

I Sección: Los albores del siglo XX: la I Guerra Mundial, política, iglesia y Revolución

La guía espiritual en tiempos de cambio. La inserción de la Iglesia católica en la dinámica sociopolítica en Costa Rica (1913-1921)¹

Esteban Sánchez Solano
e.sanchezsolano@gmail.com

Recibido: 17 de setiembre de 2014

Aceptado: 13 de octubre de 2014

Resumen

Los estudios sobre la dinámica política de la Iglesia en América Latina han sufrido cambios importantes en los últimos 25 años, sobre todo tras la celebración del 5^o centenario de la conquista de América. Los análisis han planteado nuevas aristas para entender la relación compleja y conflictiva que ésta institución ha tenido con los proyectos políticos republicanos a partir de la herencia colonial, sin ser esta última una camisa de fuerza para todo lo sucedido posteriormente. Este trabajo pretende ahondar en una época (1913-1921) donde la Iglesia, en el caso costarricense, buscó dar visos de cambio que, en algunos casos, parecían más bien la readecuación de sus prerrogativas anteriores pero con ropajes “modernizados”, sobre todo en su relación con el poder secular.

Palabras clave: Iglesia católica, política, mediación, clero, cuestión social.

Spiritual guidance in times of change. The insertion of the Catholic Church in the socio-political dynamics in Costa Rica (1913-1921)

Abstract

The studies on the political dynamics of the Catholic Church in Latin America have suffered important changes in the last 25 years, especially after the celebration of the 5th centenary of the conquest of America. The analyses have posed new approaches to understand the complex and conflictive relation that this institution has had with the republican political projects by considering the colonial inheritance, without being this last one the only cause for everything

¹ Una primera versión fue presentada en el *XII Congreso Centroamericano de Historia* celebrado en la *Universidad de El Salvador* (14-18 de julio, 2014) en la mesa *Historia Política Siglo XIX*. Agradezco las observaciones realizadas por los asistentes a la presentación de la ponencia. Cualquier error u omisión en el texto son responsabilidad del que suscribe.



that happened later. This work pretends to deepen in a historical period (1913-1921) where the Catholic Church, in the Costa Rican case, looked for to give looks of change that, in some cases, seemed rather the realignment of its previous prerogatives but with “updated” outlines, especially in its interplay with the secular power.

Keywords: Catholic Church, politics, mediation, clergy, social issues.

Introducción

Cuando arribó la década de 1910, América Latina ya había pasado por varias etapas en cuanto a la construcción de sus proyectos políticos se refiere. El surgimiento de movimientos culturales e intelectuales autóctonos había generado discusiones acaloradas sobre las condiciones históricas en las que había surgido Latinoamérica. Fiel reflejo de ello fue la revisión que muchos intelectuales latinoamericanos hicieron sobre las propias condiciones culturales de la región y cómo eso reflejaba inquietudes existenciales entre las sociedades.

Las discusiones se mostraban de diversas formas. La prensa, la literatura, la conformación de organizaciones u asociaciones (intelectuales, políticas o con reivindicaciones sectoriales) fueron varias de ellas. Lo que los unía era una posición crítica o al menos un espíritu de malestar ante los resultados obtenidos por los proyectos de modernización emprendidos durante el siglo XIX, bajo la égida del lema *Orden y Progreso* que el liberalismo decimonónico (sobre todo en la segunda mitad de esa centuria) tomó abiertamente tras el descalabro del sistema colonial español.

En efecto, la travesía de estas sociedades durante el siglo anterior presentó muchas facetas. Una de las que más saltó a la vista fue el papel que la Iglesia católica había jugado durante esa transformación. La propia institución eclesiástica buscó adaptarse a las nuevas condiciones imperantes. Sin embargo, su ajuste no era una tarea fácil. Su concepción universalista del poder (tanto espiritual como terrenal) hacía que su relación con las diversas



instituciones políticas o las nuevas expresiones sociales o culturales resultase complicada.

Pese a estas condiciones, la Iglesia buscó y logró encontrar cierta dinámica institucional que le ofreció esas posibilidades de adaptarse. Sin embargo, había algo en lo que ya no podía ejercer un control real en cualquiera de sus manifestaciones: la canalización de las incertidumbres sociales que la modernización había perpetrado desde el siglo XIX. Esto produjo que parte de la actuación de la Iglesia viniera *a posteriori*, es decir, como reacción ante lo sucedido sin haber asumido de antemano algún tipo de liderazgo en la dinámica social imperante.

Precisamente la década de 1910 fue un momento relevante para observar una reconfiguración de la Iglesia y sus miembros ante lo que sucedía en estas sociedades latinoamericanas. En el caso de Costa Rica, ya se reflejaban (igual que en el resto de la región) incertidumbres que la institución eclesiástica se propuso asumir como propias y tratar de readecuar su funcionalidad.

A partir de estas condiciones esbozadas líneas arriba, el siguiente trabajo se abocará a plantear las líneas generales que presentó la Iglesia dentro de la sociedad costarricense tomando como punto de arranque un acontecimiento clave: la organización del Primer Congreso Eucarístico en Costa Rica en 1913, el cual reflejó fehacientemente lo planteado aquí.

1. La década de 1910: la búsqueda de otros horizontes sociales y la adaptación de la Iglesia a esa dinámica

La década de 1910 demostró dos particularidades respecto al ambiente de las ideas en América Latina. En primer lugar, el mundo intelectual latinoamericano ya había alcanzado espacios de debate y crítica respecto al liberalismo decimonónico cuya consecuencia fue la llegada de diversas corrientes de pensamiento (anarquismo, socialismo, espiritismo, por mencionar algunas de las más importantes). En segundo lugar, la reflexión entre los



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

latinoamericanos no buscó, a partir de esas fuentes filosóficas, llevar a cabo simples reproducciones de sus postulados, sino buscar diversas líneas de reflexión sobre sus condiciones históricas.

Sin embargo, como plantea Pablo Guadarrama (2001, pp. 173-174), hubo una “sinceridad” de los pensadores decimonónicos latinoamericanos (sobre todo los de la segunda mitad del siglo XIX) a la hora de asumir al liberalismo como su fuente filosófica fundamental. Esto fue así debido al anhelo por alcanzar los cimientos que ellos asumían solo existían en las naciones civilizadas (Europa fundamentalmente) bajo la impronta burguesa.

De esta manera, la llegada del siglo XX produjo que la circulación de ideas y otras formas de organización social se abrieran paso en sociedades que aún presentaban dificultades para consolidar sistemas políticos que contaran con la suficiente fuerza para dirimir las pugnas entre los grupos sociales.² Este punto es relevante en tanto que el subcontinente había entrado en una condición desigual en la dinámica capitalista mundial perpetrada desde su núcleo ubicado en Europa y Estados Unidos, provocando una tensión social que no era evidente para todos.

No obstante, esto ocasionó que la discusión pública en las sociedades latinoamericanas tuviese otros visos en comparación a lo acontecido en el siglo precedente. Efectivamente, los marcos de participación popular (desde lo partidista hasta lo asociativo) habían sufrido cambios significativos, sobre todo en el último tercio del siglo XIX.

Jean Pierre Bastian (2003, pp. 11-12) afirma que, pese a los límites que presentaron estas nuevas formas de participación popular y de construcción de nuevos espacios asociativos, producto de la reacción de la Iglesia, la difusión de la mismas pudo sostenerse ante los cambios estructurales que se estaban

² Aunque el avance institucional fue considerable, al mismo tiempo presentó vaivenes cuya consecuencia fue que la estabilidad del sistema político fuese muy disímil entre los países del subcontinente. Lo evidente fue que los principios de convivencia, desde el sistema político, ya habían generado un panorama bastante diferente en comparación a las primeras décadas tras la emancipación de España. El texto coordinado por Antonio Annino (1995) sobre los procesos político-electorales durante el siglo XIX en América Latina, así lo demostró.



dando desde lo político y jurídico. Con ello, las relaciones entre el Estado y la sociedad presentaban marcos de conflictividad relacionados con la construcción del poder político y sus alcances en la regulación del orden social.

Bajo estas premisas históricas, los fenómenos sociopolíticos evidenciaban que los caminos de disputa y confrontación estaban presentando otros matices. En este sentido, lo que pudo generar la conformación de los Estados bajo la impronta liberal y positivista realizada fundamentalmente durante la segunda mitad del siglo XIX, ahora entraba en otras lides difíciles de vaticinar para los constructores de los sistemas políticos y económicos de la centuria anterior.

