fabricación de la figura del pobre dentro de la que la moral y la decencia juegan un rol como valores constitutivos de los pobres y obreros.

Los valores son una constante a cumplirse por quienes busquen ser beneficiarios tanto de la caridad tradicional como de la asistencia del Estado. Superar la ociosidad y los vicios¹⁵, procurar la generación de bienes mediante el ahorro, cuidar del orden e higiene de la vivienda, procurar una alimentación y vestimenta adecuada, aún en el caso de extrema pobreza, son las directrices vigentes y estos aspectos estarán difusamente atravesados en los discursos de la

¹⁴ Es necesario mencionar que en el listado que se publica en la Gaceta Municipal la totalidad de participantes parecen pertenecer a sectores mestizos. Ningún apellido indígena aparece en el listado. Probablemente los citados corresponden a “pobres vergonzantes” (Milton 2007). En este sentido se puede pensar que este tipo de acciones se encaminaban a este sector de la población y sectores indígenas no eran considerados en estas dinámicas.

¹⁵ El alcoholismo es un foco de atención para los salubristas y para la moral de la sociedad de los años treinta. Para su combate, se había conformado la Junta de Propaganda Antialcohólica, la cual promovía continuamente el abandono del vicio y la promoción de los valores familiares y el ahorro (Suárez 1923, 246). Luis Robalino Dávila, político e historiador y padre de Isabel Robalino fue una figura fundamental en esta temática. siendo parte de la Junta impulsó varias campañas contra el alcoholismo especialmente en los años cuarenta.

Iglesia, en las investigaciones de los salubristas y en el mismo discurso estatal. En última instancia, la “redención moral del trabajador” promueve el “ahorro bendito” y sienta las bases para el progreso social (Cámara de Diputados 1934, 4). Alcanzar la redención es en este contexto una acción completamente mundana que implicaba el cuidado de la familia y de sus miembros.

Entre las permanentes preocupaciones tanto de la caridad privada como del higienismo y en general del orden público, se encuentra la vestimenta. En “El hospicio como debe ser”, documento guía para el accionar de los miembros de la Conferencia de San Vicente de Paúl en la ciudad de Quito, se exponen los ámbitos de acción de una muy antigua agrupación caritativa. Tal era la importancia otorgada al vestido que la recolección de ropa usada contaba con un funcionario específico: el Ropavejero. Este, era el encargado de llevar un registro pormenorizado de los ingresos que sobre objetos usados se realizare. (Conferencia de S. Vicente de Paul 1882, 3).

Pero el objetivo desde la cual son observadas las condiciones sociales durante las primeras décadas del siglo XX es el higienismo. Las investigaciones conducidas por Pablo Arturo Suárez dan especial importancia a la vestimenta de los pobres y la clase obrera de la ciudad, centrando su atención en la niñez. La investigación fue realizada en un grupo de cien niños y niñas de entre dos y dieciséis años. Los estudiantes de Suárez presentan una lista que incluye nombres, edad, nombre y oficio de las madres.¹⁶ Sobre el oficio de las madres, se cita mujeres vendedoras, fruteras, hilanderas, cocineras, costureras, agricultoras, lavanderas, cargadoras, planchadoras y tenderas (Meythaler, Capelo y Hammerle 1931, 76-86).

En la siguiente imagen se observa que a la información de los infantes se añade, en detalle, las pertenencias de cada niño en cuanto a vestimenta: camisas y calzonarios de género o liencillo, batas de algodón o franela, ternos, etc. Además se expone que los niños y niñas se encuentran mayoritariamente descalzos. Excepcionalmente se menciona la existencia de ropa para fiestas y domingos. Las conclusiones del informe apuntan a que tan sólo el 7% de los infantes reúnen las condiciones de una vestimenta higiénica. Para los investigadores, la limitada calidad y cantidad de indumentaria se complementa con “cual más cual menos, de piojos y pulgas” por el desaseo de la mismas. Finalmente se muestran una serie de recomendaciones para la remediación del mal (Meythaler, Capelo y Hammerle 1931, 84).

¹⁶ Sobre ello, no se observan nombres indígenas en el listado que presentan los estudiantes de Suárez.

Figura 2. Vestimenta de niños obreros

Nombre del niño	Edad	Nombre de la madre	Profesión	VESTIDO	Valor	No.
Segundo	8	Dolores Ruiz	Cocinera	Camisa de género, terno de casinete, descalzo	8	4
Misael	9	Mariana López	H. D.	Camiseta hilo, camisa género, saco blusa kaki, calzado	9	4
Galo	9	Abigael Espinosa	Costurera	Id. de hilo, camisa de género, terno de dril, calzada	9	4
Jorge	7	Rosa Yépez	Costurera	Id. de hilo, camisa de franela, terno de casinete, calzado	12	3
José	8	Beatriz Granda	H. D.	Camisa de género, saco pantalón de casinete, calzado	8	4
Manuel	9	Desconocida		Id. de liencillo, terno de casinete, descalzo	6	3
José Luis	10	muerta		Id. de género, terno de casinete, descalzo	5	3
Luis	9	Carmen Vega	Cocinera	Id. de liencillo, pantalón de kaki y poncho	6	4
Carlos	11	Regina Sánchez	H. D.	Id. liencillo, camiseta hilo, terno casinete, overol, descal.	9	3
Julio	9	Celia Murgueytio	H. D.	Id. género, calzoncillo franela, terno casinete, calzado	8	2
Carlos	7	Hermelinda Murgueytio	Costurera	Id. género, calzoncillo liencillo, terno kaki, descalzo	9	3
Pablo	8	Luz de Sánchez	H. D.	Id. de franela, saco de casimir, pantalón dril, calzado	10	5
Jorge	8	Clementina Silva	Vendedora	Id. de género, terno de kaki, calzado	8	3
Pedro	7	Rosario de Vallejo	H. D.	Id. y camiseta de tela de hilo, terno de casimir, calzado	25	2
Amable	6	Rosa Espinosa	H. D.	Id. y camiseta de género, terno de casinete, descalzo	9	3
Jorge	8	Natalia Mera	Lavandera	Id. de género, terno de casimir, calzado	9	3
Alfredo	8	Clementina Egas	Costurera	Id. de liencillo, terno de kaki, descalzo	8	2
Manuel	5	Manuela Zeas	Cocinera	Id. de franela, terno de casinete, descalzo	6	3
Jorge	4	Hortencia Gómez	Tendera	Id. de liencillo, terno de casinete, descalzo	5	3
Luis	6	Luz Arias	Vendedora	Id. y camiseta de tela de hilo, terno de dril, calzado	9	4
Aurelio	7	Maria Cabezas	Cocinera	Id. de género, terno de kaki, overol, calzado	10	4
Francisco	8	Manuela Carbo	Cocinera	Id. de liencillo, saco kaki, pantalón casinete, calzado	7	4
Cornelio	5	Tereza Santos	H. D.	Camiseta de hilo, terno de casinete, descalzo	6	3
Mariano	8	Felisa Uqsha	Cocinera	Camisa de liencillo, terno de dril, descalzo	5	5
Vicente	6	Cecilia Santafé	H. D.	Id. de género, terno de casinete, calzado	7	4
Antonio	5	Carmela Orbe	Costurera	Id. de género, terno de dril, calzado	6	5
Carlos	8	Tomasa Cancha	Cocinera	Id. y camiseta de tela de hilo, terno de casinete, calzado	10	4
Felipe	6	Aurora Manso	Frutera	Id. de género, terno de kaki, overol, descalzo	7	3
Jacinto	4	Mercedes Carrión	Verdeadora	Id. de género, terno de casinete, descalzo	6	3

Fuente: Revista Anales de la Universidad Central del Ecuador. Tomo XLVII. No. 277

Las limitaciones en cuanto al vestir se acompañan de la insuficiencia en términos de aseo personal. El limitado acceso al agua potable, que ya era preocupación municipal, se extendía a la inexistencia de útiles de aseo en el hogar. Sobre ello la Cruz Roja también participaba en el alivio a la pobreza, procurando la entrega de cepillos de dientes, peines y demás útiles en las escuelas más necesitadas. Según se menciona, la entrega de estos objetos se realizaba especialmente en la época navideña. De igual forma, esta misma institución de asistencia social y beneficencia promovía cursos de educación en higiene para la capacitación a madres de familia (Ferriere 1926, 195).

Frente a las limitaciones económicas, asociaciones como las Señoras de la Caridad mantenían de forma permanente sus acciones caritativas. A las declaraciones de fe y los históricos que justificaban su existencia, la Asociación, mediante informes, rendía cuenta de su ejercicio anual. Hacia 1926, en los movimientos de caja, los egresos para ropa de los pobres ocupan el segundo lugar, aún antes que los gastos correspondientes a la “sopa de las niñas y el culto” (Devriere 1926, 15).¹⁷

¹⁷ En la segunda década del siglo XX en el informe de gestión de la Asociación también se hace mención a la entrega de pensiones a los niños de las familias vergonzantes así como los gastos para los festejos de San

Por otro lado, difícilmente el pobre y el obrero podían alcanzar el progreso sustancial que esperaban los investigadores higienistas dadas las condiciones alimenticias que caracterizaba a este grupo. En el mismo estudio que se ha hecho mención, se realizó una exhaustiva investigación sobre la alimentación de los pobres. Y aunque como ya se presentó anteriormente, la sospecha respecto a la veracidad de los testimonios obtenidos por los investigadores se encuentra presente, de manera general intentan retratar la composición de los alimentos que se ingieren en los hogares estudiados.

Calificada como “insuficiente, incompleta y desarmónica” la mesa de las familias pobres difícilmente supera la preparación de más de dos platos al día. Coladas de harina de cereales con sal o con panela y ocasionalmente una sopa con “carnes flacas” son el menú de los barrios más pobres de la ciudad. La diferencia con la alimentación infantil se reduce únicamente a las cantidades (Suarez 1934, 301). La composición de la alimentación según los expertos demuestra un excesivo uso de carbohidratos y una nula presencia de proteínas, por lo que se aconseja, especialmente refiriéndose a la niñez, promover el consumo de leche en sus distintos derivados, así como de carne.

Aunque se menciona que la habilitación de comedores y de prácticas caritativas podría corresponder a una “moda de aquella época” (Fundación Mariana de Jesús, 23); las acciones respecto a la deficiencia alimentaria, tanto por los poderes públicos como de la caridad privada reflejaban preocupaciones más específicas y la observancia a determinados parámetros tal y como lo mencioné anteriormente.

Un foco de atención fue la niñez. Comedores auspiciados por la élite de la ciudad, se encargaron de suplir lo que en los hogares no se podía suministrar a la infancia. Uno de los casos más destacados al respecto y que será analizado con más detenimiento en esta investigación es el de la aristócrata María Augusta Urrutia, quien en la planta baja de su propia residencia habilitaría un comedor infantil que se proveía fundamentalmente de las haciendas propiedad de Urrutia.

Desde los poderes públicos, y cerca de finalizar la década de los treinta, la legislación nacional faculta a las municipalidades para el sostenimiento de Comedores Escolares, para que en primera instancia provean el desayuno escolar (Goetschel 1992, 324). Todo esto debido a la visibilización de las condiciones en las cuales los niños asistían a las escuelas, no

Vicente (Devriere 1926, 15). Por otro lado es importante recordar el “permanente acompañamiento” de la Iglesia a este tipo de prácticas. El informe emitido por este grupo de caridad es prologado por el padre Abel Devriere.

obstante se insiste en que sólo pueden ser merecedores del beneficio quienes demuestren “comprobada pobreza” (Gaceta Municipal 1939, 93).

Si la vivienda, la vestimenta y la alimentación de los pobres y obreros de la ciudad son tan deficientes, tal y como lo demuestra el estudio de Suárez, difícilmente desde la perspectiva de la época, este grupo podía ser capaz de “desenvolverse por sí solo y ser susceptible de perfeccionamiento bajo el impulso de sus propias fuerzas físicas y morales”. Por tal motivo se hacía fundamental contrarrestar el estado “vegetativo, parasitario de subordinación inconsciente” de la población, generando masivas campañas que como brevemente se ha expuesto hasta el momento merecieron la participación mayoritaria de la población (Suarez 1934, 297).

En conclusión, según las publicaciones religiosas analizadas, una verdadera cruzada a favor de la moral y de la recristianización de la sociedad quiteña parece haberse desarrollado en los años treinta del siglo XX. La caridad y la Acción Católica son ejes de trabajo para los cristianos comprometidos. Sin duda, la preocupación por el fuerte avance de las corrientes de izquierda y la crisis que imperaba en la ciudad impulsó el potenciamiento de la organización en todos los niveles. El trabajo de aquellos círculos tradicionales establecidos para la asistencia a los pobres, al igual que el trabajo de difusión en círculos organizados de los sectores populares siguió desarrollándose pese a que, paralelamente, intervenciones desde la ciencia médica positivista y el potenciamiento de la estructura estatal asistencialista se extendían en la ciudad.

Aun reconociendo las características seculares de estas intervenciones y las diferencias con el asistencialismo católico es necesario recordar que tras las mismas existen mecanismos de individuación, herencia del cristianismo primario al que hace referencia Foucault (1990). Y que dichas intervenciones seculares no estaban por fuera de la red de relaciones sociales y los círculos de poder y de prestigio en la ciudad.

Capítulo 4

Caridad y Acción Católica casa adentro. Seglares católicas y cotidianidad en los años treinta

En los años treinta, la labor social de grupos e individualidades se desarrolló como una “gama muy amplia de acciones, distintas y en parte contradictorias”, que si bien se inscriben en el contexto de la Acción Católica, respondieron a estrategias diferentes (Kingman 1999, 205).

En este capítulo me interesa abordar dos aspectos. Primero, presentar las condiciones particulares que permitieron la labor social de las mujeres que trabajaron por el prójimo. Y segundo, presentar la propia concepción de los actores respecto a sus prácticas en el marco de la caridad y la Acción católica. Esto me conduce a plantear el problema de investigación desde la historicidad de los conceptos. El carácter diverso y “en parte contradictorio” de la labor social a la cual hace referencia Kingman en cuanto a la caridad y a la Acción Católica, en el plano de los testimonios de los actores es asumido como un todo armónico, inscrito en el amor a dios. Un amor que vincula y regenera los lazos en lo cotidiano, un acto conciliador entre las clases sociales; en definitiva, la expresión más clara de “economía de la salvación” (Castel 1997).

Para ello, he considerado que en el contexto conflictivo de esta década, las prácticas de la aristócrata conservadora María Augusta Urrutia (1901-1987) y de la intelectual católica Isabel Robalino (1907) confluyen al momento de perfilar la recuperación del protagonismo del catolicismo en la organización de la vida social. Esto no quiere decir que se traten de los mismos proyectos. En el caso de Urrutia un sentido conservador se manifiesta de forma tajante. En Robalino, por efectos de las tesis de la Doctrina Social de la Iglesia y por el influjo del hogar liberal en el cual se forma, una nueva perspectiva de catolicismo militante empieza a vislumbrarse. Sin embargo, estas conclusiones sólo pueden confirmarse al mirar los trayectos de ambas mujeres luego del período analizado en esta investigación

Ante la mirada de estas mujeres, la sociedad de la época se encaminaba a la ruptura de vínculos fundamentales. En este sentido, he considerado importante repensar que, aunque los filtros de “lo político” y el evidente rumbo que cada una tomó posterior a esta década, las ubique en espacios “efectivamente distintos” (Dr. Carlos Larrea, entrevistado por la autora, Quito, 1 de agosto de 2016), es desde la convergencia de sus creencias religiosas que ambas mujeres promovieron lo que entendían como conciliación social en los años treinta.

