

REPENSAR LA DERECHA: DEMOCRACIA CRISTIANA, CORPORATIVISMO E INTEGRALISMO EN ECUADOR EN LA ENTREGUERRA (1918-1943)

*RETHINKING THE RIGHT: CHRISTIAN DEMOCRACY, THE
CORPORATIST STATE AND INTEGRALISM IN ECUADOR IN
THE INTERWAR PERIOD (1918-1943)*

Carlos Ramiro Espinosa Fernández de Córdova

Universidad San Francisco de Quito, Ecuador
cespinosaf@usfq.edu.ec

Resumen

El artículo analiza tres conceptos movilizados por la derecha ecuatoriana en la entreguerra (1918-1943), un momento en que el campo de la derecha repensaba su modelo político frente a la “cuestión social” y otras experiencias nacionales y globales como el conflicto Ecuador-Perú, la Guerra Civil española y los fascismos europeos. Los tres conceptos, que formularon modelos políticos paralelos eran: la democracia cristiana, el Estado corporativista y el integralismo. Estos se definían no solo mutuamente, sino también en relación a contra-conceptos como el liberalismo y el socialismo. Además, como conceptos modernos estaban marcados por la temporalización o historicidad al apuntar a un futuro anhelado. No obstante, este porvenir constituía la restauración de un pasado añorado. El artículo busca articular la historia política ecuatoriana con los debates historiográficos globales sobre los conceptos políticos, religión y política y los procesos transnacionales.

Palabras clave: Corporativismo, democracia cristiana, integralismo, historia de los conceptos, temporalización, fascismo.

Abstract

This article analyzes three concepts mobilized by the Ecuadorian right in the interwar period (1918-1943), at a time in which this sector was rethinking its political model amid the social question and other national and global experiences, such as the Ecuador-Peru conflict, the Spanish Civil War and European fascisms. The three concepts, which formulated parallel political models were: Christian democracy, the corporatist state

and integralism. These were defined in relation to each other and vis a vis counter-concepts, such as liberalism and socialism. Moreover, as modern concepts, they were marked by temporalization and by historicity inasmuch as they pointed to a desirable future. Nevertheless, this future constituted a restoration of a longed-for past. The article seeks to link Ecuadorian political history to global historiographical debates concerning political concepts, religion and politics and transnational processes.

Keywords: Corporatism, Christian Democracy, integralism, history of concepts, temporalization, fascism.

INTRODUCCIÓN

En la entreguerra y a inicios de la Segunda Guerra Mundial, la derecha ecuatoriana —como otras en América Latina— replanteó su discurso y experimentó una diversificación de sus organizaciones sociales y políticas. Frente a las entonces recientes experiencias colectivas, como el surgimiento de la “cuestión social” asociada a la industrialización y al fortalecimiento de la izquierda, la derecha propuso modelos de organización del Estado y sociedad en contraposición al liberalismo económico y político, así como al socialismo. Estas propuestas buscaban la incorporación de nuevos actores políticos y de la emergente industria fabril en un orden sociopolítico jerárquicamente organizado, armónico y atravesado por una espiritualidad compartida. Las variantes del orden sociopolítico propuesto por la derecha ecuatoriana en esta época se condensaron en los conceptos de democracia cristiana, Estado orgánico corporativista e integralismo. En el presente artículo, analizamos estos tres modelos políticos desde la historia de los conceptos, metodología que permite centrar la atención en una unidad lingüística específica: el concepto político. Este cristaliza significados y funciona, según la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck, tanto como barómetro de las experiencias colectivas como horizonte de expectativa¹.

Las experiencias colectivas a las que daban sentido estos conceptos constituyeron una superposición de procesos que operaban a escala nacional y mundial. En la fértil imaginación de la derecha ecuatoriana, se entremezclaban el paso hacia la fábrica fordista en el Atlántico norte y la precaria industrialización en Ecuador, o la Revolución rusa con la incipiente izquierda socialista y comu-

¹ Koselleck, Reinhart, *Futures Past: on the semantics of historical time*. Cambridge, MASS MIT Press, 1985, pp. 266-267.

nista ecuatoriana. Tales experiencias multiescalares se fusionaban en los tres conceptos clave señalados, los cuales al mismo tiempo apuntaban a soluciones a los retos y amenazas sociopolíticas identificadas. El tópico de horizonte de expectativas, medular en la historia de los conceptos, acuñada por Reinhart Koselleck, apunta a cómo en la historia se definen modelos políticos ideales que se espera se materialicen a futuro². Los conceptos clave de la política moderna se orientan al porvenir y son abanderados por movimientos que buscan cerrar la brecha entre la realidad y las aspiraciones sociales. Los tres conceptos políticos en discusión (democracia cristiana, Estado orgánico corporativista e integralismo) obedecían a una “temporalización de los conceptos” no solo en el sentido que se asociaban a experiencias, sino a un futuro, sea este una apocalíptica instauración del “reino de Cristo” de la que hablaban los demócratas cristianos o un Estado orgánico corporativista que reemplazara al “obsoleto” liberalismo o una “revolución nacional” operada por jóvenes “integralistas”. A diferencia del horizonte político liberal o socialista que apuntaba a un progreso ineluctable, el futuro esperado para la derecha ecuatoriana era en parte una restauración, sea del orden social cristiano, de las corporaciones medievales o de una historia hispano-india que debía ser recuperada por una revolución nacional. Se trataba de un orden de tiempo o historicidad moderna³ marcada por fuertes expectativas de un futuro mejor, pero el porvenir anhelado se conectaba con un pasado añorado.

Tratar a los conceptos políticos con relación a experiencias colectivas que trascienden el Estado-nación significa hacer historia transnacional. Los tres conceptos políticos en discusión circulaban y fueron apropiados de distintas maneras en el ámbito euroamericano. La democracia cristiana era invocada no solo por Acción Católica, un movimiento social transnacional, sino también por varios partidos políticos en Europa y en América Latina. La noción de Estado orgánico corporativista circulaba ampliamente en Europa central, Italia, Francia⁴ y varios países latinoamericanos, incluyendo Ecuador. Finalmente, el itinerario del integralismo abarcaba por lo menos Portugal, Brasil y Ecuador. Las apropiaciones ecuatorianas de conceptos que se acuñaron en Europa redefinían a los mismos. Por ejemplo, la cuestión indígena era una temática que obligaba a una adecuación de conceptos europeos por parte de la derecha. No obstante, no se debe exagerar el grado de divergencia en las apropiaciones ecuatorianas. La derecha ecuatoriana privilegiaba el ámbito urbano y los traba-

² Ibid., p. 255.

³ Hartog, Francois, *Regimes of Historicity, Presentism and Experience of Time*. New York, Columbia University Press, 2015, p. 1.

⁴ Conway, Martin, *Catholic Politics in Europe, 1918-1945*. Londres, Routledge, 1997, p. 52.

jadores industriales en línea con una visión similar al *transformismo* italiano⁵. La cuestión social se planteaba como un problema primordialmente urbano que tenía que ver con la incorporación de trabajadores industriales al sistema político y a un nuevo entramado social. Las reformas sociales en el ámbito urbano eran entonces compatibles con el mantenimiento de relaciones de subordinación en el campo.

Los modelos políticos condensados en conceptos —que exploramos en este artículo— eran propagados en Ecuador por un trío de movimientos de la derecha, cuya membresía en muchos casos estaba superpuesta: Acción Católica, Partido Conservador y Acción Nacionalista Revolucionaria Ecuatoriana (ARNE). El primero era un movimiento social transnacional católico de laicos, importante en muchos países cristianos en la entreguerra; el segundo, uno de los dos partidos históricos del régimen político republicano ecuatoriano; y, el tercero, un movimiento político y paramilitar de jóvenes ecuatorianos surgido a principios de la década de 1940. Metodológicamente, el análisis de los conceptos debe tomar en cuenta las agrupaciones políticas que los movilizaban, al igual que el escenario de lucha política en el cual cobraban significado, ya que ello permite sondear los usos pragmáticos de los conceptos en interacciones al interior o entre comunidades⁶.

¿Por qué agrupar estos tres conceptos políticos que, desde la mirada retrospectiva de la época de la posguerra, podrían aparecer como bastante disímiles? ¿No sería la democracia cristiana, como su nombre lo sugiere, la antítesis de las visiones iliberales del Estado orgánico corporativista o de un nacionalismo autoritario como el que proponía el integralismo? Se los articula porque formaban parte de la misma red semántica⁷, en tanto eran enunciados por actores pertenecientes al campo de la derecha. Adicionalmente, estos tres conceptos eran una expresión de teología política. Las distintas visiones del orden sociopolítico ideal que se planteaban desde la derecha estaban saturadas de contenidos sagrados, como la “soberanía social de Cristo” en el caso de la democracia cristiana o el orden natural tomista en el Estado orgánico corporativista o la religión política del integralismo.

⁵ Maier, Charles S., *Recasting Bourgeois Europe, Stabilization in France, Germany and Italy in the Decade After World War I*. Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 25.

⁶ Steinmetz, Willibald, “Forty Years of Conceptual History-The State of the Art”. Pernau, Margrite y Sachsenmaier, Dominic (eds.). *Global Conceptual History*. London. Global Conceptual History. Bloomsbury Academic. 2016. p. 348.

⁷ Pernau, Margrite y Sachsenmaier, Dominic, “History of Concepts and Global History”. Pernau, Margrite y Sachsenmaier (eds.). *Global Conceptual History*. London. Global Conceptual History. Bloomsbury Academic. 2016. p. 20.

La periodización que planteamos, que abarca los años entre 1918 y 1943, busca enmarcar un momento en que la derecha ecuatoriana repensaba sus conceptos frente a la cuestión social en una dirección que no solo era antisocialista, sino antiliberal. La cuestión social había reemplazado a la relación Estado/Iglesia como el clivaje central de la política; así, condujo a la derecha a pensarse como una alternativa no solo al socialismo, sino sobre todo frente al liberalismo económico y político⁸. El impulso antiliberal de la derecha continuó durante los primeros años de la Segunda Guerra Mundial, cuando el Nuevo Orden promovido por el Eje en Europa aún aparecía como un horizonte viable.

Las fuentes utilizadas en este artículo abarcan escritos de prominentes intelectuales de derecha ecuatorianos, incluyendo a líderes de Acción Católica o del Partido Conservador, como el político y diplomático Julio Tobar Donoso y el escritor Remigio Crespo Toral, o dirigentes de la ARNE, como su principal ideólogo Jorge Luna Yépez. En línea con la tesis de la historia de los conceptos acerca de que estos forman parte de la confrontación política y se democratizan, se analizan hojas volantes y periódicos vinculados a movimientos sociales y políticos como también actos ceremoniales tanto de sectores de élite como obreros. Las dimensiones transnacionales de los debates políticos se leen no solo en las fuentes mencionadas anteriormente, sino también en la documentación del Ministerio de Relaciones Exteriores de Ecuador, que hace referencias a cómo intelectuales ecuatorianos vinculados al servicio diplomático asimilaban las experiencias europeas conectadas a los tres modelos políticos explorados.

ESTADO DEL ARTE HISTORIOGRÁFICO

No existe en América Latina una literatura académica que se centre explícitamente en los conceptos políticos de la entreguerra o de los inicios de la Segunda Guerra Mundial. Esta ausencia se debe a la centralidad que mantiene el *sattelzeit* en el programa de la historia conceptual; dicho periodo de honda mutación de las nociones enmarca la época de transición a la modernidad, entre 1750 y 1850. En las ahora numerosas apropiaciones latinoamericanas de este paradigma, la revolución de Independencia entre 1808 y 1825 figura como el *sattelzeit* de América Latina⁹. No obstante, nada exige que la historia de los

⁸ Richard, Gilles, *Histoires des Droites en France de 1815 à nos jours*. París, Editorial Perrin, 2017, p. 112.