Este enfrentamiento fue catalogado por Fortunato Mallimaci (2004, p. 24) como una ruptura entre las elites y la jerarquía eclesiástica, sin alcanzar matices antirreligiosos, sino anticlericales o, a lo sumo, de regulación política de la estructura eclesiástica. Los senderos tomados hacían más complejo en cada país de la región las vías para articular la relación entre el poder político y la sociedad.

Un caso concreto se puede ver con los movimientos intelectuales surgidos en América Latina del espíritu del arielismo de principios del siglo XX. En efecto, este ambiente de insatisfacción que estaba rondando en los albores de la nueva centuria en toda América Latina, provocó un fenómeno particular.

Estos movimientos intelectuales, aunque no tuvieran efectos políticos inmediatos en los diversos países, estaban dando cuenta fehacientemente de los fenómenos sociales y de las inquietudes referentes al destino que los latinoamericanos estaban buscando. El espíritu del arielismo, por ejemplo, asumió constantemente, a partir de una confrontación con el proyecto modernizador anglosajón, en referencia directa a Estados Unidos y la consolidación de su hegemonía sobre América Latina, asumida por las diferentes líneas de pensamiento a partir de la Guerra hispano-estadounidense



de 1898 en el contexto de la independencia de Cuba y Puerto Rico (Devés, 2000, pp. 29-39).³

Prueba de lo mencionado anteriormente fue la propia literatura (de ficción y filosófica) que estaban generando, nutriéndose de temáticas que fomentaban entre sí posturas cuyas repuestas estaban en función de encontrar un destino diferente a la que tenían hasta ese momento. Con este panorama, la rigidez ideológica se podía convertir en un obstáculo para ganarse un espacio dentro de esta amalgama de incertidumbres condensadas en los movimientos intelectuales que representaba el arielismo como su cara más visible.

Precisamente la Iglesia católica era una de las instituciones que evidenciaba con mayor asiduidad el problema de la rigidez mencionada líneas arriba. Por eso, las inquietudes de los movimientos intelectuales, más los diversos movimientos sociales que estaban entrando en disputa con el mundo liberal decimonónico que estaban heredando y, al mismo tiempo, criticando, era una preocupación para los miembros de la estructura eclesiástica.⁴

Sin embargo, una buena parte de los miembros de la Iglesia no podían enfrentar estos desafíos ya fuese por falta de elementos analíticos para ello o, al menos, por evitar ceder respecto a la visión de mundo que habían asumido dentro de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, evitaron una retirada del espacio público para discutir los temas en donde los miembros de la Iglesia asumían una legitimidad de disputarle a diversos grupos políticos o intelectuales. Eso gestó una apertura de la Iglesia que le permitió pensar su adaptación.⁵

³ Esto provocó que Europa comenzara a quedar paulatinamente relegado como un referente (positivo o negativo) respecto al destino de América Latina entre los diversos movimientos sociales, políticos e intelectuales en el transcurso del siglo XX.

⁴ La búsqueda de opciones para adaptarse a las demandas sociales tenía posiciones marginales en los núcleos de poder de la Iglesia, aunque existieran actores particulares (dentro y fuera de la estructura eclesiástica) que trataban de sobrepasar esa rigidez. El espacio católico que inició, o al menos estimuló con mayor ahínco ese cambio, se desarrolló en Bélgica en el último tercio del siglo XIX. Producto de esto fue la aparición de la doctrina social de la Iglesia plasmada por el Papa León XIII. Para ampliar sobre ello véase: (Pronko, 2003, pp. 31-39).

⁵ Algo planteado por diversos estudios desde las ciencias sociales como parte de una modernidad religiosa que presentaría, grosso modo, un carácter evolutivo en sus manifestaciones históricas. Esto permite,



Con estas condiciones, la jerarquía eclesiástica tuvo que pensar y actuar bajo otros términos dentro de la sociedad. Pero seguía existiendo una disyuntiva entre sus miembros. Mientras las demandas sociales de cambio (desde lo económico, pasando por lo político y social) eran evidentes, la jerarquía eclesiástica, por su parte, debía resolver cómo plantear dentro de ellas la idea universal de la Iglesia contemplada dentro del orden social terrenal.

Los cambios ocurridos, desde lo jurídico, durante el siglo XIX, ocasionaron esa nueva situación para la estructura eclesiástica. Buena parte de los países latinoamericanos mantenían a la religión católica como la oficial, pero con la libertad de cultos que permitía la presencia de otras expresiones cristianas (fundamentalmente) ya que la presencia de otras religiones fue un fenómeno sobre todo del siglo XX.⁶

En este sentido, la Iglesia asumió diversas alternativas para incursionar socialmente. Sus miembros asumieron en todo momento que su mediación era fundamental para la reproducción de la sociedad. Esto lo plasmaron desde lo cultural hasta la propia reproducción del sistema político, cuyo resultado fue una tensión continua con los espacios asociativos que pretendían una autonomía de la Iglesia, así como la relación sostenida con el Estado respecto a los parámetros que este último emprendía sobre el espacio público.

Dichas mediaciones son asumidas por la Iglesia, dentro de la construcción de los Estados modernos, con el fin de sustentar el principio que la armonía social tiene contenida la doctrina católica, la cual debe plasmarse en el orden social imperante. De esta manera, los valores de la sociedad, aunque exista una diferencia conceptual entre el poder político y el religioso, tienen contenidos los principios básicos de convivencia que son, para la Iglesia, la matriz del orden. Con ello, la institución eclesiástica le sigue disputando al

conceptualmente, asumir los fenómenos referidos a lo religioso en constante interacción con las instituciones sociales. Para ampliar sobre esto véase: (Bastian, 2004, p. 24).

⁶ Para ampliar sobre esto véase: (Devés, 2000, pp. 50-60); (Bastian, 1997, pp. 35-46).



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Estado el origen moral (católico desde su lente teológico) de las relaciones sociales.⁷

Aunque estos fenómenos eran de gran envergadura para las Iglesias nacionales en América Latina, la reflexión teológica y la apuesta ideológica ya habían alcanzado un grado importante dentro del Papado. Sin asumir que toda esta preocupación tuviese en todo momento una dirección unilateral, desde el punto de vista cronológico, del Papado hacia las estructuras eclesíásticas en América Latina.

No obstante, por el carácter jerárquico de la Iglesia, al llegar estas preocupaciones a la propia reflexión de la Santa Sede, lo que demuestra es la necesidad institucional que el Papado asumió y pretendió después trasladar a las jerarquías eclesíásticas existentes (esto se puede ver aún hasta hoy).⁸ Lo que se observaba para inicios del siglo XX era que, desde la Santa Sede, impulsaban a los miembros de la Iglesia mantener un papel protagónico en la sociedad, que se pueden sintetizar en dos características fundamentales.

La primera era mantener una mediación ideológica y social entre la población, la cual contaba ya con otras ofertas sociales e ideológicas que le hacían competencia a las de la Iglesia; la segunda, sostener la pretensión de conducción moral junto al Estado, aunque la diferencia estribaba en que los miembros de las diversas jerarquías eclesíásticas en América Latina sobrepasaban las pretensiones de buenas relaciones que la Santa Sede buscaba en estas circunstancias.

Aunque había una intención de conducción del Papado en este contexto, no dejaba de tener límites para apaciguar los intereses personales de sus miembros. No obstante, buscó evitar que esto se convirtiera en una barrera para alcanzar un entendimiento (o espacios de negociación) con el Estado respecto a lo moral en el ámbito público.

⁷ Para ampliar sobre esta pretensión de la mediación por parte de la Iglesia católica dentro de los Estados modernos véase: (Palard, 2006, pp. 3-7).

⁸ Para ampliar sobre la apuesta teológica e ideológica por parte de la Santa Sede a partir del Papa León XIII y sus pretensiones de conectarlo con América Latina véase: (Ticchi, 2004, pp. 334-338).



Con este panorama, al llegar la década de 1910, los caminos trazados desde las Iglesias nacionales ya eran considerables, pero con resultados disímiles. Es aquí donde se vuelve imperativo retomar el análisis de esta etapa vivida por la Iglesia en América Latina, enfatizando las formas en que enfrentó, como institución, su inserción en el ámbito sociopolítico.

Esto ocurría en una década que ya reflejaba fenómenos diferentes o, al menos, con cierta transformación, en comparación a las décadas precedentes. En este sentido, el caso de Costa Rica, caso a analizar en este trabajo, permitirá un acercamiento a las particularidades que tuvo la Iglesia para enfrentarse al paisaje sociopolítico en la que estaba inmersa.