El presente capítulo no intenta ser un estudio biográfico pormenorizado de las benefactoras. Pretendo profundizar en las acciones y condicionantes que permitieron al accionar católico mantenerse vigente en los años treinta. Pese a particularidades que se detallarán a lo largo del capítulo, es necesario destacar que Urrutia y Robalino constituyen expresiones de los sectores católicos de la época en términos de clase y de determinadas prácticas católicas. De igual forma, representan el acompañamiento y presencia que la Iglesia aún mantuvo en espacios estratégicos.

Una aproximación a la cotidianidad, a quienes las conocieron y al pensamiento de estas mujeres, da cuenta de la complejidad en la cual se recrean las relaciones sociales que dominaron el espacio de la ayuda al prójimo.

Aquí se retratará a María Augusta Urrutia a partir de testimonios obtenidos de su archivo personal. Se consideró el testimonio de la actual directora de la Casa Museo¹, lugar desde el cual se reproduce una imagen oficial de la aristócrata. También, para problematizar respecto a su figura, se realizaron entrevistas a trabajadores cercanos a ella, concretamente, a quienes siendo huasipungueros de sus múltiples haciendas, a posterior, fueron considerados como personal de confianza de Urrutia en la residencia del centro histórico.

Frente a ello, desde una mirada reflexiva y contemporánea a Urrutia, se encuentra Isabel Robalino. Abogada y actual miembro de la orden de los Dominicanos, la Doctora Robalino reside en el convento de Santo Domingo. A un año de cumplir un siglo de vida y con participación pública permanente; la Doctora Robalino reflexiona sobre el sentido y potencialidad de la caridad y la Acción Católica. Para esta investigación he trabajado a partir de entrevistas a la Doctora, y a sus antiguos colaboradores como el Doctor Carlos Larrea. También he incorporado el trabajo biográfico que la Doctora ha realizado sobre sus padres y que complementa la visión de la época, desde la perspectiva de la misma autora.

4.1 María Augusta Urrutia, herencia familiar, prestigio y propiedades en la ciudad

La aproximación a la figura de María Augusta Urrutia se realizó mediante el acercamiento a la Casa Museo que lleva su nombre y que se ubica en el centro de la ciudad. El archivo que reposa en la Casa Museo, es a decir de la Directora de la institución, “un esfuerzo por

¹ La Casa Museo se encuentra bajo la administración de la Fundación Mariana de Jesús se remonta a mediados de 1939. Con la creación de la Fundación, la intención de Urrutia fue la de construir barrios obreros que cubran las expectativas de un hogar católico libre de hacinamiento y por tanto libre de vicios que atenten a la moral (Fundación Mariana de Jesús, 25). Actualmente, la Fundación mantiene proyectos de vivienda y ha incorporado otros proyectos de carácter social conservando el carácter religioso de sus orígenes.

recopilar material disperso de propiedad de Doña María Augusta Urrutia” (Verónica Mora, entrevistada por la autora, Quito, 27 de abril de 2016). En este archivo se encuentran fotografías familiares, documentos de identificación, especialmente varios Carnets de Agricultor y de afiliación a la Asociación de Ganaderos de la Sierra. Se encuentran además, títulos de propiedad de familiares y dado el papel de mecenas que también cumplió Urrutia, se conservan certificados de adquisición de la obra pictórica de Víctor Mideros.

Sin duda, no podía faltar material religioso, y sobre ello se conserva documentación así como diarios espirituales de la Srta. Mercedes Michelena Terán, una de las damas de compañía de Urrutia. De igual forma se encuentran correspondencia entre el Padre Jesuita Aurelio Espinoza Pólit y Doña Urrutia. También se preserva un folleto de mano de la Exposición Conmemorativa del IV Centenario de la Fundación de la Compañía de Jesús, celebrado en 1941.

Verónica Mora, actual directora de la Casa Museo María Augusta Urrutia, es enfática al mencionar que Urrutia, hija de Julio Urrutia y María Barba formó parte de una de las familias más notables de la ciudad (Verónica Mora, entrevistada por la autora, Quito, 27 de abril de 2016). A una extensa lista de nombres vinculados a las luchas independentistas, se suma la participación de su familia dentro de procesos productivos relacionados a la propiedad de la tierra, empresas textiles, y emergentes negocios asociados a la modernización de la ciudad, tal es el caso de la provisión de energía eléctrica a finales del siglo XIX (Verónica Mora, entrevistada por la autora, Quito, 27 de abril de 2016).²

Alianzas matrimoniales, herencias de generación en generación y en el caso de los sectores conservadores³, una estrecha relación con la Iglesia católica, la figura de Urrutia es testimonio de la configuración social de la élite conservadora de la época. En definitiva, se trata de un sector de la sociedad que conforme al “espacio de posiciones” que ocupa, se proyecta en lo social desde estas prácticas caritativas (Bourdieu y Wacquant 2008, 426).

² Cabe señalar que la participación de Urrutia en el proyecto resultó fallida pues implicó la quiebra del mismo y el consecuente embargo de bienes. La fortuna de su cónyuge, Doña María Barba Aguirre, no sufrió ninguna afectación debido a la separación de bienes con la que se efectuó el matrimonio (Fundación Mariana de Jesús, 20). Este fenómeno justifica la ya tradicional práctica de separación de bienes y ratifica la exigencia que las mujeres de la élite sepan administrar sus propios bienes (Herrera 2010)

³ En “María Augusta Urrutia. Vida y Obra”, publicación editada por la Fundación se hace mención a una particular afinidad de Urrutia con el pensamiento del ex Presidente García Moreno. Específicamente se destaca una continua exaltación al tipo de gestión del ex Presidente, sobre todo en cuanto la apertura del mismo a la llegada e integración de comunidades religiosas al Ecuador (Fundación Mariana de Jesús, 16). Para el momento político que la sociedad vivía, la figura de García Moreno era continuamente destacada entre ciertos sectores conservadores que veían en su figura, la potencialidad del catolicismo para la concreción del progreso social.

Para el caso, es importante manifestar que la tradición familiar de asistencia a los pobres ya fue cubierta desde su misma bisabuela, Doña Virginia Klinger.⁴ Klinger, cercana al presidente católico conservador Gabriel García Moreno, apoyada en esta relación, entre 1860 y 1870 realizó varias gestiones con la finalidad de que la Hermandad de la Caridad radique en el Ecuador. Posteriormente, Klinger concretó el proyecto del Asilo de Huérfanos y Pobres (Fundación Mariana de Jesús, 17). Sobre ello, en el archivo que reposa en las instalaciones de la Casa Museo, se puede encontrar el documento que certifica la donación de una propiedad para el uso de las Hermandades en la zona de El Sagrario. No obstante y pese a la importancia que esto tenía para la época se destaca esta afirmación “Declara Klinger que esta donación no es inmensa pues le quedan bienes más que suficientes para su cómoda y desente sustentación” (Hermandades de la Caridad, 13 de Junio de 1864).

Posterior a las acciones de Klinger, la tradición caritativa se mantuvo en la familia. La publicación editada por la Fundación da cuenta de las gestiones de las tías de María Augusta Urrutia para la promoción de la caridad y de los valores católicos en la ciudad. Doña Carolina Barba Aguirre, emprendió las acciones necesarias para la llegada de la congregación de las Mercedarias. Así también, Laura Gómez de la Torre de Urrutia hizo lo mismo al posibilitar la llegada de las “Siervas de María”. Finalmente, la misma madre de María Augusta Urrutia, Doña María Barba Larrea fue miembro activa de la Asociación de Damas de la Caridad, fundada por Dolores Jijón de Gangotena (Fundación Mariana de Jesús, 19)

Un aspecto importante a partir de la investigación es la recurrente mención de la capacidad financiera y administrativa de las mujeres antecesoras y de la misma María Augusta Urrutia. Mora, explica que uno de los rasgos importantes que caracterizaron a la familia de Urrutia fue la preponderancia de las mujeres en el manejo de asuntos familiares y financieros. Así, operó en la familia de Urrutia, una suerte de “matriarcado”, el mismo que se expresaba sobre todo en acciones de protección social (Verónica Mora, entrevistada por la autora, Quito, 9 de noviembre de 2015).

⁴ Sobre Virginia Klinger, tanto en el documento conmemorativo de la Fundación Mariana de Jesús como en el archivo revisado, se conservan cartas alusivas a la figura de Klinger. En este sentido, se manifiesta el interés de Urrutia por preservar la figura de su bisabuela y la necesidad de contar con testimonios que den cuenta de los valores católicos y piadosos de esta mujer (Fundación Mariana de Jesús 18). Al parecer se tejieron varios rumores que ponían en entredicho la decencia de Klinger y una supuesta relación con Gabriel García Moreno. Por este motivo Urrutia habría arrancado con una campaña a favor de la recuperación de la imagen de su bisabuela.

En este sentido, es necesario recordar el trabajo de Gioconda Herrera (2010). La autora recoge singulares propuestas de las mujeres católicas de inicios del siglo XX y a más de reconocer su profundo interés por la “moralidad, el trabajo y la economía”, destaca la preocupación de las mismas por preservar el patrimonio familiar. El posible despilfarro por parte de “esposos incapaces” incidió en la obligación de que toda mujer de la élite administre adecuadamente sus bienes y se prepare intelectualmente para ello (Herrera 2010, 249).

El papel de administradoras de hogar -que a partir de esta etapa se amplía al trasladarse hacia otros espacios de la vida pública- es un aspecto fundamental al momento de entender la efectiva diversificación de la ciudad en términos de actividades y oficios de los actores. Probablemente, fue esta preocupación la que motivó a que la madre de Urrutia, así como varias mujeres de la familia optaren por matrimonios con separación de bienes (Fundación Mariana de Jesús, 21).

Esta problemática no es secundaria en el análisis, ya que reafirma la necesidad de profundizar en investigaciones respecto a los efectivos roles que cumplían las mujeres de la élite en la sociedad. Esto implica, como señaló Arrom al analizar a grupos de benefactoras católicas en México (2007), ser críticos con la producción intelectual que limita el entendimiento de una época a la participación liberal y masculina en las disputas por el sentido de la sociedad. Como ya mencionó Ana María Goetschel (2003), desde el mismo proyecto conservador garciano, la concepción de las mujeres como "puntal de la familia y base de la vida social", viabilizó un accionar permanente (Goetschel 2003, 90). Entonces, la revisión del archivo ha operado como una fuente que visibiliza la complejidad mencionada por Goetschel al referirse a la mujer como “base de la vida social” (Goetschel 2003, 90). Evidentemente, las acciones que estos círculos de mujeres emprendieron se sujetaron a prácticas ligadas a la religión, la clase y a una dominación étnica pero desarrollando especificidades. Todo esto, sin duda, generó un fuerte impacto dentro del modelo conservador católico.

Para la correcta administración de los propios bienes, el factor educativo en ligazón con la formación espiritual de la mujer resultaba fundamental. Luego de fallecer Don Julio, padre de Urrutia, María Augusta vivió su infancia y adolescencia realizando sus estudios en los conventos más importantes y reconocidos de Europa. “La mujer en el mundo puede hacer mucho bien y muchísimo mal. Ella es la que, escondida, dirige la sociedad, pues, casi siempre el corazón del hombre está dominado por una mujer. Es ella también la que siembra en el corazón tierno de sus hijos las virtudes y los vicios.” (Fundación Mariana de Jesús, 23). Con

esta reflexión, obtenida de los diarios que escribía Urrutia en su adolescencia, se puede establecer el peso de la familia y la religiosidad en la vida de las mujeres católicas de inicios de siglo.

Luego de completar sus estudios y formación espiritual como mujer católica, Urrutia reproduce la lógica de alianzas matrimoniales “convenientes” y se casa con Alfredo Escudero Eguiguren, personaje de su mismo sector social. Según el testimonio de Rafael Cordero Aguilar, persona cercana a Urrutia: “a los seis años de matrimonio, ella quedó viuda, sin hijos y con una fortuna que iba creciendo. Ella era terrateniente, heredera de haciendas, que eran la fortuna de la época” (Ortiz 2012, 5). Sobre esto último, es importante recordar el trabajo de Carmen Diana Deer quien destaca que el poder de la clase terrateniente descansó la práctica del intermatrimonio, no solamente entre la élite sino también entre los potenciales herederos de las haciendas” (Deere 1992, 50).

Sobre este aspecto, el archivo conserva un documento sin fecha titulado “Estudio de los títulos de todas las propiedades que posee la Señora Doña María Barba de Larrea”. En este documento se sintetiza una suerte de historia de las más de veinte propiedades (entre terrenos y haciendas) que formaron parte de la herencia que recibe Urrutia de parte de su madre. El recorrido geográfico que se puede realizar a partir del documento, nos muestra propiedades cercanas a Ibarra, un amplio perímetro del actual centro norte de Quito y la Hacienda San Agustín en Machachi. Al amplio número de haciendas con las que llegó a contar Urrutia por herencia directa, se sumaron haciendas y bienes al sur de la ciudad. La Hacienda Solanda, se incorporó a su patrimonio al contraer nupcias con Alfredo Escudero Eguiguren, agricultor y ganadero de origen lojano. Tras años de matrimonio sin engendrar hijos y el posterior fallecimiento de su esposo, Urrutia vuelve a vivir en compañía de su madre. Doña María Augusta decide residir en una de sus siete propiedades en el centro histórico de la ciudad, la casa ubicada en la calle García Moreno, lugar en el que funciona actualmente el Museo.

4.1.1. La huella de la hacienda en la labor social de la ciudad

En 1931, al quedar viuda de Escudero, sin hijos y convencida de no volver a contraer nupcias, Doña Urrutia asume su labor como católica. Se aproxima voluntariamente a la Orden Jesuita con quienes posteriormente edificó las bases para la Fundación Mariana de Jesús. Es en este momento donde Urrutia empieza su efectiva participación en la emergente esfera pública de la ciudad por medio de la caridad.

En este acercamiento con la Compañía de Jesús, Urrutia encomienda a la congregación tanto su vida espiritual, como la administración de la fortuna heredada. El vínculo con la Compañía de Jesús se hace posible a través de la presencia del Padre Eduardo Vásquez Dodero, sacerdote español, quien hasta el final de la vida de María Augusta Urrutia fue su asesor espiritual. Resalta que en particular, además de fungir como asesor en aspectos espirituales, Vásquez Dodero se convierte en asesor de Urrutia en cuanto al manejo de su fortuna y de sus acciones caritativas.