⁹ Fernández Sebastián, Javier, "Introducción, hacia una historia atlántica de los conceptos políticos". Fernández Sebastián, Javier (dir.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: la era de las revoluciones, 1750-1850*. Madrid. Santander. 2009. p. 10.

conceptos se limite cronológicamente a la problemática del nacimiento de la política moderna. La temática de la competencia entre múltiples modernidades alternativas, que se agudizó en la entreguerra, es igualmente relevante y susceptible de abordarse a partir de una historia de los conceptos políticos¹⁰. Esta historia, como han sugerido algunos especialistas, podría centrarse en micro-diacronías o coyunturas en lugar de períodos seculares como el *sattelzeit*.

En la historiografía política de América Latina, más allá de la historia conceptual, existen numerosas referencias a la democracia cristiana como movimiento político en la fase de entreguerra. Se ha explorado, por ejemplo, desde los años 1960, el surgimiento en la interguerra de formaciones políticas que se consideran precursoras de la democracia cristiana de la posguerra, como el Partido Nacional Católico en México o la Falange en Chile o las agrupaciones lideradas por Rafael Caldera en Venezuela¹¹. Estas, según sus historiadores, combinaban una adhesión a la democracia pluralista con la búsqueda de justicia social y la alineación con la Iglesia. Una literatura más reciente, a su vez, se centra en la vinculación que el movimiento político de la democracia cristiana mantenía en esa época con el movimiento social Acción Católica, sobre todo en los casos de Chile y México¹². Esta última corriente historiográfica tiene el mérito adicional de apuntar, aunque sea de pasada, al error de atribuir a la democracia cristiana de la entreguerra un contenido consistentemente democrático pluralista, cuando este no era necesariamente uno de sus rasgos en esa etapa¹³. Lo que falta por hacer en la literatura académica en América Latina para la época anterior a la posguerra es no solo ahondar en las dimensiones antiliberales de la democracia cristiana de la interguerra, sino también diversificar los casos nacionales, y explorar a fondo el bagaje conceptual de la misma, ya que el énfasis ha sido puesto en cuestiones organizacionales antes que en el discurso. El Estado orgánico corporativista, de otro lado, ha sido analizado principalmente por las ciencias políticas latinoamericanistas como

¹⁰ Sarasin, Philipp y Bowman, Paul, "Is a 'History of Basic Concepts of the Twentieth Century' Possible? A Polemic". *Contributions to a History of Concepts*. Vol. 7. N° 2. 2012. p. 101.

¹¹ Sigmund, Paul, "Christian Democracy in Chile". *Journal of International Affairs*. Vol. 20. No 2. 1966. p. 333; Yarrington, Doug, "Political Transition in an Age of Extremes, Venezuela in the 1930s". Drinot, Paul y Knight, Allan (eds.). *The Great Depression in Latin America*. Durham. Duke University Press. 2014; Lynch, John, *New Worlds. A Religious History of Latin America*. New Haven, Yale University Press, 2012.

¹² Andes, Stephen, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile (1920-1940)*. Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 19; Fleet, Michael y Smith, Brian, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*. Indiana, University of Notre Dame Press, 1997; Curley, Robert, "Laicos, democracia cristiana y revolución mexicana, 1911-1926". *Signos Históricos*. N° 7. 2002. p. 152.

¹³ Andes, Stephen, *The Vatican*, p. 20.

una forma institucional con profundas raíces en el universo iberoamericano que se remontarían a la Edad Media. La escuela del politólogo Howard Wiarda, por ejemplo, convirtió a esta forma de representación de intereses en uno de los pilares de una cultura política iberoamericana de larga duración¹⁴. Tal esencialismo, no obstante, impide entender el corporativismo como un fenómeno diverso con múltiples variaciones —por ejemplo, católicas y fascistas—, como una tendencia coyuntural de la entreguerra y como una visión transnacional que conectaba al mundo iberoamericano con otros centros de producción intelectual como Francia, el Vaticano y Austria. El integralismo, de su lado, aparece en la literatura latinoamericanista sobre este periodo con referencia exclusiva al movimiento político e ideológico brasileño del mismo nombre. Este es considerado por algunos académicos como fascista, lo que lo conecta con los debates sobre el influjo totalitario en América Latina, una conexión que el presente artículo mantiene con relación al contexto ecuatoriano¹⁵. Sin embargo, es importante problematizar el vínculo fascismo e integralismo, sondeando sus conexiones con lo que en la historiografía europea de la posguerra se denomina derecha radical. Esta última vertiente de la derecha tendía a exhibir un mayor respeto a la tradición y a la Iglesia, y era menos estatista que el fascismo¹⁶. En contraste, el fascismo era revolucionario, pues planteaba una religión política que desplazara a la religión existente; además, creía en un Estado absorbente¹⁷.

En la literatura reciente sobre la interguerra en Europa, en cambio, hay excelentes estudios sobre los conceptos que nos interesan. Así, respecto a la democracia cristiana, Kaiser Wolfram y R.E.M Irving analizan sus contenidos ideológicos¹⁸; Martin Conway, las tensiones entre democracia cristiana y las visiones autoritarias corporativistas, tanto de derecha radical como fascistas¹⁹; y James Chappel, el “catolicismo de sociedad civil” asociado a la propuesta

¹⁴ Wiarda, Howard y Maclean Mott, Margaret, *Catholic Roots and Democratic Flowers: Political Systems in Spain and Portugal*. London, Praeger, 2001.

¹⁵ Santos de Oliveira, Rodrigo, “A evolução dos estudos sobre o integralismo”. *Estudios Iberoamericanos*. Vol. 35. N° 1. 2019. p. 122.

¹⁶ Dobrey, Michael, “Desperately Seeking Generic Fascism: some discordant thoughts on the academic recycling of indigenous categories”. Costa Pinto, Antonio (ed.). *Rethinking the Nature of Fascism: Comparative Perspectives*. Lisbon. Palgrave MacMillan. 2011. p. 75.

¹⁷ Nelis, Jan, *Catholicisme et Altérité: La cività cattolica de la montée du fascisme à l’après-guerre*. Brussels, E.M.E., 2014, p. 236; Gentile, Emilio, *The Struggle for Modernity, Nationalism, Futurism and Fascism*. London, Praeger, 2003.

¹⁸ Kaiser, Wolfram, *Christian Democracy and the Origins of the European Union*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 72-119; Irving, R.E.M, *Christian democracy in France*. London, George Allen & Unwin LTD, 2010, pp. 52-60.

¹⁹ Conway, *Catholic Politics*, p. 100.

de democracia cristiana y el “corporativismo Católico”²⁰. Si bien los conceptos, “Civil Society Catholicism” y “Catholic Corporativism” son planteados por Chappel como denominaciones de corte analítico, su estrecha relación con las nociones internas del horizonte político de la época resulta evidente. Este artículo se inspira sobre todo en el trabajo de Chappel, al cotejar el catolicismo de sociedad civil entendido como democracia cristiana con el corporativismo de derecha radical, al mismo tiempo que toma en cuenta las discusiones de Antonio Costa Pinto y John Pollard sobre la interacción entre el corporativismo de derecha radical y el fascismo en Europa en la misma época²¹.

CONTEXTO ECUATORIANO

¿Cuál fue el contexto en que desde la derecha ecuatoriana se propusieron los tres modelos políticos en los que se centra este artículo? El Partido Liberal-Radical ecuatoriano fue la fuerza hegemónica en Ecuador desde la Revolución Liberal de 1895-1912 hasta 1925. La reforma central de la larga hegemonía liberal fue la promulgación, en 1905, de la separación entre Estado e Iglesia. Como señaló hace muchos años el sociólogo ecuatoriano Agustín Cueva, el predominio del Partido Liberal Radical se erosionó con la Revolución juliana de 1925-1926, liderada por militares jóvenes, y sus aliados civiles que eran liberales radicales disidentes o socialistas²². La Revolución juliana derrocó al presidente liberal Gonzalo Córdova en 1925, e instaló tres sucesivas juntas cívico-militares que gobernaron entre 1925 y 1926, dando un giro hacia un incipiente Estado intervencionista y asistencialista. La Revolución juliana era “solidarista”, en el sentido que tenía este término en Francia en esa época: un liberalismo radical renovado que aceptaba el imperativo de la justicia social y la intervención estatal²³. El solidarismo era bien conocido en Ecuador a través de los escritos del sociólogo positivista francés Auguste Comte. De esta manera, la orientación ideológica de la Revolución juliana se mantuvo entre los gobiernos de los años 30, sobre todo en las dos dictaduras militares de esos años, la de Federico Páez (1935-1937) y la de Alberto Enríquez Gallo (1937-1938). El Partido Liberal Radi-

²⁰ Chappel, James, *Slaying the Leviathan, Catholicism and the Rebirth of European, 1920-1950*. Tesis Doctoral. Columbia University. 2012. p. 66.

²¹ Costa Pinto, Antonio, “Corporatism and Organic Representation in European Dictatorships”. Costa Pinto, Antonio (ed.). *Corporatism and Fascism: the Corporatist Wave in Europe*. Nueva York. Routledge. 2017; Pollard, John, “Corporatism and Political Catholicism: the Impact of Catholic Corporatism in Interwar Europe”. Costa Pinto, Antonio (ed). *Corporatism and Fascism: the Corporatist Wave in Europe*. Nueva York, Routledge, 2017.

²² Cueva, Agustín, “Velasquismo: ensayo de Interpretación”. Burbano, Felipe y De La Torre, Carlos (eds.). *Populismo en el Ecuador*. Quito. ILDIS. 1989. p. 116.

²³ Chappel, *Slaying the Leviathan*, p. 62.

cal a su vez adoptó elementos de la corriente solidarista y se alió con el Partido Socialista creado en 1926, cuyo socialismo moderado era afín al solidarismo. En la década de 1930, el Partido Liberal Radical ocupó el poder de manera esporádica, en comparación con su prolongada hegemonía entre 1895 y 1924: en 1932 con Juan de Dios Martínez Mera (1932-1933) y nuevamente entre 1938 y 1944 con Aurelio Mosquera (1938-1939) y Carlos Arroyo del Río (1940-1944). El solidarismo en Ecuador, tal como ocurría en Francia en ese momento, incluía un componente de corporativismo que de hecho condujo a una precaria institucionalización de este enfoque en Ecuador, como la representación gremial en la legislatura con senadores de la industria, clase obrera y de los indígenas, junto con el reconocimiento por parte del Estado de un sindicato único de obreros dominado por los socialistas. La historiadora ecuatoriana Valeria Coronel ha acuñado el término “corporativismo democrático” para referirse a la institucionalización de algunos elementos corporativistas promovidos por los liberales radicales y socialistas²⁴. El campo de la derecha no estaba de acuerdo con el corporativismo en su versión solidarista, pues lo consideraba excesivamente estatista y desprovisto de un carácter trascendente.

Frente a este contexto de erosión de la hegemonía liberal y de gobiernos solidaristas de corte militar en el periodo de entreguerra, los conservadores se reagruparon en 1925, logrando lo que el historiador ecuatoriano de las ideas Fernando Hidalgo denominó un “aggiornamento ideológico”²⁵. Los conservadores habían sido los impulsores históricos del proyecto de “República Católica” de Gabriel García Moreno (1821-1875), caracterizado por un Estado confesional sustentado en la moral católica regulada por la Iglesia y en un horizonte de expectativa de civilización católica que era una versión del progreso compatible con el catolicismo²⁶. No obstante, este proyecto se volvió anacrónico con la separación del Estado y la Iglesia en 1905, lo que llevó a los conservadores a volcarse a la promoción de la justicia social y la defensa del derecho de organizar colegios y universidades católicas, la educación libre. La reorientación del conservadurismo condujo a la redefinición de la figura de García Moreno en “heraldo” de una política orientada a plasmar la doctrina social de la Igle-

²⁴ Coronel, Valeria, “Orígenes de una democracia corporativa: estrategias para la ciudadanía del campesinado indígena, partidos políticos y reforma territorial en Ecuador (1925-1944)”. Kingman, Eduardo (comp.). *Historia social urbana. Espacios y flujos*. Quito. FLACSO. Ministerio de Cultura. 2009.

²⁵ Hidalgo Nistri, Fernando, *La República del Sagrado Corazón: religión, escatología y ethos conservador en Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional, 2013, p. 35.