2. La guía “espiritualmente correcta” en Costa Rica: la Iglesia católica en la década de 1910

El secretario de Relaciones Exteriores, Gracia, Justicia, Culto y Beneficencia Ricardo Fernández Guardia, planteaba en la memoria del año 1910, que los sacerdotes habían tenido una activa participación durante el último proceso electoral. El secretario del gobierno que estaba finalizando su periodo asumía un problema real para el poder político en pleno siglo XX.⁹

Esta participación fue fomentada ampliamente por uno de los principales ideólogos que tenía la Iglesia católica en Costa Rica: Rosendo de Jesús Valenciano Rivera. Éste creó una conexión directa entre un grupo de sacerdotes (alrededor de 40) para sustentar la candidatura de Rafael Iglesias Castro en 1910, ante su principal oponente Ricardo Jiménez Oreamuno, visto por Valenciano como un liberal anticlerical y ateo. (ANCR. Presidencia No. 10040, f. 10).¹⁰

⁹ Sin embargo, al menos hasta 1913, las memorias de Culto (del secretario de la cartera Manuel Castro Quesada) plantearon, respecto a la religión, una lectura menos crítica de la sostenida por Fernández Guardia en 1910, aunque era evidente la participación política activa del clero en esos años (ANCR. Congreso No. 12210, XXVIII).

¹⁰ Sobre el papel de Rosendo de Jesús Valenciano véase la biografía más reconocida sobre él, por lo demás muy apologética. (Varios Autores, 1963).



Lo particular de esto es que el propio Rafael Iglesias Castro había perpetrado la represión al Partido Unión Católica. Dentro de los sacerdotes incluidos en esta lista, varios de ellos (Rosendo Valenciano, José Badilla Cordero, entre otros)¹¹ habían sido miembros de este partido católico. Pese a ello, la lectura “ideológica” que hacían los sacerdotes era que el opositor a Iglesias Castro era el “liberal” enemigo de la Iglesia. Como se puede observar, había límites considerables para el Estado de limitar la presencia eclesiástica en la política. Incluso se puede poner en tela de juicio hasta dónde quiso el Estado, bajo esa impronta liberal decimonónica, limitar a los sacerdotes en su actividad política.¹²

La campaña electoral para los comicios presidenciales de 1906, donde el tema de lo religioso estuvo presente con el Partido Unión Demócrata, ya había demostrado que esto era algo difícil de controlar por parte del Estado si no había una mayor acción coercitiva de su parte. Aunque este partido tuvo poco apoyo electoral, la prohibición constitucional de usar motivos religiosos en política no fue respetada bajo ninguna circunstancia. Por eso, que ocurriera nuevamente en 1910 demostraba que lo planteado por Fernández Guardia no era una preocupación coyuntural.¹³

Al mismo tiempo, Fernández Guardia afirmaba que el presidente saliente Cleto González Víquez planteó en su último discurso la necesidad de

¹¹ En 1913 el sacerdote José Badilla le planteaba al Obispo Juan Gaspar Stork (1904-1921) que estaba dispuesto a ayudar a Rafael Iglesias en su candidatura por el Partido Civil para el periodo 1914-1918, ya que otro de los candidatos, Máximo Fernández, no era de su agrado. Al mismo tiempo, José Badilla le dejaba entrever a Stork de sus pretensiones de buscar una diputación para esa elección. Se puede inferir que Badilla Cordero asumía que sus posibilidades electorales eran mayores si se conectaba con Iglesias Castro que con cualquier otro candidato (AHA. S.F.A. Caja 460, fs. 278-279).

¹² Esta temática para el siglo XX requiere de más investigaciones más allá de incompatibilidades ideológicas entre el Estado y la Iglesia. Más bien, se necesita analizar los grupos políticos y eclesiásticos y sus conexiones, desde lo político hasta lo económico y social.

¹³ Sobre las campañas de 1906 y 1910 véase: (Obregón, 2008, pp. 227-240). El propio *Sínodo* de 1910 trató de enfatizar que la participación de los sacerdotes solo podía ser, en tanto funciones civiles, con previa autorización de la Diócesis. Pero, no restringía su opinión personal en tanto los derechos ciudadanos que podían ejercer, sin utilizar el púlpito para ese propósito, algo que era evidente en la época que no respetaban los propios sacerdotes. Por ello, lo planteado por Fernández Guardia se puede evidenciar como una dificultad de ver cómo funcionaba, en la práctica, la participación política del clero. (Iglesia católica, 1910, p. 33).



reglamentar la prohibición constitucional (hecha en 1895) de utilizar motivos religiosos en política. (ANCR. Congreso No. 14934, f. 28). Esto ofrece un panorama, ya planteado por diversas investigaciones en los últimos años,¹⁴ mucho más complejo respecto a la actuación de la Iglesia católica y sus miembros dentro de los procesos de cambio que sufría la sociedad costarricense en los albores del siglo XX.

La Iglesia pudo evitar, por diversas vías, ese supuesto enclaustramiento que la impronta liberal de finales del siglo XIX pretendía de la institución eclesiástica.¹⁵ Sin embargo, lo relevante de este aspecto es que los elementos utilizados por la jerarquía eclesiástica (desde su propia estructura jerárquica o desde una actuación particular de sus miembros) pretendían una adaptación a los nuevos mecanismos sociales o políticos que presentaba la sociedad costarricense.

Esto último no conllevaba, valga decir, una aceptación completa de los contenidos de esas estructuras alejadas del control eclesiástico. Pero sí tenía la intención de generar disputas con otras fuentes sociales (visibles para la época que se analiza aquí) que ya habían alcanzado para inicios del siglo XX, cierto espacio dentro de diversos grupos sociales en Costa Rica.

Uno de los más reconocidos era el tema de la cuestión social. En efecto, la Iglesia se preocupó que las reivindicaciones sobre este punto estuvieran en ámbitos asociativos alejados de los postulados católicos. Esto se reflejaba al momento de sustentar las reivindicaciones desde posturas de clase que habían comenzado a asomarse dentro del ámbito social y político. Aunque no generó, como afirma Iván Molina (2008a, p. 33), una reivindicación popular de los grupos, sobre todo por parte de los intelectuales o, al menos, de una buena parte de estos últimos. Lo relevante es que asumían las diferencias de clase

¹⁴ El trabajo de José Aurelio Sandí (2011) recoge esas diferentes perspectivas que existen sobre las primeras décadas del siglo XX y el papel de la Iglesia.

¹⁵ Nuestro trabajo de tesis de maestría en Historia (Sánchez, 2013) así lo planteó, asumiendo la conformación de un partido político católico a finales del siglo XIX, como una de esas expresiones.



ocasionadas por las transformaciones que la economía capitalista agroexportadora había perpetrado desde el siglo XIX.

De esta manera, la Iglesia entró en lides donde ya había tenido una presencia importante, pero que no eran suficientes para sostener exclusivamente con una sanción moral católica. Más bien, necesitaba una mayor presencia institucional, sumado a una reelaboración ideológica dentro de los diversos ámbitos que se habían transformado con el liberalismo decimonónico.

Su punto culminante, que se convertiría después en el primer paso de esa adaptación al siglo XX, fue la organización en 1913 del *Primer Congreso Eucarístico*. Su celebración se dio entre el 8 y el 10 de octubre de ese año.¹⁶ Allí se desarrolló toda una parafernalia institucional, simbólica y, sobre todo, política, por parte de la Iglesia con el fin de redimensionar su papel en los espacios de poder y de reproducción social.¹⁷ A partir de aquí, la Iglesia comenzó a buscar con mayor ímpetu una intervención pública que planteaba la relación con el orden imperante diferente de lo que pudo ser en las décadas inmediatamente anteriores.¹⁸

¹⁶ José Alberto Quirós (1996, pp. 115-117) plantea que su organización fue fomentada por el Obispo Juan Gaspar Stork, pero su cabeza logística fue el sacerdote Rosendo de Jesús Valenciano.

¹⁷ Su antecedente inmediato había sido el *Sínodo* celebrado en 1910, el cual buscaba redefinir lo jurídico y lo canónico de la Iglesia, ante los cambios sufridos por la propia sociedad para la época en que se celebró. (Quirós, 1996, pp. 91-97). El *Congreso Eucarístico* fue presentado como una fiesta nacional. (AHA. S.F.A. Caja 462, f. 363). Antolín Chinchilla, feligrés de San José, le envió una carta de felicitación a Stork por la organización de dicho evento, asumiendo que era de gran ayuda para la *patria* lo acontecido en sus sesiones y eventos públicos (S.F.A. Caja 460, f. 414). El periódico católico *La Época* afirmaba insistentemente de la concurrencia de todos los sectores sociales, políticos, intelectuales y hasta artísticos del país en el Congreso como expresión de su devoción, dejando de lado sus diferencias (aludiendo implícitamente a la campaña política del momento). “Una Ovación Monstruo”, *La Época*, 13 de octubre, 1913, 1.

