Capítulo 10

La reforma de los regulares de Santo Domingo en Ecuador, 1861-1870

ANA BURIANO*

Introducción

Entre 1861 y 1875 se impuso en Ecuador un proyecto político católico y modernizador que logró avances importantes en consolidar un Estado nacional de difícil construcción. Cuando Gabriel García Moreno fue electo presidente por la Asamblea Constituyente de 1861, aún seguían vivos los trastornos que habían sumido al país en una crisis desintegradora. García se erigió como el hombre “necesario” que instauraría un régimen conceptuado como el más consistentemente conservador del continente. Demostró ser un férreo constructor de nación que logró conjuntar el consenso condicionado y crítico de las élites regionales bajo la promesa de modernizar el país, ponerlo en sintonía con el “espíritu del siglo” e integrarlo en el plano territorial, administrativo, poblacional, cívico y educativo. Su propuesta de “progreso con orden” se proponía hacer un eficiente manejo de los recursos fiscales, combatir la anarquía y controlar las corporaciones. Pese a esa especie de unidad nacional, sus esfuerzos habrían sido vanos si no hubiera logrado

* Investigadora del Instituto José María Luis Mora, México.

cumplir el propósito de hacer prevalecer el poder estatal sobre diversos cuerpos. En ese sentido, desarrolló una política centralizadora para sujetar a las corporaciones municipales. Diversas medidas confluyeron para desarraigar las comunidades indígenas. Dominar un ejército acostumbrado a los pronunciamientos suponía tecnificarlo, cooptarlo y someterlo por la vía del terror. García utilizó los tres mecanismos.

La otra corporación, la Iglesia ecuatoriana, fue sacudida por las turbulencias represivas. Multas, persecución del episcopado y del clero politizado nacional, deportaciones a las selvas orientales fueron episodios que salpicaron su primera presidencia y la rodearon de un profuso anecdotario con el que la historiografía clásica pretendió explicarlos. Por el contrario, los efluvios represivos formaron parte medular de una propuesta que trataba de disciplinar la sociedad y de cultivarla como un jardín social, conjuntando ciencia y religión. Para ello, García se propuso absorber una institución compleja como era la Iglesia ecuatoriana, convertirla en órgano del Estado, herramienta dócil en sus manos. El predominio de fuerzas centrífugas que había llevado a Ecuador al límite de su desaparición le permitió comprender que la unidad religiosa debía ser el “eje aglutinador, cemento unidor de una sociedad dispersa y ‘anómica’”.¹ Así lo expresaba, satisfecho del resultado obtenido, en el mensaje que no logró leer ante el Congreso de 1875, “No perdáis jamás de vista, legisladores, que todos nuestros pequeños adelantos serían efímeros e infructuosos, si no hubiéramos fundado el orden social de nuestra república sobre la roca combatida y siempre vencedora de la Iglesia católica” (García, 1875, p. 10). Sin embargo, fincar la nación sobre su sólida y milenaria estructura exigía derrotar las resistencias de una institución que pretendía liberarse del regalismo, que había sufrido durante el absolutismo borbónico y los primeros gobiernos independientes.

El objetivo central de este capítulo es dar una nueva mirada a las relaciones de ese gobierno católico con las órdenes regulares, particularmente con los dominicos; analizar los tropiezos que enfrentó y los avances que

1 Maiguashca (2005) utiliza la categoría durkheniana para caracterizar el estado de una sociedad que se desorganizó en el esfuerzo republicano por construir una ciudadanía (p. 238).

obtuvo para comprender el sentido y la dimensión del Estado católico moderno que pretendía fundar. Lateralmente, el estudio permitirá atisbar un rejuego del proyecto con distintas corrientes del catolicismo universal y aproximará a los complejos y poco abordados vínculos entre los elencos políticos civiles y eclesiásticos de una abigarrada mezcla entre política y religión. Se apoyará en la imprescindible obra del padre Vargas (1982) y la folletería editada durante el período del interregno entre los dos gobiernos de García Moreno, cuando se restableció la libertad de imprenta. Nuestro personaje central visualizó tempranamente el papel que le competía cumplir a la Iglesia. Por ello, obtuvo de la Asamblea Constituyente de 1861 la autorización para celebrar con la Santa Sede un concordato que, modificado en dos instancias, estableció la confesionalidad del Estado, concedió a la Iglesia el manejo del área educativa e ideológica, multiplicó las diócesis a fin de afirmar el implante nacional y permitió que el Estado se apropiara de un 50% del diezmo y no de la tercera parte como antes. La fusión de la masa decimal posibilitó su reparto equitativo con gran desagrado de las jerarquías nacionales.

Las relaciones Iglesia Estado durante el primer gobierno garciano

En el centro de las negociaciones estuvo el tema de la reforma del clero. Al igual que su paisano, el guayaquileño Rocafuerte, García estaba convencido que la reforma religiosa debía preceder a la política (citado por Robalino, 1949, p. 251). Fue enfático en este propósito, pero el documento emanado de las primeras negociaciones no establecía criterios para esa reforma, dado que Roma deseaba que se hiciera por medios suaves y lentos. El Vaticano y las iglesias americanas veían con suspicacia los efluvios reformistas de los laicos sobre el clero. Como informaba el vicario provincial de la Orden dominicana al general Vicente Jandel, “como el Santo Padre que sabe que la cuchilla de la Iglesia ha sido siempre las pretendidas reformas desde Lutero, no lo autoriza” (Vargas, 1982, p. 72).

El Vaticano se comprometió a realizarla en un plazo de diez años, pero no cedió a las aspiraciones del presidente de dejarla en manos

del Estado. García estaba convencido de que no podría alcanzar sus propósitos con un clero filtrado por el mundo político, disoluto y aseglarado. Su opinión se basaba en las apreciaciones que monseñor José Ignacio Víctor Eyzaguirre, había recogido como nuncio papal (Robalino, 1949, p. 254-255) y había plasmado en su obra *Los intereses católicos en América*, publicada dos años antes (Eyzaguirre, 1859). Eyzaguirre consideraba que el clero ecuatoriano presentaba deficiencias; que existía una intensa lucha entre el alto y el bajo clero que se resolvía en tribunales civiles a favor de los últimos; que estaba politizado y accedía a los cargos como recompensa; que cumplía mal sus funciones y poseía una formación deficiente desde que Rocafuerte se había entrometido en los seminarios eclesiásticos. Se concentraba en las áreas urbanas y evitaba las calurosas zonas costeras o el oriente selvático, hecho que redundaba en el abandono de las misiones. La situación de Iglesia ecuatoriana se agravaba por larga “viudez” de la diócesis de Guayaquil (entre 1852 y 1861) y la de Cuenca (entre 1827 y 1848); acefalías relacionadas con las presiones políticas para la designación de sus jerarquías (Albornoz, 1963, pp. 103-104, 123).