²⁶ Buriano Castro, Ana, *Navegando en la borrasca: construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1860-1875*. Ciudad de México, Instituto Mora, 2008, p. 309

sia²⁷. Muchos conservadores estaban vinculados al movimiento de laicos católicos, Acción Católica, que no solo promovía la justicia social, como el Partido Conservador, sino un rico asociativismo de la sociedad civil y una profunda recristianización de la vida. Varios prominentes intelectuales conservadores, aunque no el partido como tal, tomaron como modelo el corporativismo del Estado Novo portugués o el del sindicalismo del bando nacionalista español. El Partido Conservador, en su discurso oficial, se mantuvo en la línea de lo que el historiador chileno Luis Corvalán refiere para Chile en esos mismos años como “liberalismo práctico”²⁸, es decir, retuvo una adherencia al orden liberal pluralista.

A pesar de su renovación ideológica y de su alianza con Acción Católica, el Partido Conservador estuvo excluido del Poder Ejecutivo a lo largo de estos años (1918-1943), con la excepción de un breve gobierno de corte conservador liderado por el terrateniente independiente Neftalí Bonifaz Ascazubi (1870-1953) que fue apoyado por la Iglesia y los sindicatos obreros y artesanales católicos en 1932. Si bien el político populista José María Velasco Ibarra (1873-1979) — que ocupó la presidencia brevemente en 1934-1935— tenía contactos a través de su hermano Pedro Velasco Ibarra con el Partido Conservador y con Acción Católica, no se lo puede ubicar dentro del campo de la derecha ecuatoriana. José María Velasco Ibarra mostraba una notable flexibilidad ideológica y partidista que le permitía a veces aliarse con la izquierda y otras con la derecha. Por ejemplo, cuando volvió al poder en 1944 pactó primordialmente con los socialistas y comunistas en una suerte de frente popular.

Acción Católica —o Acción Social Católica, como a veces se la denominaba—, se estableció en Ecuador poco antes de la Primera Guerra Mundial. Este movimiento buscó una recristianización de la sociedad con base en asociaciones católicas de jóvenes, mujeres, estudiantes y profesionales, como también de sindicatos obreros católicos. Impulsado desde el Vaticano, contaba con el apoyo de sucesivos obispos de Quito y en general de la Iglesia, tanto así que se intentó integrarlo al esquema de las parroquias. Para la década de 1930 había dado fruto con la formación de múltiples organizaciones de sociedad civil: Centro Católico de Obreros, una federación de obreros católicos conocida como La Compactación de Obreros; Acción Católica en Guayaquil, Riobamba y Quito, y otras asociaciones como Juventud Universitaria Católica, Acción

²⁷ Alvarado, Tomás García Moreno: *Heraldo del reinado social de Jesucristo en la República del Ecuador*. Cuenca, Imprenta del Clero, 1921, p. 16

²⁸ Corvalán Márquez, Luis, “El giro ideológico y político del Partido Conservador a partir de los años 30”. *Historia 396*. Vol. 6. N° 1. 2016. p. 77.

Católica de Juventud Femenina y la Liga de Empleadas Católicas²⁹. Estas agrupaciones civiles eran vistas como el núcleo de un orden social cristiano denominado como el “reino social de Cristo” que aseguraría la armonía social, resolviendo así la cuestión social, en contraposición al egoísmo liberal y a la lucha de clases socialista. Este proyecto, que buscaba impulsar la justicia social y recristianización desde la sociedad civil, era denominado por sus principales adherentes como “democracia cristiana”. Se trataba de una variante de la democracia cristiana que celebraba la justicia social y el pluralismo social basado en asociaciones o corporaciones en lugar de insistir en el pluralismo político democrático y la organización de un partido político demócrata cristiano. Como veremos, el rol del Estado en la concepción demócrata cristiana ecuatoriana era ambiguo, ya que, si bien las asociaciones y sindicatos católicos intentaban influir en las políticas del Estado, el reino social de Cristo debía construirse sobre todo al interior de una sociedad civil que se resistía a ser absorbida por el Estado. El catolicismo social, en otras palabras, había asimilado la separación de la Iglesia del Estado y buscaba una hegemonía en la sociedad civil que influyera en el Estado sin establecer un Estado confesional. En el caso de Ecuador, se confirma lo que ha señalado James Chappel para Europa, y siguiendo a Carl Schmitt, que el catolicismo de sociedad civil era apolítico e indiferente hacia la “forma política del Estado”. Ello hacía que su compromiso con la democracia pluralista fuera débil, a pesar de su denominación.

La derrota militar de Ecuador en la guerra frente a Perú de 1941 en torno a la posesión del territorio amazónico, produjo el surgimiento de un grupo ultranacionalista denominado, primero, Compañías Nacionales de Ofensiva Revolucionaria (CONDOR), y luego Movimiento Nacionalista Revolucionario Ecuatoriano (ARNE). Esta organización, fundada en 1942, estaba compuesta de jóvenes que venían de Acción Católica y del Partido Conservador, aunque también había exmiembros de la izquierda. Como su primera denominación lo indicaba, tenían una dimensión paramilitar. Así, se definían como combatientes y, de hecho, a lo largo de su existencia ejercieron una violencia armada en las calles en contra de agrupaciones de izquierda. Planteaban una “revolución nacional” contrapuesta a la revolución internacionalista socialista, que establecería un régimen nacionalista desprovisto de divisiones partidistas y dotado de representación corporativista y manejo de una economía industrial por sindicatos verticales. La ARNE denominó su ideología como integralismo, refiriéndose a su ideal de establecer una comunidad política caracterizada por la unanimidad y por la subordinación de los intereses particulares a la nación.

²⁹ Luna Yépez, Jorge, *Crónica del Ecuador*. Quito, s. e., 1940, pp. 170-171.

DEMOCRACIA CRISTIANA

En 1936, Julio Tobar Donoso, miembro del Partido Conservador y sobre todo alto dirigente de Acción Católica, recordaba en un prólogo a una colección de sus ensayos —que abarcaban casi treinta años de activismo católico— que en 1906 un grupo de “demócratas cristianos” inspirados en el catolicismo social fundaron el Centro Católico de los Obreros con el objeto de moralizar a los trabajadores y mejorar sus condiciones materiales³⁰. Tobar Donoso fue, pues, uno de los principales exponentes de la democracia cristiana en Ecuador. Los ensayos recogidos en la colección de Tobar Donoso registran una trayectoria de 30 años de la democracia cristiana y permiten examinar sus significados y variaciones microdiacrónicas. En un ensayo de 1918, Tobar Donoso definió a la democracia cristiana como la “reconstrucción del orden social cristiano” frente a la irreligión y la miseria en que vivían los obreros industriales y el conflicto de clases que azotaba a la sociedad. Se preguntaba si, en Ecuador, el orden social cristiano se había trastocado como en Europa y si existía en el país la “cuestión social”, es decir, los desequilibrios provocados por la sociedad industrial y la lucha de clases. Su respuesta fue que, si bien la “cuestión social” se presentaba de manera menos dramática en Ecuador en relación con Europa por no ser una sociedad plenamente industrializada, existían, no obstante, profundos problemas sociales como la concentración de la gran propiedad en las zonas rurales y la falta de higiene y de espíritu de asociación entre los obreros. Al mismo tiempo, advertía que ya habían socialistas en el país y que esta tendencia era en todo caso una derivación del laicismo liberal que estaba bien arraigado en Ecuador³¹. De hecho, los dos enemigos políticos de la democracia cristiana eran, según Tobar Donoso, el socialismo y el liberalismo laicista que en Ecuador aparecían en estrecha relación. Por tanto, la “reconstrucción del orden cristiano” era una tarea imprescindible en Ecuador; ello requería, entonces, renovar el espíritu católico en el país, pasando de un “catolicismo rutinario” a un catolicismo comprometido, a la par de avivar la “vocación social” de la sociedad a través de la formación de asociaciones católicas y de la recordación de sus deberes sociales a los “nobles” ecuatorianos³². La preferencia por una sociedad de deberes más que de derechos y de obligaciones diferenciadas era una de las brechas que separaba a la democracia cristiana del liberalismo. En los ensayos que datan de la década de 1920, Tobar Donoso se focalizó en promover cambios puntuales asociados con la agenda demócrata cristiana: el

³⁰ Tobar Donoso, Julio, *Catolicismo social*. Quito, Editorial Ecuatoriana, 1936, p. IV.

³¹ *Ibíd.*, p. 9.

³² *Ibíd.*, pp.10-13.

salario mínimo, la sindicalización obrera, la organización profesional de otros grupos vocacionales y la inculcación de la función social de la propiedad privada. En ninguna parte se refirió a la democracia cristiana como un modelo político de democracia pluralista ni llamaba a defenderla frente a amenazas que lo podían acechar, a pesar de la existencia de gobiernos *de facto*. Ello alineaba a Tobar Donoso con la definición de la democracia cristiana que León XIII planteó en su encíclica *Graves de Communi Re*. Tobar Donoso pensaba la democracia cristiana como la “acción benéfica a favor del pueblo” y no como el “gobierno popular”. Por ello no veía la formación de un partido político demócrata cristiana como una parte esencial de su proyecto. En otras palabras, democracia cristiana para él, articulaba los ideales de pluralismo social y justicia social en lugar de ser una combinación de justicia social, pluralismo social y pluralismo político democrático.

A partir de 1932, la visión que Tobar Donoso tenía de la democracia cristiana se volcó hacia el corporativismo y hacia una concepción abiertamente organicista de la sociedad. Encontramos también en sus escritos de la década de los años 30 una definición más positiva del Estado que aquella centrada en la sociedad civil que había promovido anteriormente. Los numerosos escritos de Tobar Donoso entre 1932 y 1936 coincidieron con la promulgación de la encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI, en 1931, que validaba en el ámbito católico las corporaciones como fundamento del orden social³³. Tobar Donoso, en 1932, seguía abogando por la democracia cristiana, pero ahora interpretaba su dimensión de pluralismo social como un orden no tanto de asociaciones sino de corporaciones. Recurriendo a una narrativa histórica, planteaba que en la Edad Media habían tomado forma las corporaciones siguiendo el modelo de la Eucaristía o cuerpo místico de Cristo. De esa manera, establecía dos niveles de cuerpos orgánicos: las corporaciones y la sociedad como un conjunto, vista como el *corpus mysticum* de Cristo³⁴. Para 1936, proponía como “indispensable” la reorganización de “la vida corporativa”, el “concepto orgánico de la sociedad” y la “mayor intervención del Poder Público”. Invocaba como futuro el “Reinado de Cristo” que traería consigo la paz “entre clases y razas”³⁵. Con su referencia a la paz entre razas, Tobar Donoso tomaba distancia del nazismo y del fascismo, con lo que reafirmaba el universalismo católico al tiempo que se acercaba a un orden corporativo en cuyo ápice se encontraba un Estado intervencionista, aunque no totalitario.

³³ Pius XI, *Quadragesimo Anno*, On the Reconstruction of the Social Order. Wisconsin, Monroe St. Athanasius Press, 2016.

³⁴ Tobar Donoso, *Catolicismo Social*, p. 84.

³⁵ *Ibíd.*, p. V.

Al explicar la democracia cristiana en 1936, la contrastó como en años anteriores con el liberalismo individualista pero ahora declaraba, en el contexto de la Gran Depresión, que este estaba en franca decadencia en el mundo. El socialismo colectivista, a su vez, había transitado definitivamente hacia el bolchevismo sanguinario, un fenómeno “asiático” que atentaba contra la civilización occidental. Tal visión de la defensa de la civilización occidental frente a un comunismo glosado como asiático se convirtió en una obsesión para la derecha ecuatoriana y de toda América Latina. Liberalismo y bolchevismo aparecían en el texto de Tobar Donoso como contraconceptos de la democracia cristiana, es decir, las nociones a través de las cuales una identidad política es fijada en relación con otra asociada a características perversas. En un pensamiento binario, los contraconceptos apuntaban a enemigos internos y externos. El fascismo y el nazismo en auge en el mundo en 1936 eran —según Tobar Donoso— más que enemigos mortales, fenómenos pasajeros y en poco tiempo el planeta se polarizaría en torno a una pugna binaria entre dos grandes bandos: Moscú y Roma³⁶. Aún en 1936, en una época tan convulsionada y atravesada por totalitarismos rivales, Tobar Donoso esperaba “[la] eficacia de la justicia social, en bien especialísimo de las clases débiles y...la racionalización cristiana de la economía, que tanto ansía el actual insigne Pontífice Pio XI”³⁷.