Con fondos de la Fundación Mariana de Jesús, Vásquez Dodero fue el promotor de la Casa de Ejercicios Espirituales (1944), esta última, fue instalada en la casa de hacienda San Agustín en Machachi. En este Casa, bajo la pedagogía y método de Ignacio de Loyola, se promovía la potenciación de la fe católica con la realización de ejercicios de meditación religiosa y escrutinio espiritual. Según la misma publicación de la Fundación, los “ejercitantes” provenían de colegios católicos de la ciudad, así como de “profesionales medios y personas de alta posición social y económica” (Fundación Mariana de Jesús, 42).

Un aspecto interesante es la reproducción de valores modernizantes en la Casa de Ejercicios Espirituales. El cuidado en el aseo y la preocupación por la compatibilidad entre la comodidad y la sencillez dan cuenta de las transformaciones que al interior del catolicismo también se operaban. Sobre el Padre Eduardo Vásquez Dodero, el historiador y dirigente del Partido Conservador Francisco Salazar Alvarado, retoma las apreciaciones del influyente abogado católico Dr. Enrique Arroyo Delgado. A propósito del legado atribuido al sacerdote, en términos de promoción de la espiritualidad y la compatibilidad de esta con los valores modernizantes, expresó lo siguiente:

Hombre maduros, jóvenes o adolescentes, estudiantes o profesionales, solteros o casados, sacerdotes abogados, ingenieros, médicos, empleados, forman grupos de quince, veinte y hasta algo más de treinta ejercitantes, dentro del cupo máximo de acomodación en la amplia casa de hacienda, dotada de toda comodidad, dentro de una sencillez, un orden y aseo que nada dejan que desear y que desmienten el concepto erróneo que la vida cristiana está reñida con la indispensable comodidad con la higiene y sociabilidad (Salazar Alvarado. “El Padre Eduardo Vásquez Dodero, *El Comercio*, 24 de Febrero de 1985).

Como Kingman (1999) y Coronel (2006) señalan, la base desde la cual las prácticas de la Acción Católica se asentaron está fuertemente determinada por la hacienda y los privilegios coloniales. Tanto el despliegue público de la asistencia a los pobres tal y como fue presentado

en el capítulo anterior, así como las prácticas “más reservadas” de promoción de la fe católica, expresadas en la Casa de Ejercicios Espirituales o en los múltiples proyectos impulsados por Urrutia, tuvieron como sostén la estructura hacendaria. La hacienda, para este caso en particular, no sólo se expresó como espacio de recogimiento y reflexión destinado a la multiplicidad de actores como los expuestos por Salazar Alvarado.

Como Carmen Diana Deere expone, “El poder económico y político de la clase terrateniente descansaba en su control sobre la tierra y la fuerza del trabajo rural” (Deere 1992,50). Por eso la hacienda fue un espacio de producción rentístico basado en el trabajo de huasipungueros y comuneros. Y es precisamente este aspecto, el del papel de la hacienda como base de las prácticas caritativas y de la Acción Católica, uno de los elementos que más trasciende al escuchar los testimonios de quienes trabajaron para Urrutia y en consecuencia, conocieron al Padre Vásquez Doderó.

“Los españoles siempre han sido racistas y envidiosos. No querían que un natural y un indio quieran ser algo” (Carlos Verdejo, entrevistado por la autora, Quito, 3 de mayo de 2016). Así se expresa al hablar del cura Vásquez Doderó, Don Carlos Verdejo de ochenta y dos años. Siendo, empleado de confianza de Urrutia, no duda en señalar que quien mandaba en la casa, y en la vida de la “niña” era el Padre Vásquez Doderó.

Aunque reconoce en Urrutia un “carácter fuerte” predominan visiones prejuiciadas de la relación que la aristócrata mantuvo con el sacerdote. Don Carlos es enfático al señalar que “Teniendo marido, la niña si le hubiera contradicho, pero al Padre nunca le decía no. Le compraba carro cada año y le mandaba de vacaciones a Europa”. Desde la mirada de Don Carlos, la obsecuencia de Urrutia era tal, que no era extraño escuchar que en la hacienda decían “la vieja puta vive con el cura”. (Carlos Verdejo, entrevistado por la autora, Quito, 3 de mayo de 2016)

Don Leonardo Chicaiza, quien reiteradamente se asume como huasicama de Urrutia -debido al tipo de labores que cumplía-, luego de que esta dispuso que deje la hacienda para trabajar en la casa de la García Moreno, guarda pocos recuerdos favorables de Vásquez Doderó y relata lo siguiente:

El padre Doderó se hacía cargo de la Casa de Ejercicios en la hacienda San Agustín, entonces dos peones se roban los cuyes de la hacienda. Tomas Cruz, que era otro trabajador, le va y le cuenta al padre Vásquez que se han robado los cuyes. Entonces el padre se ha puesto poncho, bufanda y todo y sale a las cuatro de la mañana al ordeño. Ahí les dice a las señoras que no

vayan al ordeño porque les va a hacer confesar a todos los chaguadores delante de Dios. Entonces se confiesan toditas y una señora le confiesa que fue el marido por motivo de que no les hacen los pagos y ya toca comprar el uniforme para el muchacho que está en la escuela. Entonces el cura ya no quiso confesar más y ya supo la verdad y les dijo “ahí no más”. Como no tenía carro agarra al que manejaba el camión de la leche y le va a golpear la puerta y dice: “Nelson vámonos a Quito”. Entonces se viene volando con el Nelson Yáñez a avisarle a mi patrona. Ellos creen que confesando a Dios no va a pasar nada y este siendo cura... va haciendo eso de avisar. (Leonardo Chicaiza, entrevistado por la autora, 28 de abril de 2016).

Aunque Don Leonardo no recuerda si hubo alguna sanción a los peones que robaron los cuyes, sí recuerda que el trabajo que implicaba el mantenimiento de la Casa de Ejercicios Espirituales era muy duro. Recuerda especialmente el relativo al lavado y planchado de ropa que cumplían las huasicamas de turno y el resto de empleados.

Sobre ello, el documento de la Fundación Mariana de Jesús, cita una entrevista a Doña Olga Rosero, en la cual se destaca lo siguiente: “Había muchas tandas en la Casa de Ejercicios Espirituales... Yo lavaba la ropa pero no resistí porque era demasiado fuerte, todo a mano. Se lavaba entre dos y se planchaba entre tres personas”. A continuación se menciona que dichas actividades se sostuvieron por más de cuarenta años y que adicionalmente el personal de la casa se encargaba de la ropa que se enviaba desde el “Hogar Javier”. Espacio destinado a la vivienda y alimentación de universitarios y fundado por Urrutia (Fundación Mariana de Jesús, 63).

Como se puede observar, el “espacio privado” de María Augusta Urrutia, es decir, las haciendas y personas que vivían en ella respondían, bajo su mandato, a las dinámicas de vocación caritativa de la aristócrata hacia la sociedad. En cuanto a la Casa de Ejercicios Espirituales, el personal de la residencia de Urrutia se encargaba de la limpieza y el orden, pero también, el personal de la casa tuvo a cargo el Comedor Infantil (1932). Según Cordero “este comedor funcionó en la planta baja de su casa de la García Moreno y lo subvencionó con la producción de sus haciendas; Solanda, por ejemplo, se especializó en la producción de leche, y con la combinación de lo que daban todas las haciendas, se conseguía una dieta balanceada para los niños” (Ortiz 2012, 6).

Es necesario recordar que aunque en el marco de la caridad, la provisión de alimentos no era nueva, es justamente en los años treinta en los cuales se generan campañas del Estado para la promoción de una correcta alimentación. Además se enfatiza en la responsabilidad de la

madre respecto a la buena nutrición familiar. De ahí la importancia de la lactancia materna y el fortalecimiento de instituciones como la Gota de Leche (Kingman 1999, 293). La preocupación por la niñez se extendía en todos los espacios tal y como se analizó anteriormente al referirnos a los estudios del higienismo.

Ortiz (2012), en su trabajo relativo a la población del barrio Solanda, afirma que el número de niños beneficiarios del Comedor patrocinado por Urrutia fue de sesenta comensales. Lo que inicialmente se trataba de un interés puntual respecto a la alimentación, fue complejizándose. Al parecer de Urrutia, era necesario implementar mecanismos que procuren el bienestar de los niños de manera integral por lo que, acorde a la proliferación de oficios en la época, se realizó la contratación de trabajadoras sociales para que supervisen integralmente a los niños. Así, la ayuda de Urrutia se amplió a la entrega de cuadernos y vestimenta a la vez que se realizaba el respectivo seguimiento a la asistencia escolar y al cumplimiento de los niveles básicos de educación (Ortiz 2012, 6). Asimismo es destacable el manejo interno del comedor, espacio en el cual los niños beneficiarios adoptaron normas de aseo previo a la ingesta de alimentos. Como no podía ser de otra manera, se enseñaban oraciones católicas de agradecimiento.

El discurso que acompañaba la práctica caritativa de la época, da cuenta de la interiorización de modos de ser, “gustos y costumbres” a modo de *habitus*. Es decir, al momento de analizar las prácticas caritativas de Urrutia, es necesario reconocer en ellas la fuerte carga simbólica en la cual se desarrolló. Dentro de un sistema jerárquico como el de la ciudad de Quito, la caridad también buscaba “civilizar estratificadamente” (Elías 1988) al conjunto de la sociedad, induciendo entre los infantes de los sectores populares, normas de buena conducta, formas de vestir y hablar, acciones moralizantes y civilizatorias, como antesala al mundo del progreso y la modernidad de la nación así como al mundo de la salvación religiosa. La problemática que se teje alrededor de las prácticas caritativas tiene que ver con la visión de caridad que se desarrolla en ese momento como relaciones de reciprocidad de carácter asimétrico (Kingman 2006, 159) y en la cual Urrutia hace visible particularidades propias de procesos modernizadores.

Es poco lo que recuerdan los trabajadores de Urrutia respecto al comedor y a los niños que allí asistían, salvo que, diariamente debían trasladar las ollas desde la cocina hacia los salones. Lo que sí recuerdan es que Urrutia supervisaba los alimentos, probando la comida. Mencionan además que “preparaban una lista de la comida para toda la semana. Se planificaba, los lunes arroz de cebada, eso sí siempre los lunes. Martes colada, miércoles

morocho. Y así...Plato de sopa de grano y el seco. También como eran guaguas se les daba los dulces que la niña misma preparaba con las muchachas” (Carlos Verdejo, entrevistado por la autora, Quito, 3 de mayo de 2016). En conjunto, la preocupación por la alimentación respondía a demandas cada vez más generalizadas respecto a la nutrición y la salud de la población de la ciudad. Vale recordar los estudios encabezados por Pablo Arturo Suárez respecto a la alimentación de las familias de sectores populares de Quito (Suarez 1934).

Por otro lado, las condiciones de habitabilidad, tan destacadas en las investigaciones de los salubristas de la época, también generaron eco en el conjunto de la sociedad. Con un Estado que afrontaba los embates de la crisis económica y política al momento de llevar a Velasco Ibarra al poder (1934-1935), la preocupación por la vivienda de pobres y obreros se extendió cada vez más. Así, en el “Proyecto de Barrios Obreros de Quito” presentado en la Cámara de Diputados en 1934, se expone lo siguiente:

Así lo han comprendido Gobiernos y Municipio de otros países, los que han iniciado una campaña sistemática, realizada con éxito, en pro de la higienización y modernización de las viviendas urbanas para obreros... y todo pueblo que se precie de civilizado... no se podrá negar, señor presidente, que en el fondo de las agitaciones sociales, un derecho de justicias asiste al proletario, al demandar medios de vida más racionales, mas humanos, de acuerdo con la salud de los suyos, y en base de una bien entendida moral, pues la vivienda sana es un factor decisivo en la moral y buenas costumbres de los pueblos, y de los ciudadanos que son entonces, factores positivos de mejoramiento en el conglomerado social (Páez 1934, 1).

La vivienda era un elemento asociado a la salud y a la moral, y siendo un condicionante moral constituía un factor de preocupación común para los ciudadanos. Para el Legislador Páez, de quien he tomado la cita anterior, además estaba claro que el momento político dentro del cual los sectores organizados adquirirían mayor presencia, exigía esfuerzos colectivos que posibiliten la remediación de un mal creciente. La vivienda en condiciones de hacinamiento era sin duda un mal social que debía ser enfrentado.⁵

En el pensamiento de la época, la generación de condiciones de habitabilidad no se limitaba a las que el poder público debía propender sino además exigía la participación de “las gentes

⁵ Es preciso recordar que desde inicios de siglo se dio una creciente salida de los sectores aristocráticos y medios altos del casco colonial de Quito, hacia el norte de la ciudad. No obstante, las viviendas abandonadas fueron dadas en alquiler, por bajos costos lo que progresivamente generó un proceso de tugurización que condujo a que varias familias vivan en condiciones de hacinamiento y ello fue el detonante para que en esa misma década se conformase la Liga de Inquilinos (Chalco 2010, 57). Este mismo aspecto fue parte de las justificaciones expuestas en el “Proyecto de Barrios Obreros de Quito” (1934).

acomodadas que compenetradas de sus deberes sociales” podían remediar un mal insostenible (Páez 1934, 3). Hablamos entonces de la necesidad de que las élites continúen en su deber moral de socorrer a los pobres en una suerte de articulación con los poderes públicos.

Sobre lo último, aunque la información disponible en el archivo de Urrutia da cuenta de sus prácticas asistencialistas hacia los pobres, Patricio Ycaza también ubica a Urrutia en grupos organizados que mediante la renta hacendaria, financiaron las reuniones de los obreros católicos en el año de 1938. Menciona que “selectas matronas de la sociedad” contribuyeron para la realización del evento unificador del gremialismo católico (Ycaza 1991, 56).

Me detengo en esta referencia pues demuestra que, los límites entre las prácticas católicas de la época emprendidos por las mujeres, eran difusos. Aún los proyectos que se desenmarcaban de la caridad tradicional e incidían en la organización, poniendo en práctica los nuevos preceptos de la Doctrina Social de la Iglesia, se ejecutaban por redes y relaciones tradicionales y estratificadas.

Probablemente toda esta participación a favor de la recristianización fue motivo para promover la Fundación Mariana de Jesús y la construcción de proyectos de vivienda. Con estas acciones se pretendía que “se consolide el tradicional espíritu del hogar obrero de nuestra querida patria, a base de bienestar humano, sana alegría, trabajo, espíritu cristiano y goce de las ventajas que reportan las instituciones sociales modernas” (Fundación Mariana de Jesús, 25).

Siendo dueña de Solanda, al sur de la ciudad, así como de las haciendas Rumipamba, La Granja y La Carolina, Urrutia emprendió una serie de acciones para la ejecución de proyectos de vivienda. Aunque a la cabeza de la Fundación se encontraba Urrutia con la asesoría permanente del Padre Vásquez Dodero, la Fundación contaba además con un selecto grupo de ciudadanos agrupados en su directiva. Dentro de los más destacados se encontraba José María Velasco Ibarra, quien en ese mismo año alcanzó la Presidencia de la República y también ejerció funciones en la Cámara de Diputados, tal y como se registra en el Proyecto de Páez (Páez 1934, 8).

