

Un proyecto de modernidad católico: el Ecuador de García Moreno	Título
Valero Pacheco, Perla P. - Autor/a;	Autor(es)
De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos (Vol. 1 no. 2 oct-dic 2014)	En:
México D.F.	Lugar
Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México	Editorial/Editor
2014	Fecha
	Colección
Secularización; Reformas; Religión; Ecuador; América Latina;	Temas
Artículo	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ppel-unam/20160614043924/Valero.pdf	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
 Latin American Council of Social Sciences



Un proyecto de modernidad católico: el Ecuador de García Moreno

PERLA P. VALERO PACHECO*

RESUMEN. Al término de las guerras de independencia en la América Latina continental de 1830, los nuevos gobiernos se enfrentaron al problema de construir Estados y naciones sobre las ruinas del antiguo régimen, después de haber destruido –en palabras de Halperin Donghi– el “botín de los vencedores”. Estos procesos ocurrieron de diversas formas a lo largo y ancho del continente; en este trabajo nos enfocamos de modo particular en las reformas eclesiásticas, en ese proceso de independencia de las iglesias locales, de invención de la Iglesia como institución y su posterior secularización, eventos que van de la mano y se entrecruzan con la construcción de los Estados. Trataremos el caso del Ecuador en la década de 1860, cuando Gabriel García Moreno se convirtió en la cabeza de un gobierno conservador y católico que aplicó reformas galicanas y hasta anticlericales haciendo una alianza con la Santa Sede.

PALABRAS CLAVE: *Reformas eclesiásticas, Ecuador, Siglo XIX, Secularización.*

ABSTRACT. When the revolutions of Independence in continental Latin America ended, in the 1830s, the new governments faced the problem of constructing states and nations on the ruins of the *ancient regime*, after destroying what Halperin Donghi called the “spoil of the winners”. These processes happened in different ways across the whole continent. In this paper we focus on the particular case of the ecclesiastical reforms, in the process of independence of local churches, the invention of the Church as an institution and its subsequent secularization; such events were closely related to each other, and they became part of the construction of the states. We will examine the case of Ecuador in the 1860’s, when Gabriel García Moreno became the head of a conservative Catholic government that ended up applying Gallican and even anticlerical reforms through an alliance with the Holy See.

KEYWORDS: *Ecclesiastical Reforms, Ecuador, XIXth Century, Secularization.*

RECIBIDO: 25 de septiembre de 2014. **ACEPTADO:** 06 de octubre de 2014.

* Estudiante de Maestría en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.< perlapvalero@gmail.com >.

No perdéis 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, siempre combatida y siempre vencedora, de la Iglesia Católica.

Gabriel García Moreno
Mensajes (1869-1875)

Para explicar la historia y el tono de las relaciones entre poder religioso y el poder político se han ocupado los conceptos Estado e Iglesia, heredados de la lucha que libraron –o creían librar– las élites políticas de fines del siglo XIX (Di Stefano, 2005). Sin embargo, el significado de estos conceptos es histórico y por ello susceptible de ser modificado bajo coyunturas determinadas, de modo que al emplearlos como nociones monolíticas y sin problematizarlos no hacemos sino opacar en lugar de esclarecer el complejo proceso de secularización y construcción e invención del Estado y la Iglesia en América Latina. Como ya lo señaló Roberto Di Stefano, en el siglo XIX “iglesia” no quería decir lo mismo que significa ahora¹ pero sí operó como una corporación que durante siglos fungió como el eje estructurador de la sociedad y siempre entrelazada con el poder civil de una forma compleja.

Los procesos de independencia trajeron consigo la creación de nuevos sistemas políticos cuya legitimidad se establecía desde los individuos y ya no desde Dios (Serrano, 2008); esta transformación implicó el reacomodo del lugar que ocuparía ese Dios y la religión que lo acompaña dentro del nuevo orden, además de que la misma Iglesia que cobijaba a la religión de forma institucionalizada también se emancipó de la autoridad del rey. No obstante, la transición de una legitimidad religiosa a una jurídica no implicó, en un inicio, la expulsión de la religión de la esfera del Estado (Serrano, 2008) y por esta razón no resulta extraña la aparición de repúblicas católicas en América Latina, pero éstas tenían sus días contados. Frente al avance del liberalismo que consagraba la igualdad ante la ley y un mayor control del Estado en ámbitos que, tradicionalmente, habían sido manejados por la Iglesia, las repúblicas católicas perecieron poco a

¹ Para el caso rioplatense Di Stefano identifica tres acepciones distintas de “iglesia” previas a 1820: el conjunto universal de los fieles católicos, cuya cabeza es el Papa; también hacía referencia a una diócesis como en la expresión “la iglesia de Buenos Aires”; y como el ámbito físico de celebración del culto, más limitado y concreto, como las iglesias catedrales, parroquiales, etc. (Di Stefano, 2008)

poco, tuvieron que secularizarse y renunciar a aquellas funciones que entorpecían el avance del capitalismo que pasaron a ser administradas por el Estado.

Es en el marco de este reacomodo de la religión dentro de los nuevos sistemas políticos de la América independiente donde debemos colocar los procesos de secularización, esa “diferenciación y autonomía de las esferas secular y religiosa en los más diversos ámbitos de la sociedad moderna desde el conocimiento científico, el capitalismo o la urbanización” (Serrano, 2008: 27). Pero no debemos pasar por alto que la secularización no tiene como consecuencia necesaria la extinción de la religión, aunque sí su privatización. Como ejemplo de la enorme complejidad de este proceso, nos acercaremos a un caso del mundo andino que muestra la dificultad de dibujar, a mitad del siglo XIX, las difusas líneas entre la autonomía entre una Iglesia que se reconfigura y un Estado que no termina de nacer. Nos referimos al proyecto reformista implementado en Ecuador por Gabriel García Moreno; proyecto que intentó trastocar múltiples ámbitos de la vida social a través de reformas a la religión y la Iglesia especialmente polémicas por las estipulaciones del Concordato firmado entre el Ecuador y la Santa Sede en 1862, así como en las derivadas reformas a la educación y al clero nacional.

En este ensayo nos proponemos responder las siguientes preguntas ¿cuáles fueron los límites y alcances de la reforma eclesiástica garciana? y ¿qué elementos intelectuales la nutrieron? sin omitir el peso del brazo pragmático de García Moreno en su implementación. Todo ello para reafirmar las críticas en contra de la caracterización del régimen garciano como ultramontano,² adjetivo que simplifica la complejidad de la relación entre el poder y la iglesia en el Ecuador de 1860. Plantearemos que, por el contrario, García Moreno no cerró la nación a un proyecto de modernidad sino que intentó crear una modernidad capitalista y católica, para un país como el Ecuador donde las élites resistieron medio siglo a la conformación de un estado unificado y los grupos en el poder lucharon en contra de las fuertísimas tendencias centrífugas que dificultaron la construcción de un proyecto nacional independiente.

² Ultramontanismo se refiere a aquella corriente ideológica dentro –pero no exclusivamente– de la Iglesia católica que pugnaba por mantener los privilegios de la Santa Sede en contra de las políticas anticlericales y la subordinación de la Iglesia al poder civil. Ana Buriano menciona que se ha utilizado este adjetivo para caracterizar al régimen garciano (Buriano, 2008).

Para cumplir este objetivo comenzaremos con una pequeña digresión sobre la modernidad católica, después presentaremos el régimen reformista de García Moreno para proseguir con el análisis de la reforma eclesíástica y finalmente presentar las conclusiones.

I. A PROPÓSITO DE LOS PROYECTOS DE MODERNIDADES ALTERNATIVAS POSIBLES

*La idea difícil de plantear: podemos negar la modernidad
en su conjunto o bien negar una forma de la misma.*

Bolívar Echeverría
La modernidad de lo barroco

Ser modernos sin dejar de ser tradicionales. Esta máxima condensa, para Edmundo O’Gorman, *México, el trauma de su historia* (O’Gorman, 1977) y en ella se cristalizan las contradicciones por las que pasaron los gobiernos decimonónicos en todos sus espectros políticos posibles, para contestar una pregunta que atravesó todo el siglo: ¿cómo insertarnos en la Modernidad?