Tobar Donoso no era el único que abogaba por una democracia cristiana en el periodo de interguerra en Ecuador. Los órganos de Acción Católica y del sindicalismo católico obrero —que era una rama especializada de Acción Católica— reproducían, aunque de manera fragmentada, la visión sociopolítica de Tobar Donoso frecuentemente sin utilizar el término democracia cristiana. El hebdomadario *El Obrero Cristiano*, que publicaba Acción Católica en la ciudad provinciana de Riobamba a principios de los años 30, abogaba por una recristianización de la familia y de los obreros, junto con la formación de asociaciones volcadas a la acción social para construir un orden cristiano. Estaba a favor de la armonía del patrono y del obrero, y de los sindicatos católicos, pero en contra de las huelgas o de la lucha de clases. Identificaba como enemigos a la masonería y al bolchevismo, y en cambio se refería positivamente al hecho de que tanto Mussolini como Hitler habían reprimido el socialismo³⁸. No se limitaba a lamentar la ofensiva socialista en el mundo, sino que denunciaba la presencia socialista en Ecuador, incluyendo la cercanía de los liberales radicales

³⁶ *Ibíd.*, p. IV.

³⁷ *Ibíd.*, p. V.

³⁸ *El Obrero Cristiano*, Semanario de Acción Social Católica para Parroquias, Familias y Obreros. Riobamba. 4 de julio de 1933. “Masonería, Protestantismo y Socialismo”. p. 1.

a los socialistas y la influencia de los socialistas entre los militares³⁹. Tal como en México, en Ecuador el liberalismo radical y el socialismo se habían competido —según la revista—, uniendo ateísmo y colectivización de los bienes. En la imaginación católica, en Ecuador y en el mundo católico, México formaba juntamente con Rusia y con la España republicana, un “triángulo de terror”.

Otra revista de Acción Católica era *La Bandera de Cristo Rey*, órgano del movimiento en la populosa ciudad costeña de Guayaquil, donde se había establecido en 1925, y contaba con el patrocinio del entonces obispo de esa ciudad José María de la Torre, uno de los mayores impulsores de Acción Católica en Ecuador. El periódico *La Bandera de Cristo Rey* tenía como consigna *Christum Regnant* (que reine Cristo) y su logotipo mostraba un cetro y una hostia sobre el continente americano. Uno de los temas que difundió la revista fue el inminente advenimiento de la paz mundial con el reino de Cristo, como rezaba la consigna la “paz en Cristo en el reino de Cristo”. El periódico criticaba —como era común en la prensa católica de la época en Ecuador— a la Liga de las Naciones como ineficaz, una “torre de Babel”, y proponía una receta distinta para lograr la paz: el triunfo de Cristo en los corazones de la humanidad. Esta paz sería obra de “un milagro”, ya que “Dios ayuda a su Iglesia”⁴⁰. El tema de “paz en Cristo” tenía resonancia en Ecuador no solo por la emergente conflictividad social, sino por la disputa territorial que el país mantenía con Perú. De hecho, el papa Pío XI, “el papa de Acción Católica”, se ofreció en varias ocasiones a prestar sus buenos oficios para lograr un acuerdo entre las dos naciones vecinas a fines de los años 30, es decir, poco antes de que estallara la guerra de 1941 entre los dos países.

La Voz Obrera fue un órgano de los sindicatos católicos vinculado no tanto a Acción Católica, sino al Partido Conservador a través de su principal promotor, que era el dirigente conservador Jacinto Jijón y Caamaño. Su programa, no obstante, mostraba muchas coincidencias con la democracia cristiana. Buscaba el “mejoramiento material y espiritual de la clase obrera” y se dirigía a una audiencia de obreros católicos. *La Voz Obrera* impulsaba la sindicalización de los trabajadores y la armonía con los patronos. Asimismo, se oponía tajantemente a la formación de un sindicato único bajo la égida del Estado por considerar que convertiría a los “obreros en autómatas obedientes al despotismo gubernamental”⁴¹. Esta postura se basaba en la preferencia que tenía

³⁹ El Obrero Cristiano, Semanario de Acción Social Católica para Parroquias, Familias y Obreros. Riobamba. 4 de junio de 1933. “Origen, Tendencias y Tácticas de la Última Revolución”. p. 1.

⁴⁰ Bandera de Cristo Rey. Guayaquil. 23 de abril de 1933. “El Jubileo de la Paz”. p. 1.

⁴¹ Voz Obrera, Revista Dominical. Quito. 8 de marzo de 1936. “El sindicato único”. p. 1.

el catolicismo de la época por asociaciones de sociedad civil o por un corporativismo de comunidades naturales semiautónomas en contraposición a un Estado absorbente. La *Voz Obrera* también arremetía contra el socialismo y el bolchevismo, e incluso deslizaba ocasionalmente la fantasmagoría antisemita de la conspiración del judaísmo bolchevique representado en Ecuador por “rusófilos y mexicanos”⁴². De hecho, el periódico no solo se imaginaba conspiraciones extraídas de los Protocolos de Sion, sino que se opuso en 1936 en nombre del obrerismo católico a una propuesta del gobierno para recibir a judíos que huían de la Alemania nazi: “para evitar los enormes males que el judaísmo enseñoreado de esta pobre república ocasionaría a las clases obreras ecuatorianas (...)”⁴³.

La propuesta de la democracia cristiana en Ecuador se manifestó no solo en el discurso, sino también en ceremonias como la procesión de la Virgen del Quinche, la patrona de la capital del país, que tenía su santuario a las afueras de la ciudad. En 1937, la dictadura de Federico Páez optó por relajar la hostilidad del Estado hacia la Iglesia heredada de los gobiernos liberales. Aceptó negociar un *modus vivendi* con el Vaticano que garantizara el derecho de la Iglesia a contar con escuelas religiosas y proponía la cooperación entre Estado e Iglesia en la cuestión social. El *modus vivendi* con la sede papal fue interpretado por muchos católicos ecuatorianos como un reconocimiento colectivo de la identidad católica de Ecuador y suscitó una enorme celebración enfocada en la entrada triunfal de la Virgen del Quinche a la capital⁴⁴. La entrada coincidió además con la llegada del nuncio apostólico Fernando Cento a Quito para fraguar el *modus vivendi* y la celebración de las bodas de plata del arzobispo de Quito, Carlos María de la Torre. La Virgen recorrió la ciudad en “sus andas coloniales”, ante el entusiasmo de decenas de miles de quiteños. Al día siguiente, el Arzobispo realizó una masiva misa campal y finalmente se celebró una asamblea del obrerismo católico “a los pies” de una escultura a Cristo Rey en la iglesia del mismo nombre. En esta asamblea hubo sendos discursos de asociaciones obreras como el Centro de Obreros Católicos, así como del Arzobispo y del nuncio apostólico. Las alocuciones aludieron a la encíclica *Quadragesimo Anno*, al obrerismo católico y a la identidad católica de Ecuador⁴⁵. El recuento del evento por parte del periódico católico *Dios y Patria* comparó lo ocurri-

⁴² *Voz Obrera*, Revista Dominical. Quito. 23 de febrero de 1936. “Lo drástico y lo violento”. p. 1.

⁴³ *Voz Obrera*, Revista Dominical. Quito. 6 de septiembre de 1936. “Un millón de judíos”. p. 1.

⁴⁴ *Dios y Patria*, Órgano de la Asociación Cultural Loyola. Quito. 23 de mayo de 1937. “La entrada triunfal de la virgen santísima del Quinche”. pp. 1-2.

⁴⁵ *Dios y Patria*, Órgano de la Asociación Cultural Loyola. Quito. 23 de mayo de 1937. “La Misa Campal y la Asamblea Obrera”. p. 1.

do con las celebraciones que ocurrían en las zonas de España en control del bando nacionalista: “Insensiblemente al presenciar la imponente exhibición venían a la memoria esas grandiosas manifestaciones de fe, esos desfiles de estandartes portados por jóvenes, obreros, caballeros y soldados de la España de Franco. Tuvimos un día lleno, muy español (...)”⁴⁶.

La diferencia entre una democracia cristiana basada en la justicia social y en el pluralismo social y la versión de la democracia cristiana atada a la democracia pluralista promulgada por varios tratadistas internacionales de la época, como Paul Naudet⁴⁷ en Francia y Bernardo Gentilini⁴⁸ en Chile, resulta evidente. La definición social de la democracia cristiana originada en Graves de Communi Re se centraba en “la acción benéfica cristiana a favor del pueblo”⁴⁹. Un manual colombiano de Acción Católica que circulaba en Ecuador definió claramente esta vertiente de la democracia cristiana. En los Problemas de Acción Católica, publicado en 1942, el agustino Eugenio Ayape definió a la democracia cristiana como el “antiguo nombre de Acción Católica” e insistió en que “no es lícito referir a la política el nombre democracia cristiana, pues aunque democracia, según la significación y uso de los filósofos, denota régimen popular, sin embargo en la presente materia debe entenderse de modo que dejado todo concepto político, únicamente signifique la misma acción benéfica cristiana a favor del pueblo”⁵⁰. Los estatutos de la Sociedad de Beneficencia Democracia Cristiana de Cuenca de 1934 resaltaban, asimismo, la acción benéfica de la democracia cristiana y su labor en el ámbito de la sociedad civil al definir la función de esta asociación como la “de afianzar el bienestar social fundado en el imperio de la sana moral”⁵¹.

También se puede leer la falta de compromiso con la democracia pluralista en el entusiasmo que existía entre la prensa asociada a Acción Católica por el bando nacionalista en España durante la guerra civil. Se sabía que la facción nacionalista buscaba implantar un régimen monárquico o autoritario, pero eso no impedía que la prensa cercana a Acción Católica exaltara a Franco. Los periódicos católicos seguían de cerca la guerra civil española y sus comentarios

⁴⁶ Dios y Patria, Órgano de la Asociación Cultural Loyola. Quito. 23 de mayo de 1937. “La entrada triunfal de la virgen santísima del Quinche”. p. 6.

⁴⁷ Naudet, Paul, *La démocratie et les démocrates Chrétiens*. Paris, J. Briguet, 1900, p. 23.

⁴⁸ Gentilini, Bernardo, *La democracia cristiana*. Santiago, Apostolado de la prensa, 1919, p. 10.

⁴⁹ Leon XIII, *Graves de Communi Re: sobre la democracia cristiana*. 1901. Recuperado desde: http://www.mercaba.org/LEON%20XIII/graves_de_communi.htm

⁵⁰ Ayape, Eugenio, *Problemas de acción Católica*. Bogotá, Escuelas gráficas Salesianas, 1942. pp. 108-109.

⁵¹ Estatutos de la Sociedad de Beneficencia Democracia Cristiana. Quito, Editorial de Santo Domingo, 1935, p. 17.

al respecto eran siempre favorables al bando nacionalista. Por ejemplo, el periódico *Dios y Patria* señaló que “los vascos perdieron más de mil hombres en Guernica” sin la más mínima protesta por la masacre que era un escándalo internacional⁵². La *Voz Obrera*, a su vez, reprodujo en primera plana las palabras “alentadoras” del general Francisco Franco al tenor que “nuestra confianza es absoluta y los acontecimientos diarios la refuerzan. Cuando habremos liberado a España tendremos que dedicar toda nuestra actividad a reconstruirla”⁵³. Incluso se citaba con entusiasmo la Carta Obrera redactada por la Falange española, la misma que hacía referencia a la doctrina social de la Iglesia y a la doble amenaza del liberalismo y del marxismo, al tiempo que caracterizaba al Estado nacionalista como un instrumento totalitario:

“Renovando la tradición católica de justicia social y de sentido humano que informó nuestra primera legislación imperial, el Estado que es nacional en cuanto instrumento totalitario al servicio de la integridad patria, y sindicalista, en cuanto representa la reacción contra el capitalismo liberal y el materialismo marxista, emprende ahora la tarea de realizar, con aire militar constructivo la reforma que ha de conducir hacer una tierra para los españoles en que haya patria, pan y justicia”⁵⁴.