En el archivo que reposa en la Casa Museo, se ha preservado la respuesta que el Municipio de Quito emitió a Urrutia a propósito de la solicitud de autorización para la construcción de la ciudadela “Barba Aguirre”. La propuesta de la ciudadela incluía la construcción de cerca de cien casas para familias pobres. Esta ciudadela se ubicaría en los terrenos de la Hacienda La

Granja y en conjunto el proyecto estaría “dedicado a fines de beneficencia y orientación moral que, por lo mismo, excluyen el afán de lucro” (Municipio 1937, 1) El documento destaca de sobre manera la iniciativa de Urrutia y da paso al mismo con su respectiva aprobación legal.

Pese a la revisión de material de archivo no ha sido posible identificar las razones que impidieron que el proyecto se llevase a cabo en el momento de su aprobación, es decir, concretar un barrio para pobres en el norte de la ciudad. Tuvieron que pasar cinco años para que, con el anteproyecto del Plan Regulador de Quito del arquitecto uruguayo Jones Odriozola se cierre cualquier posibilidad de realizar proyectos de vivienda para obreros en el norte de la ciudad y específicamente en los espacios propiedad de Urrutia.⁶

Según el anteproyecto de Plan, este tipo de proyectos estaban únicamente destinados para el sur, mientras que hacia el centro norte se propendía al asentamiento de la gestión pública y parte de las clases medias. Exclusivamente en el norte, se esperaba la presencia de clases medias altas y altas. En este sentido, “el proceso de segregación urbana expresado en el espacio en la capital, era analizado por el urbanismo de la época como parte de una tendencia natural, es decir que, las acciones encaminadas a diferenciar en el espacio a las élites locales de los sectores populares, fueron entendidas como parte de un proceso natural, ajeno a cualquier precondition de exclusión, diferenciación y o conflicto” (Chalco 2010, 56).

En torno a esta situación, Ortiz recoge la percepción del Dr. Cordero quien expone:

El problema radicó en que le permitieron a la Fundación invertir ingentes recursos; estaba todo listo y en lugar de solicitarle modificar algún detalle, le dijeron que no se podía. Entonces, se develaría la verdadera personalidad de María Augusta, cuando los miembros de la Fundación no supieron cómo actuar, y ella decidió entregar Solanda en lugar de La Granja, 110 ha de terreno, y por eso fue que ahí se construyó el gran barrio obrero. Quedaba lejos, pero era bastante más grande. Solanda se originaría ante la indignación que le provocó a doña María Augusta Urrutia la indolencia de un municipio antisocial [...] (Ortiz 2012, 8)

⁶ Siendo una de las mayores terratenientes de Quito, y considerando el papel de las comunas preexistentes al poblamiento colonial de la ciudad, fue importante realizar un acercamiento a los “vecinos” de María Augusta Urrutia. Jorge Oviedo, miembro del Pueblo Quitú Cara y actual poblador de lo que aún se considera como la Comuna Santa Clara de San Millán es enfático al señalar que durante la convivencia con Urrutia, nunca tuvieron problemas de tierras de ningún tipo. Además afirma que en general los pobladores tenían un buen concepto de Urrutia por su énfasis en la educación. A su modo de ver, la misma cercanía con los Jesuitas pudo influir para que cualquier inconveniente presentado pueda ser resuelto de manera “civilizada” y sin atropellos. Además le atribuye a Urrutia los valores de la Revolución Francesa, que según él influyeron para que la convivencia fuese pacífica con los miembros de las comunas (Jorge Oviedo, dirigente comunal, Quito, 13/04/2016)

Décadas después, el proyecto logró ponerse en marcha. En una primera fase, de forma experimental, un equipo de trabajadoras sociales fueron quienes se encargaron del proceso de selección de las familias beneficiarias (Ortiz 2012, 8). El destino de las viviendas no fue precisamente para los más pobres como se argumentaba en el documento de 1938 antes citado. Para Don Carlos, quien luego de dejar de trabajar para la “patroncita”, consiguió el puesto de conserje en el Banco de la Vivienda y tuvo la posibilidad de observar quienes finalmente fueron los beneficiarios de la idea de Doña María Augusta Urrutia, la impresión que se mantiene es la siguiente: “Las viviendas estaban destinadas a la gente pobre, pero tan pobres no, porque tenían que poder pagarse, pero luego se hicieron casa de dos o tres pisos, esos ya no son pobres...”(Carlos Verdejo, entrevistado por la autora, Quito, 3 de mayo de 2016).

Finalmente, luego de mirar su obra consolidada, Urrutia hablaría sobre ella destacando el carácter integral del proyecto en estos términos:

Realmente el plan de vivienda es una obra de gran esfuerzo, que requiere cada día mayor empeño por las circunstancias que atravesamos, Para mi esta obra significa una ilusión ya que lo que se ha propuesto la Fundación “Mariana de Jesús” es realizar un plan integral de promoción humana para lo cual ha donado terrenos donde se construirán las casas (Carrión 1989, 2).

Las prácticas caritativas de doña María Augusta Urrutia se diversificaron ampliamente a partir de los años treinta, integrando tanto acciones de ayuda a los pobres en un sentido tradicional como acciones relacionadas a las tendencias modernizantes de la época.

La entrega de limosna a ancianos cada día sábado de siete a nueve (Carlos Verdejo, entrevistado por la autora, Quito, 3 de mayo de 2016); la habilitación del Comedor Infantil, la puesta en marcha de la Casa de Ejercicios Espirituales, el financiamiento de las reuniones de gremios de artesanos católicos y los proyectos de vivienda de la Fundación Mariana de Jesús tuvieron como “recursos disponibles” la renta generada a partir de la hacienda. Es entonces que, la hacienda como institución, resulta determinante al momento de entender los cambios provocados. Estos no únicamente operaron en los sujetos y su estilo de vida en el marco del catolicismo, sino que además operaron en las transformaciones de la ciudad en su proceso de modernización.⁷

⁷ Las transformaciones en el territorio no pueden dissociarse de lo que las mismas élites sufrieron. Vale recordar que Fernando Carrión analizaría la política urbana de la ciudad como una prolongación en la que el suelo

Pero la hacienda en su complejidad, estuvo constituida por muchas voces. Voces que en la medida de lo posible han sido citadas. Esto nos ayuda a entender la labor social impulsada por sectores de la élite. Sus propias historias, me han permitido entender cómo en la ciudad y sus procesos modernizadores siempre estuvieron presentes actores provenientes del campo, que actuaron como testigos mudos de estos procesos.

4.1.2. Huasipungueros y huasicamas. Las manos tras la recristianización de la sociedad

Cada mes, once ex trabajadores de María Augusta Urrutia de entre 65 y 85 años se acercan a la Casa Museo para cobrar una pensión de cien dólares. En la sala cercana al patio principal de la Casa, y que actualmente recibe a turistas y demás visitantes, los pensionistas esperan a que llegue la encargada de entregar el dinero. Esta pensión está a cargo de la Fundación Mariana de Jesús. Aunque ni los beneficiarios, ni la funcionaria de la institución tienen clara la figura mediante la cual han adquirido este beneficio, todos están conscientes de la importancia que esta pensión tiene para su sostenimiento.

Luego de varios años de arduo trabajo, la actual Casa Museo no es ajena a ellos. Las funciones que cumplieron bajo el mando de Doña María Augusta fueron variadas, desde las actividades propias de la hacienda como la siembra, cultivo y cuidado de animales hasta el turno obligatorio de cerca de cuatro meses, brindando servicios tanto en la casa de Urrutia como en el Convento de los Jesuitas.

Algunos reconociéndose como huasicamas, tal es el caso de Don Leonardo Chicaiza y otros como empleados tal y como Don Carlos Verdejo, aprovechan el espacio para comentar anécdotas y recordar su experiencia en la casa de la “niña” o de la “patroncita”, como solían y suelen decirle. Otros como Don Juan Lema, cocinero de los Jesuitas, son parcos al momento de comentar su experiencia y aunque dice que no trató mucho con la patrona, reconoce que “Ella era muy buena con los jesuitas. Mandaba siempre con los huasicamas la comida. Carne mandaba, leche mandaba aquí al frente en La Compañía”. Afirmo en voz baja que, “luego de que se acabó la hacienda y como la patrona no nos dio tierras, me fui a vivir a Riobamba y allá tengo familia” (Juan Lema, entrevistado por la autora, 28 de abril de 2017).

agrícola deviene progresivamente en suelo urbano y alienta la generación de círculos dedicados a la promoción inmobiliaria (Carrión 1987, 55). En ciertos sentidos, Urrutia es parte de la caracterización del autor. Siendo una de las mayores terratenientes de la ciudad, sus propiedades entraron en la dinámica de urbanización y se vieron sometidas a las políticas de segregación de la ciudad.

Las mujeres que como huasicamas o empleadas particulares dieron servicio a Urrutia se agrupan en otro sector de la sala. A diferencia de los varones que se encuentran prestos a dialogar sobre la figura de doña María Augusta Urrutia, ellas prefieren mantener reserva y comentan que su trabajo era básicamente en la cocina y en el lavado de ropa. “Era brava”, añaden. Lo mismo dirán los hombres pero un gesto indulgente siempre acompaña a esta percepción. “Por ser sola, sufría” menciona Don Leonardo, mientras Don Carlos asiente.

Ante la disponibilidad de Don Carlos y Don Leonardo, nos dirigimos hacia el ala posterior de la casa, espacio que conduce a los visitantes y turistas hacia la planta alta del museo. Cerca de ahí se encuentra lo que fue la cocina y la despensa. Frente a estas, un pequeño patio sirvió como lugar para despostar animales, según dicen los entrevistados. A pocos pasos y con una gran puerta con seguridad se encuentra el que fue el dormitorio de los empleados varones. Don Leonardo y Don Carlos tuvieron un punto de partida en común que no solamente fue la hacienda. Ambos hombres coinciden en la fortuna que tuvieron al ser elegidos como trabajadores de la casa por la propia María Augusta Urrutia.

Don Leonardo “perteneció” a la hacienda de Solanda, propiedad del esposo de Doña María Augusta. Afirma trabajar de cocinero desde los seis años y reconoce que una de sus principales cualidades fue ser “comedido con todos”. Este valor siempre resaltó entre el resto de huasipungueros, al punto que los mayordomos a los cuales llamaba “tíos” le tuvieron presente en varias ocasiones. Inclusive al momento de definir su matrimonio. “Mi esposa la Manuela era de buena raza pero flaca. Yo antes de ella estuve enamorado de otra con la que pasábamos abrazados y meados, pero tocó casarse porque lo que ellos dicen es ley de Dios” (Leonardo Chicaiza, entrevistado por la autora, Quito, 28 de abril de 2016).

Don Leonardo se siente afortunado de haber sido escogido por Urrutia y continuamente menciona: “Yo con orgullo digo que fui huasicama” y lamenta que el destino de los trabajadores de San Agustín, luego de acabarse la hacienda haya sido el peor. “Les tocó salir a pedir caridad”. En cambio él fue afortunado. Luego de que el mayordomo le avisara que Urrutia necesitaba hablar, recuerda las palabras de la “niña”: “Leonardo mijo, yo quiero que me acompañes hasta la muerte... Desde ahí me dio el trato como a cristiano como a humano. Pero no reconocía las horas y no me dio tierras después”. Esta invitación a formar parte de la vida de Urrutia está basada en una relación de poder asimétrica y da cuenta de un escenario de dominación, propio de la complejidad de administración de poblaciones en escenarios de herencia colonial (Guerrero 2000, 23). La violencia simbólica se expresa de manera compleja

en una relación paternalista que genera vínculos profundos entre sus participantes (Guerrero 2000, 46).

En lo cotidiano, no tiene los mejores recuerdos porque dice que Urrutia le “sacaba en cara la comida” pero siente gratitud de que al final, aceptó pagar su curación luego de una fuerte caída que lo paralizó por varios años (Leonardo Chicaiza, entrevistado por la autora, Quito, 28 de abril de 2016).

Tanto en el archivo como en la entrevistas resulta complejo marcar límites entre la preocupación por estimular cualidades morales y católicas de los “hijos del pueblo” y la preocupación por estimular las cualidades productivas que se esperaban de ellos en el momento (Kingman 1999, 294). La vida en la casa de Doña María Augusta no fue sencilla. Tanto Don Carlos como Don Leonardo coinciden en que, aparte del trabajo uno de los mayores problemas era la misa de las cinco de la mañana. Obligados a ir a la Iglesia una hora antes que Urrutia, el testimonio de los varones concuerda al momento de declarar su insatisfacción al respecto. Don Leonardo asegura que se escapaba a la calle Chile para buscar El Comercio. “Me escapaba porque me caía mal ir toditos los días”. “Ni sábado ni fiestas teníamos descanso de la misa”. Por otro lado, las tareas de la casa eran a diario y muy duras según expresa. Don Leonardo tenía a cargo subir las tinas de ropa lavada, limpiar el piso de la casa y mantenerlo como un espejo. También dependían de él las plantas de la casa que en su época llegaban a 560 macetas. El cuidado que él tenía era extremo a tal punto que la casa se hizo famosa por sus plantas y enredaderas (Leonardo Chicaiza, entrevistado por la autora, Quito, 28 de abril de 2016).

Orgullosa de haber alcanzado la confianza de la “niña”, la vida de Don Carlos difiere en algunos aspectos de la vida de Don Leonardo. Nacido en Chillogallo y con ochenta y dos años de edad, Don Carlos continuamente destaca su preparación. Terminó la escuela primaria y en la Hacienda Las Cuadras (cercana a Solanda) aprendió el cuidado y el manejo de “las mejores vacas del mundo”. Fueron todas estas características las que probablemente lo favorecieron ante los ojos de la “patroncita” o la “niña”, como también suele nombrarla.

Don Carlos afirma que María Augusta Urrutia debía saber todo lo que pasaba en la hacienda, eso incluía las relaciones y matrimonios que se desarrollen al interior de la misma. Existía entonces un carácter extraeconómico de la dominación que determinaba el conocimiento pormenorizado de quienes formaban parte de la hacienda. Así, Don Carlos comenta cómo se

vinculó a la hacienda de Urrutia y marca distancia con el resto de huasipungueros y huasicamas de la hacienda:

“Como Teresa Cantuña se había casado conmigo, ella necesitaba conocerme. Escuchó mi apellido y como mi papacito era reconocido en Chillogallo le dijeron al mayordomo Rafael: 'Carlos, la niña quiere conocerle y ha sido de la familia Verdejo'... Ella me preguntó de dónde era, como se llamaba mi papá y me atajó para que me quede... ella me trajo con la voluntad de ella... en el dormitorio del huasicama me quedé por turnos de cuatro meses... Fui el primero que vine de Solanda... Yo no fui huasipunguero, a mí me trajo como jornalero” (Carlos Verdejo, entrevistado por la autora, Quito, 3 de mayo de 2016).