Al referirse al régimen de García Moreno, algunos autores han hablado de “modernidad católica” (Buriano, 2008)³ y por ello, antes de comenzar este texto se hace necesario abreviar apenas algunos apuntes sobre la discusión en torno a la modernidad, noción que se ha vuelto imprescindible para hablar del siglo XIX, “el siglo moderno por autonomasia” (Echeverría, 1998). Si bien la discusión sobre la modernidad y su relación con América Latina tiene muchos caminos, discutiremos sobre el sentido tradicional que se la ha dado a la modernidad y del que han echado mano los historiadores para enmarcar las transformaciones políticas que ocurren después de las independencias. Pareciera que para muchos de ellos no queda del todo claro a qué contenido hace referencia el término modernidad, y casi siempre refieren, de forma implícita, a un proceso de modernización, burocratización, fortalecimiento del Estado, secularización de la vida po-

³ Asimismo, Kingman y Goetschel definen al garcianismo como una “modernidad católica” por ser “un proceso de desarrollo y modernización regido por el Estado bajo los preceptos de la iglesia” y la distinguen de “modernidad religiosa” que entienden como “la posibilidad del vínculo individual con la religión al que se adscribieron no sólo los liberales sino muchos católicos” (Goetschel. 2014: nota 58).

lítica en sentido moderno, que rompe la estructura del antiguo régimen corporativo.⁴

Un ejemplo de esto es el esquema interpretativo tradición-modernidad, desde la historia de las ideas, que se ha utilizado para enmarcar los procesos políticos que siguieron a las guerras de independencia y acompañaron la construcción de los estados nacionales en América Latina. En este esquema dicotómico, modernidad se refiere a una serie de transformaciones que van “más allá” del ámbito político, como para François Xavier Guerra, que habla de transformaciones conceptuales (Guerra, 1994) que en el lapso de unas pocas décadas redefinieron completamente el lenguaje político, donde categorías como “soberanía”, “nación” y “opinión pública” cobraron un nuevo sentido. El mismo Guerra señala que estas transformaciones conceptuales se ligan al surgimiento de nuevos ámbitos de sociabilidad y difusión de ideas que terminarían por destruir las bases que sostenían al antiguo régimen; pero en las colonias siguieron otro ritmo, pues por debajo de la modernidad que llegaba persistieron manifestaciones de tradicionalismo social, cultural y hasta económico.

El surgimiento de esos nuevos ámbitos que menciona Guerra son en realidad las transformaciones que trajo consigo el capitalismo aunque el autor no lo mencione así, que trastocaron todas las esferas de la vida social. Marshall Berman, por ejemplo, va a hablar de la modernidad como una experiencia que, como proceso, comenzó a ser vivida por toda la humanidad hace 500 años. La vorágine de esta vida moderna ha cambiado todo: nuestras imágenes del universo y nuestro lugar en él; la forma de producir —ahora industrialmente—; la transformación del conocimiento científico en tecnología; el crecimiento urbano; la generación de nuevas y desafiantes formas de poder colectivo y lucha de clases; los sistemas de comunicación de masas; los Estados más poderosos, mejor estructurados

⁴ Por ejemplo, Gilberto Giménez señala que el concepto de *modernización* surge en la primera posguerra e inicialmente se presenta como un concepto económico ligado a la problemática del desarrollo de las llamadas sociedades subdesarrolladas. Para los años cincuenta, el paradigma de la modernización adquiere su autonomía conceptual en la sociología y se entronca con la tradición de los clásicos. Un pionero es Talcott Parsons quien desde el estructuralismo concibe la modernización como un proceso inmanente *al sistema social en el que éste pasa de una fase “tradicional” (caracterizada por el particularismo) a una fase “moderna” caracterizada por valores universalistas y por la búsqueda de la eficacia en una especie “maduración obligada” que deben alcanzar, tarde o temprano, todas las sociedades.* (Giménez, 1995).

y dirigidos burocráticamente; y un mercado capitalista mundial que siempre está en expansión que conduce y mantiene a personas e instituciones.

La modernidad sería también esa sensación contradictoria de “estar viviendo una época revolucionaria [...] en todas las dimensiones de la vida personal, social y política” y al mismo tiempo “recordar lo que es vivir, material y espiritualmente, en mundos que no son en absoluto modernos” (Berman, 2011: 2-3). Es decir, también refiere a la experiencia de vivir simultáneamente en dos mundos, en ese ser modernos sin llegar a ser modernos, sensación que en la América Latina del siglo XIX fue muy visible, y todavía lo es. Entonces, en esta región del mundo —y otros muchos lugares—, podría hablarse de una modernidad que no termina de ser moderna, a la que sobreviven aspectos de ese llamado tradicionalismo. Si seguimos este argumento no sería del todo descabellado hablar de una modernidad con tinte católico, como en el caso garciano y —posiblemente para otros más. Se trata de aquellos proyectos nacionales que buscan “alcanzar” la modernidad a través de la reforma de la sociedad, de la formación de ciudadanos útiles, pero guiándose por preceptos católicos que no resultan necesariamente contradictorios con la idea de la civilización moderna y capitalista, aunque paradójicamente, sí se llegaron a contraponer con algunos preceptos del liberalismo como sucedió con el caso garciano y el de muchos otros gobiernos conservadores.

Una lectura muy singular y realmente insólita sobre la posibilidad de modernidades alternativas es la del ecuatoriano Bolívar Echeverría. Para este autor la modernidad es una sustancia en pos de su forma que, por tanto, puede tomar diversas formas posibles⁵ y puede describirse como un “proyecto civilizatorio específico de la historia europea, un proyecto histórico de larga duración, que aparece ya en los siglos XVII y XVIII, que se cumple en múltiples formas desde entonces” (Echeverría, 1998: 58). Para este autor, la modernidad aparece en la Edad Media si se considera su conexión con la historia de la técnica, en este caso lo que él denomina neotécnica,⁶ que inauguró la posibilidad de una revolución civilizatoria:

⁵ En su obra, Echeverría va a hablar de distintas modalidades históricas que tomó la modernidad bajo la denominación de “*ethe*”: el *ethos* clásico, el *ethos* barroco, el *ethos* realista y el *ethos* romántico.

⁶ La neotécnica es para Bolívar Echeverría el proceso de automatización que logra desplegarse en algunas máquinas no con fines lúdicos como sucedió incluso antes en lugares como Asia, sino con el fin de la producción económica, siendo la primera de ellas el reloj, que ya se puede encontrar funcionando en Europa entre los siglos XII y XIII. La neotécnica

la modernización. Esta “modalidad civilizatoria” pasó a dominar en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos, que no llega a anular del todo, así que termina por coexistir con ellos.

Para Echeverría entonces, la modernidad es previa al capitalismo pero éste llegó a moldearla para convertirla en capitalista. Si la modernidad se convirtió en capitalista, entonces también puede dejar de serlo y antes de tomar esta forma coexistió con modernidades de otro tipo, no capitalistas; una de estas modernidades alternativas que llegaron a coexistir con la capitalista es la que Echeverría denomina modernidad barroca, que se expresó en América Latina en el proyecto de los jesuitas durante la época colonial. Retomamos esta idea porque la argumentación echeverriana ve en la modernidad barroca de los jesuitas una modernidad católica alternativa.

El autor ecuatoriano afirma que el proyecto de la Iglesia católica, después del cisma de Lutero, no fue completamente conservador y retrógrado sino un proyecto “volcado hacia la problemática de la vida nueva y posee su propia visión de lo que ella debe ser en su novedad” (Echeverría, 1998: 65), es decir, partícipe de un proyecto moderno del cual fueron los jesuitas los mejores representantes. Su lectura teológica incorporó elementos de la modernidad llegando a ser considerada demasiado heterodoxa y hasta herética, porque planteaba a la creación —y al hombre— como un acto en proceso, aún no terminado, susceptible de construirse. Para los teólogos jesuitas, el mundo no era sólo la ocasión del pecado, sino también la oportunidad de salvación y el lugar de disfrute del cuerpo, un lugar por el que hay que luchar para ganárselo a las Tinieblas.⁷ Esta lectura refleja una visión moderna del hombre y el mundo, donde ese hombre ya no se concibe como un inquilino viviendo en el mundo de Dios, prisionero en esa cárcel ajena, sino que se torna el inventor de un mundo en trance de

inauguraría la modernidad porque, para Bolívar, las máquinas automatizadas tienen la semilla de liberar al hombre de la explotación, pues tienen el potencial de terminar con el desgaste humano que, para Marx, es lo que da valor a las mercancías.

⁷ Si bien Echeverría no es historiador y su trabajo no se inscribe en este rubro, su interpretación sobre los jesuitas resulta sugerente. Para este autor, fue la desmesurada pretensión de los jesuitas por levantar una modernidad alternativa, en contra de la modernidad del mercado capitalista que se consolidaba, la que provocó que la Compañía fuera vista por el despotismo ilustrado como un enemigo a vencer, como un elemento subversivo, y de allí los intentos de arremeter contra ella terminando con la utopía posible que podía realizarse en las misiones.

hacerse siempre nuevo mundo, donde es responsable de su propio destino (O’Gorman, 1977).