En los sendos tratados de Acción Católica en Ecuador también podemos encontrar elogios al general Francisco Franco. En su tratado *San Ignacio de Loyola y la Acción Católica*, el padre José María Boidin celebró a Franco como un caudillo libertador de España que contaba con la ayuda de mártires jesuitas y de Cristo Rey, siendo quien iba a instaurar el orden social cristiano en la visión demócrata cristiana: “[Franco] desvainó su espada y gritó ¡quiero reconquistar España para Cristo, España libre, una, grande, arriba! La Compañía dio al Libertador español los brazos y las cabezas que necesitaba. Dio sus cien mártires, todos lucharon como buenos; y Cristo Rey mandó al Ángel de la Victoria que besó la frente del Caudillo y cubrió de laureles más gloriosos tanto más puros, las armas de sus soldados”⁵⁵.

⁵² Dios y Patria, Órgano de la Asociación Cultural Loyola. Quito. 23 de mayo de 1937. “Noticias Internacionales”. p. 2.

⁵³ Voz Obrera, Revista Dominical. Quito. 3 de abril de 1938. “Terminantes Palabras de Franco”. p. 1.

⁵⁴ Voz Obrera, Revista Dominical. Quito. 10 de abril de 1938. “El Código Cristiano del Trabajo en España nacionalista”. p. 4.

⁵⁵ Boidin, José María, San Ignacio de Loyola y la Acción Católica, Panegírico publicado en Riobamba. Quito, Prensa Católica, 1939, pp. 25-26.

Llama la atención también, encontrar en estos textos más o menos cercanos a la democracia cristiana no solo simpatía con la España del generalísimo Francisco Franco, sino con la Italia de Mussolini y la Alemania de Hitler. Julio Tobar Donoso se negaba a calificar de enemigos al fascismo y al nazismo. *El Obrero Cristiano* iba más allá y elogiaba a los regímenes nazi y fascista por haber reprimido el socialismo. La *Voz Obrera*, por su parte, hasta se alineó con el Eje en agosto de 1940 —poco después de la conquista nazi de Francia— al promocionar una manifestación en la que los cartelones tenían las siguientes inscripciones: “Viva la Gran Alemania, Viva el Tercer Reich, Anhelamos la Victoria Final del Gran Pueblo Germano”. No obstante, incluso en sus versiones corporativistas, la democracia cristiana no estaba de acuerdo con el totalitarismo, pues enfatizaba el ideal de la relativa autonomía de la sociedad ante el Estado. De hecho, Chappel ha argumentado —para el caso europeo— que tanto las vertientes del catolicismo de sociedad civil como las de corporativismo católico elaboraron una temprana crítica al totalitarismo fascista y comunista, incluso acuñando el término “totalitarismo”. En otras palabras, el autoritarismo era considerado aceptable, pero no el totalitarismo.

La abstención de la política y la preferencia por la construcción de una hegemonía social, tornaba a los miembros de Acción Católica a ser reacios a siempre apoyar al Partido Conservador o a formar un partido político demócrata cristiano. De hecho, no se plantearon la formación de un nuevo partido político de este tipo a lo largo de toda la década de 1930⁵⁶. Sin duda, la entonces relativamente reciente condena de Pío XI al Partido Popolare Italiano, abanderado de una versión política de la democracia cristiana y fundado en 1919, incidió en esta reticencia. A su vez, en el contexto de las elecciones presidenciales de 1939-1940, estalló una agria pugna entre *La Voz Obrera* y *Acción Católica* en torno a la alianza conservadurismo-Acción Católica. Los militantes de Acción Católica argumentaban que no tenían la obligación de apoyar al candidato presidencial del Partido Conservador, Jacinto Jijón y Caamaño, porque eran una organización social que no se involucraba en la política. La *Voz Obrera* aclaró imperiosamente contra esta tesis con el argumento de que, si bien el ámbito de Acción Católica era social, ello no les eximía de apoyar al candidato del partido que históricamente había defendido a la Iglesia. Cuando finalmente Jacinto Jijón y Caamaño perdió frente al liberal Carlos Arroyo del Río en las elecciones de 1940, los conservadores culparon a Acción Católica de la derrota⁵⁷.

⁵⁶ *Voz Obrera*, Revista Dominical. Quito. 18 de agosto de 1940. “Manifestación Pública de Simpatía a la Gran Alemania”. p. 1.

⁵⁷ *Voz Obrera*, Revista Dominical. Quito. 14 de enero de 1940. “El asunto político”. p. 1.

Hacia fines de la Segunda Guerra Mundial se estableció finalmente en Ecuador un partido demócrata cristiano conocido como el Partido Nacional Demócrata. Este abanderaba una continuación de la visión de la democracia cristiana que había existido en Ecuador en la entreguerra, aunque agregaba la dimensión de pluralismo político democrático que estuvo ausente anteriormente. Se veía a sí mismo como un partido de católicos, propiciaba la justicia social, contaba con una base obrera, era anticomunista y además se definía como demócrata en el sentido de abogar por el pluralismo político democrático. La inminente victoria de los aliados en la guerra sin duda intervino en este giro.

ESTADO ORGÁNICO CORPORATIVISTA

El Estado orgánico corporativista era un concepto clave de la derecha en el período de interguerra, no solo en Europa sino en varios países de América Latina, incluyendo Ecuador. Se ventilaba como un contrapunto a la atomización de la sociedad en el liberalismo, que dejaba a la persona en el desamparo y a la representación política basada en el sufragio individual y en los partidos políticos que conducía a la desunión. En Europa, el corporativismo formaba parte del fascismo, pero también figuraba en el discurso y el diseño institucional de regímenes de derecha radical, por ejemplo, en la administración de Dollfuss en Austria o de Salazar en Portugal. En el Ecuador había adherentes de la versión de derecha radical, como también de la visión fascista del corporativismo. La diferencia entre las dos versiones radicaba en que entre la derecha radical las corporaciones eran vistas como comunidades naturales anteriores al Estado, cuya autonomía el Estado debía respetar. En cambio, en el fascismo, las corporaciones eran una creación del Estado y se subordinaban a éste. Tal distinción entre corporativismo desde arriba y desde abajo ha sido importante en los estudios sobre el asunto. Adicionalmente, una reciente obra colectiva sobre el Estado corporativista en Europa distingue entre dos tipos de esquemas en el debate político europeo de la interguerra: el “corporativismo social” y “corporativismo político”. En el primero, se proponía que la sociedad civil debía estar organizada en cuerpos intermedios de familias, gremios profesionales o de obreros, municipios y regiones, y que estos estaban amparados por el Estado. En el segundo esquema, se establecía una representación política anclada en corporaciones gremiales, municipales y regionales que reemplazara a la representación partidista basada en el sufragio individual⁵⁸. La representación corporativista era —según sus exponentes— un espejo real de la sociedad (el

⁵⁸ Costa Pinto, “Corporatism and Organic Representation in European Dictatorships”, pp. 414, 427.

país real) y no un artificio como era el régimen de partidos (el país legal). La distinción analítica entre estos dos tipos de corporativismo —el social y el político—, también nos sirve para entender el manejo del concepto de Estado orgánico corporativista en Ecuador, donde estas dos vertientes de corporativismo estaban presentes.

Como ya hemos mencionado, Julio Tobar Donoso hablaba en la década de 1930 de un orden social consistente en corporaciones arraigadas en la sociedad civil con el amparo del Estado sin plantear una representación política de estas corporaciones. Otros autores en el campo de la derecha ecuatoriana —como Remigio Crespo Toral—, se referían a ambas dimensiones del corporativismo (la social y la política). Remigio Crespo Toral, que era a la vez miembro del Partido Conservador y cercano a Acción Católica, propuso el Estado orgánico corporativista en el contexto del debate nacional, en torno al régimen político ideal, suscitado por la Asamblea Constituyente de 1938. Su versión del corporativismo estaba alineada con la derecha radical y combinaba elementos de corporativismo social y político. En su obra *El Estado Orgánico* lamentó las trece constituciones que el Ecuador había tenido hasta entonces y endilgó su fracaso a su carácter liberal y a que eran meras copias de regímenes extranjeros⁵⁹. El régimen político debía basarse en el “estatuto de la naturaleza” y en la historia⁶⁰. Crespo Toral planteaba que el régimen político se anclara en “organismos naturales” como la familia, el municipio, la región y los gremios⁶¹. Estos no solo obedecían a la naturaleza social del ser humano, sino que habían tenido una fuerte presencia en la historia ecuatoriana, tanto en la época prehispánica como en la era colonial. Siguiendo la filosofía tomista, Remigio Crespo Toral afirmaba que el ser humano era incapaz de subsistir como un individuo aislado al estilo de Robinson Crusoe y se organizaba naturalmente en una jerarquía de cuerpos mencionados anteriormente⁶². En el caso de Ecuador, las regiones habían tomado forma en la época prehispánica bajo las distintas etnias indígenas, mientras el municipio con su cabildo hispánico había sido la institución medular en la época colonial⁶³. La república, tanto en Europa como América Latina, había erosionado los cuerpos intermedios y generado un “Estado totalitario”, o la inversa: una lucha incontenible entre partidos parlamentarios⁶⁴.

⁵⁹ Crespo Toral, Remigio, *El Estado Orgánico*. Cuenca, Tipográfica de la Universidad, 1938, p. 1.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 2.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 3.

⁶² *Ibíd.*, p. 5.

⁶³ *Ibíd.*, pp. 6-7.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 12.

Después de la Primera Guerra Mundial —continuaba Crespo Toral— había entrado en crisis el parlamentarismo y habían surgido, sobre todo en Europa, alternativas como el fortalecimiento del Ejecutivo o el Estado totalitario soviético o *fascio* que había acentuado la naturaleza totalitaria del Estado moderno⁶⁵. Como muchos activistas de la derecha ecuatoriana de la entreguerra, Crespo Toral asociaba al liberalismo no solo con la atomización de la sociedad, sino con un Estado fuerte que buscaba monopolizar el poder, desplazando a otros centros de poder como las corporaciones. La aspiración del liberalismo de monopolizar la educación con base en la educación laica y estatal era la principal prueba del centralismo liberal. Para que el régimen político vuelva a estar alineado con el estatuto de la naturaleza y con las tradiciones, Crespo Toral proponía que la representación y la organización políticas en general se anclaran en los cuerpos intermedios. Así, el Estado orgánico recogía experiencias históricas tanto globales como locales de un orden corporativista tradicional que se había erosionado con la modernidad, y consideraba que este se encontraba al mismo tiempo en el horizonte de expectativas a causa de la crisis global del liberalismo.

El Estado que proponía Crespo Toral para Ecuador otorgaría representación política y autonomía a las comunidades naturales. La familia, como el núcleo básico de la sociedad, merecía un reconocimiento político así que el sufragio debía fundamentarse en los padres de familia y no en los individuos o el pueblo en abstracto. Tal esquema de representación se ceñiría al estatuto de la naturaleza y reforzaría la autoridad del paterfamilias y el prestigio de la familia⁶⁶. Aunque Crespo Toral no planteaba la eliminación de los partidos políticos en la representación política, su crítica a los mismos como operadores de la discordia era tal que su rol en un Estado ideal aparece bastante menguado. Aparte de una representación política basada en las familias, Crespo Toral hacía hincapié en revivir las libertades de los municipios y de las comarcas y en reconocer a los gremios profesionales⁶⁷. Citaba a favor de esta propuesta la reciente encíclica de Pío XI que “insinúa la necesidad de organizar constitucionalmente los pueblos, representado las comunas y regiones”⁶⁸.

Otra versión del Estado orgánico corporativista era la de Jacinto Jijón y Caa-

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 5.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 5.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 16.