Muy temprano se produjeron las primeras escaramuzas entre la Iglesia y el Estado. El enfrentamiento trascendió a las comunidades regulares e involucró al episcopado y el clero nacional. Así lo narra un folleto publicado en 1866, durante el primer gobierno del interregno. El denunciante anónimo, pero que Carrión cree fue el padre dominico Pío David Galindo (Carrión, 1959, p. 478), denunció los atropellos cometidos en el primer gobierno de García Moreno. Narró los conflictos con el propio Arzobispo de Quito, monseñor José María Ríofrío y Valdivieso, multado con 500 pesos por no haber oficiado en persona la misa de la fiesta de Cuasimodo, lo que provocó la ira del presidente que mandó retirarse al gobierno en pleno de la metropolitana (Galindo, 1866, p. 8-9). El presidente deseaba deshacerse del arzobispo, pues no veía en él al aliado necesario para impulsar sus planes reformistas. Decía que era “tan pobre de ánimo, de ciencia y de carácter que no sirve ni para superior de un convento de monjas. Con semejante pastor no hay que esperar la reforma del clero” (Carta de García Moreno, 1966, p. 60). Sin embargo, bajo el mandato de Ríofrío se celebró el Primer

Concilio Provincial Quitense que retomó preocupaciones tridentinas coincidentes con las del mandatario en cuanto a la conducta del clero.²

Según denuncia el mismo folleto y otros pequeños escritos similares, el episcopado sufrió ataques, entre ellos, las presiones que ejerció García Moreno ante el obispo de Guayaquil, José Tomás Aguirre para que destituyera al obispo de Berissa, Luis Tola auxiliar de la diócesis, por considerarlo cómplice de José Ma. Urbina e instigador de un sobrino suyo revolucionario que había participado en un intento de invadir Ecuador. El obispo Aguirre desacreditó esta acusación y le expresó al delegado apostólico honda preocupación sobre las intenciones del gobierno para con su diócesis.³ Fue intenso también el conflicto que sostuvo García con el obispo de Cuenca, Remigio Estévez Toral, quien fulminó con el rayo de la excomunión a Carlos Ordóñez, gobernador garciano de esta provincia. En respuesta García exigió a la Santa Sede: “libertar definitivamente a la infortunada diócesis de Cuenca de un pastor que la conduce a su ruina espiritual y temporal” (Borrero y Cortazar, 1957, pp. 159-164). Tampoco fueron tersas las relaciones con la nunciatura apostólica. Monseñor Francisco Tavani acató en un principio las disposiciones del mandatario. Amenazó con la excomunión a los padres de San Agustín, de las montañas de Nanegal, por haber reclamado al gobierno la privación de alimentos a las que lo sometía su visitador y promovió la secularización de diversos clérigos. No obstante, muy pronto empezó a sospechar de las intenciones del ejecutivo y así lo expresó en sus comunicaciones con la Santa Sede:

El presidente es indudablemente piadoso, su celo por la Iglesia es ardiente. Pero su carácter impetuoso y su voluntad de acero. Es un verdadero fenómeno dotado de un temperamento único !No hay términos

2 Los decretos IV de la vida y honestidad de los clérigos; VI de los párrocos; X de los regulares en la Iglesia católica (Primer Concilio Provincial, 1869, pp. 9-11; 12-14 y 23-24).

3 Decía Aguirre: “debo manifestar a V.E.R. la sospecha que me asiste de una situación que no será muy favorable para la iglesia de Guayaquil [...] el empeño que se nota de desprestigiar al clero de la misma, me dan motivos para esta sospecha” (Tola, 1869, p. 5).

medios con él; Lo que ejerce ya no es protección de la Iglesia sino dominio y sujeción. Por su celo intemperante se ingiere en asuntos que no son de su incumbencia (Démelas y Saint-Geours, 1988, p. 166).

Las relaciones se agriaron de manera definitiva cuando el nuncio se negó a officiar misa para celebrar la sangrienta victoria de García en la batalla de Jambeli, contra las fuerzas de Urbina, en 1865.⁴ Narró el padre Galindo que García “mandó cerrarle las puertas de la Metropolitana” (Galindo, 1886, p. 20) y pidió su relevo.

La reforma de los regulares

En medio de este conflicto, la reforma de los regulares merece una particular consideración, ya que condensa aspectos medulares de la política garciana hacia la Iglesia. Sin esperar los resultados del concordato, García inició la reforma bajo su propia responsabilidad. Los regulares le obsesionaban, decía a Ignacio Ordóñez en el *Memorandum de instrucciones*:

La reforma del clero regular entregado casi todo a la disolución, a la embriaguez y a los demás vicios, es imposible. Contener es lo más que puede hacerse; y para ello es indispensable: 1. Cerrar los noviciados en conventos sin vida común; 2. Entregar a la administración de la autoridad diocesana la administración y disposición de sus bienes; 3. Quitarles la facultad de elegir sus prelados, mientras no haya observancia (Citado en Ayala, 1988, p. 22).

Aunque la inobservancia de la clausura era una preocupación tridentina, también hacía parte de los desvelos de todos los gobernantes absolutistas y modernizadores, como lo revelan las reales órdenes de Carlos III expedidas con este propósito (Cortés, 1989, pp. 137-176). Sin embargo, García Moreno corrió con más éxito en Ecuador del que pudo

4 Se refiere al combate naval, en el que una escuadra gobiernista derrotó a partidarios de Urbina en el golfo de Jambelí y por orden directa de García Moreno fusiló a 27 prisioneros.

obtener el absolutismo borbónico en España, lo que no es extraño ya que en los años sesenta enfrentaba a una Iglesia católica golpeada y cansada, dentro de la cual aparecía como uno de los pocos hijos dilectos en un panorama adverso. Entender el sentido de la acción de García Moreno contra los regulares, exige considerar el particular momento que vivía la Iglesia católica universal y la concreta situación que aquejaba a las ordenes monásticas en el mundo europeo y americano. La Iglesia vivía una situación difícil después de la Revolución francesa y ante el avance avasallador del liberalismo. Revertirla no fue tanto la obra de la reacción europea, sino de quienes consideraron imprescindible rechazar el dogma rígido y volcarse hacia una religiosidad sensible y una espiritualidad moderna para evitar que el siglo se alejara de la Iglesia (Gengembre, 1989, pp. 131-135). Se trató de un fenómeno típico de la segunda mitad del XIX, con distintas expresiones en Francia y Bélgica, en cuyo marco se crearon nuevas congregaciones sacerdotales y laicales al tiempo que cobraron nueva vida a algunas antiguas órdenes agonizantes. El caso más notorio fue el de los benedictinos y dominicos.

En esta última Orden, debilitada aun antes del regalismo borbónico, desde cuando perdieron los conventos en las áreas protestantes (Raymond, 1973, p. 163), se libró una dura lucha de tendencias, expresión de la agitación que vivía entonces el mundo católico europeo. La acción desarrollada por los discípulos de Lamennais, trató de insuflarle nueva vitalidad a través de su lucha para fundir a Dios con la libertad y la razón. Lacordaire refundó bajo esta óptica la Orden de Santo Domingo. La seleccionó porque su condición predicadora era la más adecuada para las necesidades de la sociedad moderna, porque sus reglas se adaptaban al nuevo siglo y a sus necesidades. La fincó, además, en un fuerte nacionalismo católico que hacía de Francia una nación testimonial designada, a partir de la Revolución, para renovar su pacto con Dios por medio de la transformación del espíritu monástico.⁵ Lacordaire no deseaba revitalizar una institución medieval, de modo que, la observancia establecida en la Constitución de 1690 solo

5 Según expresó en el sermón del 14 de febrero de 1841, cuando inauguró la Orden de los Predicadores en Francia (Lacordaire, 1895, pp. 225-238).

se restableció de manera gradual y limitada. De acuerdo a su criterio, los rigores de la vida regular deberían adaptarse a las exigencias de la actividad apostólica (Montagnes, 1982, p. 186), porque los dominicos no eran precisamente una Orden monástica, sino una asociación de hermanos que, como señaló el ecuatoriano Camilo Ponce:

[...] unen la fuerza de la vida común a la libertad de acción exterior [...] la salud del pueblo es la suprema ley. [y por lo tanto] salvo los tres votos de pobreza, obediencia y castidad, [...] las reglas de la Orden no obligan por sí mismas, [...] y los superiores tienen derecho permanente de dispensar de ellas, a fin de que el yugo de la vida común no entrave jamás la libertad del bien (Ponce, 1867, p. 9).