Si bien es cierto que algunos puntos de la interpretación echeverriana sobre la modernidad pueden ser discutibles al carecer aún de “evidencia histórica dura”, su lectura tiene el mérito de llamar la atención sobre el proceso de secularización, la separación de las esferas religiosa y civil, como resultado del avance del mercado capitalista. Para el ecuatoriano, el capitalismo consolidó al dinero como el elemento que religa a los individuos, función que era desempeñada por la religión. La Iglesia pasó, entonces, a enfrentarse con un mundo que se diversificaba cada vez más y donde su rol como entidad mediadora y socializadora ya no resultaba necesario.

No queremos decir, de ninguna manera que el garcianismo fuera una modernidad barroca, católica y jesuita, pero sí queremos señalar que hubo un intento por parte de García Moreno de rescatar ese papel de la religión como elemento que religa a la comunidad que estaba en vías de ser superado frente al avance del capitalismo y el liberalismo, importantísimo para unir a un pueblo fragmentado política, económica, cultural y socialmente como lo era el Ecuador decimonónico y, fue a partir de esa base que se planteó un proyecto de reforma social, que fue más allá de la mera renovación de las instituciones eclesíásticas.

II. EL RÉGIMEN GARCIANO Y EL IMPULSO REFORMISTA

Entre el pueblo arrodillado al pie del altar de Dios verdadero, y los enemigos de la religión que profesamos, es necesario levantar un muro de defensa; y esto es lo que me he propuesto y lo que creo esencial en las reformas...

Gabriel García Moreno
Mensaje a la Convención Nacional, 1869.

“Considerado el máximo representante del pensamiento reaccionario” (Lezama, 2001: 262), Gabriel García Moreno continúa siendo hoy una figura que levanta pasiones por la leyenda negra que lo cubre y que es moldeada por las aparentes contradicciones —para algunos— que acompañaron en vida al presidente: modernizador y religioso, católico y anticlerical, protector de los indios y conservador, promotor de la educación y represor. Contradictorio, como muchas otras personalidades históricas,

merece ocupar sin duda un lugar en la historia del Ecuador y de América Latina.

García Moreno (Guayaquil, 1821–Quito, 1875) que abandonó el camino del sacerdocio para doctorarse en jurisprudencia, inició su trayectoria política a partir de su apoyo a la oposición guayaquileña que derrocó a Juan José Flores en 1845 con la revolución marcista. Bajo el mandato del presidente Vicente Ramón Roca (1845-1849) fue Comisario de Guerra, Regidor del Cabildo de Quito y Gobernador de Guayaquil, pero tuvo que exiliarse al finalizar el gobierno de Roca. Volvió a Ecuador en 1853 y como senador cabildeó por el fallido regreso de la Compañía de Jesús al país, hecho que lo llevó a un segundo exilio. Regresó en 1857 para desempeñarse de nuevo como senador y como rector de la Universidad de Quito, plataforma desde la cual promovió proyectos legislativos para la reforma de la educación básica inspirados en la Ley Falloux francesa de 1850, que restablecía la influencia de la Iglesia en la educación.

El Ecuador que conoció García Moreno había sufrido una balcanización económica, cultural y administrativa que trajo enormes dificultades en el momento de intentar el experimento político de constituir a ese territorio y sus habitantes como una sola nación independiente. Conformado por cuatro regiones distintas: la costa (donde descansa el puerto de Guayaquil), la sierra centro-norte (donde se impone la capital, Quito), la sierra sur (Cuenca) y el Oriente (la región amazónica), el pequeño territorio no lograba integrarse bajo una misma bandera.⁸ Disgregadas administrativamente, las regiones se lanzaron separadamente a la coyuntura de la crisis de la monarquía de 1808. Quito participó del movimiento de las juntas autonomistas, mientras que Guayaquil y Cuenca se mantuvieron “incomoviblemente realistas”. Mientras Quito y Cuenca eran incorporadas a la Gran Colombia, Guayaquil, cobijada por su fuerte tradición autonomista, resistía a las presiones de Bolívar y San Martín. Pero finalmente, las tres regiones nacieron a la vida política dentro del proyecto bolivariano como el Distrito Sur de Colombia en 1824.

⁸ La ciudad de Quito fue sede de audiencia en época colonial; esta audiencia originalmente dependía del Virreinato del Perú, pero sufrió un verdadero desmembramiento con la política borbónica al ser reasignada al Virreinato de Nueva Granada en 1717, con el que nunca desarrolló verdaderos lazos arraigados. La zona más dinámica, el puerto de Guayaquil, estaba sometido al Consulado de Lima y por momentos al de Cartagena, pero en lo religioso a Cuenca, región que, a su vez, estaba sometida a Lima, la capital virreinal (Buriano, 2009).

Ana Buriano (2009) señala que este nacimiento político dentro de la Gran Colombia propició la falta de próceres propios, por el aniquilamiento de los sectores dirigentes. Fue a partir de la disolución de la Gran Colombia en 1830, que Ecuador se independizó bajo la forma de una república y tomó su nombre como producto de una “tregua semántica”⁹ para evitar la hegemónica nominal que refiriese a alguna de las regiones que lo conformaban. Ecuador nació dividido: la región serrana y costera parecían irreconciliables, cada una con sus intereses económicos y estructuras sociales bien diferenciadas. La costa era rica, comercial, productora de cacao, cosmopolita y con una sociedad diversificada que alojaba al segundo puerto del Pacífico, Guayaquil. La sierra era latifundista, dependiente del tributo indio y con una sociedad estamentaria y nobiliaria que gozaba de privilegios al alojar a la capital, Quito.

Ecuador operaba como escenario de tres “ciudades regionales”¹⁰ que ejercían influencia en las zonas rurales aledañas y dificultaban la integración de las muy distas regiones bajo el signo de un solo estado unificado y bajo esta dicotomía costa-sierra se configuró la lucha política por el poder.¹¹ El sector liberal se arraigó en Guayaquil y la zona costera pero no lograba imponerse frente a una tradicionalista oligarquía serrana que le disputaba el poder; las élites no aceptaban someterse bajo ningún proyecto nacional. Para la década de 1850 cuatro gobiernos distintos se disputaban el poder y el pequeño estado se encontraba al borde de la disolución. El caos disgregador sacó a la luz los proyectos anexionistas de Perú y Colombia y hasta una petición formal a Napoleón III para convertir al Ecuador en protectorado francés, impulsada por el partido conservador (Buriano, 2009).

⁹ Sitio de la Casa de la Cultura Ecuatoriana [<http://cce.org.ec>].

¹⁰ Morelli, F. (1988); “¿Regiones o ciudades? Una revisión del concepto de región: el caso de la Audiencia de Quito, 1765-1809”, en *Procesos*, revista ecuatoriana de historia, núm. 12, Quito, UASB, pp. 137-142, en Buriano, 2009: 169.

¹¹ Juan José Flores, caudillo que dominó la escena política hasta 1845, representó a la oligarquía serrana y al proyecto centralizador que buscaba controlar a las demás regiones bajo el dominio directo del ejecutivo y a través de la supresión de los órganos municipales. Le siguió el periodo del llamado liberalismo costeño (1845-1869), que instituyó un proyecto nacional basado en la descentralización, mediante la representación igualitaria por departamento. Dentro de este liberalismo destacó el gobierno de José María Urbina y su esfuerzo reformista: estableció un sistema de justicia a través de un novedoso sistema de jurados, expulsó a la Compañía de Jesús, abolió las protectorías indígenas y el tributo indio, que fue suplantado por una contribución subsidiaria impositiva, ciudadanizó a los indios, eliminó aranceles aduanales e inauguró una amplia política de libre comercio.

En medio de esta crisis en la que la fragmentación del país parecía inminente, las élites tuvieron que replegarse en torno a una figura de la misma oligarquía, la de Gabriel García Moreno, guayaquileño de origen peroserrano por matrimonio, quien pondría en marcha un proyecto de nación conservador y católico pues, a los ojos de García Moreno, la religión era el único elemento que podría lograr una posible cohesión nacional. Esta idea no era excepcional, fue compartida por otros grupos conservadores a lo largo del continente que identificaron el papel de la religión como unión de la comunidad. Así lo dice Echeverría: “la Iglesia es una instancia fundamentalmente re-ligadora, es decir, socializadora [...] que justifica el sacrificio que día a día el ser humano tiene que hacer de sus pulsiones para poder vivir dentro de una forma social civilizada” (Echeverría, 1998: 69).¹²

Comenzaba el reinado político de García Moreno. El Congreso lo designó presidente provisorio por el Congreso, después de haber encabezado el movimiento opositor que destituyó al presidente Urbina por intentar establecer una dictadura liberal, poco favorable a la religión y bajo un clima de descontento generalizado. García Moreno llamó a una Convención Nacional para redactar una nueva constitución, la de 1861,¹³ de tendencia conservadora moderada. El garcianismo sufrió un interregno (1865-1869) donde Jerónimo Carrión sucedió al presidente y abandonó la represiva política garciana que permitió el triunfo de los liberales en el Congreso de 1868. Carrión fue sucedido por Javier Espinosa que, al pactar un gran acuerdo nacional entre liberales y conservadores hizo peligrar el poder de García Moreno, de modo que el guayaquileño orquestó un golpe de Estado

¹² Además de Echeverría véase también *La esencia de la religión* de L. Feuerbach, donde se habla del potencial de la religión para religar a la comunidad.