¹⁸ Ocurre en circunstancias similares la convocatoria del *Primer Congreso Eucarístico* de la Iglesia católica de Argentina que se celebró en 1916, cuyo contexto fue la llegada al poder de Hipólito Yrigoyen, definido por la historiografía argentina como una de las primeras expresiones de ascenso de prácticas democráticas en el país (Lida, 2005, p. 6). Era general en América Latina para ese momento que la institución eclesiástica, en tanto una definición de Iglesia exclusiva desde su estructura jerárquica, pretendiera un reacomodo más activo dentro de la política y el espacio público en general.



El *Primer Congreso Eucarístico* asumió como su punto de partida la celebración de las fiestas constantinianas¹⁹ pero, al mismo tiempo, fue organizado en medio de la campaña electoral de 1914. Esto no dejó de ser particular dentro del contexto que vivía el país. El *Boletín* no. 1 de junio de 1913 sobre la organización del *Congreso Eucarístico*, daba a entender su “alejamiento” del momento político. Se afirmaba allí que durante su celebración se debía:

“... olvidar animosidades, rencores, malas voluntades, que son asquerosa roña de la política eleccionaria y fruto de pasiones incitadas por la injuria, el insulto y la maledicencia, que parecen ser condimento obligado de esos torneos civiles dignos de mejor suerte y más noble tratamiento” (Iglesia católica, 1914, p. 21).²⁰

El *Congreso Eucarístico*, como se puede observar en la cita, quería despejar cualquier duda sobre su interés espiritual y moral. No obstante, el involucramiento hacia los dirigentes políticos de la época era innegable. Algunos de estos últimos fueron invitados al Congreso con el fin de generar una exposición pública al evento que alcanzara a toda la sociedad (Iglesia católica, 1914, p. 91).²¹

Igualmente, los tres candidatos a la presidencia para las elecciones presidenciales de 1914 (Máximo Fernández Alvarado, Rafael Iglesias Castro y Carlos Durán Cartín) fueron invitados al Congreso Eucarístico.²² Los tres aceptaron participar como invitados honorarios (Iglesia católica, 1914, pp. 248-

¹⁹ Aludiendo la fecha del 313 d. C., cuando el emperador romano Constantino emitió el *Edicto de Milán*, el cual mostraba tolerancia hacia la religión cristiana. Ésta fue convertida en la religión oficial del imperio en el año 380 d. C. por el emperador Teodosio I.

²⁰ Gustavo Soto (1985, p. 113) insiste en una lectura del Congreso a partir de lo que no dejaron hacer a la Iglesia (producto de las leyes anticlericales de 1884) y que se vería reflejado en la participación de la jerarquía eclesiástica en la reforma social de la década de 1940.

²¹ Entre ellos estaban Alberto Brenes Córdoba (Magistrado de la Corte Suprema de Justicia), Valeriano Fernández Ferraz (reconocido político y educador de origen canario) y el diputado Rafael Calderón Muñoz (padre del futuro presidente Rafal Ángel Calderón Guardia). También estaba el presidente del Congreso Manuel de Jesús Jiménez.

²² Cabe recordar que ninguno de ellos alcanzó la presidencia, ya que se decidió desde el Congreso el 1º de mayo de 1914, saltándose las reglas básicas del sistema electoral del momento, nombrar como Primer Designado a Alfredo González Flores. Sobre las condiciones en que se desarrolló este arreglo político véase: (Obregón, 2008, pp. 245-253).



250), asumiendo que su presencia permitiera unir sus posibles funciones desde el Poder Ejecutivo (en caso de alcanzar la elección) a las decisiones tomadas en el Congreso.

Se tenía el propósito evidente de vincular la reproducción del sistema político con la festividad religiosa, cuyo centro iba a ser San José, tanto en la Catedral como en las parroquias ubicadas cerca del principal templo católico de la ciudad. Con ello, se pretendió acudir al espacio público de la capital del país para organizar procesiones y otro tipo de eventos públicos de corte religioso.

De igual manera, las sesiones del *Congreso Eucarístico* postularon la necesidad de crear o consolidar espacios asociativos católicos. Asimismo, plantearon una discusión amplia de los temas que se consideraban relevantes para la Iglesia, los cuales, asumían, eran importantes para la sociedad en su conjunto.

A la hora de plantear los temas significativos para la sociedad, la Iglesia no escatimó esfuerzos en enfatizar su vínculo institucional con estos fenómenos, para evitar una lectura distanciada del Estado respecto a estos. Al mismo tiempo, adaptó las festividades religiosas para que entraran en una relación, mas no en una competencia, con las civiles.²³ Los cuales iban desde la educación (insistiendo de forma vehemente la institución eclesiástica sobre la “necesidad” de la educación religiosa en los centros educativos públicos), la proliferación de la prensa católica ya existente desde la década de 1880,²⁴ la vinculación entre las políticas estatales y la Iglesia pero con un lente de intervención diferente al postulado en el siglo XIX, entre otros.

Lo que el *Congreso Eucarístico* planteaba no se podría considerar absolutamente como una novedad. El último tercio del siglo XIX fue testigo de las iniciativas eclesiásticas pero con otros tintes ideológicos y preocupaciones

²³ Para 1907, la Santa Sede le informaba a sus provincias eclesiásticas la reducción de los días festivos religiosos de ocho a seis (que requerían el beneplácito del poder civil). Igualmente, estos se concentraban en la Virgen María y Jesucristo, dejando de lado otras figuras del panteón cristiano. (AHA. Arzobispado de Monseñor Castro. Caja 2, fólder no. 2, fs. 1-3).

²⁴ Sobre su origen véase: (Sánchez, 2011, pp. 38-41).



inmediatas.²⁵ No obstante, la intención de profundizar la mediación (política y social) de la Iglesia como institución sí presentaba un interés de expandir sus marcos de actuación que se pueden sintetizar fundamentalmente en dos: el impulso al asociacionismo católico y la relación con el poder político. A continuación se analiza cada uno por separado.

2.1. El asociacionismo católico: la “presencia” católica desde la movilización

La Iglesia católica había vivido transformaciones significativas durante la segunda mitad del siglo XIX. Uno de los principales fue la decisión de tomar (para nada fácil dentro de la Iglesia) los mecanismos de movilización que los espacios civiles habían logrado, con diversos resultados, dentro de los grupos sociales surgidos de esta nueva realidad en función de sus intereses particulares.

Dicho cambio tuvo dos consecuencias para la Iglesia. En primer lugar una transformación del propio proceso de movilización, es decir, de los recursos (políticos, sociales, económicos, entre otros) utilizados más sus contenidos ideológicos (o parte de ellos) de acuerdo a la población a la que se dirigía.²⁶ En segundo lugar, de los marcos de circulación de esas posturas dirigidos hacia la relación entre la articulación de la Iglesia con los grupos sociales y su asidero social.

Esto provocó que los temas sociales comenzaran a plantearse de una movilización católica que vertía en sus espacios asociativos propios. El *Congreso Eucarístico* de 1913 recogía eso y pretendía llevarlo más allá para

²⁵ Para un análisis en detalle de esto véase: (Sánchez, 2013, pp. 80-86).

²⁶ El *Sínodo* de 1910 lo planteaba en términos estrictamente religiosos y caritativos (en tanto la fundación de cofradías y asociaciones de caridad. El Congreso Eucarístico era más ambicioso respecto al carácter de las asociaciones católicas (Iglesia católica, 1910, pp. 102-105). No obstante, el impulsar las cofradías no dejaba de ser una lectura rígida del *Sínodo* de 1910, ya que, al menos en el contexto costarricense, las cofradías no tenían un papel protagónico.



disputarlo con los “enemigos” de la Iglesia (que ya no eran únicamente identificados con el liberalismo o la masonería).²⁷

Aunque esto no provocó un cambio vertiginoso respecto a las décadas anteriores,²⁸ lo que sí hizo fue generar una idea más elaborada de los males de la sociedad moderna. Sin embargo, la lectura conservadora de la Iglesia no se eliminaba de centro su político,²⁹ pero quería presentarlo con cierta “adaptación” a los tiempos que corrían en la sociedad costarricense.

Debido a ello, plantearse, por ejemplo, que el tema del alcoholismo era un mal social durante el *Congreso Eucarístico* de 1913, además de espiritual, no dejaba de significar un cambio cualitativo en comparación a la centuria anterior. Esta última reducía el fenómeno a una condición de pecado en detrimento de una lectura terrenal del fenómeno como tal.