⁶⁸ *Ibíd.*

maño, también congruente con la derecha radical, que se centraba sobre todo en el municipio como eje de un Estado orgánico⁶⁹. Este dirigente conservador, industrial, hacendado, candidato presidencial y alcalde de Quito en dos ocasiones era una figura clave en el Partido Conservador y en el obrerismo católico. Jijón y Caamaño veía a la religión católica como el alma de la nación, pero su pensamiento político se centraba en la revitalización del municipio hispánico⁷⁰. En su ensayo “El municipio según el Partido Conservador ecuatoriano” definía a la sociedad como “(...) un ser vivo, articulado con organismos múltiples y diferentes”⁷¹. Con ello planteaba un doble organicismo, el de los cuerpos intermedios y el de la sociedad en su conjunto. Para Jijón y Caamaño —al igual que Remigio Crespo Toral— existía una jerarquía de cuerpos sociales que iban desde la familia a la nación, pasando por el municipio y la región. El municipio era la corporación predilecta de Jacinto Jijón y Caamaño y del Partido Conservador en la década de 1930. Alejados del Poder Ejecutivo por muchos años, tanto por las dictaduras militares como por su incapacidad de ganar elecciones nacionales, los conservadores se concentraron en gobernar los municipios. Jijón Caamaño, por ejemplo, fue electo alcalde de Quito después de perder las elecciones presidenciales de 1940. Jijón y Caamaño resaltaba el doble origen del municipio, tanto en el orden natural como en la historia ecuatoriana. Era natural que las familias se reúnan en municipios para administrar sus asuntos comunes, y el cabildo colonial a su vez había sido una institución vital que luego iba a ser debilitado por la república. Jijón y Caamaño aspiraba a revitalizar el municipio y asegurar su autonomía frente al Estado central, sin negar la legitimidad de esta última instancia.

Remigio Crespo Toral y Jacinto Jijón y Caamaño no eran los únicos que propusieron el corporativismo en el contexto ecuatoriano. Jorge Luna Yépez, conservador y miembro de Acción Católica, elogió el corporativismo al reseñar una conferencia del padre Félix Restrepo, un sacerdote colombiano de la región de Antioquia, bastión del catolicismo social y político⁷², que fue invitado a Quito por un grupo de jóvenes católicos denominados Juventud Nueva. Restrepo acababa de publicar en Bogotá la obra *Corporativismo*, que circulaba en Quito. La conferencia tuvo una amplia acogida, incluso entre jóvenes liberales y

⁶⁹ Jijón y Caamaño, Jacinto, “El Municipio según el Partido Conservador Ecuatoriano”. Muñoz Chávez, Ricardo (ed.). Política conservadora. Quito. Corporación Editora Nacional. 1976. pp. 71-101.

⁷⁰ Jijón y Caamaño, Jacinto, “El Alma Religiosa de la Patria”. Muñoz Chávez, Ricardo (ed.). Política conservadora. Quito. Corporación Editora Nacional. 1976. p. 59.

⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

⁷² Farensworth, Ann, *Dulcinea in the Factory, Myths, Morals, Men, and Women in Colombia's Industrial Experiment, 1905-1960*. Durham, Duke University Press, 2000.

socialistas lo que indica un cierto consenso corporativista, aunque los matices entre sus distintas vertientes eran importantes⁷³. El corporativismo del bloque liberal radical-socialista subordinaba las corporaciones al Estado, mientras el de la derecha radical insistía en su autonomía. Como afirmó Crespo Toral, el *fascio* y el Estado soviético compartían el totalitarismo. Luna Yépez, más tarde, se incorporaría al movimiento ARNE como su ideólogo, e introdujo el corporativismo en un esquema con elementos fascistas, como la idea de una revolución nacionalista, el culto a la violencia y una economía manejada por sindicatos verticales. Una obra europea sobre corporativismo que circulaba en Quito era *Estado Corporativo* del autor español Joaquín Azpiazu publicada en la España franquista en 1940. Esta mencionaba a tratadistas austríacos como Othmar Spann⁷⁴ y definía a la sociedad corporativa como “una sociedad formada por una trama de organizaciones intermedias entre el individuo y la suprema sociedad civil, coronada por el estado”⁷⁵.

El diario conservador ecuatoriano *El Debate*, por su parte, publicó varios artículos referentes a las corporaciones en la doctrina social de la Iglesia, elogiando el corporativismo social y el régimen corporativo de Salazar en Portugal. Uno de estos artículos destacaba la jerarquía de cuerpos intermedios que correspondían a un ordenamiento natural de la sociedad con el Estado social en su cúspide: “El régimen corporativo tomando al individuo tal como existe en la naturaleza, es decir, incorporado a su familia, a su parroquia, a su profesión, a su municipio, contribuye a un Estado social y corporativo en estrecha correspondencia con la constitución natural de la sociedad”⁷⁶.

INTEGRALISMO Y FASCISMO

Aparte de la democracia cristiana y del Estado orgánico corporativista, el campo de la derecha en Ecuador en este periodo movilizó el concepto de integralismo. Al igual que las anteriores nociones, integralismo era una perspectiva antiliberal en el sentido de que rechazaba el pluralismo democrático y el régimen de partidos. Integralismo era cercano a la “ideología transnacional fascista”⁷⁷, apuntando a un Estado caracterizado por la unanimidad, los deberes del ciudadano ante la patria, una autoridad fuerte, paramilitarismo, culto a la violencia

⁷³ Luna Yépez, *Crónica del Ecuador*, p. 172.

⁷⁴ Wasserman, Janek, *Black Vienna, The Radical Right in the Red City, 1918-1938*. Ithaca, Cornell University Press, 2014, p. 69.

⁷⁵ Azpiazu, Joaquín, *Estado Corporativo*. Madrid, Asesores de Rivadeneira S.A., 1940, p. 117.

⁷⁶ *El Debate*. 23 de noviembre de 1937. “Estado Corporativo”. p. 2.

⁷⁷ Finchelstein, Federico, *Transatlantic Fascism: Ideology, Violence and the Sacred in Argentina and Italy, 1919-1945*. Durham, Duke University Press, 2010.

y economía corporativista. Como concepto, condensaba no solo las recientes experiencias globales de la cuestión social, la guerra civil española y los fascismos, sino también el acontecimiento traumático de la derrota del Ecuador en la guerra con Perú de 1941. Esta conflagración llegó a su final con la firma del Protocolo de Río de Janeiro de 1942, donde se trazó la frontera amazónica entre los dos países en una manera que el Ecuador consideraba absolutamente contraria a sus derechos territoriales. Entonces, el concepto de integralismo fue movilizado en ese contexto por el movimiento político ARNE, creado en febrero de 1942, por jóvenes universitarios y militantes de Acción Católica y el Partido Conservador. Cabe mencionar que, a diferencia de las apropiaciones del fascismo en Argentina o Brasil, no se trataba de un grupo compuesto de inmigrantes europeos recientes —sean españoles o italianos—, sino por integrantes de la élite criolla, especialmente profesionales de clase media alta.

Así, el integralismo ecuatoriano fue próximo al fascismo europeo, especialmente en su vertiente falangista, aunque también contenía elementos compatibles con la derecha radical europea. Como el fascismo, el integralismo era revolucionario, ultranacionalista, glorificaba la violencia, apelaba a las juventudes y planteaba una economía corporativa; pero, como la derecha radical, se adhería a un corporativismo de comunidades naturales y mostraba un profundo respeto a la tradición. Si bien existía una coincidencia con la auto-denominación del movimiento Ação Integralista Brasileira, no existen referencias en la propaganda de la ARNE al integralismo en ese país. En cambio, la ARNE claramente veía como referentes ideológicos a la fascista Falange española y al fascismo italiano, como también al régimen de Salazar Oliveira en Portugal, de corte de radical derechista.

El fascismo se conocía en Ecuador desde principios de la década de 1920 gracias a los informes de diplomáticos de la Legación de Ecuador en Italia. Gonzalo Zaldumbide, uno de los grandes poetas ecuatorianos de la entreguerra, estuvo en Roma como diplomático y presenció no solo la marcha a Roma de Mussolini, sino la anterior toma de Fiume por Gabriele D'Annunzio. Sobre el último personaje, Zaldumbide escribió con gran entusiasmo:

“El primero, en verdad, fue D'Annunzio, el animador del orgullo nacional, el suscitador del heroísmo. A los arditti de Fiume correspondieron los primeros haces en la península. Apoyado en ellos D'Annunzio creyó posible aun marchar sobre Roma a deponer el gobierno socialistas de Nitti (...) Tuve el honor de

oírlo de labios en la visita que le hice en Fiume cuando fui a verle atraído por el ideal magnífico de sus aventuras”⁷⁸.

En cuanto a Mussolini, Zaldumbide buscó explicar al Ministro de Relaciones Exteriores de Ecuador “(...) el significado del nuevo rumbo de la vida nueva, que entraña para Italia, la profunda reacción espiritual, intelectual, y política a cuyo triunfo avasallador, y felizmente pacífico que hemos asistido [*sic*]”. Gonzalo Zaldumbide conocía también las vertientes de derecha radical en Francia y hace mención en el mismo informe a “precedentes en otras partes de reacción contra la imposición socialista, como los Camelots du Roi en Francia”⁷⁹. A mediados de la década de 1920, en París era amigo de Charles Maurras, dirigente de Action Française, que era la figura más conocida de la derecha radical en Francia, y en el diario de esta agrupación, L’Action Française se publicaron varios artículos de Zaldumbide como “Crépuscule sur les Andes”⁸⁰.

Otro diplomático ecuatoriano, Luis Antonio Peñaherrera, que también sirvió como funcionario en la Legación de Ecuador en Roma en la segunda década del siglo XX, escribió un libro titulado *Bolchevismo y Fascismo* en que condenó la corriente ideológica rusa y elogió el movimiento encabezado por Mussolini. Estando en Italia, como diplomático, halagó el régimen de este último: “El bien de este orden de cosas está visible en toda Italia. La creciente prosperidad de las industrias, y la vigorosa energía que se siente vibrar en todas las clases, atestiguan que la unidad nacional ha llegado a consolidarse alrededor de Mussolini y del Fascismo y a formar sobre todo la solidaridad de alma entre el pueblo italiano y su Duce”⁸¹.

Peñaherrera, en su libro, celebraba la “revolución fascista” que se basaba en una “concepción real de nación, entidad viviente y orgánica, y no un grupo accidental de individuos”⁸² y que estaba construyendo una “democracia concentrada y autoritaria, que tiende hacia la unidad”⁸³. Destacaba del fascismo el deber del individuo de servir a la patria, su milicia paramilitar, su “sindicalismo

⁷⁸ Zaldumbide, Gonzalo, Carta al Ministro de Relaciones Exteriores. Roma. 8 de noviembre de 1922. Archivo Histórico de la Cancillería. Legación del Ecuador en Italia. Vol. 150.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Zaldumbide, Gonzalo, “Crépuscule sur les Andes”. L’Action Française. Vol. 22. No. 220. Paris. 8 de Agosto de 1929.

⁸¹ Informe dirigido al Ministro de Relaciones Exteriores. Roma. 25 de septiembre de 1925. Archivo Histórico y Biblioteca de la Cancillería. Legación del Ecuador en Italia. Vol. 159.

⁸² Peñaherrera, Luis Antonio, *Bolchevismo y Fascismo*. Quito, Talleres Gráficos de El Comercio, 1927, p. 58.

⁸³ *Ibid.*, p. 41.

nacional” y el hecho de ser un “movimiento de juventud”⁸⁴. No escatimaba palabras para felicitar a Mussolini por haber superado la desunión en la que se encontraba Italia luego de la Primera Guerra Mundial, golpeada por la impotencia de su parlamentarismo y el caos de la lucha de clases socialista y comunista. Peñaherrera veía al fascismo como una “barrera inexpugnable donde se estrella la descomposición y barbarie bolschevistas, la utopía disgregadora socialista y comunista, la corrupción de las prácticas democráticas y la concupiscencia de la demagogia de los politiqueros de oficio (...)”⁸⁵. Pensaba que, si bien el fascismo era un “movimiento esencialmente italiano, los pueblos y gobernantes pueden obtener sabias lecciones de experiencia en este siglo XX (...)”⁸⁶. Los canales diplomáticos no eran la única fuente de información sobre el fascismo italiano, ya que circulaban en Quito obras de propaganda fascistas importadas de Italia como *Fascismo Conquista Proletaria* publicada en Roma en 1935. Esta última resaltaba el carácter obrerista del fascismo y definía a las corporaciones como “órganos del estado”⁸⁷. La simpatía por el Eje entre ciertos miembros de la élite intelectual y política ecuatoriana no se esfumó con el estallido de la Segunda Guerra Mundial. En la derecha de este país existió simpatía por el nuevo orden europeo hasta los últimos días de la guerra, aunque el gobierno liberal de Carlos Arroyo del Río (1940-1944) declarara la guerra al Eje y permitiera el establecimiento de bases militares norteamericanas en territorio ecuatoriano.