A diferencia de Don Leonardo, una de las preocupaciones de Don Carlos, fue el dormitorio destinado a las huasicamas. Cuenta que la primera noche no pudo dormir y la Señorita Josefina, quien se encargaba de supervisar la servidumbre se dio cuenta de ello. Al preguntarle, Don Leonardo le contó que la cama estaba llena de pulgas y con muy mal olor. “La gente esa dormía en cueros de borrego que aquí se despostaba”. “Amanecí llenito de ronchas por las picaduras”. Al enterarse de eso, Doña María Augusta, que nunca conoció el cuarto que usaban los huasicamas, se indispuso. “Mandó a comprar colchón, cobijas y sábanas en la feria de la 24. Señorita yo no sé cómo dormían ahí llenito de pulgas... la niña entendió que yo era distinto y mandó a cambiar todito” (Carlos Verdejo, entrevistado por la autora, Quito, 3 de mayo de 2016).

En contraste de Don Leonardo, las tareas de Don Carlos implicaron mayores responsabilidades. Comenta que continuamente salía en el carro de Doña María Augusta para realizar diferentes gestiones. Incluso llegó a contar con la confianza para manejar dinero de la Pasteurizadora a la cual entregaban leche de las haciendas. También realizaba gestiones en varias tercenas. Afirma que él tuvo esas responsabilidades debido a que, “antes solo venía gente analfabeta, porque hasta el idioma les fallaba” (Carlos Verdejo, entrevistado por la autora, Quito, 3 de mayo de 2016).

Vestido de terno “mandado a hacer” pues nunca compra ropa hecha porque “eso no es vestir bien”, actualmente, Don Carlos retira la pensión de su esposa Teresa Cantuña, la misma que luego de un derrame cerebral quedó enferma y no está en condiciones de acercarse a cobrar. Don Carlos aunque no cobra pensión propia fue el único que recibió tierras de parte de Doña María Augusta. Siendo parte del círculo de empleados más cercanos a Urrutia, Don Carlos

manifiesta que era imposible que la niña tomara decisiones por fuera de la aprobación del Padre Vásquez Doderó. “Si me dio el terreno debió ser decisión también del padre”.

Los testimonios permiten pensar que las decisiones tomadas al interior de la casa, su manejo y los hábitos que debían primar pasaban también por la voluntad de Vásquez Doderó.

La religiosidad que caracterizaba la casa, hacía de ella un “convento” como dicen los entrevistados. Por ello, al igual que Don Leonardo, Don Carlos debió cumplir las reglas relativas a la asistencia a la Iglesia y a los rituales respectivos. Sin duda, este aspecto trasciende en las entrevistas y el malestar de quienes comparten su testimonio no es menor.

“Toditos los días íbamos a misa y la Señorita Josefina cuidaba eso. Después las muchachas también venían a joderme que vamos a la misa y yo sí le dije a la Señorita Josefina: Yo ya no tengo ni que pedirle a Dios por ir todos los días a la misa... Entonces le habían avisado a la niña que yo ya no quiero irme a la misa entre semana. Y ahí me dijo la niña sólo los domingos y los días de fiesta te me vas a la misa” (Carlos Verdejo, entrevistado por la autora, Quito, 3 de mayo de 2016).

4.2. Isabel Robalino: herencia familiar, formación intelectual y difusión del catolicismo

Aunque en esta investigación me he concentrado en las prácticas caritativas de mujeres de la élite hacia los pobres y sectores no organizados es preciso recordar que paralelamente se desplegó una amplia agenda impulsada por la Acción Católica. La agenda implicó la apertura de varios frentes de trabajo para la recuperación del proyecto católico en la sociedad.

Universidades, organizaciones, gremios y parroquias fueron los espacios en los cuales la religiosidad católica se articuló a las necesidades específicas de cada sector en un contexto modernizador.

Isabel Robalino, quien es mayormente conocida como la “Doctora”, actualmente reside en el convento de los dominicanos, ubicado en la Plaza de Santo Domingo en el centro histórico de la ciudad. La Doctora Robalino mantiene una continua participación tanto en la política -por su cercanía con miembros del Partido Socialista- como en círculos académicos vinculados a la historia. Otro espacio de trabajo importante para la Doctora es el Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social (INEDES), espacio que en los años sesenta, se encargó del proceso de Reforma Agraria en predios de la Iglesia conjuntamente con CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas) y que posteriormente se encargaría de varias investigaciones y

publicaciones (Robalino 2005, 39).⁸ Una de las publicaciones más reconocidas es la tesis del político demócrata cristiano Oswaldo Hurtado, “Dos mundos superpuestos. Ensayo de Diagnóstico de la Realidad Ecuatoriana” (1969).

Pese a su participación en actividades como las antes mencionadas, las condiciones de salud obligaron a la Doctora Robalino a dejar el negocio de producción de leche. Negocio que fue posible por muchos años, debido a que como ella mismo menciona, recibía el usufructo de la Hacienda La Merced (Dra. Isabel Robalino, entrevistada por la autora, Quito, 24 de junio de 2016). Cabe precisar que para el académico Carlos Larrea, esta hacienda no reviste demasiada importancia en términos económicos a diferencia de los grandes capitales que implicó la fortuna de Urrutia (Dr. Carlos Larrea, entrevistado por la autora, Quito 1 de octubre de 2016)

Luego de haber establecido citas debido a su apretada agenda de actividades, la Doctora Robalino me recibe por dos ocasiones en una modesta habitación del convento. Junto a la silla de ruedas en la que actualmente se desplaza, se ubica un sillón en el cual mantiene un teléfono inalámbrico y un celular. Estos, sumados al periódico y al televisor le permiten seguir al tanto de sus preocupaciones sociales y políticas.

En la misma habitación, la Doctora conserva varios libros de su interés así como los que ella misma ha publicado a lo largo de su vida. La Doctora Robalino cuenta con varias publicaciones e investigaciones respecto a la historia, el sindicalismo y el derecho. La influencia y cercanía con sus progenitores influyó para que además, realice trabajos biográficos sobre sus padres.

Isabel Robalino trabajó la biografía de su madre Elsbeth Bolle a partir de los diarios y correspondencia que Bolle tuvo con su padre. A lo largo de la publicación, salen a relucir las propias preocupaciones de la Doctora respecto a la compatibilidad del sentir religioso de su madre y el liberalismo que guió a su padre. Fue probablemente el sentido de la familia que integró ambos ámbitos, debido a que la institución familiar se inscribe en la sociabilidad primaria en la cual el individuo se inserta desde su nacimiento y se reproducen los mandatos de la “tradición y la costumbre”, aún en un contexto como el analizado en esta investigación (Castel 1997, 30).

⁸ Carlos Larrea afirma que el INEDES de los años sesenta “fue un centro intelectual, alineado con la Democracia Cristiana” y que en ese momento representaba un catolicismo progresista que incentivaba la “promoción popular”. Añade que la Reforma Agraria chilena con Eduardo Frei a la cabeza, influyó ampliamente el trabajo de esta institución. Larrea es cuidadoso al distinguir este período en particular puesto que “a posterior, la Democracia Cristiana se desplazó a la derecha (Carlos Larrea, entrevistado por la autora, Quito, 01 de agosto de 2016).

Hija del historiador liberal Luis Robalino Dávila y la católica francesa Elsbeth Bolle Werner, Robalino constituye una importante figura al pensar las actividades que la Acción Católica impulsó en los años treinta. Al igual que Urrutia, proviene de una familia hacendaria, capital que en este caso, fundamentalmente se encaminó a la formación intelectual tanto de sus padres y posteriormente a la formación de la misma Isabel Robalino como abogada (Robalino 2005).

Además de una certificada nobleza⁹, los antecedentes familiares de Robalino la ubican en un sector social fuertemente ligado a la dinámica política de la época. Proveniente de la región central del país, específicamente de la provincia de Chimborazo, su abuelo, el Doctor Antonio Robalino, participó en la conformación del Partido Progresista y contribuyó al triunfo presidencial del católico liberal, Luis Cordero.

La infancia de Luis Robalino se dividió entre la Hacienda San Agustín y la vivienda ubicada entre las calles Venezuela y Rocafuerte. En cuanto a la hacienda, Robalino explica que su padre, “en la mencionada hacienda pudo también observar la actitud paternalista de los patronos, como sus padres, con relación a los peones agrícolas, actitud que atenuaba la dura condición del indígena, trabajador agrícola” (Robalino 2005, 29).

En su juventud, el padre de la Doctora puso en arrendamiento y posterior venta las haciendas de la familia. Con ello, financió el fracasado proyecto de luz eléctrica en Riobamba, así como parte de su estadía en Europa, continente en el cual conoció a su esposa.

Luego del matrimonio, la pareja se encuentra fuera del país por varias ocasiones. La actividad diplomática de Luis Robalino, implicó el traslado por varios países de Europa así como de América. Mientras esto sucedía, la madre de la Doctora se mantuvo atenta a las obras sociales que se desplegaban especialmente en el viejo continente. Por su parte, Luis Robalino estableció los primeros contactos en Ginebra para la creación de la Cruz Roja en el Ecuador (Robalino 1990, 57).

Luego del nacimiento de Isabel, los viajes se mantienen y la autora continuamente destaca las limitaciones económicas que afrontaron sus padres. Todo ello debido a los pocos recursos que

⁹ La autora afirma que en su archivo personal cuenta con los certificados de nobleza de los antecesores de su padre, correspondientes a la rama Dávila. Menciona que además y sin ningún afán de ostentación, el escudo de armas de la familia Dávila fue colocado por su padre a la entrada de su propiedad, la hacienda “La Merced”. (Robalino 2005, 12)

la actividad diplomática de su padre proveía y a que su madre perdió toda posible herencia luego de la Primera Guerra Mundial.

Debido a la promesa de un cargo como Subsecretario de Relaciones Exteriores, la familia Robalino regresa al país con su hija de cinco años. En el documento se expone un fenómeno propio de la época, la preocupación por el cuidado del cuerpo infantil y la necesidad de inculcar una “disciplina regular” desde temprana edad. Elsbeth promueve a que Isabel y un grupo de niñas sean parte de un “círculo de gimnasia”. Esto se complementa con educación inicial, práctica tradicional entre las familias pudientes de la época (Robalino 1990, 57-65).

La biografía de Elsbeth Bolle, expresa las propias preocupaciones de Robalino sobre su catolicismo frente al clima familiar y de la época (Robalino 1990, 66). Para la madre de Robalino el cumplimiento de los sacramentos por parte de su hija, la inscriben en un orden por fuera del núcleo familiar y de la tutela de la madre. Así la Doctora recupera esta cita del diario de su madre: “Ahora, has dejado las primeras zapatillas de la niñez y vas a emanciparte internamente de tu madre. Tu consuelo ya no lo buscas junto a mí, tus consejeros son otros, tus conflictos internos, tus confesiones ya no las oírás tu madre, tú buscas para ello a un confesor” (Robalino 1990, 77).

En relación a ello, los diarios de Elsbeth Bolle dan cuenta de que la niña, al entrar a la adolescencia, perdió su interés por lecturas variadas, deportes, juegos, actividades al aire libre. Inclusive, la madre relata que su hija solicitó su inscripción en el Colegio de los Sagrados Corazones por la tradición religiosa de la institución. A continuación, la autora relata que a los ojos de su madre, ella se abstrajo al catolicismo de los años treinta. Robalino sospecha que su madre creyó que tendencias “alienantes” y una “religiosidad poco ilustrada” embargó a la niña (Robalino 1990, 78).

La preocupación que esta “alienación” y “religiosidad poco ilustrada” generó en los padres de Robalino fue paulatinamente superada con el traslado de los mismos a la hacienda familiar (Robalino 1990, 79). Bajo la guía de sus padres, Isabel Robalino retoma contacto con la realidad del campo y se vincula, mediante el catecismo, con los hijos de los trabajadores. De igual forma, tanto la madre como la hija retoman el hábito de lectura de textos diversos. Este hábito da paso a nuevas relaciones e intereses, que aún en el campo del catolicismo, configuran la condición de intelectual que a posterior, llegó a ser la Doctora Robalino. En el marco de las redes y relaciones a los que he hecho referencia en esta investigación, la figura del Dr. José María Velasco Ibarra aparece nuevamente. Esta vez como posible influencia

intelectual de la joven Isabel Robalino. Velasco, en las continuas reuniones con Luis Robalino, recomienda a la familia la lectura de varias publicaciones de la época y en especial las realizadas por la orden de los Dominicanos franceses. Esta actividad genera nuevas inquietudes intelectuales en Isabel (Robalino1990, 84).

Posteriormente, por las propias actividades diplomáticas de Luis Robalino, la familia se traslada a Brasil. La dinámica de autoformación que caracterizó a la familia conduce a que la madre de Isabel tome cursos de filosofía tomista para así, alentar las preocupaciones intelectuales que su hija mantenía (Robalino 1990, 84). Elsbeth establece contacto con la Orden de los Dominicos en Brasil así como con agrupaciones de caridad y beneficencia. Este contacto permite, tanto a Isabel como a Elsbeth, profundizar en su catolicismo.

Tiempo después, luego del retorno de la familia a la ciudad de Quito, Elsbeth promueve el trabajo de la Acción Católica en la parroquia El Sagrario, mientras que la joven Isabel Robalino se encargaría de la conformación de la Juventud de Estudiantes Católica Femenina (1936). Esta agrupación se encargó fundamentalmente de realizar trabajo de difusión de la doctrina de la Iglesia Católica. Este apostolado lo realizaría bajo la guía del Padre Inocencio Jácome de la Orden Dominica. En la entrevista realizada a la Doctora menciona que Jácome fue “el promotor del sindicalismo católico entre quienes empezaron a agruparse en gremios en la ciudad” (Dra. Isabel Robalino, entrevistada por la autora, Quito, 24 de junio de 2016). La Doctora resalta el papel de Jácome en la conformación de las distintas Corporaciones Vicentinas¹⁰ y de Cultura del Obrero (1932).

En 1938, luego de un trabajo continuo dentro de la Acción Católica juvenil femenina, y en el “Secretariado del Centavo Obrero” como Vicepresidenta (Ycaza 1991, 54), Isabel Robalino tomó el hábito de los Dominicos en la fraternidad seglar. Contrario a la tendencia de la época, Isabel no mostraría interés en conformar una familia.

La importancia de Isabel Robalino en el trabajo de difusión y posterior acompañamiento a las organizaciones de trabajadores católicas, también se ve reflejada en las crónicas que sobre la época, se presentan en las publicaciones católicas. En el Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito, se relata que “dos distinguidas jóvenes de la Juventud Católica de la ciudad”, María Orellana e Isabel Robalino, arriban por tren a Riobamba con la finalidad de cumplir “labores de propaganda” de la Acción Católica. Las jóvenes llegan con la expectativa

¹⁰ En el estudio del Movimiento Obrero realizado por Ycaza se detalla que las Corporaciones Vicentinas estaban compuestas por gremios de albañiles, zapateros, carpinteros (Ycaza 1991, 54)

de presentar un “ejemplo práctico” de catolicismo. Además, se destaca que Isabel “supo darse tiempo para atraer a las filas de la A. C a una distinguida falange de entusiastas e ilustradas jóvenes de alta clase”. La visita se completó con las conferencias que Isabel Robalino dictó en la Fábrica Manufacturera de Calzados, así como en varios colegios. La conferencia presentada fue “Dignidad y espíritu de la Acción Católica” (Arquidiócesis de Quito 1938, 530-531).