Las sesiones del *Congreso Eucarístico* sobre este tema señalado arriba pedían que la legislación civil penalizara a los alcohólicos. Pero, al mismo tiempo, demandaba que el sistema educativo enseñara en las escuelas

²⁷ Sobre las formas de crear a ambos como amenaza, así como vincular diversas corrientes de pensamiento y espacios asociativos como si fueran un solo mal por parte de la Iglesia durante los siglos XVIII y XIX véase: (Martínez, 2012, pp. 91-105).

²⁸ Cuyas características eran difíciles de adaptar para la Iglesia católica con un sostenimiento a largo plazo de la base institucional que ya había logrado con las sociedades de caridad, asociaciones parroquiales o incluso asociaciones de corte más espiritual, ya que le tenía que dar una autonomía a los civiles que aún no estaba dispuesta a hacer. Es decir, la acción social estaba presente, pero la identificación de los “males” sociales no produjo su puesta en práctica institucional laica autónoma en su totalidad (Osorno et al., 1994, pp. 102-103).

²⁹ Esto ha generado una discusión historiográfica importante, donde existen autores que plantean que ese conservadurismo era latente pero buscó actuar de diversas formas, mientras que otros afirman, con mayor cercanía a la Iglesia, que ésta última se abrió a las preocupaciones sociales, que culminaron con el socialcristianismo como ideología política. Sobre los primeros, el que inició esta línea fue James Backer y su reproductor posterior es Iván Molina, aunque este último no hace una revisión documental propia anterior a la década de 1930. La historiografía profesional ha seguido esta última línea. Entre los segundos, los principales son Miguel Picado, Ricardo Blanco, Arnoldo Mora y Gustavo Adolfo Soto, quienes, a la hora de presentar la documentación oficial de la Iglesia sobre la cuestión social, tienen un abrupto salto de la *XXX Carta Pastoral* de Bernardo Augusto Thiel de 1893 sobre el Justo Salario a la participación política de Jorge Volio con el Partido Reformista de 1923, hasta llegar a los documentos elaborados por Víctor Sanabria Martínez a partir de 1938 cuando presentó su pastoral social como Obispo de la Diócesis de Alajuela. Para observar esto, sin pretender exhaustividad, véase: (Blanco, 1971); (Backer, 1974); (Molina, 2007); (Molina, 2008b); (Soto, 1985); (Picado, 1989); (Picado, 2007); (Picado, 2013); (Campos, 2000); (Mora, 2006).



públicas los males espirituales y materiales del alcohol, aludiéndolo, de manera tangencial, como una enfermedad (Iglesia Católica, 1914, p. 117).

Al mismo tiempo, diversos miembros de la Iglesia planteaban una movilización católica (en un sentido de re-evangelización) que estuviera acorde con los tiempos que corrían. De esta manera, esa movilización católica alcanzaba un ámbito de mayor exposición,³⁰ aunque sus resultados asociativos no siguieran el mismo ritmo. Esto se trataba de acompañar con una apuesta de unir lo católico con posturas “modernas” para que no fuese leído como una posición retrógrada. Así lo planteaba el Obispo Juan Gaspar Stork en su pastoral de 1914 sobre la acción social:

*“Las instituciones económico-sociales son un bien y una fuerza para el pueblo y predisponen a éste a oír con simpatía a quien se las dá con desinterés y calor de alma... Esas instituciones deben tener **base científica para que no fracasen, pero deben estar también bautizadas**, es decir, deben estar saturadas de espíritu cristiano, si han de servir de **instrumento de evangelización**”.* (“Pastoral ¡A la acción social!”, *El Mensajero del Clero*, febrero, 1914, 152).³¹

Era evidente para la Iglesia que su acercamiento a estas nociones de lo moderno eran problemáticas. En la cita anterior el Obispo Stork genera una relación entre ciencia y evangelización que ni siquiera el Vaticano había resuelto absolutamente. No obstante, el punto que se debe resaltar es que la Iglesia no quería perder ese poder “regulador” de los fenómenos sociales.

Agustín Blessing, alemán miembro de la orden de los lazaristas, en un artículo de 1916 lanzó una afrenta hacia los sacerdotes y la sociedad sobre ese compromiso que debían tener para impulsar su papel público desde una

³⁰ Por ejemplo, desde la prensa, la Iglesia asumía que la ayuda a los obreros, para la década de 1910, era considerada como parte de su quehacer social, siempre y cuando se sustentara dentro de la doctrina católica. De esta manera, planteaban desde la prensa católica, si los postulados no concordaban con el dogma, estos no justificaban el apoyo moral y material de la Iglesia y su doctrina (“Pastoral Por los pequeños y desvalidos”, *El Mensajero del Clero*, abril, 1914, 199).

³¹ Los énfasis son agregados del autor.



movilización católica. Tomando como punto de partida la labor proselitista y directora del sacerdote, planteaba lo siguiente:

“Mirar, los sacerdotes, como una de sus grandes obligaciones, el cuidado de favorecer las vocaciones. En este siglo de interés y de placeres, en que la indiferencia religiosa todo lo invade, si nosotros no nos ocupamos de atender a la pobreza del santuario ¿quién lo hará? ¿quién pensaría en educar sacerdotes, si nosotros no lo hiciéramos?” (Agustín Blessing, “Faltan los operarios”, *El Mensajero del Clero*, abril, 1916, 774).

Lo planteado aquí es relevante en dos sentidos. En primera instancia se quería sobredimensionar la labor del sacerdote en la construcción de las relaciones sociales con el fin de evitar la indiferencia religiosa, vista como un mal social que conducía al racionalismo antirreligioso, de acuerdo a la lectura de diversos miembros de la Iglesia en la época.³² En segundo lugar, mantenía el interés de que la sociedad asumiera la responsabilidad *moral, civil y económica* de sostener a estos tutores socialmente reconocidos de las costumbres católicas adaptadas a los tiempos modernos imbuidos de racionalismo en diversas expresiones.³³

Para alcanzar esto último, la Iglesia buscó, por medio de su movilización, que la sociedad asumiera alguna responsabilidad por la educación de los sacerdotes. Por ello, en esta época turbulenta en Costa Rica, la institución eclesial se lanzó a la calle a pedir por ayuda económica a la hora de definir el sustento financiero de la formación en el Seminario.

³² El presbítero Mariano Zúñiga definía este mal hacia los jóvenes de la siguiente forma: *“La juventud se harta de ciencia y se embriaga de literatura, y muere alegremente, cínica y desvergonzadamente, por el sistema especial y selecto de los científicos y de los literatos”* (Mariano Zúñiga, “De los libros prohibidos”, *El Mensajero del Clero*, abril, 1916, 771).

³³ Las instituciones económico-sociales de la Iglesia, como las definía en 1914, debían tener un sostenimiento científico junto con la bendición cristiana para sus propósitos de evangelización. Si eran seculares (sin necesidad de contar con una adscripción a la jerarquía eclesial) eran posteriores, en importancia, a las evangelizadoras (“Pastoral ¡A la acción social!”), *El Mensajero del Clero*, febrero, 1914, 151).



En 1914, dentro de este espíritu de lanzarse a las calles del Congreso Eucarístico de 1913, la Iglesia organizó una asociación católica llamada *Caja de Beneficencia para ordenandos pobres*. Su sustento se planteó de la siguiente manera por tres “males” evidentes en la sociedad:

“1. La indiferencia que reina en algunas clases de la sociedad con respecto a la religión.

2. La falsa interpretación del divino llamamiento la cual [...], no tiene atracción ni disposiciones y el que abraza únicamente por complacer a sus padres.

3. La ignorancia de muchas gentes sencillas en quienes el respeto a las cosas y personas santas, pueden hacerles creer que el estado sacerdotal es solamente para los más instruidos”. (AHA. S.F.A. Caja 460, f. 510).³⁴

La cita anterior revela que el impulso de la Iglesia para generar esa relación con la sociedad no era suficiente con una pretensión que apelara solo al sentimiento católico, sino que era preciso plantearlo de una forma institucional que pudiese sostener la labor de formación de los sacerdotes. Así, la Iglesia trató de gestar una dinámica asociativa que fuese viable y atractiva dentro del conjunto de la sociedad.

Esto necesitaba complementos que no se reducían a una lógica asociativa de este tipo, con sus mensajes aparejados desde lo católico. Era evidente que para ese momento querían ir más lejos. Lo político, como espacio de disputa, era innegable en su conflictiva relación con otras fuentes morales o sociales que contemplaba, en última instancia, su relación con el Estado.