Fue la Falange española, más que el fascismo italiano, la que provocó apropiaciones y simpatías en Ecuador. Como hemos visto, la derecha ecuatoriana mostró muchísimo interés en la Guerra Civil española y simpatizaba fuertemente con el bando nacionalista, la Falange incluida. Los canales diplomáticos eran una de las vías por las que llegaba información sobre la Falange en los años 30. El representante de Ecuador ante España se reunió con el generalísimo Francisco Franco poco después de su triunfo en la Guerra Civil, en septiembre 1939, y tras recibir las cartas credenciales del nuevo gobierno, comentó que el partido más fuerte en la coalición nacionalista era el falangista, “el más numeroso”, y que los falangistas a diferencia de los requetés (carlistas) no eran monárquicos⁸⁸. Poco después, la correspondencia diplomática se refirió a los estatutos de la Falange Española Tradicionalista (FET) y de las Juntas de

⁸⁴ Ibíd.

⁸⁵ Ibíd., p. 40.

⁸⁶ Ibíd., p. 41.

⁸⁷ *Fascismo Conquista Proletaria*. Roma, Società Tipografica Castaldi, 1935, p. 30.

⁸⁸ Situación Política y Económica de España. San Sebastián. 31 de diciembre de 1939. Archivo Histórico y Biblioteca de la Cancillería. Comunicaciones de la Legación en España. Vol. 322. p. 2.

Ofensiva Nacional Sindicalista (JONS)⁸⁹. El interés de la diplomacia ecuatoriana en la Falange se debió acaso a que el ministro de Relaciones Exteriores en ese momento era Julio Tobar Donoso, uno de los principales pensadores de la derecha ecuatoriana y dirigente de Acción Católica. Durante los largos años de dictaduras militares y gobiernos liberales, los conservadores lograron controlar el Ministerio de Relaciones Exteriores, acaso debido a sus mayores contactos con Europa, que era una ventaja comparativa en relación con las élites liberales.

En el primer manifiesto de la ARNE de 1943 hay claras apropiaciones del falangismo español, como la definición de nación como una “comunidad de misión histórica en el concierto universal”⁹⁰, basada en la fórmula de José Antonio Primo de Rivera, fundador de la Falange: “una unidad de destino en lo universal (...)”⁹¹. Después de la Segunda Guerra Mundial, una nutrida delegación de la ARNE viajó a España y su ideólogo Jorge Luna Yépez dictó una conferencia en la Escuela de Mando José Antonio Primo de Rivera, la misma que fue publicada en la Editorial Camisa Azul de la Falange⁹². La ARNE combinaba afinidades con el fascismo de corte falangista y, en menor grado, italiano con elementos de la derecha radical, tradicionalista y organicista.

El integralismo de la ARNE se refería al régimen político ideal que, según el movimiento, se caracterizaba por un “Estado orgánico” en el que el gobierno ejercería una férrea autoridad y en el que no existiría disensión política o partidos políticos y en el que todos los ciudadanos debían servir a la patria antes que a sus intereses particulares. Como rezaba el ideario del movimiento de 1943: “[el Estado integralista] tendrá estructura nacional, orgánica, democrática y autoritaria muy diversa de la que han forzado los ensayos fracasados de más de un siglo de vida pseudo-democrática”⁹³. El Estado sería orgánico no solo por su unanimidad, sino también porque estaría compuesto de comunidades naturales que tendrían representación política, según el modelo de corporativismo político: “estableceremos ampliamente el [sufragio] orgánico por medio de las entidades naturales tales como la familia, comunidad y municipio y de las provengan (sic) de funciones sociales tales como las edu-

⁸⁹ Ibíd.

⁹⁰ Ideario de ARNE. Quito, Célula Obrera, 1943, p. 2.

⁹¹ “Los 27 puntos de la Falange”. ABC Diario Ilustrado de Madrid. 30 de noviembre 1934. En: www.filosofia.org/heem/dep/abc/9341130.htm (consultado 30 de agosto 2017).

⁹² Luna Yépez, Jorge, Mensaje a las Juventudes de España. Madrid, Editorial Ediciones Camisa Azul, 1949, pp. 1-76.

⁹³ Ideario de ARNE, p. 5.

cativas y de trabajo”⁹⁴. Este Estado sería el fruto en un futuro cercano de una “revolución integralista” o “revolución nacional” que a la vez integraría las tradiciones hispano-indias de la nación y las pasiones de las distintas fuerzas políticas, además de transformar de manera integral todos los aspectos de la vida nacional. En una manifestación clara de la racialización de la política, elogiaba la estirpe hispano-india, aunque a la par enfatizaba el legado español. Una de las misiones de la nación en el integralismo era proteger la integridad territorial que había sido erosionada por la derrota en la guerra entre Ecuador y Perú de 1941, derrota que se debía a la desunión provocada por el disenso pluralista y la lucha de clases⁹⁵. Así, el carácter de horizonte de expectativa del integralismo se puede leer en la promesa de que el movimiento “[hará] lucir en la patria una nueva aurora”⁹⁶.

Abundan los elementos del fascismo en estas afirmaciones, incluyendo la idea de una revolución nacional, una democracia autoritaria, un Estado caracterizado por la unanimidad, el abandono del régimen de partidos y la exaltación de la juventud. El carácter paramilitar del integralismo también lo colocaba en la matriz fascista. Como ya lo señalamos, la ARNE inicialmente se denominó Compañías Nacionalistas de Ofensiva Revolucionaria (CONDOR), y glorificaba la violencia en poesías que celebraban el combate y el martirio. Sus versos dibujaban una nueva religión política que exaltaba la patria y los sacrificios que esta requería para recuperar la grandeza. En la misma línea, la poesía integralista, al estilo fascista, ensalzaba la guerra en contra de enemigos internos y externos. La idea de sindicatos verticales en los que se organizarían los trabajadores y empresarios en cada sector, especialmente las ramas de la industria, y que regularían la economía, a su vez, ubicaban al integralismo en la corriente del corporativismo fascista. En cambio, en su exaltación de la tradición y en su adhesión a un régimen político compuesto de comunidades naturales con representación política estaba más cercano a la derecha radical. El carácter antitotalitario de la ARNE se puede leer también en el concepto de “personismo”, que postulaba la libertad de un sujeto individual inmerso en múltiples comunidades, incluyendo la nación. Este personismo de hecho fue desarrollado por la derecha radical en Europa para diferenciar su visión socio-política de la del fascismo y comunismo totalitarios.

La ARNE logró sobrevivir el colapso del nuevo orden europeo y el triunfo de los aliados en la Segunda Guerra Mundial. Pero no estaba para nada contenta

⁹⁴ Ibíd.

⁹⁵ Ibíd., p. 3.

⁹⁶ Ibíd., p. 14.

con el resultado de la conflagración y se sentía fuera de lugar en el mundo de la posguerra. Jorge Luna Yépez expresó este sentimiento en 1946, al considerar los juicios de Nuremberg como el símbolo de los “tiempos oscuros”:

“En el Mundo miserable en que se retorna al paganismo de vencedores verdugos y de vencidos esclavizados o muertos; en que imperan la brutalidad disfrazada de términos jurídicos y la ceguera que eleva a la categoría de dioses del Olimpo a hombres cuyas cenizas son esparcidas por el firmamento, como en nueva leyenda del viejo Nilo. En un Mundo sin fe en sus destinos, los de ARNE pisamos bravamente en la tierra de nuestros mayores y hacemos acto de fe en nuestra capacidad nacional; [y] en la organización de Portugal o en la irreductibilidad de España, impertérrita y magnífica frente al griterío de la turba de fariseos, criados y traidores que la insultan”⁹⁷.

No obstante, la existencia en la posguerra del régimen franquista en España, dio ánimo a la ARNE y un mínimo de credibilidad. De hecho, la ARNE encontró una validación internacional a través de su control del capítulo ecuatoriano del Centro de Cultura Hispánica, un reducto del hispanismo promovido por la política exterior franquista. El anticomunismo de la Guerra Fría fue otro contexto que dio sentido a la ARNE en la posguerra. Así, este movimiento se mantuvo como una fuerza de choque de gobiernos de derecha a mediados del siglo XX, luchando en las calles armados con metralletas en contra de grupos de izquierda.

CONCLUSIONES

Los tres conceptos políticos explorados en este artículo (democracia cristiana, Estado orgánico corporativista e integralismo), sirvieron para repensar y reorganizar la derecha ecuatoriana en una coyuntura marcada por nuevas experiencias colectivas globales y nacionales. La cuestión social, sobre todo, pero también la Guerra Civil española y el trauma de la derrota en la guerra territorial entre Ecuador y Perú estaban entre las experiencias procesadas por actores de la derecha sobre la base de los conceptos en cuestión. Así, la noción de democracia cristiana condensaba la cuestión social que abarcaba tanto a la industrialización como el fortalecimiento de la izquierda. En su horizonte de

⁹⁷ “Segundo Mensaje de ARNE, 1946”. El Pensamiento de ARNE. Quito. Industrias Gráficas. 1969. pp. 185-186.

expectativa se encontraba un orden social cristiano sustentado en una sociedad civil fuerte en que las clases sociales, con derechos y deberes diferenciados, convivirían en armonía. Por otro lado, el Estado orgánico corporativista se contraponía a la atomización del liberalismo y al Estado totalitario socialista y fascista al apuntar, como las propuestas de la derecha radical en Europa, a una regeneración de las comunidades naturales jerárquicamente organizadas bajo un Estado que las respetara y en el que en algunas versiones tendrían representación política. El integralismo, por su parte, asimiló sobre todo el anhelo de revertir la humillación de una derrota militar nacional en el conflicto territorial con Perú, pero también reflejaba el influjo de la vertiente falangista del fascismo europeo. Planteaba una democracia autoritaria establecida por una revolución nacional que cohesionara una comunidad nacional caracterizada por la unanimidad y por un espíritu nacionalista, mas respetando las tradiciones e imponiendo límites al Estado mediante la invocación de la libertad de la persona y la autonomía de las comunidades naturales.

Metodológicamente, vale destacar que al explorar los cambios ideológicos que se dieron en la derecha ecuatoriana, ha sido productivo centrarse en conceptos claves. Ello permitió concentrar la atención en un trío de conceptos que condensaba modelos políticos que se planteaban en relación con experiencias colectivas y que depositaban esperanzas en torno al futuro. Los conceptos en juego se sustentaban en una historicidad u orden de tiempo en que se miraba hacia al futuro, pero este porvenir se inspiraba en un pasado añorado. Ello difería del horizonte temporal de sus rivales liberales y socialistas que veían a la historia como una marcha inexorable hacia la libertad o la igualdad, lo que Reinhart Koselleck denominó como la historia como el “singular colectivo”, porque en el movimiento hacia el futuro los hechos son irrepetibles⁹⁸.