¹³ La Constitución de 1861 fue innovadora al ampliar el sufragio y otorgar poder regional a las provincias dando como resultado un gobierno bastante descentralizado. Ejemplo de esto es el control regional de la educación y el control local de impuestos inscrito en la Ley de Municipalidades. El documento también se declaró a favor de las libertades individuales y prohibió la pena de muerte para los líderes de las revueltas fallidas, para disgusto de García Moreno. En cuanto a la cuestión del papel de la Iglesia, los constituyentes se mostraron conservadores y reafirmaron las creencias tradicionales sobre los diezmos, los fueros, los jesuitas y la exclusividad de la religión católica romana. P. Henderson hace énfasis en que ninguna de las resoluciones que llegaron a la Constitución fue adoptada sin debate, hecho que destaca su carácter moderado, pues no fue la constitución que quería el presidente ni la que quería la oposición, pues no permitía el gobierno totalmente centralizado que deseaba García Moreno ni tampoco fue la carta federalista que anhelaban los líderes regionales de Cuenca y Loja. (Henderson, 2009).

para reinstalarse en el poder en 1869, legitimado por una nueva Asamblea Constituyente.

Fue en esta segunda administración cuando se pusieron en marcha una serie de reformas encausadas a modernizar el país y, dentro de este plan de reformas, la eclesiástica estaba destinada a operar como el eje estructurador del proyecto de nación garciano, porque la religión iba a conseguir la tan anhelada cohesión nacional para obtener un bien político: el dominio del gobierno de todas las regiones ecuatorianas. Para implementar las reformas era imperativo promulgar una nueva constitución, de modo que se convocó a una nueva Asamblea Constituyente para 1869. El producto fue la Constitución del 69, la llamada *Carta Negra* que se ratificó con un referéndum, y centralizó la administración y convirtió al presidente en un dictador legal con amplio poder de veto en el Congreso, algo indispensable para llevar a cabo las reformas.

La *Carta Negra* establecía que “la Religión de la República es la Católica, Apostólica, Romana, con exclusión de cualquier otra” y “los poderes políticos están obligados a protegerla y hacerla respetar” (Constitución de 1869). También modificaba los criterios requeridos para la ciudadanía: ser católico, alfabeto, casado y mayor de 21 años y vetaba el derecho de ciudadanía para aquellos que pertenecieran a alguna organización prohibida por la Iglesia. Todas estas resoluciones constitucionales que versaban sobre la religión católica fueron discutidas y aceptadas por la Constituyente y muchos de los delegados, incluso los liberales, no vieron ningún problema en la exclusividad de la fe católica (Henderson, 2009), algo que fue común en la primera mitad del siglo en toda América Latina.

Los amplios poderes presidenciales que garantizaba la constitución permitieron el impulso a las reformas que fueron principalmente administrativas pero también fiscales —como la reducción de los impuestos y el funcionamiento óptimo de la Hacienda Pública—, policiales¹⁴ y científico-culturales —la fundación del Observatorio Meteorológico, la Academia Nacional Científica y la Academia de Bellas Artes. Además, se renovó la infraestructura de las comunicaciones a través de la ampliación de

¹⁴ A partir del garcianismo la policía tuvo un papel más activo en la persecución de fugitivos de las haciendas y en el sistema de provisión de peones para las obras públicas, además de que se desarrollaron campañas para recoger los mendigos y los dementes y encerrarlos en los hospicios. Se estableció un intendente general de policía en todas las capitales de provincia, un comisario subordinado en cada cantón y un teniente político en cada parroquia (Goetschel y Kingman, 2014).

la red vial, el trazado de una red ferroviaria entre Quito y Guayaquil y el establecimiento de vías telegráficas. En el siguiente apartado daremos una mirada más detenida a las reformas a la educación que se entrelazan con la más polémica de las reformas garcianas, la eclesiástica, que tuvo como vehículo un tratado firmado con la Santa Sede años antes de la promulgación de la *Carta Negra*: el Concordato de 1862.

El impulso reformista no fue exclusivo del Ecuador, estuvo presente en todos los gobiernos latinoamericanos como respuesta para lograr el desmantelamiento de los resabios del antiguo régimen, que obstaculizaban la conformación del llamado nuevo orden. De ahí la persecución de programas modernizadores que fueron implementados desde diversos espectros políticos, desde los tintes del conservadurismo moderado hasta el liberalismo más radical.¹⁵ Uno de los cambios imprescindibles que no podía ser ignorado fue la cuestión religiosa: la adecuación de la institución eclesiástica a ese nuevo orden que se demoraba en nacer.

Una problemática que orbitó en torno a esta discusión fue la relación de las iglesias nacionales con la Santa Sede, cuestión que necesariamente pasaba por el tema de la autonomía, y su resolución llamaba a repensar los límites y los alcances de la soberanía nacional. Además de esto, la reforma de las instituciones religiosas resultaba importantísima porque éstas eran las únicas que se extendían por encima de las fronteras provinciales y eran susceptibles de actuar bajo la impronta de autoridades extraterritoriales, supranacionales, como lo era Roma (Di Stefano, 2004). Otro gran tema de las reformas a la Iglesia fue el patronato;¹⁶ se discutía si desmantelarlo o

¹⁵ Recordemos que tanto los liberalismos, como el pensamiento conservador, fueron hijos intelectuales del pensamiento liberal, pues ambos planteaban la ruptura con el Antiguo Régimen aunque en distintos grados y en diversas formas. Si bien los representantes del pensamiento conservador postulaban el mantenimiento de una sociedad jerarquizada y con privilegios para mantener el orden social, sí aceptaron elementos políticos novedosos como el contractualismo, el gobierno representativo y la división de poderes (Romero, 1986) (incluso se llegó a proponer la existencia de un cuarto poder, el llamado poder moderador teorizado por Benjamin Constant y puesto en práctica en la *Constitución brasileña* de 1824 que rigió durante todo el periodo del imperio y en la *Constitución mexicana* conservadora de las Siete Leyes de 1836).

¹⁶ Cruz Barney señala que la historia del Regio Patronato se divide en tres grandes etapas: la *patronal*, que abarca el siglo XVI, la del *vicariato*, que corresponde al siglo XVII y la del *regalismo*, que comprende el siglo XVIII. El patronato otorgaba potestades eclesiásticas a los reyes españoles: presentar candidatos para los beneficios eclesiásticos, el control sobre las comunicaciones de Roma dirigidas a los feligreses y/o a la jerarquía eclesiástica dentro del reino, el control sobre los diezmos, el derecho a fijar los límites de las diócesis, la facultad de autorizar o denegar los concilios indios y de participar en ellos mediante sus

establecer concordatos (tratados directamente con Roma). De nuevo, esta discusión iba de la mano con la autonomía de la iglesia nacional, que estaba acostumbrada a gobernarse a sí misma y que había quedado desprovista de la mediación de la Corona, que operaba como vínculo para acceder a Roma. No debemos pasar por alto que durante la Colonia, el Papa era prácticamente desconocido en América; Roma no era el Vaticano, sino la capital de los Estados Pontificios y el Sumo Pontífice sólo era una autoridad espiritual y soberano temporal de un poder territorial.

El caso argentino estudiado por Roberto Di Stefano puede arrojar luz sobre la compleja cuestión de la naturaleza del poder religioso, que determinaba las relaciones entre las instituciones eclesiásticas y el poder civil. Al respecto, el autor argentino identifica tres posiciones: la intransigente, que pugnaba por la total independencia de la Iglesia del poder civil pero la plenitud de la potestad eclesiástica del Papa; la galicana, que postulaba la identificación de ambas esferas con la subordinación del poder religioso al civil, pero rechazando las pretensiones despóticas del poder de Roma, siendo por ello la más cercana al republicanismo y los anhelos autonomistas; y, finalmente, la liberal, postura que aparece a partir de la segunda mitad del siglo y que implicaba la distinción de la esfera religiosa de la política con una amplia tolerancia de cultos y la negativa a permitir la participación del clero en política (Di Stefano, 2004).

Estas tres tendencias son reconocibles a lo largo y ancho del largo siglo XIX latinoamericano con sus distintas singularidades regionales. Si esto es así, ¿cuál de ellas se impuso en el caso del Ecuador garciano?