³⁴ El sostenimiento de la carrera del sacerdocio hasta el siglo XIX funcionaba todavía, aunque con nuevas fuentes financieras, a partir de las capellanías. Para el siglo XX, los modelos tuvieron que cambiar para alcanzar el sostenimiento del sacerdocio, tanto en lo económico como en el estímulo a la población para que algún miembro de las familias quisiera optar por ello.



Por ello, la presencia de la Iglesia en el ámbito político fue otro aspecto relevante para observar la dinámica de la jerarquía eclesiástica en la década de 1910. Esto se analiza en el siguiente acápite.

2.2. Lo político desde la Iglesia: entre los órdenes terrenal y espiritual

La política se convirtió en un terreno sinuoso para la Iglesia a partir del siglo XIX. La construcción de los Estados modernos se sustentó, entre otras cosas, a partir del desplazamiento del núcleo de la reproducción del poder civil de las instituciones eclesiásticas. Considerando esto, la Iglesia católica había alcanzado cierto consenso con el Estado (y su marco civil para las relaciones entre los individuos dentro de la sociedad) respecto a sus espacios de poder, pero sin permitir un amplio margen al poder político en su conjunto.³⁵

El Estado, durante el siglo XIX, intentó recurrir desde diversos ángulos a una coerción que le permitiera mantener la autonomía, aunque tuvo sus límites para alcanzarlo plenamente. En efecto, el marco electoral liberal de finales del siglo XIX era uno de los sostenes de esta dinámica. Este se sujetaba con la participación regulada a partir de expresiones partidistas. No obstante, las inquietudes sociales allí, como se analizó en el primer apartado de este trabajo, ofrecían alternativas que no dejaban indiferente a la Iglesia católica.

Pero en el siglo XX, era preciso darle nuevos matices, ya que las condiciones sociopolíticas habían tenido cambios significativos. Sin embargo, esta guía espiritual dentro de la política contaba con una perspectiva conservadora desde la cabeza del Obispado. Juan Gaspar Stork, Obispo de la Diócesis de San José, evitó un acercamiento a esas demandas sociales desde la política, asumiendo una posición ambigua que se plasmaba incluso desde el Vaticano.³⁶

³⁵ Miguel Picado (1989, p. 75) define este proceso de consenso entre el Estado y la Iglesia con una idea muy sugestiva: "... *un tácito pacto de no agresión*".

³⁶ Cuyo temor era darle legitimidad a las perspectivas del socialismo o el comunismo ante los católicos. Stork fue un fiel reflejo de esta ambigüedad. (Osorno et al., 1994, pp. 94-102).



Aunque fuera constante en la prensa católica la “preocupación social” del Obispo, realmente son otros miembros del clero los que asumieron los temas de la cuestión social desde lo político. Rosendo Valenciano, Jorge Volio, Ramón Junoy, son algunos de ellos. Lo relevante en el caso del Obispo Stork es que sus pastorales planteaban aspectos relacionados con la cuestión social, lo que le permitía tener un reconocimiento público de su supuesta preocupación por las diferencias de clase. Así lo expresó en su pastoral de 1914 cuando afirmaba que la acción social “... *no se limita a curar los efectos sino que procura evitar la causa*” (“Pastoral ¡A la acción social!”, *El Mensajero del Clero*, enero, 1914, 131).

Sin embargo, esto estaba lejos de significar un retiro de la política por parte de la jerarquía eclesiástica. Todo lo contrario, esto provocó la “necesidad” de contemplar reglas definidas desde el propio sistema político que acercaran a este último con las pretensiones de la Iglesia de ser parte del orden político, pero siendo cuidadosa, desde su discurso oficial, a la hora de plantear su respeto al orden establecido, aunque existieran diferencias en su interior. Por ello, el Obispo Stork evitó confrontaciones públicas con el Estado o los partidos políticos (Osorno et al., 1994, p. 120). No obstante, esto no produjo un acercamiento efectivo de la estructura eclesiástica a las demandas sociales que podían provocar un choque frontal con el Estado.

De esta manera, la presencia material junto a la espiritual en el orden imperante, señalaba a los habitantes que había una conexión entre los dos ámbitos, sin considerarlos como de la misma naturaleza. Esto permitía a los miembros de la Iglesia, participar en campañas organizadas por el Estado respecto a necesidades que este último quería cubrir,³⁷ pero sin llegar a sobrepasar esas funciones públicas del poder civil. La Iglesia daba más bien

³⁷ Reflejo de esto fue la utilización del púlpito para “legitimar” las campañas higiénicas y de salud del Estado, como ocurrió en 1914 con la campaña ante la anquilostomiasis donde los sacerdotes Ramón Montoya y Daniel Carmona buscaron crear un ambiente de tranquilidad a la población para las vacunas (AHA. S.F.A. Caja 460, f. 644). Sobre el ascenso de esa relación entre Estado e Iglesia respecto a la salubridad pública véase: (Sandí, 2011, pp. 209-215).



una impresión de acompañamiento más que de estimulador de cambios vertiginosos en la estructura del sistema político y su relación con la ciudadanía.

Tras el *Congreso Eucarístico* de 1913, el tema de la política tuvo un panorama más complejo. La llegada de Alfredo González Flores al poder en 1914 y sus pretensiones de transformación estructural llegaron a convertirse en un parteaguas en la historia de Costa Rica.³⁸ No obstante, la Iglesia mantuvo una distancia táctica hacia el poder político representado por este herediano, pero sin generar un congelamiento de su participación. En este sentido, la política fue vista desde la oficialidad de la Iglesia como una “decisión” autónoma del poder civil, siempre y cuando no se pusiera en entredicho la relación entre los poderes civil y religioso.

Esto generó que fuesen los sacerdotes, de acuerdo a su dinámica personal, sus inquietudes existenciales más sus redes políticas y asociativas, los que impulsaron la presencia de la Iglesia en la política nacional. Por ello, el periodo entre 1913 y 1921, el ámbito del poder político presenció a una jerarquía eclesiástica dividida, pero usando la sotana como una fuente de autoridad en contextos particulares.

La llegada del gobierno dictatorial de Federico Tinoco Granados (1917-1919) fue un quiebre importante de esta dinámica compleja de la Iglesia y sus miembros respecto a la política. Al no generar la Iglesia ningún cuestionamiento directo a la acción emprendida por Tinoco Granados³⁹ (quien tenía el apoyo irrestricto de la elite política y económica de la época más el impulso del capital extranjero capitaneado por Minor Keith y la United Fruit Company), daba por omisión al menos su beneplácito con la acción armada perpetrada en enero de 1917.

³⁸ Existe una bibliografía amplia sobre la época de Alfredo González Flores. Para un análisis renovado de su pretensión de transformaciones estructurales véase: (Quesada, 2008, pp. 68-95). Sobre el contexto del golpe de Estado de Federico Tinoco véase: (Bonilla, 2013, pp. 56-64).

³⁹ Alicia Osorno et al. (1994, p. 124) catalogan la participación formal de la Iglesia durante la dictadura como la de una institución que asumió “... una posición de silencio, actitud que responde a una deliberada tendencia a evitar fricciones con el gobierno de facto”.



Sin embargo, la condición crítica vivida en esos dos años de dictadura produjo entre los actores eclesiásticos una actitud de acomodar su crítica hacia el régimen. De esta manera, la política se convirtió, para estos sacerdotes, en un espacio para confrontar al poder con los recursos (ideológicos fundamentalmente) con los que contaba para ese momento. Desde la posición más cercana a la oficial de la Iglesia, el énfasis fue la situación económica antes que las condiciones políticas imperantes en el país. En mayo de 1917, desde el *Mensajero del Clero* se afirmaba que:

*“La situación, nada favorable se presenta. Todo el mundo se queja, y con razón, de la escasez y carestía de víveres. Parece increíble que la empleomanía y otras cosas que nos reservamos, y en un país esencialmente agrícola, nos pongan en la necesidad de importar maíz, frijoles, arroz, etc. Como la acción del Evangelio es admirablemente progresista, y salvadora de la sociedad en todo sentido, no estaremos fuera de quicio los Curas, si aconsejamos a los feligreses el fomento de la agricultura. Cruzarnos de brazos en este tiempo, sería un crimen de lesa patria” (“Notas. La situación”, *El Mensajero del Clero*, mayo, 1917, 120).⁴⁰*