Las inclinaciones liberales de Lacordaire generaron divergencias y la reacción se concentró en el convento de Lyon, fundado en 1856 por Antonin Danzas, quien se pronunciaba por una piedad austera y arcaica, aunada a un gusto por el neogótico como expresión de apego al pasado. Se acusaba a Danzas de un deseo de imprimir a los religiosos de la Orden una visión ojivada del mundo (Montagnes, 1982, pp. 187-189). El enfrentamiento entre las dos tendencias fue bien resumido por Etienne Cartier, un próximo discípulo de Lacordaire, en la carta que envió al superior general Vicente Jandel. En ella las confrontaba: los lacorderianos —decía— impulsaban una Orden de doctores para un siglo necesitado de la ciencia; reivindicaban la escuela de Santo Tomás por el gran aporte que había hecho a la razón y promovían el espíritu liberal por su coincidencia con el estado de la sociedad. Por el contrario, los lyoneses veían en la razón, el gusano roedor del siglo,⁶ en la libertad y el espíritu moderno las grandes bestias del apocalipsis; “Él [Lacordaire] ama la piedad sólida e ilustrada que flota sobre nuestro país, ellos [los tradicionalistas de Lyon] se refugian en un ascetismo

6 En alusión al libro del abad Juan José Gaume, *Le ver rongeur des sociétés modernes, ou le paganisme dan l'education*, publicado en 1851.

pleno de puerilidades y de daños para la libertad de los espíritus”, finalizaba Chartier (Montagnes, 1982, [núm. 35], p. 187).

Cierto es que la refundación francesa coincidió con el advenimiento de Pío IX al papado (1846) y con el predominio de su política centralizadora. En este marco, el pontífice dio la autoridad suprema a Jandel como vicario general de la Orden y ello garantizó la victoria de los sectores intransigentes. Jandel se alineó con las tendencias mayoritarias de hostilidad hacia la sociedad moderna y con la concepción de que las órdenes regulares deberían convertirse en la última y más firme trinchera de resistencia (Montagnes, 1982, pp. 188-189). Fue más favorable a Danzas y la Orden restaurada fue alejada de las tendencias del siglo.⁷

Los dominicos ecuatorianos

No se hará referencia en este apartado a las conocidas dificultades que vivieron los dominicos de América, desde el establecimiento de las formas de gobierno acordadas por la *Bula Inter Graviores* (Espónera, 1995, pp. 79-103). Los ecuatorianos no quedaron al margen de esas dificultades, al punto que su propio provincial ignoraba, en 1822, el nombre del superior general de la Orden (Medina, 1992, p. 242). Aunque en 1807 fueron afectados por las leyes de exclaustación, a comienzos de la Independencia la provincia dominica ecuatoriana contaba con 152 religiosos que administraban el convento Máximo, Peña de Francia conocido como la Recoleta, y otros en distintos lugares del país. Durante la Independencia, los dominicos se abstuvieron de participar en las luchas y la disolución de la Gran Colombia separó importantes conventos que antes pertenecían a la provincia de Ecuador. Su relación con los gobiernos independientes fue escabrosa; varias parroquias fundadas en sus dominios habían sido asignadas a párrocos seculares; Rocafuerte intervino su colegio de San Fernando, les quitó

7 Ya en 1841 hubo una interdicción al noviciado francés y poco después recibieron la orden de alejarse del maestro (Montagnes, 1982, p. 190).

las cátedras de Filosofía y Teología, al tiempo que destinó sus bienes temporales a sostener ese instituto administrado por un secular.⁸

Consciente de la decadencia, Jandel modificó los métodos de gobierno de las provincias americanas y envió al padre Luis Pierson a valorar el estado de los dominicos en Argentina, Chile, Perú y Ecuador. Si bien Pierson no llegó a Ecuador, obtuvo una opinión que generalizó para toda América del Sur: las órdenes americanas no podían revitalizarse sin ayuda del elemento europeo. Recomendó enviar a un visitador apostólico que fuera venciendo resistencias para recibir a los dominicos europeos. Se decidió iniciar una experiencia piloto en uno de los países y Pierson fundamentó que el más indicado era Ecuador pues ahí confluían “una circunstancia excepcional y puede ser única, un visitador es deseado a la vez por el arzobispo de Quito y el presidente de la república” (Vargas, 1982, p. 45). Cuando expuso esta idea tenía pleno conocimiento de la grave situación por la que atravesaba la provincia ecuatoriana, sumida en graves conflictos internos desde la época pregarciana. En 1856, el capítulo eligió provincial al padre Mariano Espinosa de los Monteros, quien enfrentó una dura oposición de los padres del convento Máximo⁹ y finalizado su período en 1860, el capítulo eligió a fray Felipe Molina. Este mismo organismo trató de detener la división generada, amenazando con la excomunión a los que publicaran libelos infamatorios contra su prelado y con la absolución de sus oficios y privación de todos los grados a aquellos frailes que concurrieran a los tribunales seculares.

De manera que, a comienzos de la época garciana, la Orden de Predicadores estaba expuesta, más que otras, a ser víctima de la represión estatal, tanto por su debilidad intrínseca como por la conmoción que los dividía al interior del país. El ataque comenzó pronto; en

8 Popayán, Cali y la vicaría de Buga pasaron a la provincia de Colombia (Medina, 1992, pp. 21, 24-25).

9 En carta a la Santa Sede, de la que fue portador Eyzaguirre, acusaban al nuevo provincial de propiciar religiosos jóvenes sin formación y rodearse de sujetos de su confianza (Vargas, 1982, p. 37).

octubre de 1861 monseñor Riofrío destituyó al padre Molina con el argumento de su ancianidad y lo sustituyó por un religioso lojano.¹⁰

El nuevo provincial tenía una opinión inquietante sobre el presidente. El 2 de julio de 1862, fray Espinosa, pedía al padre Jandel que se acercara a Pío IX y le previniera de las intenciones de García Moreno en el trámite de revisión del concordato. Le rogaba que inculcara en el Santo Padre que:

[...] no sea fácil en acceder a todas las solicitudes del presidente de la república... que con su celo exaltado, imprudente y sin ningún criterio se apodera del incensario, sube más allá del altar, y dispone de los ministros del culto como si fueran sus creaturas, sin respetar al Príncipe de esta Iglesia ecuatoriana, ni al Cabildo de la Metrópoli,... pero todavía es mayor su prevención contra los cuerpos monásticos.... Si consigue del Santo Padre que nos ponga a la discreción del señor presidente cuenta V.R. con el exterminio de esta Provincia, no porque los regulares nos opongan a una reforma necesaria,... sino porque sabemos que todo lo bueno viene del cielo, y que una reforma subitánea y forzada,... es un pretexto para destruir. V.R. conoce mejor las tendencias del siglo en orden a los institutos monásticos, y de acuerdo con el Santo Padre este importantísimo asunto debe cometerse únicamente a las autoridades eclesiásticas. [Y concluía el Vicario Provincial]. Ahora bien, si es nuestra reforma en la que interesa el presidente,... ¿Por qué no complace y obedece humilde al Vicario de Jesucristo? ¿Por qué lo aflige? ¿Por qué porfía en la concesión de un exclusivo absolutismo? Esto no es un celo religioso! (Vargas, 1982, pp. 47- 48).