III. LA REFORMA ECLESIASTICA: EL CONCORDATO, LA EDUCACIÓN Y EL CLERO

Mágico es el poder de la religión [...] pero no está exento de la hipocresía de los hombres.

Autor desconocido

La reforma religiosa en el Ecuador, 1866.

En el Ecuador de 1860, donde las fuerzas centrífugas de las élites serranas y costeñas pujaban fuertemente hacia sus propios proyectos resistiendo la

representantes, el derecho a supervisar la vida monástica mediante los obispos, vigilar el movimiento migratorio de los clérigos, el derecho de suprimir órdenes monásticas, control sobre la edificación de construcciones eclesiásticas, la prohibición de recursos procesales ante tribunales de la Iglesia fuera del reino, la utilización del patrimonio eclesiástico para apoyar el crédito estatal y la restricción del fuero eclesiástico. (Cruz Barney, 2013).

centralización del grupo en el poder en turno, la religión fue proyectada como el eje aglutinador posible para la construcción de un estado unificado. Así lo expresaba el presidente en un mensaje de 1869:

La civilización moderna, creada por el catolicismo, degenera y basta dea a medida que se aparta de los principios católicos [...] Nuestras instituciones hasta ahora han reconocido nuestra feliz unidad de creencia, único vínculo que nos queda en un país tan dividido por los intereses y pasiones de partidos, de localidades y de razas... (García, 1869: 115).

Para reformar a la sociedad a través de la religión, era imprescindible tener control sobre la corporación eclesiástica y la apuesta para hacerlo fue el Concordato con la Santa Sede. Como Roma no reconocía el derecho de patronato a los gobiernos independientes de América, así que algunos optaron por firmar tratados directamente con la Santa Sede que fueron llamados concordatos, y que fueron firmados al menos por una decena de naciones latinoamericanas (Salinas, 2013).¹⁷

Las conflictivas relaciones entre Roma y la América decimonónica deben enmarcarse en una crisis generalizada post 1789, frente a los procesos de unificación nacional y asedio del liberalismo.¹⁸ El papado intentaba salir de la crisis tomando el control de las iglesias en todo el mundo católico, pero se veía obligado a negociar con los poderes políticos locales y a aceptar modificaciones, que en ocasiones eran de corte regalista.¹⁹ En algunos casos como el mexicano, el conflicto fue violentamente resuelto a través de la expulsión de la Iglesia y el catolicismo de la sociedad civil con la aplicación de reformas liberales bastante radicales. Éste es un caso

¹⁷ Salinas Aranedo hace un breve estudio de las naciones latinoamericanas que establecieron concordatos con la Santa Sede en el siglo XIX; bajo el pontificado de Pío IX (1846-1878) se firmaron concordatos con Bolivia (1851), Costa Rica (1852), Guatemala (1851), Haití (1860), Ecuador (1861), Honduras (1861), Nicaragua (1861), El Salvador (1862) y Venezuela (1862). Mientras que bajo el pontificado de León XIII (1878-1903) se firmaron concordatos de nuevo con Ecuador (1881) y Guatemala (1884) y con Colombia (1887 y 1891).

¹⁸ No se debe olvidar que es la década de 1860 cuando se promulgan el *Syllabus errorum* que condenaba la separación Iglesia-Estado y la Encíclica *Quanta Cura* que criticaba la libertad de cultos y condenaba los estados laicos, ambas promulgadas por Pío IX en 1864.

¹⁹ El regalismo es el sistema político-religioso que consiste en la intromisión del poder civil en los asuntos eclesiásticos en detrimento de la libertad de la Iglesia; es decir, es una institución de carácter civil, no eclesiástica pues no procede de concesiones papales, a diferencia del patronato. Esta doctrina consideró a los príncipes como detentores de un poder de gobierno sobre las materias eclesiásticas con base en la propia condición de soberanos. La doctrina se extendió en la Europa católica bajo diferentes denominaciones: galicanismo en Francia, josefinismo en Austria y febronianismo en Alemania (Cruz Barney, 2013).

anómalo, pues en el resto de América Latina la secularización ocurrió en diversos grados y no necesariamente excluyó a la Iglesia de la esfera de lo público, tal como ocurrió en el caso ecuatoriano.

El Concordato ecuatoriano fue aprobado en septiembre de 1862 y ratificado en abril de 1863 después de negociaciones entre Roma y el gobierno de García Moreno. Y ¿qué establecía? Podemos englobar las estipulaciones en cuatro rubros que son difíciles de discernir, puesto que todos están entrelazados con la religión: lo político-administrativo, lo económico lo procesal y lo educativo.

En términos político-administrativos, el Concordato establecía la libre comunicación con Roma utilizando a la autoridad civil como intermediario; el derecho de patronato para el presidente, en virtud del cual podía proponer obispos y arzobispos e intervenir en el nombramiento de los miembros del cabildo catedralicio y en la provisión de las parroquias; la erección de nuevas diócesis y nuevas circunscripciones en las ya existentes como prerrogativa de la Santa Sede; y la obligación del gobierno a suministrar los medios necesarios para la propagación de la fe, como por ejemplo conversión de los infieles existentes en el territorio a través de las misiones. Estas prerrogativas fueron utilizadas por García Moreno para tener control sobre las zonas no colonizadas del Ecuador como el Oriente, a través del brazo jurisdiccional eclesiástico. Además, el derecho de patronato le daba el poder de intervenir en la elección de altos puestos políticos dentro de la organización eclesiástica nacional, lo que favorecía la selección de sacerdotes alineados con el proyecto garciano.

En términos económicos se otorgaba a la Iglesia la garantía de adquirir nuevos bienes sin ninguna restricción, así como de conservar la propiedad de todos los inmuebles eclesiásticos y la restitución de aquellos que le habían sido expropiados. El gobierno garciano continuó confiando muchas actividades relacionadas con el cuidado de los enfermos y la rehabilitación de “almas pecadoras” a las órdenes religiosas, pero no las locales ya existentes, sino órdenes francesas traídas a iniciativa de García Moreno —como veremos más adelante—, que conservaron estos inmuebles.

En términos procesales se establecía que las causas relativas a la fe y los sacramentos —como el matrimonio—, serían resueltas por tribunales eclesiásticos; asimismo, los sacerdotes que violaran la ley quedarían privados del fuero pero sólo con previa autorización de Roma. Es decir, no se eliminó el fuero eclesiástico y se mantuvo el poder de la Iglesia en la

aplicación de justicia. Di Stefano (2005) nos recuerda que hasta finales del siglo XIX un obispo no era tan sólo un pastor, sino también un juez que incidía en causas que exceden lo que entendemos hoy por ámbito religioso, como lo relacionado con el matrimonio y la familia. Además, no debemos olvidar que el proyecto modernizador garciano estaba fundado en la moral cristiana como condición civilizatoria y por ello era consecuente mantener los tribunales eclesiásticos para este tipo de causas civiles.

Finalmente, en términos educativos se establecía que la vigilancia de la instrucción de la juventud recaería en los obispos, ellos serían los encargados de cuidar que las enseñanzas no fuesen contrarias a la religión y a la honestidad de las costumbres. Es decir, los contenidos educativos pasaban por la censura de la moral católica de las autoridades eclesiásticas. Para García Moreno la educación era una cuestión fundamental, era la vía para la regeneración de la comunidad y el mejor vehículo para la educación católica dentro del proyecto nacional católico para la unificación. Así lo expresaba en un mensaje dirigido a la Convención Nacional en 1869:

El proyecto de Constitución que os será presentado, contiene las reformas que en mi concepto demanda más imperiosamente el orden, el progreso y la felicidad de la República. Dos objetos principales son los que he tenido en mira: el primero, poner en armonía nuestras instituciones políticas con nuestra creencia religiosa; y el segundo, investir a la autoridad pública de la fuerza suficiente para resistir a los embates de la anarquía (García, 1869: 115).

Sin embargo, la reforma a la educación que se desglosaba del Concordato no resolvía las que eran, para el presidente, las grandes debilidades del sistema educativo: la ineficiencia administrativa y la ausencia de un verdadero profesorado nacional. Valiéndose de las prerrogativas del Concordato, el garcianismo implementó una reforma a la educación más amplia, mediante las leyes del 27 de agosto de 1869 y del 2 de noviembre de 1871.

Estas leyes permitieron la resolución de esa primera problemática, la de la ineficiencia administrativa. Esto se logró al establecer la primacía del ejecutivo en todas las decisiones relativas a la educación en todos los niveles; se removió la injerencia de la municipalidad y los consejos académicos locales sobre la instrucción primaria y ésta fue sometida directamente al control del Estado; se decretó la obligatoriedad de la educación primaria; se hizo una campaña de alfabetización que incluyó a los indígenas;

se establecieron escuelas normales y escuelas exclusivas para mujeres; se clausuró la Universidad por ser considerada semillero de opositores —con excepción de las facultades de Medicina y Jurisprudencia— y se creó una Escuela Politécnica, bajo la dirección de jesuitas alemanes, el símbolo de la modernización.