Ninguno de los horizontes de expectativa en juego en el artículo pudo materializarse en el contexto ecuatoriano, pues la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial hizo que desaparecieran, se convirtieran en anacronismos o se redefinieran profundamente. La democracia cristiana se reinventó como claramente democrática-pluralista y se reencarnó en el Partido Social Cristiano; así, en la década de 1950, pasó a constituir la idea rectora de la principal organización de la derecha en la democracia ecuatoriana de la posguerra. El Estado orgánico corporativista dejó de ser una alternativa al liberalismo político, y el integralismo se siguió invocando, pero como un discurso vacío de una fuerza de choque que la derecha proamericana movilizaba en las calles en contra

⁹⁸ Koselleck, *Future Past*, p. 33.

de los comunistas. El precio de la conciliación de la derecha con el consenso liberal democrático y pro-estadounidense de la posguerra fue una pérdida de fervor intelectual. La derecha, más allá de un *habitus* patriarcal y paternalista, dejó de plantear una alternativa al liberalismo y se subsumió en un anticomunismo liberal para luego adherir a fines de la década de 1970 al neoliberalismo económico.

FUENTES

- Alvarado, Tomás, *García Moreno: Heraldo del reinado social de Jesucristo en la República del Ecuador*. Cuenca, Imprenta del Clero, 1921.
- Ayape, Eugenio, *Problemas de acción Católica*. Bogotá, Escuelas Gráficas Salesianas. 1942.
- Azpiazu, Joaquín, *Estado Corporativo*. Madrid, Asesores de Rivadeneira S.A., 1940.
- Bandera de Cristo Rey*. Guayaquil. 23 de abril de 1933. "El Jubileo de la Paz".
- Biodin, José María, *San Ignacio de Loyola y la Acción Católica, Panegírico publicado en Riobamba*. Quito, Prensa Católica, 1939.
- Crespo Toral, Remigio, *El Estado Orgánico*. Cuenca, Tipográfica de la Universidad, 1938.
- Dios y Patria, Órgano de la Asociación Cultural Loyola*. Quito. 23 de mayo de 1937. "La entrada triunfal de la virgen santísima del Quinche".
- Dios y Patria, Órgano de la Asociación Cultural Loyola*. Quito. 23 de mayo de 1937. "La Misa Campal y la Asamblea Obrera".
- Dios y Patria, Órgano de la Asociación Cultural Loyola*. Quito. 23 de mayo de 1937. "Noticias Internacionales".
- El Debate*. 23 de noviembre de 1937. "Estado Corporativo".
- El Obrero Cristiano, Semanario de Acción Social Católica para Parroquias, Familias y Obreros*. Riobamba. 4 de junio de 1933. "Origen, Tendencias y Tácticas de la Última Revolución".
- El Obrero Cristiano, Semanario de Acción Social Católica para Parroquias, Familias y Obreros*. Riobamba. 4 de julio de 1933. "Masonería, Protestantismo y Socialismo".
- Estatutos de la Sociedad de Beneficencia Democracia Cristiana*. Quito, Editorial de Santo Domingo, 1935.
- Fascismo Conquista Proletaria*, Roma, Società Tipografica Castaldi, 1935.
- Gentilini, Bernardo, *La democracia cristiana*. Santiago, Apostolado de la prensa, 1919.
- Ideario de ARNE*. Quito, Célula Obrera, 1943.

- Informe dirigido a Ministro de Relaciones Exteriores. Roma. 25 de septiembre de 1925. Archivo Histórico y Biblioteca de la Cancillería. Legación del Ecuador en Italia. Vol. 159.
- Jijón y Caamaño, Jacinto, "El Municipio según el Partido Conservador Ecuatoriano". Muñoz Chávez, Ricardo (ed.). *Política Conservadora*. Quito. Corporación Editora Nacional. 1976.
- Jijón y Caamaño, Jacinto, "El Alma Religiosa de la Patria". Muñoz Chávez, Ricardo (ed.). *Política conservadora*. Quito. Corporación Editora Nacional. 1976.
- León XIII, *Graves de communi re: sobre la democracia cristiana. 1901*. Recuperado desde: http://www.mercaba.org/LEON%20XIII/graves_de_communi.htm
- "Los 27 puntos de la Falange". *ABC Diario Ilustrado de Madrid*. 30 de noviembre 1934. En: www.filosofia.org/heem/dep/abc/9341130.htm (consultado 30 de agosto 2017).
- Luna Yépez, Jorge, *Crónica del Ecuador*. Quito, s.e., 1940.
- Luna Yépez, Jorge, *Mensaje a las Juventudes de España*. Madrid, Editorial Ediciones Camisa Azul, 1949.
- Naudet, Paul, *La démocrarie et les démocrates Chrétiens*. Paris, J. Briguet, 1900.
- Peñaherrera, Luis Antonio, *Bolchevismo y Fascismo*. Quito, Talleres Gráficos de El Comercio, 1927.
- Pius XI, *Quadragesimo Anno, On the Reconstruction of the Social Order*. Wisconsin, Monroe St. Athanasius Press, 2016.
- "Segundo Mensaje de ARNE, 1946". *El Pensamiento de ARNE*. Quito. Industrias Gráficas. 1969.
- Situación Política y Económica de España. San Sebastián. 31 de diciembre de 1939. Archivo Histórico y Biblioteca de la Cancillería. Comunicaciones de la Legación en España. Vol. 322.
- Tobar Donoso, Julio, *Catolicismo social*. Quito, Editorial Ecuatoriana, 1936.
- Voz Obrera, Revista Dominical*. Quito. 23 de febrero de 1936. "Lo drástico y lo violento".
- Voz Obrera, Revista Dominical*. Quito. 8 de marzo de 1936. "El sindicato único".
- Voz Obrera, Revista Dominical*. Quito. 6 de septiembre de 1936. "Un millón de judíos".
- Voz Obrera, Revista Dominical*. Quito. 3 de abril de 1938. "Terminantes Palabras de Franco".
- Voz Obrera, Revista Dominical*. Quito. 10 de abril de 1938. "El Código Cristiano del Trabajo en España nacionalista".
- Voz Obrera, Revista Dominical*. Quito. 14 de enero de 1940. "El asunto político".

Voz Obrera, Revista Dominical. Quito. 18 de agosto de 1940. "Manifestación Pública de Simpatía a la Gran Alemania".

Zaldumbide, Gonzalo, Carta al Ministro de Relaciones Exteriores. Roma. 8 de noviembre de 1922. Archivo Histórico de la Cancillería. Legación del Ecuador en Italia. Vol. 150.

Zaldumbide, Gonzalo, "Crépuscule sur les Andes". *L' Action Française*. Vol. 22. N° 220. Paris. 8 de Agosto de 1929.

BIBLIOGRAFÍA

Andes, Stephen, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile (1920-1940)*. Oxford, Oxford University Press, 2014.

Buriano Castro, Ana, *Navegando en la borrasca: construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad, Ecuador, 1860-1875*. Ciudad de México, Instituto Mora, 2008.

Chappel, James, *Slaying the Leviathan, Catholicism and the Rebirth of European. 1920-1950*. Tesis Doctoral. Columbia University. 2012.

Conway, Martin, *Catholic Politics in Europe, 1918-1945*. Londres, Routledge, 1997.

Coronel, Valeria, "Orígenes de una democracia corporativa: estrategias para la ciudadanía del campesinado indígena, partidos políticos y reforma territorial en Ecuador (1925-1944)". Kingman, Eduardo (comp.). *Historia social urbana. Espacios y flujos*. Quito. FLACSO. Ministerio de Cultura. 2009.

Corvalán Márquez, Luis, "El giro ideológico y político del partido conservador a partir de los años 30". *Historia 396*. Vol. 6. N° 1. 2016.

Costa Pinto, Antonio, "Corporatism and Organic Representation in European Dictatorships". Costa Pinto, Antonio (ed.). *Corporatism and Fascism: the Corporatist Wave in Europe*. Nueva York. Routledge. 2017.

Cueva, Agustín, "Velasquismo: ensayo de interpretación". Burbano, Felipe y De La Torre, Carlos (eds.). *Populismo en el Ecuador*. Quito. ILDIS. 1989.

Curley, Robert, "Laicos, democracia cristiana y revolución mexicana, 1911-1926". *Signos Históricos*. N° 7. 2002.

Dobrey, Michael, "Desperately Seeking Generic Fascism: some discordant thoughts on the academic recycling of indigenous categories". Costa Pinto, Antonio (ed.). *Rethinking the Nature of Fascism: Comparative Perspectives*. Lisbon. Palgrave MacMillan. 2011.

Farensworth, Ann, *Dulcinea in the Factory, Myths, Morals, Men, and Women in Colombia's Industrial Experiment, 1905-1960*. Durham, Duke University Press, 2000.

- Fernández Sebastián, Javier, "Introducción, hacia una historia atlántica de los conceptos políticos". Fernández Sebastián, Javier (dir.). *Diccionario Político y Social del Mundo Iberoamericano: la Era de las Revoluciones 1750-1850*. Madrid. Santander. 2009.
- Finchelstein, Federico, *Transatlantic Fascism: Ideology, Violence and the Sacred in Argentina and Italy, 1919-1945*. Durham, Duke University Press, 2010.
- Fleet, Michael, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*. Indiana, University of Notre Dame Press, 1997.
- Gentile, Emilio, *The Struggle for Modernity, Nationalism, Futurism and Fascism*. London, Praeger, 2003.
- Hartog, Francois, *Regimes of Historicity, Presentism and Experience of Time*. New York, Columbia University Press, 2015.
- Hidalgo Nistri, Fernando, *La República del Sagrado Corazón: religión, escatología y ethos conservador en Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional, 2013.
- Irving, R.E.M, *Christian democracy in France*. London, George Allen & Unwin LTD, 2010.
- Kaiser, Wolfram, *Christian Democracy and the Origins of the European Union*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Koselleck, Reinhart, *Futures Past: on the semantics of historical time*. Cambridge. MASS MIT Press, 1985.
- Lynch, John, *New Worlds. A Religious History of Latin America*. New Haven, Yale University Press, 2012.
- Maier, Charles S., *Recasting Bourgeois Europe, Stabilization in France, Germany and Italy in the Decade after World War I*. Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Nelis, Jan, *Catholicisme et Altérité: La cività cattolica de la montée du fascisme à l'après-guerre*. Brussels, E.M.E., 2014.
- Pernau, Margrite y Dominic Sachsenmaier, "History of Concepts and Global History". Pernau, Margrite y Sachsenmaier, Dominic (eds.). *Global Conceptual History*. London. Bloomsbury Academic. 2016.
- Pollard, John, "Corporatism and Political Catholicism: the Impact of Catholic Corporatism in Interwar Europe". Costa Pinto, Antonio (ed.). *Corporatism and Fascism: the Corporatist Wave in Europe*. Nueva York. Routledge. 2017.
- Reichhardt, Rolf, "For a Socio-Historical Semantics as a Middle Course between 'Lexicometric' and 'Conceptual History'". Pernau, Margrite y Sachsenmaier, Dominic. *Global Conceptual History*. Londres. Bloomsbury Academic. 2016.
- Richard, Gilles, *Histoires des Droites en France de 1815 à nos jours*. París, Editorial Perrin, 2017.

- Santos de Oliveira, Rodrigo, "A evolução dos estudos sobre o integralismo". *Estudios Iberoamericanos*. Vol. 35. N° 1. 2019.
- Sarasin, Philipp y Bowman, Paul, "Is a 'History of Basic Concepts of the Twentieth Century' Possible? A Polemic". *Contributions to a History of Concepts*. Vol. 7. N° 2. 2012.
- Sigmund, Paul, "Christian Democracy in Chile". *Journal of International Affairs*. Vol. 20. N° 2. 1966.
- Steinmetz, Willibald, "Forty Years of Conceptual History-The State of the Art". Pernau, Margrite y Sachsenmaier, Dominic (eds.). *Global Conceptual History*. London. Bloomsbury Academic. 2016.
- Wasserman, Janek, *Black Vienna, The Radical Right in the Red City, 1918-1938*. Ithaca, Cornell University Press, 2014.
- Wiarda, Howard y Maclean Mott, Margaret, *Catholic Roots and Democratic Flowers: Political Systems in Spain and Portugal*. London, Praeger, 2001.
- Yarrington, Doug, "Political Transition in an Age of Extremes, Venezuela in the 1930s". Drinot, Paulo y Knight, Allan (eds.). *The Great Depression in Latin America*. Durham. Duke University Press. 2014.

[Recibido 4 de octubre de 2017. Aceptado 14 de junio de 2018]