La preocupación de Espinosa tenía sus fundamentos. Finalmente, el Estado logró alguna forma de control cuando los recursos de fuerza fueron restablecidos en la segunda modificación al concordato que impulsó la Convención Nacional de 1863. García Moreno culpó a los

10 Muchos pensaban que Riofrío tenía prevenciones contra los dominicos por haberse opuesto al inicio de su visita y temían que suprimiera la Orden para asignar sus bienes a los jesuitas que estaban próximos a reinstalarse en Quito.

liberales de esa asamblea por la modificación. Pero, Antonio Borrero lo acusó de ser su directo promotor; decía Borrero: “García Moreno [...] por medios inmorales y reprobados, consiguió que el Congreso de 1863, a cuya barra envió a un desgraciado religioso, como prueba viviente de la necesidad del desafuero eclesiástico”, lo incluyera entre las modificaciones solicitadas para el concordato con la Santa Sede (Borrero Cortazar, 1957 v. 2, p. 269). Borrero alude al caso del dominico Calixto Zapater, a quien la policía garciana asechaba y que, sacado en paños menores de la casa de una señora, fue llevado por las calles y presentado en ese estado de semidesnudez ante la sesión del congreso. Esta exhibición escandalosa habría facilitado una intervención más activa del Estado en la política reformista, obtenida por la mano ajena de los liberales.

Sin duda, la situación de la provincia ecuatoriana era alarmante y Jandel, en acuerdo con Pío IX, designó un visitador. Eligió al padre Tomás Larco, un genovés de edad madura que había enseñado Teología y Filosofía en Viterbo y Florencia, quien viajó acompañado por los padres italianos: Cruciani, Napolitano, Zoina y Ruggero. Llegaron a Quito en junio de 1863 (Vargas, 1982, pp. 50-51), cuando ya estaba funcionando el Concilio Provincial Quitense, acto inicial de la reforma. Larco solicitó un informe que lo puso al tanto del estado de la Orden. En ella, había 96 religiosos, los bienes inmuebles estaban afectados por el terremoto de 1858, la administración de las propiedades era deficiente y no permitía sostener al personal, y prevalecía una general decadencia de las normas de la vida regular, particularmente de la vida en común. Con esos datos se propuso actuar.

El momento era complejo. La administración garciana estaba amenazada en todo el país por Urbina y Tomás Cipriano Mosquera. Pese a ello, el padre Larco les notificó a los frailes la orden terminante de implantar la vida común en el plazo máximo de quince días y exploró la voluntad que existía en el convento Máximo. Encontró un panorama de poca disposición: cuatro padres la aceptaban; un sacerdote y dos diáconos opinaban que era una medida violenta que contrariaba el ritmo de vida anterior; cinco sacerdotes ponían como condición que se resolviera el funcionamiento de las oficinas conventuales; y un corista de votos solemnes y cuatro de votos simples manifestaron su

voluntad firme de no aceptar la medida (Vargas, 1982, p. 71). Para dar ejemplo el vicario se trasladó con los padres italianos al convento de la Recoleta con el propósito de establecer un noviciado de observancia estricta. Jandel y el papa aprobaron esta prudente retirada y Larco recibió el comentario que había sido precipitado introducir la vida común en el convento Máximo, junto con algunos consejos de carácter estratégico para vencer las dificultades, tales como: “alcanzarle a los remisos el breve de secularización forzada” (Vargas, 1982, p. 72). Lo que evidencia que había en Roma una decisión firme por la reforma, pero un deseo de implantarla por medios civilizados y diferidos. Monseñor Tavani protestó ante Jandel pero este argumentó su posición:

La vida común debe ser el complemento y el último acto de una reforma. ¿Cómo pues establecerla en un momento entre religiosos tan decaídos, que debieran antes de otras tentativas procurar reducirlos a la observancia de los preceptos del decálogo? No son buenos cristianos, ¿cómo llegarán en quince días a ser religiosos perfectos? El único medio es la formación de una casa de noviciado y sin ninguna mezcla de religiosos antiguos (a los que V.E. podrá facilitar la secularización para que se libere de ellos la Provincia) (Vargas, 1982, p. 75).

En 1864 el capítulo provincial se reunió para designar al sucesor del padre Espinosa en medio de una verdadera campaña electoral, con hojas sueltas firmadas por el vecindario de la capital y unos amigos que promovían distintos candidatos. Como ningún obtuvo la mayoría, Larco cometió la imprudencia de nombrar vicario provincial provisorio al padre italiano Jacinto Napolitano. Como respuesta, varios dominicos nacionales se reunieron, cantaron la *Salve Regina* y presentaron un recurso ante monseñor Tavani. Finalmente, Larco dio marcha atrás y designó como provincial al padre José María Espinosa, un nacional adepto y dispuesto a imponer la vida común. Estos graves trastornos ocurrieron en 1865, el último año del mandato del primer gobierno de García Moreno. La agitación era intensa, se habían producido los sangrientos fusilamientos de Jambelí, la vida política se reavivaba y estas desavenencias impactaban sobre sociedad

civil. La tensión crecía entre los nacionales del convento Máximo y los italianos de la Recoleta. Varios dominicos ecuatorianos se reunieron en el primero y lograron que unos peritos inspeccionaran las obras de la Recoleta que, según el acta firmada por el padre Francisco Alomía, “desdecía de la arquitectura, gusto y clima del país”.¹¹ El conflicto se mantuvo e incrementó durante el interregno. En 1866, se secularizó la parroquia de Daule que desde hacía 300 años pertenecía a la Orden. Los padres nacionales resistieron entregarla y circularon hojas volantes contra este despojo. Larco hipotecó la hacienda de Ichubamba en 8.000 mil pesos y en 1867, con el dinero que envió a Roma, llegaron seis nuevos padres italianos para reforzar el espíritu reformista. Ésta y otras enajenaciones provocaron graves inconformidades entre regulares y seglares vinculados a los dominicos.

En 1867 renunció el padre Espinosa al provincialato y Larco designó provisoriamente al padre Luis Crucciani. Fortalecido con esta designación y por la llegada de sus connacionales, consideró que era el momento oportuno para tomar la ofensiva. Intentó trasladar la comunidad de la Recoleta que respondía a sus órdenes al convento Máximo y recluir en la Recoleta a los coristas y tres sacerdotes, cuyo contacto con los novicios consideraba inconveniente. Consultó la decisión con el delegado apostólico y con el arzobispo, pero no lo hizo con el ministro de Gobierno que, bajo la presidencia de Jerónimo Carrión, era Manuel Bustamante, íntimo amigo de los padres del convento Máximo y síndico mayor de la cofradía del Rosario, asociación que por cierto reunía a muchas familias aristocráticas quiteñas que cultivaban una vieja enemistad con García Moreno como el propio Bustamante, los Borja y otros.