El Concordato de 1862 no incluía tres cláusulas que se encontraban en la propuesta original: lo relativo al diezmo, la capacidad de intervención del Estado en las comunidades y órdenes religiosas y la reforma del clero nacional. La insistencia de García Moreno logró que Roma aceptara los cambios relativos al diezmo: la fundición del diezmo de todas las diócesis para permitir una dotación fija y proporcional a cada una, con el fin de crear un presupuesto equitativo que sustituyera la anterior desigualdad de rentas entre las distintas jurisdicciones eclesiásticas; y sobre esta dotación, al estado ecuatoriano le correspondería el 50% del total de las contribuciones (Buriano, 2008). Sin embargo, la Santa Sede fue firme en su negativa de prohibir la del gobierno intervención en el clero regular y se comprometió a realizar una reforma del clero en un plan a diez años (Buriano, 2008), como una forma de rechazar las presiones de García Moreno.

La insistencia de García Moreno por conseguir la reforma del clero se debía a que el Concordato había establecido el cuidado de la educación a la Iglesia, y para el presidente el clero nacional no era el más adecuado para impartir esa educación. Era un clero en decadencia que también debía ser reformado y como institución no podía contarse con él para resolver la segunda gran problemática de la educación, la ausencia de un verdadero profesorado nacional. A pesar de la negativa de Roma, el garcianismo encontró formas para emprender la reforma del clero, independientemente del Concordato. Si el proyecto garciano de modernización iba a ser exitoso, se debía despartidizar y despolitizar al clero y, para hacerlo, se recurrió a métodos autoritarios de persecución y represión de algunas órdenes religiosas, a pesar de tratarse de un gobierno conservador católico.

Los lineamientos del Concordato ya habían propiciado un conflicto muy visible entre el gobierno y el clero debido al descontento de la Iglesia ecuatoriana por la multiplicación de diócesis y obispados y por la apropiación cada vez mayor del diezmo y algunos sacerdotes, sobre todo en la zona costera, formaban parte de la oposición liberal. La respuesta del gobierno garciano fue la persecución de los mercedarios, agustinos, franciscanos y especialmente de los dominicos, por ser los más cercanos al liberalismo

católico y a las posturas que pregonaban la independencia de la Iglesia frente al Estado. Aunado a esto, los dominicos vivían fuera de la vida común y sólo iban al convento a cumplir sus funciones religiosas, pero en realidad vivían con sus familias fuera de los monasterios. Ante los ojos de García Moreno, llevaban una vida disipada y eran peligrosos vehículos para la propagación de las ideas liberales hacia las masas.²⁰ Como respuesta, el presidente facilitó la llegada de sacerdotes italianos a los conventos dominicos para regresar a los monjes a la vida común. De hecho, esta fue la solución que encontró el garcianismo para lograr la total reforma del clero: la importación de congregaciones extranjeras para encargarse de la educación.

Esta “mano de obra especializada y barata, lejana de la política nacional, confiable ideológicamente” (Buriano, 2008: 258) fue la avanzada modernizadora cristiana que se haría cargo de la educación nacional. García Moreno trajo al Ecuador un gran número de congregaciones francesas,²¹ de las cuales los lasallistas o la orden de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, un Instituto religioso católico de carácter laical, fue la que adquirió mayor relevancia por su promoción de la educación moderna. Se trataba de una educación práctica basada en el comercio, las finanzas, la arquitectura y las matemáticas, así como en el uso de lenguas vivas en lugar del latín. Es decir, sus lineamientos educativos encajaban con el proyecto educativo modernizador, pero cristiano, de García Moreno.

Una de las órdenes religiosas que cupo dentro del proyecto reformador del garcianismo y gozó de una posición privilegiada fue la Compañía de

²⁰ ¿Por qué perseguir al clero regular nacional? De nuevo, Di Stefano nos da pistas al observar el caso rioplatense. La Iglesia y sus instituciones religiosas tenían vínculos que tradicionalmente las habían atado a intereses concretos de familias, clanes y redes, y esos vínculos eran particularmente sólidos en el caso de las órdenes regulares. Era necesario, en consecuencia, “encerrar” lo religioso en una esfera propia, disolver los lazos que ataban a los conventos a intereses sociales concretos para lograr que desaparecieran o que pudieran persistir fuera del Estado. Además, la tendencia a desaparecer las ordenes regulares se nutrió también de la crítica ilustrada, que las consideraba inútiles para la sociedad por inmovilizar personas y bienes, y por la poliarquía de sus estructuras de gobierno, que resultaba incompatible con la idea de una soberanía única (Di Stefano, 2004).

²¹ Las Hermanas de los Corazones dedicadas a la educación femenina, las Hermanas de la Providencia, Hijas de la Caridad, Hermanas del Buen Pastor, que se encargaban del cuidado de las huérfanas y de la reforma de las mujeres “pecadoras” penitentes, los Padres Redentoristas que evangelizaban a los indios, los Padres Lazaristas, que se encargaron del seminario de Quito y los Hermanos de las Escuelas Cristianas, que dirigieron escuelas normales donde becaron a maestros indígenas.

Jesús, posiblemente por su falta de presencia ante las vicisitudes de la vida política Ecuador, a diferencia de los dominicos (Buriano, 2008) como el mismo García Moreno escribió: “Ya hemos visto que la Compañía de Jesús es exclusivamente una institución religiosa, y que no es ni puede ser una *sociedad política*” (García, 1851: 108). El presidente les guardaba gran simpatía posiblemente porque se había educado con ellos y no la ocultaba. En 1851 escribió “Defensa de los jesuitas”, cuando fueron expulsados del Ecuador por el gobierno liberal, y en este fragmento se muestra la relación entre la Compañía, la educación y la regeneración social fundamentada en el catolicismo:

Si alguna hay vez entre nosotros un gobierno que sepa dar impulso a nuestra imperfecta y decadente instrucción pública, y la extienda por todos los ángulos del Estado, al alcance del pobre y del desvalido, un gobierno que, respetando la religión y la humanidad, no permita que la oprimida y numerosa raza indígena siga [...] sin más derechos políticos que el privilegio exclusivo del tributo y los honores de animales de carga [...] dirá a la Compañía de Jesús: “Id y enseñad” (García, 1851: 106).

El garcianismo se había comprometido a través del Concordato, a apoyar incondicionalmente la propagación de la fe y la evangelización de los infieles por medio de las misiones y ahí era donde entraba la orden jesuita, como agente civilizador. Así lo planteaba el propio García Moreno: “Las misiones orientales, encargadas a virtuosos sacerdotes de la Compañía [...] van comenzando a introducir la civilización entre las hordas salvajes que ocupan una de las porciones más ricas de nuestro territorio” (Buriano, 2008: 223). Después de evangelizar y civilizar a los indios, García Moreno proponía la migración de alemanes católicos para poblar las tierras del Oriente; partiendo del “gobernar es poblar” de Alberdi se llegaba a un “poblar es civilizar y civilizar es evangelizar”. No obstante, el proyecto de las misiones no duró y la colonia alemana nunca vio la luz.

Buriano afirma que dentro del proyecto garcianista la Iglesia debía desempeñar la función de “educar, civilizar, [y] expandir el control del Estado en las áreas despobladas y habitadas por tribus salvajes” (Buriano, 2008: 23), y la amalgamación con los jesuitas lo hace explícito. Fue por ello que García Moreno se dedicó a fundar nuevas diócesis a partir de otras ya existentes, para que el potencial brazo civilizador de la Iglesia alcanzase todo el territorio nacional y, a través de él, se expandiese la acción de control estatal. Podríamos decir que el garcianismo hizo gala de una efec-

tiva y pragmática combinación de la religión con la política, utilizando las instituciones eclesiásticas como vehículos. Se buscaba la solución a un problema muy evidente, la ausencia de un estado centralizado que contase con las instituciones administrativas que pudieran alcanzar la totalidad del territorio y frente a este problema, se emplearon las redes de la Iglesia que tocaban todos los ámbitos de la vida: el educativo, el económico, el judicial y por supuesto, el político, con el fin de construir sobre ellas los brazos del Estado.