Como se puede observar, los miembros de la Iglesia trataban de plantear de alguna manera sus diferencias con las condiciones imperantes, pero enviaban el mensaje desde caminos un tanto solapados para no verse comprometidos con el poder político directamente. Así, al dirigirse a la economía estarían planteando la necesidad de revertir lo que se asumía como una falencia estatal en ese momento. Algo que la prensa que no era cercana inicialmente a Tinoco Granados enfatizaba a partir del problema de las

⁴⁰ Precisamente a partir de mayo de 1917 comenzó a resquebrajarse la relación entre sectores intelectuales y sociales que apoyaron el golpe (Bonilla, 2013, p. 80). Se puede especular que la Iglesia, desde su editor encargado del periódico oficial (el presbítero José Badilla Cordero) estuviese aprovechando esto para iniciar una crítica sobre lo económico. La crítica continuó en el número de junio de *El Mensajero del Clero*, pero enfatizando el tema de los grandes beneficiarios de la crisis: los comerciantes mayoristas (“Notas. La situación”, *El Mensajero del Clero*, junio, 1917, 144).



carestías provocado por la crisis tras el inicio de la *I Guerra Mundial* desde la propia llegada de Alfredo González Flores al poder.⁴¹

La consecuencia para varios de ellos fue evidente: el exilio para Jorge Volio⁴² y la prisión para Ramón Junoy y Ricardo Rodríguez (este último murió en 1918 por las palizas que le ocasionó la dictadura tinoquista). Igualmente, otro que sufrió vejaciones fue el sacerdote Salomón Valenciano.⁴³

Esto produjo que los destinos de los sacerdotes se vieran definidos por estas posturas personales, aunque la Iglesia trató de mantener esa distancia institucional de la represión.⁴⁴ Esto produjo críticas de diversa índole entre los propios sacerdotes. Los arriba mencionados fueron de los más enérgicos en esto. Jorge Volio criticó, desde el exilio, la presencia de Stork el día en que la candidatura de Federico Tinoco Granados fue ovacionada en el Castillo Azul (Volio, 2014, p. 12). Ramón Junoy, por su parte, le recriminaba al Prelado no haber buscado una salida negociada al encarcelamiento de Ricardo Rodríguez y Salomón Valenciano durante la dictadura (Junoy, 2014, p. 58).

Esta dinámica con la dictadura produjo que la Iglesia fuese temerosa en la transición política tras la caída de Federico Tinoco, de entrar en una disputa pública con el Estado, en cuanto al poder político se refiere. El cambio fue evidente, pero la lectura de la Iglesia se hacía, sin asumir las diferencias a lo

⁴¹ La prensa de la época enfatizaba el problema de la carestía a la par de la generación de impuestos sobre la población. La prensa católica también hacía eco constantemente de esto, sobre todo en la última etapa del gobierno de González Flores. Véase: (Bonilla, 2013, pp. 77-78); (“Estudio sobre la cuantía de los nuevos impuestos”, *Nueva Era*, 21 de diciembre, 1916, 1); (“1916-1917”, *Nueva Era*, 28 de diciembre, 1916, 3). El editor de *Nueva Era* era el reconocido periodista católico de la primera mitad del siglo XX, Luis Cartín.

⁴² Había colgado los hábitos en 1915, pero su base católica, desde la doctrina social de la Iglesia, siempre estuvo presente en su quehacer político posterior. Quiso retomar los hábitos en 1933, pero el Papa Pío XI se lo negó.

⁴³ Sobre estos sacerdotes se puede recurrir a diversos textos publicados en la época que relatan, desde narrativas y estilos muy diferentes, los acontecimientos acaecidos. Sobre todo, los libros publicados por Jorge Volio y Ramón Junoy. Véase: (Volio y Junoy, 2014). Sobre Ricardo Rodríguez véase: (Muñoz, 1998).

⁴⁴ Los que evitaron confrontarse con Federico Tinoco trataban de sortear que sus rencillas con pobladores que estaban en su jurisdicción parroquial, les perjudicaran ante el tipo de reacción virulenta que la dictadura tinoquista tenía ante las denuncias de supuestos opositores. Por ejemplo, el sacerdote José Ortíz, cura párroco de Filadelfia, Guanacaste, le envió una carta directamente a Federico Tinoco explicándole que él no había hablado ni en público ni en privado contra él, como lo aseguraban varios habitantes del lugar. (ANCR. Presidencia no. 9055, sin foliar).



interno, a partir de un apego al proyecto político de forma inequívoca. La propia dinámica política estaba tensa, ya que la salida de los Tinoco tuvo la consecuente recriminación a diversos personajes por su participación directa con la dictadura. Los gobiernos provisionales de Juan Bautista Quirós y Francisco Aguilar Barquero (agosto 1919-mayo 1920) fueron el escenario de este antitinoquismo posdictadura (Obregón, 2008, pp. 263-272).

La Iglesia tuvo que resolver su posición en este contexto por esa cercanía de su alta jerarquía a la dictadura recién terminada. Esto se demostró de una manera muy particular, como lo refleja la siguiente cita del presbítero y Notario Mayor de la Diócesis de San José Rafael Otón Castro en 1920 cuando se dio la llegada al poder de Julio Acosta García:

*“No cabe separar en Costa Rica la adhesión a las **instituciones católicas del apego a las instituciones democráticas**, dos nobles afecciones que en síntesis forman el sublime amor de la patria. El alma nacional es católica, porque la patria costarricense ha surgido del seno del cristianismo: Costa Rica debe su nacionalidad a la Religión”* (Rafael Otón Castro, “Discurso religioso”, *El Mensajero del Clero*, mayo, 1920, 678).

La cita anterior tiene dos aspectos a resaltar. En primer lugar, la Iglesia, desde su oficialidad, comenzó a ser un traslado público hacia la defensa de las instituciones democráticas y la “compatibilidad” con las católicas, tras su ambigüedad o complacencia durante la dictadura de Federico Tinoco Granados. Las décadas anteriores la Iglesia nunca estimuló una lectura ni una participación política que fuese intercalada con lo democrático del sistema. Más bien era reticente a concebir la soberanía del pueblo como base para relacionar su relación con el poder político. Siempre lo subordinó a Dios y la Iglesia.⁴⁵

En segundo lugar, las conexiones entre el imaginario nacional y la Iglesia en todas sus manifestaciones, confirmaban el traslado completo de la

⁴⁵ El Partido Unión Católica y las posteriores expresiones políticas de la Iglesia tampoco asumieron esto. Más bien creaba una jerarquía conceptual donde lo democrático quedaba relegado a la soberanía divina y la intermediación de la Iglesia en el mundo terrenal (Sánchez, 2013, pp. 236-237).



institución eclesiástica hacia estas expresiones. La pretensión era unir su marco institucional con la realidad social. Con ello, el acercamiento a lo democrático, en tanto sustento teórico e institucional, provocó que desde la jerarquía eclesiástica se impulsara hacia la población (en tanto ciudadanos y católicos, desde su lectura) el vínculo entre el Estado y la Iglesia como gestores de la comunidad política.⁴⁶

De esta manera, la Iglesia católica trató de generar una relación con la política a partir de una cercanía que no hiciera saltos abruptos sobre lo democrático y la expresión política de esto en sus instituciones. Más bien, buscó afanosamente que se le identificara con el “espíritu democrático” del sistema político. Al llegar la conformación de la Arquidiócesis de San José en 1921, la dinámica social le iba a presentar desafíos a la Iglesia a la hora de sostener su supuesta “base democrática”, lo cual debe ser profundizado por la historiografía en Costa Rica.

Conclusión

La dinámica sociopolítica de la década de 1910 puso a la Iglesia en una encrucijada. Tuvo que resolver su adaptación a los espacios y articulaciones sociales y políticas que, aunque existían desde el último cuarto del siglo XIX, llegaron a tener mayor peso para el segundo decenio del siglo XX. En este sentido, los cambios que sufrió la Iglesia, analizados en este trabajo, permiten aseverar que su marco institucional buscó adaptarse a momentos donde el propio esquema liberal presentó un primer resquebrajamiento importante.

Esto conllevó que las pretensiones de adecuarse a los tiempos fuesen evidentes entre los miembros de la estructura eclesiástica. No obstante, al

⁴⁶ Stathis Kalyvas ha enfatizado que la Iglesia católica, al igual que las otras iglesias cristianas, han generado una transición hacia lo democrático en un panorama complejo debido a la ambigüedad que presentaban hacia la construcción del poder político con el ascenso del liberalismo, lo que provocaba una reticencia hacia las bases ideológicas que éste utilizaba, incluido lo democrático. Sin embargo, paradójicamente, como lo plantea Kalyvas, al pretender ganarse un espacio político, la Iglesia católica en particular fomentó una lectura desde lo democrático de sus miembros y de la población que asumió lo católico como parte de su comunidad política. Véase: (Kalyvas, 1998, pp. 297-298).



estar el núcleo de la Iglesia con un pie en la concepción universalista de su poder (en algunos casos con ambos pies) la fluidez de ese acomodo conservaba límites que ya se habían visto en el siglo XIX, aunque en esta última centuria el fenómeno de la separación (política y jurídica) del Estado estaba apenas comenzando.