11 “Principiaron por despojar al claustro principal de su riquísimo friso de azulejos sevillanos y de las molduras talladas que enmarcaban los cuadros de la vida de Santo Domingo; ...desnudando los muros de la iglesia de su revestimiento de madera tallada, dorada y pintada, eliminando su púlpito barroco y echando abajo el admirable coro, rico, como el que más, de preciosas tallas de madera y concluyeron destrozando los muros de sus capillas laterales, la organización del ábside y la sacristía, hasta quitar todo el carácter de la fábrica planeada por el ingenio artístico de Becerra en el siglo XVI” (Navarro, 1950, p. 33)

El movimiento inconsulto con las autoridades civiles provocó el estallido de un motín popular, el 25 de julio de 1867, en apoyo a los dominicos nacionales y en repudio a los visitantes italianos. Los frailes coristas fueron a buscar amigos para que los ayudaran a trasladar a la Virgen de la Leche que querían llevarse a la Recoleta y cuando Larco llegó al convento Máximo, se encontró con el padre Alomía que a gritos le reclamaba: “Ve V.P. las imprudencias que hacen: verá dentro de una hora lo que hará el pueblo” (Vargas, 1982, p. 107). Pese a los diversos relatos, en esencia se sabe que llegó un amanuense del ministro Bustamante con un oficio que ordenaba suspender el traslado. El desorientado Larco acudió inmediatamente con el nuncio apostólico, trató de encontrar al ministro y al jefe de policía, pero todos estaban ausentes de sus domicilios. A las diez de la mañana, los coristas cargaron la imagen de la Virgen a las puertas de la Iglesia y las campanas tocaron a rebato, el nuncio entró al edificio conventual y se inició el motín. En el folleto anónimo atribuido a Camilo Ponce (1867), que lleva por título: *El 25 de julio de 1867 en Quito*, se narra lo siguiente:

[...] una fracción de él [pueblo], ..., aparece amotinada a las ... puertas de un convento; ... la sublevada turba atraviesa en confuso tropel sus umbrales, profana la santidad del templo con actos y palabras execrables, escarnece al digno Representante de la Santa Sede, insulta al Dios vivo que habita en el Santuario, y ebria de pasión y rencor, atropella todo para llegar a las celdas de unos pocos inofensivos y ejemplares religiosos, hartarles de crueles improperios, hacerles apurar el ultraje hasta las heces, arrancarles de su humilde asilo y pasearles por las calles como viles trofeos de infame victoria. Unas cuantas mujeres degradadas, vergüenza y baldón del sexo amable, ... enronquecidas por incesante vocear, conducen en hombros desde el conventillo de la misma Orden, las camas y mobiliario de cuatro coristas, y ostentándolas a todas las miradas al son de descompasados vítores, las llevan en triunfal procesión alrededor de la plaza contigua al convento. Durante las cuatro eternas horas que pasan mientras se consuman los escándalos mencionados, las campanas del convento no dejan de

resonar con los toques de plegarias y rebato, o con estrepitosos repiques que anuncian el triunfo del motín.

El folleto exalta la impunidad con que se dejó actuar a los sectores populares (pp. 4-5) en tanto el motín no cesó hasta que los padres italianos bajaron nuevamente a la Recoleta con los novicios. El pueblo acusaba a los italianos de relegar y sustituir al clero nacional, disponer de cuantiosas sumas sin rendir cuentas; alimentar a los nacionales con una comida escasa, de mala calidad y darles la insuficiente suma de un peso semanal; mientras ellos se regalaban con la opípara mesa italiana y recibían cinco pesos semanales; haber hipotecado el convento de Riobamba y tratar de apoderarse de las alhajas de la Virgen del Rosario para mandarlas a Italia (Ponce, 1867, pp. 13-19).¹² Al día siguiente, el nuncio hizo una fuerte reclamación ante el gobierno de Carrión que fue contestada recién el 5 de agosto por el ministro Bustamante en términos bastante duros. Le hizo notar que el presidente de la República acordó con monseñor Tavani y con el visitador Larco que se le haría conocer un plan para realizar la reforma, “‘sin estrépito’, como se hizo en la Orden mercedaria y observó que el plan no había sido recibido. Le exigía enviarlo a su despacho para que fuera consultado” (Vargas, 1982, p. 109). La respuesta del ministro evidenciaba no solo su afinidad con los muy politizados y populares padres nacionales, sino el deseo de la nueva administración de separar su imagen del reformista régimen de García Moreno. La desavenencia con la nunciatura costó caro al gobierno de Carrión que cayó pocos meses después y fue sustituido por Javier Espinosa.

12 Estas acusaciones aparecieron publicadas en numerosos folletos y hojas volantes a partir del motín. El folleto del Dr. Ponce fue replicado por *La verdad demostrada a los detractores de la comunidad dominicana del Ecuador*, editado en la Oficina de Bermeo por J. Mora, atribuido al padre Francisco Alomía. Paralelamente unos sacerdotes del Ecuador publicaron, con el mismo pie de imprenta, un impreso *A los amigos de los padres de Italia*. Pero esta publicación provocó también una respuesta del padre Larco en la que trató de esclarecer todo el asunto y clarificar las acusaciones de malos manejos económicos (Vargas, 1982, pp. 112-113).

El estallido popular retrajo el espíritu reformista. Larco se refugió nuevamente en la Recoleta, trató de renunciar y pedir su traslado. Jan-del se lo impidió y le recomendó “La gran cuestión de los ecuatorianos es cuestión de dinero; sea Ud., condescendiente en esto: al enemigo que huye puente de oro. Sea que se trate de facilitar las secularizaciones, de conceder pensiones, muéstrese muy inclinado a todo esto” (Vargas, 1982, p. 114). Animado por estos apoyos, Larco promulgó un nuevo decreto sobre la vida común. La mayoría de los padres condicionaron su cumplimiento con los argumentos que enumera el padre Vargas:

El Padre Joaquín López aludió a su enfermedad crónica, que por derecho natural debía ser atendida. El Padre José María Espinosa aceptó incondicionalmente el reglamento. El Padre Juan Francisco Alomía se adhirió a la fórmula del reglamento en todo aquello que no fuera incompatible con los derechos del hombre. El Padre Rafael Guerrero, al aceptar la vida común, exigió que se cumplieran las condiciones expuestas en el mismo reglamento. Igual petición hizo en su respuesta el Padre Miguel Zapata. El Padre Guido Garzón lo aceptó también, pero expresó la situación de su madre pobre y baldada que requería de su ayuda (Vargas, 1982, p. 118).