Los relatos autobiográficos manejados por Isabel Robalino, al trabajar la vida de sus padres en las publicaciones aquí citadas, permiten identificar cómo la familia Robalino Bolle dedicó gran parte de su vida al trabajo con organizaciones de artesanos y obreros mientras a la par, las prácticas caritativas tradicionales las extendían a distintos grupos en los años treinta. Todo esto orientado por un ilustrado ejercicio católico liberal.

Por un lado, se encuentra Luis Robalino Dávila, cumpliendo funciones en la Junta Central de Beneficencia e impulsando campañas contra el consumo de alcohol a nivel de artesanos (Robalino 2005, 102). Por su parte, Elsbeth Bolle continuó su trabajo en las parroquias de la ciudad de Quito con las Hijas de la Caridad (Robalino 1990, 106). La joven Isabel continuó abriéndose campo en la divulgación del catolicismo en el marco de la Acción Católica y desarrollándose profesionalmente en la Universidad Central en el campo del Derecho.

Las décadas posteriores dan cuenta de la consolidación del trabajo y la figura de Isabel Robalino en el espacio de las organizaciones obreras, por lo menos hasta mediados de los años setenta, tiempo en el cual la CEDOC se fragmenta y se constituye como organización de trabajadores autónomos, dejando atrás sus inicios como organización católica.

En este sentido, para Carlos Larrea, quien colaboró con la Doctora en el INEDES durante la primera mitad de los años setenta, Isabel Robalino se caracteriza por haberse “adelantado a la época al ser activista, organizadora de bases y tener un pensamiento rupturista... Isabel ha dedicado su vida al movimiento obrero en su versión... que no es la del movimiento obrero marxista ni mucho menos...” (Dr. Carlos Larrea, entrevistado por la autora, Quito, 01 de agosto de 2016).

4.3 Caridad y Acción Católica. Concepciones y representaciones

Hasta el momento he presentado algunos elementos de los discursos y prácticas en torno a la caridad y la Acción católica en los años treinta por parte de la élite de la ciudad.

Conceptualmente he trabajado con ambos elementos desde la perspectiva del entramado de relaciones de poder que significan ambas en un contexto de modernización de la sociedad.

Sin embargo, el material de archivo y sobre todo las entrevistas abrieron nuevos campos de preocupación en torno a las temáticas aquí presentadas. Para los propios actores, la caridad y la Acción Católica son parte de una cotidianidad marcada por la religiosidad. La posibilidad de salvación, el cumplimiento de los deberes cristianos y la búsqueda de justicia dentro de los límites permitidos por ese mismo cristianismo, caracterizan a ambos elementos. Se entrecruzan además las afectividades y relaciones de larga trayectoria que naturalizan un sistema de dominación.

He considerado importante incorporar en una sección particular, las concepciones de las actoras especialmente abordadas en esta investigación. El motivo para tal decisión, tiene que ver con la necesidad de presentar material que permita -en futuras investigaciones - profundizar el análisis de la caridad y la Acción Católica desde la misma historicidad de estos conceptos. Un abordaje profundo al sentir católico queda pendiente en las siguientes páginas. Hablamos entonces de testimonios de un momento crucial para el catolicismo y las vertientes que en las próximas décadas se presentaron.

Para profundizar respecto al “nuevo sentido de la caridad, que va más allá de la actividad mundana” (Fundación Mariana de Jesús, 19) se hace necesario comprender cómo los propios actores entendían sus prácticas. Aun siendo parte de un “proyecto político conservador y de un *habitus* mundano” la fuerza de la religiosidad se expone en las representaciones que sobre este espacio se construyen (Kingman 1999).¹¹ Durante los años treinta y con las correspondientes diferencias, ambas mujeres extendieron distintas acciones que, en una red de relaciones, permiten observar la complejidad del trabajo de seglares católicos.

Isabel Robalino, respecto a las propuestas de la Iglesia, manifiesta que la Encíclica *Quadragesimo Anno*, emitida por los cuarenta años de la *Rerum Novarum*, profundizó los preceptos católicos a la luz de las vertiginosas transformaciones sucedidas en el mundo por efectos de la industrialización. Claro está que las condiciones locales no fueron propiamente las de la industrialización, pero sí, “existió un proceso de modernización en los sectores artesanales, al que además se sumaron organizaciones de trabajadores de pequeñas industrias y trabajadores del Estado” (Dra. Isabel Robalino, entrevistada por la autora, 10 de junio de 2016).

¹¹ En el archivo que reposa en la Casa Museo se conserva el cuestionario enviado por el periodista Alejandro Carrión Aguirre a María Augusta Urrutia en 1989. El periodista antecede sus preguntas con esta afirmación respecto al trabajo caritativo de Urrutia: “la verdadera caridad, que no humilla sino que dignifica y que es la fuente de la verdadera alegría” (Carrión 1982, 1).

La Encíclica de los años treinta incitaba con mayor fuerza a la toma de posición de los ricos en relación con su catolicismo. Por ello, “están obligados por el precepto gravísimo de practicar la limosna, la beneficencia y la liberalidad” (*Quadragesimo Anno*, 15). A decir de Robalino, esto se debió a que sectores reaccionarios de la sociedad evitaron que la nueva estrategia de recristianización de la sociedad se extendiera, pues “la extrema derecha, desde un estudiado silencio” intentó que los preceptos de la *Rerum Novarum* no fuesen socializados (Dra. Isabel Robalino, entrevistada por la autora, 10 de junio de 2016). De ahí, el papel protagónico de los “verdaderos católicos” al impulsar un trabajo de difusión por medio de la organización en la Acción Católica.

Ahora bien, como fue mencionado al inicio de este apartado, la labor de estas mujeres se caracterizó por la cercanía a órdenes religiosas. Los Dominicanos en el caso de Robalino y los Jesuitas en el caso de Urrutia. Sobre este aspecto, la Doctora comenta que debemos tener presente que “la concepción de Iglesia implica la participación de todos los católicos” y resultaba cotidiano que en el marco del catolicismo todo creyente de la época cuenta con un “asesor espiritual” (Dra. Isabel Robalino, entrevistada por la autora, 10 de junio de 2016).

La “asesoría” tal y como se pudo evidenciar en la vida de Urrutia se extendía a todos los órdenes de la vida; desde la formación espiritual hasta aspectos más “mundanos” como las actividades productivas y los negocios familiares. La “patroncita” al hablar sobre el papel de los Jesuitas mencionó lo siguiente: “Ha sido un verdadero descanso y consuelo que la Compañía de Jesús, que ha tenido tanta significación durante el tiempo que se ha dedicado a hacer el bien en esta nación, haya contado con el apoyo suficiente para que pueda llevar su orientación moral e intelectual a la generación presente” (Carrión 1989, 2).

Por su parte, la Doctora Robalino considera al Padre Inocencio Jácome como un referente intelectual del catolicismo de la época. Claro está que los espacios a los que Robalino se refiere son específicamente los de organizaciones obreras y de artesanos. “El padre Jácome llegó de Roma con un fuerte conocimiento en estudios bíblicos y en problemáticas sociales. Eso permitió que al ser pionero del sindicalismo católico y de la problemática obrera pueda contribuir en grandes cambios pese al difícil momento social y político”. (Dra. Isabel Robalino, entrevistada por la autora, 10 de junio de 2016).

Las referencias religiosas e intelectuales que suponía la proximidad con estas figuras de la Iglesia católica se reflejó en los espacios en los que ambas mujeres concentraron sus esfuerzos. Aunque como ha podido evidenciarse, las redes y relaciones que su clase les

permitía, hizo que ambas figuras formen parte de un proyecto católico modernizante heterogéneo.

Ahora bien, el material de archivo disponible y las entrevistas realizadas permiten identificar lo que estas mujeres pensaban en torno a sus propias prácticas católicas. Sobre el trabajo de Urrutia, la Fundación Mariana de Jesús presenta el siguiente argumento, "... Pero, si bien existe una continuidad con las obras de sus antecesoras, creemos que en María Augusta hay un rasgo especial: la perseverancia de la obra y un sentido nuevo de la caridad, que va más allá de la actividad mundana" (Fundación Mariana de Jesús, 19).

Efectivamente, la caridad no era un fenómeno nuevo en la sociedad quiteña y algunas preocupaciones de la época como: alimentación, vestido, vivienda, modales, continuidad en la educación y condiciones de salubridad, ya formaban parte de agendas impulsadas por benefactoras desde el mismo siglo XIX. Sin embargo, con Urrutia se suman algunos elementos como la "perseverancia de la obra" (Fundación Mariana de Jesús, 19). Esto a decir de la Fundación, se expresó en la generación de mecanismos de mayor alcance para realizar la labor que Urrutia se impuso como católica comprometida. La presencia de trabajadoras sociales, la creación de la Fundación y la incorporación de personal especializado para el diseño de proyectos de vivienda supone un valor adicional a la práctica tradicional. Verónica Mora, Directora de la Casa-Museo menciona lo siguiente: "María Augusta Urrutia, marca un antes y después. No es el tipo de caridad en la que la élite da lo que le sobra sino que ella dio todo lo que tenía y lo hizo de manera ordenada y legal" (Verónica Mora, entrevistada por la autora, Quito, 9 de noviembre de 2015).

Sin duda, lo anterior se entiende conforme al momento que vive la sociedad en la que Urrutia ejerce esta acción. Por ello es necesario ubicar esta práctica en campos de permanente disputa y negociación desplegados en la sociedad por efectos de la lucha política y los intentos de modernización. Indiscutiblemente, el Estado también incorporaba en su accionar este tipo de recursos técnicos para asistir a la población y en esas condiciones tuvo que jugar frente a una sociedad de "corte corporativo" (Kingman 2006).

María Augusta Urrutia, al hablar sobre la caridad, mencionaba lo siguiente: "Caridad es un sentimiento innato que deja satisfacción y consuelo, es amor a Dios, amor al prójimo, entrega al prójimo de parte de lo que Dios nos dio. Contribuir para que los demás alcancen un poco de felicidad es alcanzar para uno mismo la felicidad plena" (Carrión 1989, 2). Coincidiendo respecto al principio de que la caridad responde al amor a dios, y que la satisfacción de

necesidades del otro genera vínculos e inclusive, genera satisfacción y felicidad propia, Urrutia justifica su accionar en la caridad.

Al mismo tiempo, el trabajo caritativo de Urrutia se transformó progresivamente en acciones estructuradas e institucionalizadas principalmente con la Fundación Mariana de Jesús y con las trabajadoras sociales encargadas de los niños del comedor. En este sentido, y retomando el cuestionario elaborado por Alejandro Carrión, existe un proceso de diferenciación entre una concepción común de caridad y la “verdadera caridad” que para el periodista está determinada por el “planteamiento riguroso” impuesto por Urrutia y además un “sentido práctico”, en términos de organización del trabajo, el cual hace singular el papel de la benefactora (Carrión 1989, 2).

Las entrevistas a la Doctora Robalino, respecto a la caridad y la Acción Católica se caracterizaron por la rigurosidad respecto a las afirmaciones vertidas. Ella se mantuvo cauta y ante la insinuación de relación entre caridad y Acción Católica, continuamente marca diferencias. La Doctora es enfática al afirmar que el alcance de la caridad para un católico comprometido supera el uso cotidiano del término. Así:

No me gusta emplear la palabra de caridad sino limosna. Pues la caridad es mucho más. La caridad es el amor, las escrituras dicen Dios es caridad, y se ha desvirtuado el término para referirse a una cosa sencilla y que está bien dar limosna pero hay necesidad de estudiar bien los casos y responder a las necesidades concretas de las personas” (Dra. Isabel Robalino, entrevistada por la autora, 10 de junio de 2016).

Para la Doctora Robalino, es importante tener presente que la caridad constituye una expresión suprema del amor, tal y como se menciona en el Catecismo, las Encíclicas y la misma Biblia. Aunque argumenta que la entrega de limosna “es parte del deber católico”, en su comentario se inscribe la necesidad de responder a las demandas de la sociedad desde un trabajo de mayor alcance, desde una “perspectiva social”. Argumento lógico que nace a partir del perfeccionamiento de mecanismos de asistencia a los pobres por efectos de la ciencia y la consolidación del Estado y sus instituciones. El “estudio de los casos” y dar respuesta a necesidades concretas se inscribe en una práctica más “mundana”. Efectivamente, esto revela un sentir de la época en la que instrumentos técnicos y la profesionalización de la ayuda al prójimo se afincaban en la sociedad quiteña (Castel 1997, 207).

Por otro lado, hablar de la Acción Católica con una de las pioneras de esta expresión social requiere algunas precisiones. Según la Doctora: “La Acción Católica propiamente dicha, no se

refiere a todo tipo de organizaciones confesionales católicas sino que se refiere a las organizaciones que se dedican al trabajo pastoral para la difusión y el conocimiento de la doctrina católica en general” (Dra. Isabel Robalino, entrevistada por la autora, Quito, 10 de junio de 2016). Para Robalino, el peso del liberalismo y la falta de enseñanza de religión en las escuelas y colegios, impulsaron el trabajo de varios católicos. Justamente fueron ella y sus padres quienes participaron en diversas actividades encaminadas a la ayuda social y al fortalecimiento de la religión católica en sectores populares, como ya fue mencionado.

Finalmente y luego de cuestionarme respecto a la información que he analizado para esta investigación, le pregunto a la Doctora respecto al “amplio margen de acción” de las mujeres dentro del catolicismo. La Doctora no duda en afirmar que dentro del catolicismo el papel de las mujeres ha sido fundamental y ha permitido niveles importantes de acción y que, “más bien predominaban las organizaciones de mujeres de la Acción Católica en las parroquias”. Al repreguntarle sobre si eso fue posible únicamente con las mujeres de la élite de la ciudad, afirma que en el trabajo católico, “todas las mujeres tenían posibilidad de participar” (Dra. Isabel Robalino, entrevistada por la autora, Quito, 24 de junio de 2016).

Los testimonios y el trabajo de archivo realizado para este capítulo permiten mirar la caridad y la Acción Católica como una red de relaciones que supera los límites de la religiosidad en la cual se basa. Sin duda, existe una reformulación en la concepción de pobreza y de los deberes respecto al prójimo. Esta reformulación se dio por efecto de los cambios que la misma Iglesia impulsó por efectos de un escenario de modernización, movilización y organización de la cada vez más heterogénea sociedad quiteña.