Por ello, tras el análisis del periodo propuesto aquí, será necesario que las investigaciones posteriores asuman de otra manera el estudio de la década de 1910 respecto a la Iglesia y los fenómenos que la atañen. El salto temporal que existe entre el Obispado de Bernardo Augusto Thiel y el Arzobispado de Víctor Sanabria Martínez (que algunos investigadores han querido subsanar)⁴⁷ es preciso solventarlo para que estas décadas iniciales del siglo XX no queden con visiones simplistas e hipergenerales sobre los fenómenos religiosos, incluso más allá de la Iglesia católica.

Fuentes impresas

Iglesia católica (1910). *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica*. San José: Imprenta de Antonio Lehmann.

Iglesia católica (1914). *Libro conmemorativo de las fiestas constantinianas en San José de Costa Rica y del gran Congreso Eucarístico*. San José: Tipografía Lehmann.

Picado Gatjens, Miguel et al. compiladores (2007). *La Palabra social de los Obispos costarricenses* 2ª ed. San José: CECOR.

Volio Jiménez, Jorge y Junoy Sonsalve, Ramón (2014). *El año funesto y Satrapía*. Esteban Sánchez Solano editor. San José: EUNED.

Fuentes periodísticas

“Una Ovación Monstruo”, *La Época*, 13 de octubre, 1913, 1.

⁴⁷ En particular José Aurelio Sandí quien, por mucho, ha renovado el análisis de las tres primeras décadas de la historia de la Iglesia en Costa Rica, tanto por su enfoque historiográfico, así como por su exhaustiva revisión documental.



“Pastoral ¡A la acción social!”, *El Mensajero del Clero*, enero, 1914, 127-134.

“Pastoral ¡A la acción social!”, *El Mensajero del Clero*, febrero, 1914, 151-154.

“Pastoral Por los pequeños y desvalidos”, *El Mensajero del Clero*, abril, 1914, 195-204.

Mariano Zúñiga, “De los libros prohibidos”, *El Mensajero del Clero*, abril, 1916, 769-772.

Agustín Blessing, “Faltan operarios”, *El Mensajero del Clero*, abril, 1916, 773-775.

“Notas. La situación”, *El Mensajero del Clero*, mayo, 1917, 120.

“Notas. La situación”, *El Mensajero del Clero*, junio, 1917, 144.

“Estudio sobre la cuantía de los nuevos impuestos”, *Nueva Era*, 21 de diciembre, 1916, 1.

“1916-1917”, *Nueva Era*, 28 de diciembre, 1916, 3.

Rafael Otón Castro, “Discurso religioso”, *El Mensajero del Clero*, mayo, 1920, 678.

Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel (AHA)

Sección Fondos Antiguos (S.F.A.)

Caja 460, fs. 278-279, 414, 510 y 644; Caja 462, f. 363.

Arzobispado de Monseñor Castro

Caja 2, fólder no. 2, fs. 1-3.

Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR)

Congreso No. 14934, f. 28; Congreso No. 12210, XXVIII.

Presidencia No. 10040, f. 10; No. 9055, sin foliar.

Bibliografía

Aguilar Bulgarelli, Oscar (2008). *Federico Tinoco Granados... En la historia*. San José: Editorial Progreso.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Annino, Antonio coordinador (1995). *Historia de las elecciones en Iberoamérica. Siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Backer, James (1974). *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.

Bastian, Jean Pierre (2003). "Introducción", en *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, Siglo XIX*, Jean Pierre Bastian compilador. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 7-14.

Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Bastian, Jean-Pierre (2004). "Introducción: Aprender a descentrar la mirada sobre la modernidad religiosa", en *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Jean-Pierre Bastian coordinador. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 7-15.

Blanco Segura, Ricardo (1971 2ª ed.). *Monseñor Sanabria (apuntes biográficos)*. San José: Editorial Costa Rica.

Bonilla Castro, Alejandro (2013). "El retrato del recuerdo y el olvido: políticas de conciliación, olvido y memorias emblemáticas de la dictadura de Federico Tinoco Granados (1917-1963)". Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica.

Campos Salas, Dagoberto (2000). *Relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica. Estudio histórico-jurídico*. San José: Editorial Guayacán.

Devés Valdés, Eduardo (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)* T. I. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Guadarrama, Pablo (2001). *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Kalyvas, Stathis. "Democracy and Religious Politics: Evidence from Belgium". *Comparative Political Studies* vol. 31, no. 3 (june 1998): 292-320.

Lida, Miranda (2005). "Notas acerca de la identidad política católica, 1880-1955." *Ponencia presentada en las II Jornadas Nacionales de Historia Argentina*, Buenos Aires, UCA, 19-21 de octubre de 2005, 1-18.



Mallimaci, Fortunato (2004). "Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", en *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Jean-Pierre Bastian coordinador. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 19-44.

Martínez Esquivel, Ricardo (2012). "Masones y Masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)". Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica.

Molina Jiménez, Iván (2007). *Anticomunismo reformista, competencia electoral y cuestión social en Costa Rica (1931-1948)*. San José: Editorial Costa Rica.

Molina Jiménez, Iván (2008a). *Costarricense por dicha: identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*. San José: EUCR.

Molina Jiménez, Iván (2008b). *Los pasados de la memoria. El origen de la reforma social en Costa Rica (1938-1943)*. Heredia: EUNA.

Mora Rodríguez, Arnoldo (2006). *Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica*. San José: EUNED.

Muñoz Elizondo, José Antonio (1998). "La Iglesia Católica y los Tinoco, caso del Pbro. Ricardo Rodríguez Elizondo". Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Religión, Universidad Nacional.

Obregón Quesada, Clotilde (2008). *El proceso electoral y el Poder Ejecutivo en Costa Rica, 1808-1998*. San José: EUCR.

Osorno, Alicia et al (1994). "El Estado Costarricense y la Iglesia Católica 1900-1939: la participación de los sacerdotes en el Poder Legislativo". Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica.

Palard, Jacques. "Médiation et institution catholique". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no. 133 (janvier-mars, 2006): 1-15. Disponible en: <http://assr.revues.org/3358>, fecha de revisión: 15 de enero, 2014.

Picado Gatjens, Miguel (1989). *La Iglesia costarricense: entre el Dios y el César*. San José: Editorial DEI.

Picado Gatjens, Miguel (2013). *Secretos de un acuerdo. Monseñor Sanabria y Manuel Mora. Junio de 1943*. San José: EUNED.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe

un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Pronko, Marcela (2003). *Universidades del Trabajo en Argentina y Brasil: una historia de las propuestas de su creación; entre el mito y el olvido*. Montevideo: CINTERFOR.

Quesada Monge, Rodrigo (2008). *Ideas económicas en Costa Rica (1850-2005)*. San José: EUNED.

Quirós Castro, José Alberto (1996). *El Obispado de San José en su periodo final: un análisis histórico de la vida diocesana de San José, Costa Rica de 1901 a 1920*. San José: Ediciones CECOR.

Sánchez Solano, Esteban. "La identificación del desarticulador del mundo católico: el liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900)". *REHMLAC* vol. 2, no. 2 (diciembre 2010-abril 2011): 35-52. Disponible en <http://www.rehmlac.com/recursos/vols/v2/n2/rehmlac.vol2.n2-esanchez.pdf>, fecha de revisión: 30 de abril, 2011.

Sánchez Solano, Esteban (2013). "La participación político-partidista de la Iglesia: El Partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado liberal en Costa Rica (1889-1898)". Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica.

Sandí Morales, José Aurelio (2011). *Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920 en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo costarricense*. Heredia: EUNA.

Soto Valverde, Gustavo Adolfo (1985). *La Iglesia costarricense y la cuestión social: antecedentes, análisis y proyecciones de la reforma social costarricense de 1940-43*. San José: EUNED.

Ticchi, Jean-March. "L'Amérique Centrale et L'Amérique du Sud, Terres d'élection des interventions pacificatrice du Saint-Siège de León XIII à Benoît XIV?". *Hispania Sacra*, no. 56 (2004): 333-364.

Varios Autores (1963). *El Padre Valenciano*. San José: Imprenta Atenea.