La resistencia de los nacionales era firme y cuando quedó vacante el priorato de Quito, los dominicos eligieron al padre Alomía, verdadero jefe de revuelta del 25 de julio, elección que fue invalidada por el padre Larco. Vargas explica el caso del padre Alomía, clérigo joven y brillante; con 24 años se convirtió inmediatamente en el líder de los opositores a la reforma, “Vinculado en amistad con los seglares influyentes, amenazaba a los padres italianos con la intervención de los políticos contrarios a García Moreno, para deshacer los proyectos de vida regular”. Después de los sucesos narrados, el delegado apostólico lo asignó al convento de Ibarra, pero trató de asilarse en la delegación del Perú, interpuso un reclamo ante la Santa Sede contra monseñor Tavani y lo depositó en una escribanía pública. Finalmente, abandonó Quito, custodiado y por la noche para que el pueblo no se diera cuenta, murió en el terremoto de Ibarra del 16 de agosto de 1868 (Vargas, 1982, pp. 126-127). El padre Alomía no era, por cierto,

la única expresión de un clero politizado e inserto en el espíritu del siglo. Si se revisa la formulación discursiva del también dominico, el padre Galindo, no se puede desconocer que las corrientes católico liberales tenían un implante fuerte en la Orden ecuatoriana. Al concluir su denuncia, el padre afirmaba:

Si la mejora es una ley del género humano que le impulsa sin cesar en la carrera del progreso, y si el espíritu del tiempo lleva en pos de sí todas las fuerzas de los siglos y de los hombres para impeler a los pueblos al adelantamiento por la innovación; la reforma es, sin duda, una necesidad constante de todos los pueblos, y mucho más imperiosa en nuestro siglo que es el siglo de los portentos en la industria y en la ciencia. Oponernos a la reforma sería, pues, oponernos a la ley de nuestro destino y querer detener con un dedo el movimiento del mundo.

Galindo se sentía obligado a aclarar que su rechazo a los actos reformistas, no devenía de una oposición retardataria a los cambios que provienen del extranjero, “No nos ha movido el mezquino espíritu del provincialismo ni de innoble emulación lugareña, [decía] porque harto comprendemos que las luces y las costumbres de otros pueblos han sido el vehículo más poderoso de la mejora y del progreso en todos los países del mundo” (Galindo, 1866, p. 36). Pero, la reforma ecuatoriana, iniciada por intereses políticos, había producido el caos, opinaba el fraile y apelaba entonces a los ejemplos latinoamericanos, concretamente al caso mexicano donde una reforma, que él tipifica como “menos inconsiderada y violenta” y, un clero “menos moderado y más iluso”, abrieron las puertas al extranjerismo”:

[...] el clero que esperaba salvarse y salvar a la Iglesia por manos de los conquistadores, sacrificó a la nación y se suicidó a sí mismo siguiendo la huella de los Almontes; así como nuestro clero ... abrió las arcas de sus templos y dejó que los despojasen García Moreno y sus reformadores para oponerse al conquistador colombiano, [en referencia a Mosquera] que vino a darnos lecciones de respeto y generosidad, en vez de destruir ... a la Iglesia ecuatoriana,

como predicaban los PP. Extranjeros traídos por los Almontes del Ecuador¹³ (Galindo, 1866, p. 37).

Estas conclusiones, redondean un perfil del autor de *La reforma religiosa*, hombre vinculado a la política, que denuncia los atropellos cometidos contra el clero politizado participante en las legislaturas; que sentía necesidad de que la Iglesia como institución se *aggiornara* a los cambios de un mundo marcado por “los portentos de la industria y de la ciencia”; que se deslindaba del localismo y provincialismo y reconocía que las “luces” provienen de otros pueblos. Expresaba además un conocimiento de la historia universal y de la situación concreta de las repúblicas americanas, una clara lucidez para descubrir el trasfondo del proyecto que García Moreno quería imponer y un marcado rechazo a aceptar la subordinación de Iglesia católica al Estado. Su folleto expresaba tendencias antirregalistas que fueron comunes entre el clero americano y español desde fines del XVIII. Sin embargo, sus posiciones parecen más modernas y se asemejan a las del clero liberal francés de *L’Avenir*, contrario a la unión del trono y el altar. Este grupo creía en la unión del catolicismo y el liberalismo para restablecer la sociedad sobre bases civilizadas, es decir, cristianas y deseaba que quedara al margen de las ataduras del poder temporal bajo la fórmula de “la Iglesia libre en el Estado libre”. Ellos confiaban más en los liberales —como el padre Galindo lo hacía en Mosquera— que en los proyectos de sujeción que terminarían en implantaciones monárquicas descabelladas promovidas por los “Almontes”. Si los franceses quisieron convencer a un papado que les respondió con la encíclica *Mirari vos*, apelaron inútilmente a conmovier a un Pío IX poco abierto a comprender los cambios intelectuales de su época. Los padres Galindo y Alomía no eran seguramente una excepción entre el clero ecuatoriano.

En cuanto a la reforma de los dominicos en el país sudamericano, cierto es que Larco había sido derrotado una vez más y no había disimulo de ningún tipo, en torno a la relación de los opositores a la

13 La referencia benévola a Mosquera exhibe las preferencias políticas de Galindo.

vida común con los enemigos del garcianismo. Larco murió poco después en Ibarra y lo sustituyó, a fines de 1869, un nuevo genovés, el padre Pedro María Moro. No obstante, la situación era otra; García Moreno empezaba su segunda presidencia y se aprestaba al logro de los objetivos máximos. Se había aprobado la Constitución de 1869 y un nuevo elenco eclesiástico acompañaba la etapa: Checa y Barba se había instalado en el arzobispado y Serafín Vannutelli, sustituía a Tavani en la legación apostólica. Estos cambios le permitieron iniciar la construcción del noviciado en 1870; además, los dominicos se hicieron cargo de la misión de Canelos, los padres italianos se trasladaron al convento Máximo, se secularizaron varias parroquias de regulares y nuevos religiosos italianos y belgas llegaron a Ecuador y la Orden pudo extenderse a Cuenca y Guayaquil. Acerca de la enérgica acción del padre Moro, se dice que el padre Larco había dicho que todos los religiosos deberían entrar a la vida común o secularizarse. El nuevo visitador opinaba que “O todos deberían secularizarse en el término de dos meses o todos deberían ser desterrados a las selvas orientales”.

Los métodos de Moro vaciaron los conventos de la Recoleta de Quito y de Riobamba que García Moreno concedió a las Hermanas del Buen Pastor y a los Hermanos de las Escuelas Cristianas, respectivamente (Robalino Dávila, 1949, pp. 269-270). Después de siete años de resistencia, la reforma estaba consumada y se ordenaban los primeros sacerdotes formados dentro de su espíritu. Acabada estaba también la obra de aislarlos de la sociedad civil. La cofradía del Rosario fue transformada en 1874 por el arzobispo Checa y Barba. El auto de reforma expresaba que la cofradía no podría reorganizarse de manera provechosa o “dirigida, como hasta ahora ha por seculares.” Por ello, el prelado decretaba que pasara a manos de la comunidad dominica y que se entregara a fray Moro las alhajas y pertenencias bajo la obligación de dar cuenta anual del estado de los fondos (Vargas, 1982, pp. 155-156). Se sabe que los cofrades se resistieron a entregar las temporalidades a una Orden dirigida por extranjeros y que sostuvieron agrias discusiones en las que predominaron las suspicacias contra los italianos, aunque finalmente no tuvieron más remedio que acatar la decisión arzobispal.