Al final las reformas garcianas, especialmente las eclesiásticas vinculadas por el Concordato, no fueron bien recibidas y terminaron por enfrenar al gobierno tanto con el sector liberal opositor, como con los mismos sectores conservadores y las corporaciones de la propia Iglesia ecuatoriana, como el clero regular, el episcopado y hasta la nunciatura apostólica papal. El clero nacional manifestó su descontento al no encender las luces de la Catedral cuando se firmó el Concordato; su molestia se debía principalmente por la división de las diócesis y la disminución de sus rentas, al tener que entregar la mitad de la recaudación del diezmo al estado. Una parte del clero opuso resistencia a las reformas manifestando tendencias anti-regalistas que pedían la no injerencia del presidente en asuntos eclesiásticos. También hubo grupos más radicales que comulgaron con la posición liberal que buscaba la unión de catolicismo y liberalismo en una Iglesia libre de ataduras, bajo la fórmula “la Iglesia libre en el Estado libre” (Buriano, 2008: 234).

Por su parte, la protesta de la oposición liberal —que no anticatólica— se concentró en Guayaquil, donde el Concejo Municipal presidido por Pedro Carbo reclamó el carácter anticonstitucional del Concordato, afirmando que generaba un Estado dentro de otro. Carbo redactó la *Exposición del Concejo Cantonal de Guayaquil sobre la inconstitucionalidad del Concordato*, donde se criticaba el permiso de Roma para que el Patronato recayera en el presidente y no en el Congreso, donde estaban los verdaderos representantes del pueblo y que previamente habían ostentado el derecho de patronato. También se criticaba la decisión de establecer nuevas órdenes religiosas y misiones jesuitas, se tildó de anticonstitucional el hecho de que el Papa y sus representantes pudiesen intervenir soberanamente en asuntos eclesiásticos propios del Ecuador, como la reforma del clero y de la educación, que eran asuntos domésticos en los que no podía intervenir el pueblo, que también era católico (Buriano, 2008).

Desde la primera administración de García Moreno la oposición hizo duras críticas a sus pretensiones centralizadoras y su posición frente a la cuestión religiosa. Evidencia de ello son documentos publicados durante el interregno, cuando mermó la represión a la prensa. Algunos de ellos como *El Ecuador y García Moreno* (1869), de autor desconocido, retratan al garcianismo como régimen despótico, que engaña al público al explotar su fanatismo en función de intereses individuales. Este texto describe a los garcianistas como “meros traficantes de las prácticas cristianas, agiotadores de las cosas santas” (CH, 1869: 37) y los considera conservadores de la tiranía, no religiosos sino hipócritas, al usar la religión como instrumento de opresión. Por su parte, Juan Montalvo publicó desde Panamá *La dictadura perpetua*, donde calificaba al presidente de “azote de satanás, [y] hombre sin patria” (Acedo, 1975: 109).

Pero el garcianismo no sólo se enfrentó a la oposición y al clero nacional, también se enemistó con el propio papado durante las negociaciones del Concordato. Las causas fueron las presiones del presidente por incluir las estipulaciones del tratado la reforma del clero y la intervención estatal en las órdenes religiosas, medidas que eran percibidas como demasiado radicales. El delegado apostólico, Tavani, lo dijo así:

El presidente es indudablemente piadoso, su celo por la Iglesia es ardiente. Pero su carácter impetuoso y su voluntad de acero [...] ¡No hay términos medios con él! Lo que ejerce ya no es protección de la Iglesia sino dominio y sujeción [...] se injiere en asuntos que no son de su incumbencia. Es una pena que los pobres obispos hayan de tener tantos tropiezos con él. Si fuera irreligioso lo entendería; siendo como es excelente cristiano, no sé cómo explicármelo (Buriano, 2008: 236).

La cita del nuncio nos muestra una inocultable posición regalista por parte de García Moreno, que mantuvo atribuciones administrativas y políticas sobre la Iglesia nacional apelando a la autoridad del papado; pero fue laxo y benevolente en otras atribuciones como la económica, al no tocar los bienes de la Iglesia. Es decir, el garcianismo aprovechó la autoridad de Roma para someter a la Iglesia nacional y las utilizó como vehículo de la centralización, pero no cedió autonomía en las cuestiones esenciales frente a la Santa Sede como el apropiarse de buena parte del diezmo, y a cambio cedió la manutención de los bienes de la Iglesia. Pero, por supuesto que no debemos pasar por alto que todo ello fue posible por la innegable identificación ideológica entre el régimen y el catolicismo

institucional, aunque no el más tradicional, pues García Moreno siempre intentó empatar esta creencia con la modernización.

En resumen, podríamos decir que el garcianismo logró someter a la Iglesia para emplearla como brazo del Estado para reformar a la sociedad, pero con un costo político muy alto, pues “su catolicismo no coincidía con el de otros católicos que eran sus enemigos” (Buriano, 2008: 266) y que tenían más peso en el plano regional, especialmente en las zonas de Cuenca y Guayaquil, donde el poder de las oligarquías locales no permitió la adhesión política al proyecto reformista. Además de la función política de las instituciones eclesásticas de la que García Moreno sacó partido.

Para agosto de 1875 se celebraron elecciones y García Moreno obtuvo la victoria una vez más; iba a asumir la presidencia por tercera vez. En la víspera de su toma de posesión, un grupo de jóvenes liberales reunidos alrededor de Faustino Lemus Rayo —capitán degradado por la acusación de explotar indios—, conspiró para asesinar al presidente. Gabriel García Moreno que murió el 6 de agosto de 1875 asesinado a machetazos y a tiros frente al palacio presidencial para después ser despeñado desde lo alto del portón de la catedral de Quito. Allí terminó la vida del polémico mandatario que para sus panegiristas fue “el Hércules cristiano, el Lugarteniente de Dios, el Vengador y Mártir del Derecho Cristiano” mientras que sus detractores lo tildaron de “tirano matador de hombres, torturador sádico de enemigos, perseguidor de clérigos honrados, flagelador de leyes, proclive a la traición de la patria [...] la inefable Celestina del Ecuador” (Acedo, 1975: 110-111).

Después del asesinato de García Moreno, los liberales llevaron al poder a Ignacio de Veintemilla que sería depuesto poco tiempo después por una alianza entre liberales y conservadores en medio de una guerra civil de la que saldría victorioso el bando liberal que logró acaparar el poder para 1883. El Concordato fue suspendido para 1877 por iniciativa de Veintemilla, que actuó con dureza en contra de la Iglesia y restableció los derechos de Patronato para el Congreso. Así terminaban las reformas de García Moreno, quedando trunco el estado moderno católico que había soñado.

IV. CONSIDERACIONES FINALES: REFORMISMO Y MODERNIZACIÓN DENTRO DE UN ESTADO CATÓLICO

¿Es posible estudiar la secularización desde un eje que no opte por la posición liberal o por la conservadora, por la laicista o la ultramontana [...] como proceso y no como progreso? Y, contrario sensus ¿es posible estudiar la historia de la secularización desde la religión como cambio y no como ruina? Es posible.

Sol Serrano

¿Qué hacer con Dios en la República?

El garcianismo no fue un régimen ultramontano con “aversión” a la modernidad, pero sí fue un régimen conservador, pragmático y autónomo, que intentó construir un estado moderno y católico a través de un ambicioso proyecto reformista que quedó trunco. En este trabajo nos hemos ocupado solamente de la reforma eclesiástica y sus ramificaciones que incidieron en los asuntos de la educación y el clero, por la importancia que dio el garcianismo a la religión y a la reforma de la sociedad a través de ella. El eje que sostenía todo el proyecto de García Moreno descansaba sobre la religión católica, pues en ella estaba la semilla que lograría unificar a una nación, o comunidad imaginada, que todavía no existía como tal y que maduraría en un fruto que, por medio de la educación moderna religiosa, llevaría al Ecuador como nación a un estadio de progreso, pero siempre conducido por la moral cristiana.

¿Cuáles fueron los límites y alcances de la reforma eclesiástica garciana? Uno de sus alcances fue que el hecho de proyectar a la religión como un elemento cohesionador que le permitió a García Moreno replegar a las élites, costeñas y serranas, alrededor de su figura, permitiéndole un margen de maniobra que le permitió negociar el Concordato, al menos en un primer momento. Todo ello en medio de una coyuntura de caos disgregador donde por medio del “influjo civilizador del Cristianismo, las discordias civiles desaparecían, o, al menos, perderían el carácter de encono [...] terminará la soberanía del sable; y el árbol de la libertad no [será] un árbol de bayonetas” (García, 1851: 106).