A lo largo de este análisis he destacado la heterogeneidad de la sociedad de los años treinta. La entrevista realizada a Carlos Larrea, reafirma este aspecto pero en relación al mismo catolicismo. La figura de Robalino, tal y como mencioné anteriormente, estuvo marcada por un núcleo familiar en muchos sentidos “modernizado” por lo cual es necesario mirar el trabajo de esta mujer en función de un proceso político de mayor alcance. Carlos Larrea, anticipando un profundo respeto y admiración por la Doctora Robalino, afirma que es necesario tener presente cuánto marcó la época en el pensamiento y acción de la Doctora. Así:

Puede haber sido benefactora, pero el pensamiento, la acción y la vida de Isabel Robalino dan cuenta de otras cosas. La posición básica de la caridad es: “Siempre va a haber ricos y pobres y está bien. No vamos a cuestionar la sociedad”. Pero dado que el Evangelio nos plantea los deberes católicos, existe la necesidad de apoyar. La posición de Isabel Robalino es que “hay

que cambiar la sociedad, la sociedad está enferma” y ¿cómo lo vamos a hacer? Eso implica que las élites, no económicas, sino las élites intelectuales deben hacer un esfuerzo por organizar a los sectores populares para que estos encuentren su propio camino (Dr. Carlos Larrea, entrevistado por la autora, Quito, 1 de agosto de 2016).

Sobre esta base, Larrea no duda en diferenciar el trabajo de Urrutia y Robalino y afirma que María Augusta terminaría representando la postura más conservadora de la Iglesia y que en la actualidad se encuentra en el Opus Dei, a diferencia de la posición más progresista que terminó adoptando la Doctora (Dr. Carlos Larrea, entrevistado por la autora, Quito, 1 de agosto de 2016).

El acercamiento a la cotidianidad de las mujeres aquí citadas da cuenta de férreos impulsos a la “recristianización” de la sociedad desde distintos frentes. Impulsos que ponen en discusión los límites de lo “privado” en el accionar de las mujeres en un contexto de disputas por la hegemonía del conservadurismo.

Sin embargo, la base que posibilitaba las múltiples vías para la asistencia a sectores populares organizados y no organizados, se mantuvo. Pese a los cambios que los capitales hacendatarios experimentaron, la renta hacendataria, aun diversificada, permitió que asociaciones o individualidades cumplan su deber católico. En el caso de Doña María Augusta Urrutia, dicho cumplimiento no alteró las condiciones en las que el trabajo huasipunguero venía desarrollándose, tal y como mencionan los entrevistados. Isabel Robalino, pese a compartir con Urrutia características de prestigio y alcurnia en la ciudad, marca distancias sustanciales a partir de sus prácticas católicas. Aunque en la época abordada en esta investigación no se cubre el desarrollo posterior de esta intelectual católica, destaco cómo un núcleo familiar en el que el catolicismo convive con el liberalismo varias prácticas de asistencia se complementaban armónicamente. Prácticas que finalmente marcaron el rumbo intelectual de una mujer de la élite quiteña.

Conclusiones

El interés de la presente investigación fue analizar las transformaciones que durante los años treinta del siglo XX dieron cuenta de cambios sustanciales en la mirada respecto a la pobreza urbana y la intervención sobre la misma por medio de la caridad y la Acción Católica.

Los treinta han sido identificados como una época de crisis generalizada, en esa medida, la extensión de proyectos de asistencia hacia quienes constituían el prójimo ubicó en un mismo escenario a instituciones estatales y sectores católicos; actores en un campo de reconfiguración de la política y de los sujetos.

Un aspecto característico de la época fue la emergencia de nuevos saberes e instituciones seculares, así como la experimentación de los mismos en los sectores populares, generando progresivamente una afectación a los vínculos de carácter personalizado que implicaba la asistencia a los pobres tradicional. La complejidad de este escenario se completó al reconocer que los mismos beneficiarios de estas prácticas se presentaban diversos y en franco crecimiento. Efectivamente, en el escenario político dividido por la ya histórica disputa entre liberales y conservadores, se sumaron tendencias anarquistas, socialistas, comunistas. Esto no se limitaba a las élites sino que entraron a ser parte de los debates y posturas de sectores subalternos organizados en gremios y asociaciones.

Como fenómenos concretos, la Revolución Liberal, la Revolución Juliana y la modernización temprana de la sociedad explican en distinta medida la secularización de la sociedad, no obstante, el fuerte raigambre religioso y la puesta en marcha de una campaña “transnacional” por la recuperación del catolicismo ubican a ambos frentes en un escenario de continuas tensiones. Sin embargo esto tampoco fue un impedimento para que, en una complementariedad de acciones, en muchos episodios se asista a quienes se encontraban desamparados. Como Di Stefano (2010) ya lo había manifestado, la Iglesia había logrado importantes niveles de interlocución en la sociedad. El legado colonial los hacía próximos a las redes de poder.

El acercamiento a la problemática en cuestión implicó abordar otros tiempos y fenómenos paralelos. Los caminos a los cuales nos lleva el archivo y los testimonios de los actores me exigieron repasar otros aspectos, no en el sentido de buscar causalidades ni cubrir el denominado “contexto” sino de entender cómo la problemática inicialmente planteada revela procesos de más larga data e incluye actores aparentemente disímiles en distintos niveles.

La preocupación por el Estado, que de una u otra forma siempre nos atraviesa en las ciencias sociales, influyó para que en este estudio también se dé importancia a las transformaciones que este experimentaba en los años treinta. No obstante, la entrada con la que aquí intenté reconocerlo fue a partir de entender instituciones en la perspectiva de trabajo de Eduardo Kingman (2006). Esta entrada me permitió dar cuenta del peso de la tradición y de las relaciones de poder cotidianas aún en la misma construcción del Estado.

Cuando me refiero a la preocupación por el Estado inevitablemente sumo a esta, la complejidad que implicó la selección de la bibliografía aquí citada. Esto refuerza la idea de Arrom (2007), respecto a la centralidad que han ocupado algunas problemáticas en la investigación social y que en ocasiones más bien han respondido a reforzar paradigmas políticos y negar la posibilidad de entender las relaciones de poder en espacios aparentemente desconectados de la dinámica política. Por tal motivo, en este trabajo intenté problematizar la época y en ella el papel de instituciones como la caridad y la Acción Católica desde las prácticas y discursos, así como el entorno de las mujeres que resultaron protagonistas de esta investigación, María Augusta Urrutia e Isabel Robalino.

Si bien intenté concentrarme en la década de los treinta, en el espacio urbano, en la élite católica y en la conflictividad en momentos de reconfiguración de la sociedad y de la política, el archivo y los testimonios fueron marcando un camino propio. Esta investigación implicó un continuo ir y venir en el tiempo, un cuestionamiento permanente a los tiempos históricos y a la capacidad de desplazamiento que los actores de la élite han tenido en el espacio del catolicismo.

En primer lugar, dentro del catolicismo, instituciones como la caridad ya sufrieron desde tiempo atrás transformaciones importantes y se consolidaba un tipo de “racionalidad” en sus prácticas. Desde el Pontificado de León XIII, ciertas prácticas católicas se venían reformulando a la luz de una sociedad cada vez más heterogénea. La progresiva complejidad del escenario político no se limitó a la disputa por el control del Estado por parte de sectores conservadores y liberales. En el terreno de las relaciones interpersonales, las nuevas doctrinas católicas interpelaban el papel de los sectores favorecidos de la sociedad frente a las necesidades materiales de los sectores populares.

En segundo lugar, la Acción Católica fue asumida por sus promotores, desde las particularidades del momento político y económico de la sociedad quiteña. El catolicismo arraigado en la ciudad, posibilitó que en una especie de traducción, esta élite católica socialice

los principios emitidos desde el Vaticano hacia las condiciones locales, intentando así, contrarrestar el avance de las tesis de izquierda en los sectores populares (Coronel 2006). Con no pocas expresiones performáticas, publicaciones, eventos, congresos, asambleas, conferencias, intentaron apartar a los gremios de la influencia izquierdista y así consolidar el carácter corporativo con el cual iniciaron las agrupaciones de obreros y artesanos. Tal fue la presencia del catolicismo en estas agrupaciones que solo a partir de los años setenta la CEDOC se fraccionó en una rama demócrata cristiana y una socialista, haciendo evidente la influencia que el catolicismo mantuvo por varias décadas.

Si esto fue evidente en las relaciones que se tejieron entre la élite y los sectores organizados, en el ámbito de la caridad –que trabaja con los no organizados- la problemática fue más compleja. Se entremezclan prácticas tradicionales de asistencia y preocupación por la salvación de las almas con el interés por incidir, desde la satisfacción de necesidades básicas, en un orden moral que edifique a la población que la nación necesitaba. Destaco este último punto en el sentido que plantea Eduardo Kingman (1999) respecto a la dificultad en diferenciar las preocupaciones productivas frente a las de carácter moral.

Sin reducir el presente trabajo a estudios de caso es importante mirar las prácticas de las mujeres aquí consideradas en relación a los cambios de la época. En el caso de Urrutia se puede observar la diversidad de espacios de incidencia de la caridad. A la entrega tradicional de limosna en las puertas de su casa, se sumó la creación de espacios como el comedor escolar que funcionaron como un nexo entre la visión paternal de la asistencia y la incorporación de nuevas preocupaciones como la protección a la infancia y en ello, la nutrición de la misma. Asimismo, el sostenimiento de los Ejercicios Espirituales promovidos por los Jesuitas, constituyen un espacio de promoción de valores católicos entre diversos sectores medios y no necesariamente organizados. El proyecto inmobiliario es quizá la más sintomática de las acciones de Urrutia en relación a su tiempo; revelando los procesos de urbanización de antiguas haciendas y así articulando el espíritu benefactor con los afanes de organización del espacio por parte de las autoridades de la ciudad.

Al pensar en la Doctora Robalino, se hacen visibles varios aspectos difícilmente comprensibles sin un acercamiento a sus prácticas. Proveniente de un hogar que conjugaba el catolicismo con el liberalismo, el esfuerzo por la moralización de la sociedad llevado a cabo por sus padres -mientras a la par se nutrían intelectualmente- tienen continuidad en Robalino y en su trabajo constante con las organizaciones obreras católicas. Sin duda es un proceso

particular en el cual se observan los procesos modernizadores en su propia formación profesional y actividad política, haciendo de ella una mujer católica que irrumpe y permanece en los espacios masculinos de trabajo con las organizaciones de obreros y artesanos.

Un aspecto singular en esta investigación fueron las concepciones que sobre la caridad y la Acción Católica manifiestan ambas mujeres. Esto permite sostener la complejidad que implica la comprensión de los fenómenos sociales a la vista de sus propios actores, ahondando la necesidad de considerar el factor religioso y las intencionalidades propias de los actores en los análisis históricos.

Sin duda, influenciadas por el pensamiento católico, la concepción de caridad en ambas mujeres no se limitaba a la satisfacción de necesidades sino que se constituye en una profunda convicción respecto al potencial de la caridad como articulador de la sociedad y como expresión del amor católico. En definitiva sobrepasa la idea material de entrega de limosna Sin embargo este concepto, en el contexto de los cambios políticos ya presentados, en las posturas de la intelectualidad masculina de la Acción Social Católica (Coronel 2006) y en las publicaciones analizadas es entendida como un vínculo real que sobrepasa la “utopía social” que la izquierda proponía y que exige la confrontación a la misma.

En cuanto a la Acción Católica, destaco la posición de Robalino, quien también es crítica respecto a la concepción actual sobre este fenómeno. Continuamente reitera el carácter de divulgación que la Acción Católica supuso en su momento y destaca el carácter progresista de esta acción frente a sectores católicos ultraconservadores.

Sectores de élite que, sin responder a su catolicismo, se negaban a las demandas que la Doctrina Social de la Iglesia proponía en el momento para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. Esta intencionalidad solo podía sostenerse mediante el fortalecimiento de vínculos sociales y el posicionamiento de ideas que efectivamente se articulen con el nuevo momento político y productivo. Potenciar la organización era para entonces una demanda católica.

Al respecto se debe mantener presente que, globalmente, la ética católica se nutrió de los valores asociados al progreso en relación con las condiciones productivas. Esa fue la discusión y la demanda desde las encíclicas del Vaticano. Pero en sociedades andinas, donde estructuras económicas que pretenden modernizarse a partir de la ampliación del mercado interno tienen como base relaciones precapitalistas, como las que caracterizan la hacienda,

son limitados y más complejos los mecanismos para una redistribución justa. Efectivamente, la extracción de la renta en una estructura poco modernizada como la hacienda serrana, devino en mayores niveles de explotación a campesinos e indígenas. Estos mismos sectores, por las particularidades de una dominación étnica, quedarían por fuera de las demandas que las Encíclicas que la Iglesia promovía.

Destaco que, la renta de la hacienda a más de incorporarse a las dinámicas de modernización resultó ser la base material desde la cual se sostuvo la ayuda a los pobres. Esta renta sostuvo la “recristianización” de la sociedad por parte de la Iglesia Católica, las prácticas caritativas particulares y progresivamente fue la base económica para el sostenimiento del sistema de asistencia estatal, por medio de los ingresos obtenidos en su arrendamiento.

Así, el trabajo huasipunguero sufrió mayores niveles de explotación, haciendo de este espacio un lugar de tensiones, tanto como sucedía en el ámbito urbano y que fue detallado al caracterizar el trabajo que empleados y huasicamas realizaban en la casa de Urrutia.

Las tensiones se hicieron evidentes al momento de contar con los testimonios de trabajadores de la hacienda de María Augusta Urrutia, quienes pese a ser “beneficiarios” de la confianza de la “niña”, dieron cuenta de las prácticas que la clase hacendaria mantuvo en su espacio privado. Un conocimiento individualizado de quienes le servían y no pocas referencias a la violencia simbólica del régimen hacendatario, especialmente por parte de la figura del Padre Vásquez Doderó trasladan lo que era un análisis del espacio urbano hacia la matriz hacendaria que atraviesa la historia ecuatoriana.

Reafirmando el carácter paternalista de estas élites, el material obtenido en entrevistas supone un campo de exploración para comprender el despliegue altruista y los efectos que en la convivencia y en las afectividades se generan. Para la misma Doctora Robalino, el paternalismo que su padre observó en la hacienda durante su infancia, se justificaba al mejorar las condiciones de vida de quienes se debían a la hacienda.

La “economía de la salvación” (Castel 1997) me permitió identificar un entramado de relaciones sociales que finalmente configuran la tutela de los pobres en los años treinta en Quito. No se limitaba a la salvación celestial ni a organizar la pobreza y determinar los mercedores de la ayuda, se trataba además de mantener la estructura hegemónica de una sociedad jerárquica. De fondo, la recristianización pretendía eliminar el germen de nuevas alternativas de sociedad y hacer de la protección a los pobres un catalizador que evite las

transformaciones radicales. Sin embargo, la fuerza de la religiosidad, la generación de vínculos y solidaridades auténticas son campos por explorar.