Cierre

No es posible considerar la reforma de los regulares sin atender el aspecto educativo del proyecto garciano. Por el concordato la educación fue confiada a la Iglesia, pero García Moreno consideraba que el clero nacional no podía ser el vehículo para cumplir la tarea privilegiada de generar desde la educación católica la cohesión nacional. Por ello, confió gran parte de la enseñanza media y científico técnica a los jesuitas españoles y alemanes, mano de obra expulsada de muchos países de Europa y disponible entonces. Para la formación básica organizó una importación de congregaciones y hermandades francesas: las Hermanas de los Corazones (1861), los Hermanos de las Escuelas Cristianas (1863) y luego llegaron las Hermanas de la Providencia, las Hijas de la Caridad, las Hermanas del Buen Pastor, los Padres Redentoristas y los Lazaristas (Albornoz, 1963, p. 116).

La selección no estuvo librada al azar. Estas congregaciones educativas se habían reinsertado, fundado o refundado en la Francia pos-revolucionaria y estaban dedicadas a desarrollar una ofensiva en el combate de la impiedad. Otras habían sido fundadas en el marco de la proyección social del catolicismo y ligadas a la vertiente liberal que desarrollaban en Francia, quienes deseaban unir “la razón católica y la razón humana” e integrar la Iglesia católica con el pensamiento moderno. De las hermandades conceptuadas que llegaron a Ecuador, la mejor era la de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. La congregación de La Salle era prestigiosa debido al papel que había desarrollado en la Francia restaurada en la recristianización de los lugares, donde la fe había sufrido regresión y por la fama de su método de enseñanza simultánea, opuesto al lancasteriano (Albertini, 1992, p. 22). En el campo de los contenidos, fue particularmente atractiva para los propósitos modernizadores de García Moreno, porque desde su fundación estuvo destinada a la instrucción de los hijos de la clase obrera de las ciudades industriales (Kingman, 1999, p. 6), mientras promovían una educación moderna, apropiada a la vida práctica. Los hermanos lasallistas habían estado dedicados a la racionalización utilitaria y económica del tiempo de aprendizaje, como lo analiza Foucault, al situar a esta congregación como un ejemplo de institución disciplinaria vinculada

a formar a los hombres y sus cuerpos para impulsar el humanismo moderno y el progreso de las sociedades (Foucault, 1975, pp. 139-174).

García Moreno veía en ellos una avanzada modernizadora cristiana muy de acuerdo con su talante que exigía rápidos resultados pues “las órdenes canónicas dan pruebas de una eficacia inmediata que no se encuentra entre los monjes. Esta eficacia es fruto directo de la preocupación por lo concreto en un mundo tal como es” (Hostie, 1973, p. 148). Era el proyecto educativo ideal para el país que el mandatario quería refundar, porque La Salle conjugaba con los criterios cientificistas que impulsaba el garcianismo. El presidente era un buen conocedor de la lucha de tendencias que se libraba en la Iglesia universal. El ámbito europeo y particularmente el francés, formaba parte consustancial de sus imaginarios. Con esta información fue capaz de desarrollar distintas estrategias para captar y utilizar, en beneficio de su proyecto, congregaciones, órdenes y al propio papado. Mientras consideró a los jesuitas y a las congregaciones femeninas y masculinas llegadas de Francia como las portadoras de la luz de la civilización, persiguió a los regulares integrados con personal ecuatoriano, a los que percibió como engendros de disolución moral, ignorancia, arcaísmo y peligro social.

La magnitud que adquirió su enfrentamiento con los dominicos exige una consideración especial. Cuando inició la reforma en 1861, García Moreno conocía el estado de la Orden y la derrota del catolicismo liberal lacorderiano. Supo aprovechar esta situación para librarse de unos regulares compenetrados con las posiciones del liberalismo católico, que hablaban de derechos humanos, de independencia de la Iglesia frente al Estado, que afirmaban que la salud del pueblo era la suprema ley y que mantenían estrechos contactos con la oposición. Su derrota internacional, el estado de convulsión a nivel nacional, su influencia entre los sectores populares y su alianza con el liberalismo secular los hizo vulnerables. No hay duda que el mayor conflicto se libró entre el Estado y los regulares que por su contacto fueron más

sensibles a las expresiones populares.¹⁴ Según señala Tobar Donoso “los regulares gobernaban el criterio de la plebe” (Tobar, 1934, p. 522) y los dominicos “estaban, más que otros, en contacto con el pueblo [a excepción de los franciscanos]” (Démelas y Saint-Geours, 1988, p. 167). Se abre, entonces la interrogante de ¿por qué la represión no tuvo la misma dimensión en la Orden franciscana? Quizá no estaba tan politizada, posiblemente se amoldaban al patronato y a las estructuras políticas y sociales existentes;¹⁵ quizá también ya había comenzado a actuar sobre ellos la centralización que impulsó Pío IX, que acabó con las muchas ramas en la que estaban divididos los franciscanos y los unificó a todos bajo la obediencia a un solo y mismo superior general. Ello les podría haber dado mayor fortaleza y organización para resistir los embates del Estado.

No puede descartarse que al proyecto garciano le molestara la tenacidad y unidad opositora de los dominicos, muy característica de la coherencia de su constitución que los había hecho portadores de la Inquisición (Hostie, 1973, pp. 187, 278) y que ahora los podía convertir en enemigos terribles más de lo que podían resultar los franciscanos, constitutivamente más dispersos y divergentes. Los dominicos eran además una Orden peligrosamente predicadora, la Orden de los “Predicadores” y algunos de sus integrantes manejaban un discurso afín al catolicismo liberal. Quizá García vio en su persecución la oportunidad de reafirmar el romanismo y la fidelidad al papa. También debe tenerse en cuenta que él deseaba hacer de Ecuador un país moderno, con progreso científico-técnico, fundado sobre una religiosidad útil (Maigushca, 2005, pp. 239-242, 247), que civilizara y convirtiera al indígena en un pueblo de ciudadanos católicos. Y para esos efectos los regulares le resultaban arcaicos mientras prefería a las corporaciones eclesiásticas con propensión a “civilizar” o a manifestar algún tipo de

14 El enfrentamiento no parece haber sido tan intenso con el clero secular. Dussel (1983) explica que mientras las parroquias urbanas servidas por seculares se dedicaban a afirmar la institucionalidad de los gobiernos, las órdenes religiosas con privilegios de exención atendían al pueblo (p. 148).

15 Dussel hace esta afirmación para la Orden franciscana durante la Colonia. No parece antojadizo extenderla al período republicano (Dussel, 1983, p. 539).

utilidad social: los misioneros, el saber jesuítico al servicio de la enseñanza, los lasallistas y las Hermanas de la Caridad.¹⁶ Así, lo percibe también Ayala cuando afirma que a García Moreno: “le resultaba mucho más práctico tener monjas que prestaban servicios en las escuelas y orfanatos, que tener dominicos que solo daban misa una vez a la semana. En términos de funcionalidad práctica, era preferible utilizar las rentas de la comunidad dominicana en las monjas del Buen Pastor” (Ayala, 1994, p. 106).