Asimismo, la reforma eclesiástica vertida en el Concordato le permitió al garcianismo someter a la Iglesia nacional apelando a la autoridad que, se presumía, podría llegar a ejercer sobre ella la Santa Sede. García Moreno intentó utilizar su autoridad política para reconstruir y reinventar a la Iglesia nacional, una corporación que también había nacido a la vida

política independiente al mismo tiempo que Guayaquil, Quito y Cuenca, al quedarse desprovista de la mediación y control de la corona, pero su proyecto se topó con las resistencias del propio clero que pugnaba por su autonomía no sólo frente a la Santa Sede, sino también ante el estado nacional. El garcianismo nos muestra como la Iglesia y el Estado se formaron simultáneamente como productos del mismo tránsito de la adopción de la noción de soberanía (Di Stefano, 2005) y cómo se mantuvieron entrelazados, negociando los alcances de las esferas de lo religioso y lo político, en ocasiones de forma violenta por medio de imposiciones desde arriba y otras veces a través de pactos al interior de las élites en medio del apoyo y rechazo de las masas.

Un alcance más de la reforma eclesiástica fue el uso de las redes institucionales de la Iglesia como vehículo para lograr la centralización de un estado que estaba todavía en consolidación. Para bien o para mal, la fundación de nuevas diócesis permitió extender el brazo administrativo del Estado hacia regiones que descolonizadas continuaban libres del dominio del estado, como el Oriente. Igualmente, el estado logró beber de los recursos económicos de la Iglesia, del diezmo, y permitiendo con ello no subir los impuestos. No obstante, el fuerte autoritarismo y la política represiva de Moreno le costaron el apoyo de las élites pero, paradójicamente, sin ese autoritarismo y sin esa represión el proyecto no hubiese sido posible. ¿Habría una forma alternativa para modernizar los estados latinoamericanos? Mientras fuese dentro de un proyecto de modernidad capitalista, posiblemente no.

Esto nos lleva a otro de los siguientes límites de la reforma eclesiástica. No se trató de un proyecto de modernidad alternativa a la modernidad capitalista, pues no se planteó salir de la sombra del capital, cuyo dominio formal y real no era completo todavía en América Latina de la década de 1860. El proyecto garciano fue, más bien, una adecuación de esa modernidad capitalista para que fuese compatible con la moral católica, pero dentro de ese sistema económico que estaba en proceso de mundialización; de ahí el interés en impulsar la educación lasallista. Buriano (2008) nos dice que el garcianismo proyectó a la Iglesia católica como herramienta civilizatoria y punta de lanza de la modernización estatal y en buena medida sí se logró modernizar al país, al menos en términos administrativos, fiscales, educativos y de infraestructura. Pero la reforma eclesiástica transmitió la esencia excluyente del proyecto, porque nada cabía fuera del catolicismo,

los cultos disidentes y la militancia política en organizaciones contrarias a las ideas de la Iglesia católica estaban prohibidas por la Constitución.

Y ¿qué elementos intelectuales nutrieron las reformas? Primero encontramos presente el pensamiento conservador por el fuerte peso del ejecutivo, la insistencia en la centralización y en el orden y especialmente por el planteamiento de la religión como piedra fundacional del proyecto garciano. Aunque debemos mencionar que estos elementos también pueden encontrarse en gobiernos liberales pues la línea que divide a los liberales de los conservadores puede llegar a ser muy difusa, y estas categorías no logran dar cuenta de la complejidad del universo de los espectros políticos que se manifestaron en América Latina, el cual evidentemente no puede reducirse a estas dos expresiones. No olvidemos que los llamados —que no siempre auto-reivindicados como tales— conservadores, no estuvieron en contra del progreso y la modernización, por lo menos los moderados, y de hecho también llegaron a implementar medidas pregonadas por el pensamiento liberal como la división de poderes y los regímenes constitucionales, fueran monarquías o repúblicas centralizadas.

Sobre la reforma eclesiástica, García Moreno desplegó medidas de tono regalista al mantener prerrogativas sobre la Iglesia y subordinarla al control del estado, por ejemplo, al recaer sobre el ejecutivo el derecho de patronato. Y finalmente, la reforma eclesiástica merece ser descrita con un sustantivo: pragmatismo. Porque eso también fue el garcianismo, un gobierno pragmático que se valió de la Iglesia para resolver distintos problemas. Pragmático, conservador, modernizador y católico, así fue el Ecuador de García Moreno.

Queda pendiente la discusión más a fondo sobre la modernidad y los regímenes conservadores latinoamericanos, pues éstos también fueron hijos del liberalismo y por un momento, en algunos lugares breve, en otros más prolongado, intentaron construir sociedades que se insertaran en el capitalismo sin renunciar al papel rector de la religión y a otros elementos que eran propios del antiguo régimen, como la protección a los indios y la fuertísima jerarquización social. ¿Qué tipo de modernidades fueron éstas?, ¿fueron proyectos de modernidad siquiera?, ¿podemos hablar de modernidades capitalistas en plural para el siglo XIX latinoamericano? Dejamos todas estas preguntas abiertas para la reflexión del lector.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEDO CASTILLA, J. F. (1975); *García Moreno, en el Centenario de su muerte violenta* [en línea], pp. 110-111, http://institucional.us.es/revistas/rasbl/3/art_3.pdf, consultado en mayo de 2014.
- BERMAN, M. (2011); *Todo lo Sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México: Siglo XXI.
- BURIANO, A. (2008); *Navegando en la borrasca. Construir la nación de la fe en el mundo de la impiedad*, Ecuador, 1860-1875, México: Instituto José María Luis Mora.
- BURIANO, A. (2009); *La construcción historiográfica de la nación ecuatoriana en los textos tempranos*, en PALACIOS, G. (coord.), *La Nación y su historia, América Latina siglo XIX*, México: El Colegio de México, pp. 167-230.
- CARBO, P. (1863); *Exposición del Concejo Cantonal de Guayaquil sobre la inconstitucionalidad del Concordato celebrado entre el Presidente del Ecuador y la Santa Sede en CORAL, L. (1899); El Ecuador y el Vaticano o La Revolución Religiosa en el Ecuador*, Guayaquil: Imprenta de “El Tiempo” Aguirre y Pedro Carbo.
- CH., J. (1869); *El Ecuador y García Moreno. Una página para la historia de esa república* [en línea], Valparaíso: Imprenta de La “Patria”, en *Latin American Pamphlet Digital Collection*, URL: <http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/3839918>, consultado en mayo de 2014.
- (1869) *Constitución de la República del Ecuador*, URL: <http://www.cortenacional.gob.ec/cnj/images/pdf/constituciones/24%201869.pdf>, consultado en mayo de 2014.
- CRUZ BARNEY, O. (2013); *Relación Iglesia-Estado en México: El Regio Patronato Indiano y el Gobierno Mexicano en la primera mitad del siglo XIX*, en *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, v. XXVII, (enero-junio), pp. 117-150.
- DI STEFANO, R. (2004); *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- , (2005); *En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata*, en *Takwá*, núm. 8, otoño, pp. 49-65.
- ECHEVERRÍA, B. (1998); *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- GARCÍA MORENO G. (1851); *Defensa de los jesuitas*. (Fragmento) en ROMERO, J.L. (1986), *Pensamiento conservador (1815-1898)*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- , (1869); *Mensaje a la Convención Nacional*, en ROMERO, J.L. (1986), *Pensamiento conservador (1815-1898)*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- _____, (1869-1875); *Mensajes* (selección), en ROMERO, J.L. (1986), *Pensamiento conservador (1815-1898)*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- GIMENEZ, G. (1995); *Modernización, cultura e identidad social, Espiral, Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, v. I, núm. 2, (enero-abril), pp. 35-56.
- GOETSCHEL, A.M., KINGMAN GARCÉS, E. (2014); *El presidente García Moreno, el Concordato y la administración de poblaciones en el Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX*, en *Historia Crítica*, núm. 52, Bogotá, (enero-abril), pp. 123-149.
- GUERRA, F. X. (1994); *Modernidad e independencias*, México, FCE.
- HENDERSON, P. V. N. (2009); *La constitución ecuatoriana de 1861: el debate, en Procesos*. *Revista Ecuatoriana de Historia*, núm. 30, II semestre, Quito, pp. 47-67.
- LEZAMA, M. (2001); *El pensamiento político de Gabriel García Moreno*, *Anales de la Universidad Metropolitana*, v. 1, núm. 2, pp. 261-277.
- O'GORMAN, E. (1977); *México, el trauma de su historia*, México: FCE.
- PALTI, E. J. (2004); *La modernidad como problema*. (El esquema "de la tradición a la modernidad" y la dislocación de los modelos teleológicos), en PARADO, M. E. (org.), *Tradição e Modernidade no Mundo Ibero-Americano*. *Atas do Coloquio Internacional*, Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Grpesq/CNPq, pp. 29-36.
- SALINAS ARANEDA C. (2013); *Los concordatos celebrados entre la Santa Sede y Latinoamérica en el siglo XIX*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, Sección Historia del Derecho Canónico*, v. XXXV, 2013, Valparaíso, pp. 215-254.
- SERRANO, S. (2008); *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.