Lista de referencias

- Andrade, Bruno. 2013. "Reseña de una década que forjaría historia" en *Crisis y cambios de la economía ecuatoriana en los años 20. Ensayos conmemorativos por los 60 años de Fundación del Banco Central del Ecuador*. Carlos Marchán Romero (Compilador). Quito: Ministerio de Coordinación de Política Económica.
- Arrom, Silvia Marina. 2007. "Las Señoras de la Caridad: Pioneras olvidadas de asistencia social en México, 1863-1910. Historia mexicana, vol. LVII, núm. 2, octubre-diciembre, pp. 445-490. Distrito Federal, México: El Colegio de México, A.C.
- Ayala Mora, Enrique. 1994. "La relación iglesia-estado en el Ecuador del siglo XIX" en *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* 6 (II Semestre, 1994): 91-115. Quito: UASB.
- _____. 1996. "El laicismo en la historia del Ecuador" en *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* 8: 3-32. Quito: UASB.
- Becker, Marc. 2013. "En busca de tinterillos. Intermediarios en el mundo indígena ecuatoriano durante el siglo XX" en *Procesos: Revista ecuatoriana de Historia* 37 (I Semestre, 2013). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic. (2008) 1992, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bustos, Guillermo. 2003. "La politización del "problema obrero". Los trabajadores quiteños entre la identidad 'pueblo' y la identidad 'clase' (1931-34)" en *Antología. Ciudadanía e Identidad*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Carta Encíclica *Rerum Novarum* del Sumo Pontífice León XIII Sobre la situación de los obreros. 5 de mayo de 1891. En: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.
- Carta Encíclica *Quadragesimo Anno* de su Santidad Pío XI sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la Ley Evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la Encíclica "*Rerum Novarum*" de León XIII. http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html.
- Catecismo de la Iglesia Católica. 2013. http://www.vicariadepastoral.org.mx/1_catecismo_iglesia_catolica/catecismo_iglesia_catolica.pdf

- Carasa Soto, Pedro. 1995. “Los peligros de la pobreza, los valores del liberalismo y las soluciones asistenciales burguesas” en *Antiguo régimen y liberalismo: homenaje a Miguel Artola*. Madrid: Alianza.
- Castel, Robert. 1997. *La metamorfosis de la cuestión social: Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Coronel, Valeria. 2006. “Hacia un control moral del capitalismo: Pensamiento social y experimentos de la acción católica en Quito” en *Estudios Ecuatorianos. Un aporte a la discusión*. Quito: FLACSO- ABYA YALA.
- _____. 2009. “Orígenes de una Democracia comparativa: estrategias para la ciudadanía del campesinado indígena, en Ecuador (1925-1944)”. En *Historia social urbana. Espacios y flujos*, ed. Eduardo Kingman Garcés, 226-264. Quito: FLACSO.
- Chiriboga, Manuel. 1988. “Auge y Crisis de una economía agroexportadora: periodo cacaoero”, en Enrique Ayala Mora, Editor, *Nueva Historia del Ecuador*, Volumen 9, Época republicana III, Quito: Corporación Editora Nacional Grijalbo.
- Cuvi, Nicolás. 2011. “Auge y decadencia de la fábrica de hilados y tejidos de algodón La Industrial, 1935-1999”. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*. 33 I semestre. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Di Stefano, Roberto. 2000. “De la cristiandad colonial a la iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII Y XIX”, En *Andes* 11 (2000): <http://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=90274>
- Durán, Cecilia. 2000. *La irrupción del sector burócrata en Estado*. Quito: ABYA YALA.
- Foucault, Michel. 1976. *Historia de la Locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1990. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- _____. 2007. *Nacimiento de la biopolítica (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1999. “La Gubernamentalidad” en: *Estética, ética y hermenéutica*. Madrid: Paidós
- Fundación Mariana de Jesús (2014) “Casa-Museo María Augusta Urrutia”. <http://www.fmdj.org/fmdj/index.php/museo>
- González, Hugo. 2014. “La Guerra de los cuatro días y el papel cumplido por el Concejo de Quito” https://issuu.com/archivo.metropolitano.historia/docs/la_guerra_de_los_cuatro_dias

- Goetschel, Ana María. 1992. “Hegemonía y Sociedad. Quito 1930 -1950” en *Ciudades de los Andes. Visión Histórica y Contemporánea*. Quito: CIUDAD. pp. 319 – 347.
- _____. 2003. *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas: Quito en la primera mitad del siglo XX*. Quito: FLACSO, Abya-Yala.
- Guerra, Manuel Patricio. 2000. *La Cofradía de la Virgen del Pilar de Zaragoza de Quito*. Quito: ABYA YALA.
- Guerrero, Andrés.1991. *La Semántica de la dominación*. Quito: Ediciones Libri Mundi.
- _____. 2000. “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura” En *Etnicidades* Quito: FLACSO. pp.9-60
- Gutiérrez, Concha Fernando. 2002. *Descorriendo los velos. Coronel Carlos Concha Torres (1864-1919) Ultima expresión del Aforismo*. Quito: Consejo Provincial de Esmeraldas y Editorial Producción Gráfica.
- Herrera, Gioconda. 2010. “El Congreso Católico de Mujeres en 1909 y la regeneración de la nación” en *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Hernández Medina, José Francisco. 2009. *La “Economía de la Salvación”: su uso en los orígenes de la Iglesia, en los Padres y en el último siglo*. Roma: Universidad Gregoriana – Facultad De Teología: Departamento de Teología Fundamental.
- Ibarra, Hernán. 2010. “Movilización y organización campesina en la costa ecuatoriana (1950-1963)” *Ecuador Debate*. Quito: CAAP.
- _____.2013. “Los idearios de la izquierda comunista ecuatoriana (1928 - 1961)” en (Introducción y selección) *El pensamiento de la izquierda comunista (1928 – 1961)*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados.
- Kingman Garcés, Eduardo. 1996. “De la beneficencia de antaño a la auténtica caridad”. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*. 8 (II Semestre, 1995-I Semestre, 1996): pp. 99-117.
- _____. 1999. De la antigua caridad a la verdadera beneficencia: formas históricas de representación de la pobreza. En: *Antigua modernidad y memoria del presente: culturas urbanas e identidad*. Quito: FLACSO Sede Ecuador. pp. 281-309.
- _____. 2006. *La ciudad y los otros Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO Sede Ecuador.

- Kingman, Eduardo; Goetschel, Ana María. 2014. “El presidente Gabriel García Moreno, el Concordato y la administración de poblaciones en el Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX”. En *Historia Crítica*, núm. 52, enero-abril. Bogotá: Universidad de Los Andes, pp. 123-149.
- López, Fernando. 2015. *Dios, Patria y Libertad: artesanos quiteños y política. 1929-1933*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional.
- Luna, Milton. 1992. “Los mestizos, los artesanos y la modernización en el Quito de inicios del siglo XX”. En *Quito a través de la Historia*, Quito: Dirección de Planificación del Ilustre Municipio de Quito/Junta de Andalucía.
- _____. 2013. “Estudio Introductorio” en *Crisis y cambios de la economía ecuatoriana en los años 20. Ensayos conmemorativos por los 60 años de Fundación del Banco Central del Ecuador*. Carlos Marchán Romero (Compilador). Quito: Ministerio de Coordinación de Política Económica.
- Maiguaschca, Juan y North, Lisa. 1992. “Orígenes y significado del Velasquismo. Lucha de clases y participación política en el Ecuador 1920-1972”. En *La cuestión regional y el poder*. (Editor) Rafael Quintero. Quito: Corporación Editora Nacional 89-161.
- Maiguaschca, Juan. 2012. “La incorporación del cacao ecuatoriano al mercado mundial entre 1840 y 1925, según los informes consulares” en *Procesos*. Revista Ecuatoriana de Historia. I Semestre. Quito: UASB.
- Mallardi, Manuel W. 2013. “La cuestión social en el pensamiento católico: revisión de cien años de encíclicas papales” en *Tandil*. Año 6 No. 10
<https://revistaplazapublica.files.wordpress.com/2014/10/10-12.pdf>
- Mallon, Florencia. 1988. *Economic Liberalism: Where We Are and Where We Need to Go*. En: *Guiding the Invisible Hand. Economic Liberalism and the State in Latin American History*. Joseph Love y Nils Jacobsen, eds. Pp. 177-186.
- Milton, Cynthia E. 2007. *The many meanings of poverty: Colonialism, Social Compacts, and Assistance in Eighteenth-Century Ecuador*. Stanford: Stanford University Press.
- O'Neill, Charles E. Domínguez, Joaquín María. 2001. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas. En: https://books.google.com.ec/books?id=1DzSVv5AxvAC&pg=PA31&dq=jos%C3%A9+tom%C3%A1s+alarcon+jesuita&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiJ9c2_xNjOAhWD8x4KHVOLAZsQ6AEIJDAC#v=onepage&q&f=false

- Pani, Erika. 2001. "Democracia y representación política: la visión de dos periódicos católicos de fin de siglo, 1880-1910". En: Agostoni, Claudia y Elisa Speckman (comps). *Modernidad, tradición y alteridad: la ciudad de México en el cambio de siglos (XIX-XX)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Paredes, Ricardo. 1928. "El Movimiento Obrero en el Ecuador" en *Revista Internacional Sindical Roja*. p. 76-81. En: <http://www.yachana.org/earchivo/comunismo/paredes-isr-agosto28.pdf>
- Paz y Miño, Juan. 2002. *Revolución Juliana. Nación, Ejército y bancocracia*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Ponce León, Fernando. 2015. (Introducción y selección) *El pensamiento político de inspiración católica*. Colección: Pensamiento Político Ecuatoriano. Quito: Secretaria Nacional de Gestión de la Política.
- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895 -1950*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador: ABYA-YALA.
2015. *Estado y Colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- Quintero Rafael. Silva, Erika. 1991. *Ecuador una nación en ciernes*. Quito: FLACSO, Ediciones ABYA YALA.
- Ramón, Galo y Víctor Hugo Torres Dávila. 2004. *El desarrollo local en el Ecuador. Historia, actores y métodos* Quito: Ediciones ABYA YALA.
- Robalino, Isabel. 1990. *Itinerario de una vida. Elsbeth Bolle*. Quito: Talleres GráficoRafael os Andrade.
- _____. 2005. *Luis Robalino Dávila. El hombre, El Historiador, El Político*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Saint Geours, Ives. 1994. "La Sierra Centro y Norte (1830-1925)". En Juan Manguashca (Ed.) en *Historia y Región en el Ecuador*. Quito: FLACSO - Corporación Editora Nacional.
- Trujillo, Jorge. 1986. *La Hacienda Serrana, 1900-1930*. Quito: ABYA YALA.
- Thompson, Andrés. 1994. "El "tercer sector" en la historia argentina". CEDES, Buenos Aires: CEDES.
- Torre, Carlos María. (1935) 2014. "La libertad de enseñanza ante la razón y el derecho" en *El pensamiento político de inspiración católica*. Colección: Pensamiento Político Ecuatoriano. (Introducción y selección) Fernando Ponce León S. J. Quito: Secretaria Nacional de Gestión de la Política, 2015.

Torre Aráuz, Patricia. 2004. *Statonostro: La cara oculta de la beneficencia en el Ecuador*.

Quito: ABYA – YALA.

Urreste, José Enrique. 2010. *Del sistema de la caridad al sistema de la medicalización: Popayán en el tránsito hacia el siglo XX sobre señores, marginales y Santos Popayán*, Colombia: Universidad del Cauca.

Ycaza, Patricio. 1991. *Historia del Movimiento Ecuatoriano. De la influencia táctica del frente popular a las luchas del FUT*. Quito: CEDIME.

Revistas

Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito. Año XXXVII. Abril de 1930, No. 4.

Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito. Año XXXIX. Octubre de 1932.

Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito Año XLI. Noviembre de 1934. No. 11.

Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito. Año XLII. Enero de 1935. No. 1.

Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito. Año XLIII. Junio de 1936 No. 6.

Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito. Año XLIII. Agosto de 1936. No. 8.

Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito. Año XLV. Noviembre de 1938, No. 11.

Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito Año XLVI, Mayo de 1939. No. 5.

Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito. Año XLVI. Junio de 1939. No. 6.

Boletín Eclesiástico. Revista Oficial de la Arquidiócesis de Quito. Año XLVII. Septiembre de 1940. No. 9.

Ferriere, Suzzane. 1926. “Las obras de Protección a la infancia en la América del Sur”. En *Revista Anales de la Universidad Central*. Tomo XXXVI. No. 255. Enero-Marzo. 189-199.

Pomerio Cabrera, Humberto Ordoñez, Carlos Alberto Guarderas. 1931. “Estudio de la alimentación del obrero de Quito.- Datos” En *Revista Anales de la Universidad Central*. Tomo XLVII. No. 227.

Sánchez, Carlos R. 1923. “Protección a la infancia” En *Revista Anales de la Universidad Central*. Tomo XXXII. Abril-Junio.

Suarez, Pablo Arturo. 1923. “El alcoholismo y sus consecuencias”. Conferencia leída por el autor en la Sesión Extraordinaria de la Junta de Propaganda Antialcohólica, celebrada el 1º. De Mayo. En *Revista Anales de la Universidad Central*. Tomo XXXII. No. 246 Abril-Junio. 1-11.

_____. 1931. “Trabajos prácticos de Higiene en el curso escolar de 1930-1931, bajo la dirección del Dr. Pablo Arturo Suárez. Profesor de la Materia. En *Revista Anales de la Universidad Central*. Tomo XLVII. No. 227. Julio-Septiembre. 65-119.

_____. 1934. “Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas” En *Revista Anales de la Universidad Central*. Octubre-Diciembre. 295-389.

Informes y Documentos Gubernamentales

Cámara de Diputados. 1934. Barrios Obreros de Quito (Proyecto del Senador Páez) Quito: Imprenta Nacional.

Contrato celebrado entre el Supremo Gobierno y las Señoras de la Caridad. (1885)1914.

Gaceta Municipal. Año XIII. 24 de Mayo de 1927. No. 15.

Gaceta Municipal. Órgano del Concejo de Quito. Año XVIII. Agosto 31 de 1933. No. 66.

Gaceta Municipal. Año XXIII. 10 de Agosto de 1939, No. 93.

Registro Oficial. No. 204. Martes 21 de Junio de 1932.

Registro Oficial. No.547 de 23 de Julio de 1937.

Otros Documentos

Conferencia de S. Vicente de Paul. 1882. “El hospicio como debe ser”.

Devriere, Abel. 1912. “Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad”.

_____. 1926. “Relación Histórica acerca de la Asociación de las Señoras de la Caridad por el visitador de los RR. Padres Lazaristas y Director de las hermanas y Señoras de la Caridad.

El Propagandista Católico, Año I.12 de Mayo de 1935.

Fundación Mariana de Jesús. s/f. *María Augusta Urrutia. Ejemplo de amor y servicio.*

Jijón V. de Gangotena, Dolores. (1914) 1927. “Manifiesto de las Señoras de la Caridad”. En Estatutos de las Señoras de la Caridad de Quito.

Fondos documentales

Archivo-Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit (BAEP).

Archivo Histórico del Ministerio de Cultura y Patrimonio.

Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AHM/Q).

Área Histórica del Centro de Información Integral de la Universidad Central del Ecuador (AHCII).

Casa Museo María Augusta Urrutia. Fundación Mariana de Jesús.

Hemeroteca. Biblioteca General de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.