Por todo ello, se valió también de las congregaciones europeas de avanzada —generadas en la vertiente social y de nueva espiritualidad posrevolucionaria— que cada vez enfrentaban mayor resistencia para desarrollar su acción educativa en un mundo avasallado por el liberalismo. García aprovechó su tendencia a migrar para capitalizarlos a su favor. A pesar de esto se mantuvo siempre junto a un papado que lanzaba anatemas contra el mundo moderno. De esta manera, el régimen conservador navegó entre las tendencias y, en este plano como en otros, hizo gala de su ductilidad. La magnitud que adquirió el enfrentamiento con la Orden dominica exige una consideración especial, no solo porque ha llamado la atención de la historiografía, sino por el hecho de que permite atisbar la dualidad de comportamiento del conservadurismo ecuatoriano con las tendencias de la Iglesia católica decimonónica en función de los intereses de Estado. Los episodios de la reforma religiosa en el Ecuador son indicadores de fenómenos complejos y por encima de la problemática nacional, aunque implicada dentro de ella, subyace la intensa lucha de corrientes en torno a la interpretación y organización del mundo moderno que se debatieron dentro de la Iglesia católica durante el siglo XIX, que apenas han quedado esbozadas en este capítulo.

Los inicios del proyecto garciano coinciden estrictamente con las grandes victorias que obtenía el liberalismo en Europa, con la

16 El carácter “útil” de ciertas colectividades religiosas era percibido también por sectores liberales radicalmente opuestos. Las Hermanas de la Caridad, por ejemplo, fue valorada por los juaristas en México como representantes de un catolicismo “útil” y por lo tanto, exceptuadas de las medidas de exclusión (Speckman, 1992, pp. 184-185).

aceleración de la secularización y con la consumación de los procesos de unificación nacional en Alemania e Italia, que ponen fin al poder temporal de un papado que iniciado con un aspecto liberal se fue radicalizando hacia un rechazo extremo del liberalismo hasta llegar a la *Quanta Cura*, el Syllabus y la doctrina de la infalibilidad pontificia del Concilio Vaticano I. Con esa realidad jugó el proyecto conservador ecuatoriano que gozó de una muy especial consideración del papado. García Moreno fue “el niño mimado” de Pío IX y de las jerarquías vaticanas en América Latina que, aunque discrepantes con la metodología, decidieron tolerarlo, sostenerlo y en muchas ocasiones plegarse a sus designios. En lo interno, el régimen enfrentó dificultades para manejar su predilección por la modernidad católica y, al mismo tiempo, someter a la Iglesia nacional. Aunque finalmente logró su objetivo, es fácil comprender que pagó un costo político muy alto por esa victoria. Su catolicismo no coincidía con el de otros católicos que eran sus enemigos y tenían presencia en el plano regional.

Emana de los acontecimientos que conforman la reforma religiosa en Ecuador, que García Moreno estaba dispuesto a barrer cualquier traba que se opusiera a su proyecto, a enfrentarse con cualquier fuerza corporativa, por más poderosa que ella fuera, si la consideraba capaz de trabar su objetivo final. Para librar esta formidable batalla, comulgó con todas las tendencias o estuvo dispuesto a arrasarlas, siempre que conviniera a sus fines: desde los jesuitas, las congregaciones laicales modernizantes, el clero regular resurgido con el liberalismo católico y reformado bajo la óptica arcaica del “neogótico político”, con las jerarquías vaticanas ilustradas y con un papado enfrentado al liberalismo. Todo se valía y todo debía plegarse a los designios del constructor conservador que fue García Moreno pues, hasta los que parecían pequeños caprichos jugaron un papel significativo en su esfuerzo por moldear, controlar y poner al servicio del proyecto la formidable herramienta que constituía la Iglesia católica del Ecuador.

Referencias

- Albertini, P. (1992). *L'École en France, XIXe.-XXe. siècle: de la maternelle a l'Université*. París: Hachette.
- Albornoz, O. (1963). *Historia de la acción clerical en el Ecuador desde la conquista hasta nuestros días*. (Vol. 1). Quito: Solitierra.
- Ayala, E. (1988). *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico*. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Ayala, E. (1994). La relación Iglesia-Estado en el Ecuador del siglo XIX. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, (6): 91-115.
- Borrero y Cortazar, A. (1957). *Refutación del libro del Rvdo. Padre A. Berthe titulado García Moreno, Presidente del Ecuador, vengador y mártir del derecho cristiano*. (2da. Ed. Vol 2, 3). Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay.
- Carrión, B. (1959). *García Moreno: el santo del patíbulo*. México: FCE.
- Cortés, A. (1989). *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*. Granada: Universidad de Granada.
- Démelas, M. y St-Geours. (1988). *Y Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador, 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional/IFEA.
- Dussel, E. (1983). *Historia general de la Iglesia en América Latina*. (T. 1. Vol 1.). Salamanca: CEHILA, Sígueme.
- Speckman, E. (1992). *Los conventos de monjas y las leyes de febrero de 1861”, tesis licenciatura*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- Lacordaire, E. (1895). *Sermones predicados en la Iglesia de Nuestra Señora de París*. (Vol 1). París: Garnier Hnos.
- Esponera, A., O.P. (1995). La Bula Inter Graviores y los dominicos de la América hispana, 1805-1835. En *Los Dominicos en el Nuevo Mundo, siglos XVIII y XIX*. (Actas del IV Congreso Internacional, Santafé de Bogotá, 10 de septiembre de 1993). Salamanca: Ed. San Esteban.
- Eyzaguirre, J. (1859). *Los intereses católicos en América*. París: Garnier Hnos.
- Galindo, P. (1866). *La reforma religiosa en el Ecuador*. Quito: Oficina Tipográfica por F. Bermeo.
- García, G. (1875). *Mensaje del Presidente de la República al Congreso Constitucional de 1875*. Quito: Imprenta Nacional.

- Gengembre, G. (1989). *La contre-revolution, ou, l'histoire désespérante: histoire des idées politiques*. Paris: Imago.
- Kingman, E. (1999). Del hogar cristiano a la escuela moderna: la educación como modeladora de habitus. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 28(3): 345-360.
- Loor, W. (1966). (Comp.). *Cartas de García Moreno*. (Vol. 3). Quito: Ecuatoriana.
- Maignashca, J. (2005). El proyecto garciano de modernidad católica-republicana en Ecuador, 1830-1875. En Irurozqui, M. (Ed.). *La mirada esquiva: reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú), siglo XIX*. Madrid: CSIC.
- Medina, M. (1992). *Los dominicos en América: presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*. Madrid: Mapfre.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. México: Siglo Veintiuno.
- Montagnes, B. (1982). Overture ou resistance a la modernité? Le retablisement de l'ordre dominican en France au dix-neuvième siècle. *History of european ideas*, 3(2): 185-192.
- Navarro, J. (1950). *Contribuciones a la historia del arte en el Ecuador*. (Vol. 3). Quito: Litografía e Imprenta Romero.
- Ponce, C. (1867). *El 25 de julio de 1867*. Quito: Imprenta de Manuel Rivadeneira.
- Primer Concilio Provincial Quitense: celebrado en el año de 1863. (1869). Quito.
- Raymond, H. (1973). *Vida y muerte de las órdenes religiosas: estudio psico-sociológico*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Robalino, L. (1949). *Orígenes del Ecuador de hoy: García Moreno*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Tobar, J. (1934). *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX, de 1809 a 1845*. Quito: Ecuatoriana.
- Tola, Á. (1869). *El Ilmo. Sr. Dr. Luis de Tola, obispo de Berissa i sus detractores*. Guayaquil: s.n.
- Vargas, J., OP. (1982). *Historia de la provincia dominicana del Ecuador en el siglo XIX*. Quito: s.n.