

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Historia**

Doctorado en Historia Latinoamericana

## **Los intelectuales católicos y el Vaticano II**

**Ecuador, 1937-1979**

David Roberto Chamorro Espinosa

Tutor: Aimer Granados García

Quito, 2024





## Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, David Roberto Chamorro Espinosa, autor de la tesis “*Los intelectuales católicos y el Vaticano II. Ecuador, 1937-1979*”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctor en Historia Latinoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autora de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

10 de febrero de 2024

Firma: \_\_\_\_\_



## Resumen

Esta tesis doctoral estudia a los intelectuales católicos del Ecuador en el período comprendido entre el *Modus Vivendi* de 1937 y el retorno al orden constitucional en 1979. La investigación aborda las categorías habituales en la Historia intelectual, tales como las redes de sociabilidad y las generaciones. El marco temporal está jalonado por la vida y lucha de seis intelectuales emblemáticos: Julio Tobar Donoso, Pablo Muñoz Vega, Leonidas Proaño Villalba, Isabel Robalino Bolle, Hernán Malo González y Julio César Trujillo. Son abordadas tangencialmente otras figuras, como Aurelio Espinosa Pólit, Bernardino Echeverría y Juan Larrea Holguín.

El evento que marca un antes y después en el devenir del catolicismo y de sus intelectuales es el Vaticano II (1962-1965), el concilio ecuménico que propició una *puesta al día* de la Iglesia. Su doctrina se actualizó en algunos temas determinantes, como la concepción que la Iglesia católica —el *pueblo de Dios*, según una conocida definición del Vaticano II— tenía de sí misma, sus relaciones con el Estado, la libertad religiosa y la participación de los creyentes en la esfera pública.

La tesis prosigue con la recepción del Concilio y la asamblea del episcopado latinoamericano en Medellín (1968). La investigación explora las rupturas y continuidades que se registraron en la Iglesia ecuatoriana y en el pensamiento católico después del Vaticano II, así como el devenir del sindicalismo católico, de las diócesis de Quito y de Riobamba y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Esta investigación demuestra que el Vaticano II significó un *sí fundamental* a la modernidad que implicó revisar algunas opciones de la Iglesia, preservando al mismo tiempo la identidad del catolicismo. En las conclusiones, el autor reflexiona sobre el legado de los intelectuales estudiados y presenta una prospectiva hasta 1979, año de la restauración de la democracia en la República.

Palabras clave: intelectuales, siglo XX, Historia del Ecuador, Iglesia católica, Concilio Vaticano II, Compañía de Jesús



Esta tesis está dedicada a  
San Antonio de Ibarra, tierra de artesanos,  
cuna de Leonidas Proaño  
y de Julio César Trujillo.  
Y a San Miguel de Ibarra, mi Ciudad Blanca  
*a la que siempre se vuelve.*





## Tabla de contenidos

<i>Siglas y abreviaturas</i> .....	13
<i>Introducción</i> .....	15
<i>Capítulo primero. Contexto nacional y eclesial del Ecuador, 1937-1958</i> .....	36
1. Hacia el <i>Modus Vivendi</i> .....	37
2. Laicismo, educación y asociacionismo católico .....	39
3. La Iglesia preconiliar .....	43
4. La mujer católica .....	51
5. Ecuador y su campo intelectual .....	58
6. Julio Tobar Donoso y el desastre del 41 .....	64
7. Después de <i>La Gloriosa</i> .....	68
<i>Capítulo segundo. Los intelectuales católicos entre Pío XI y Juan XXIII</i> .....	75
1. Un campo signado por la Cruz .....	75
2. El <i>milieu</i> jesuítico .....	84
3. El pensamiento católico después de la Primera Guerra Mundial .....	92
4. Trayectorias y combates .....	101
5. Pablo Muñoz Vega: de Burgos a Roma .....	112
6. La cuestión social y el anticomunismo.....	116
7. La Universidad Católica, un nuevo espacio para pensar el país.....	121
8. El llamado de Juan XXIII.....	128
<i>Capítulo tercero. Un concilio para renovar la Iglesia, 1962-1965</i> .....	133
1. El camino hacia el 11 de octubre de 1962 .....	133
2. Los padres conciliares y el inicio de los debates .....	136
3. Los documentos conciliares .....	144
4. Los obispos latinoamericanos y la Iglesia de los pobres .....	154

5. Pablo VI, el papa del diálogo.....	157
6. Algunos eventos eclesiales (junio de 1963-septiembre de 1965).....	159
7. La última sesión.....	169
<i>Capítulo cuarto. El espíritu de Medellín, 1965-1970.....</i>	<i>177</i>
1. <i>Populorum Progressio</i> y el camino hacia Medellín .....	178
2. La nación ecuatoriana entre el cuarto y el quinto velasquismos .....	182
3. La recepción del Vaticano II .....	187
4. El 68.....	198
5. Medellín: el miniconcilio latinoamericano.....	201
6. Después de Medellín .....	208
7. El movimiento de reforma universitaria.....	219
8. Hernán Malo y el <i>San Gregorio</i> .....	225
<i>Capítulo quinto. La crisis posconciliar, 1970-1975.....</i>	<i>237</i>
1. De Velasco Ibarra a la dictadura militar.....	238
2. Las luchas sociales.....	241
3. La Teología de la Liberación.....	244
4. Monseñor Proaño, signo de contradicción .....	251
5. Un cardenal en la encrucijada.....	262
6. Las vicisitudes de los jesuitas .....	269
7. La reforma de la PUCE .....	283
<i>Conclusiones.....</i>	<i>299</i>
<i>Bibliografía.....</i>	<i>325</i>
<i>Anexos.....</i>	<i>349</i>

## Figuras y tablas

Figura 1. Isabel Robalino Bolle, <i>ca.</i> 1935. ....	55
Figura 2. Miembros de la Juventud Estudiante Católica, década de 1930. ....	57
Figura 3. Julio Tobar Donoso en su juventud. ....	65
Figura 4. Velasco Ibarra visita el Colegio “San Gabriel”. ....	70
Figura 5. La comunidad jesuita de Cotocollao, <i>ca.</i> 1945. ....	90
Figura 6. Fundación de la Universidad Católica, 4 de noviembre de 1946. ....	122
Figura 7. Mediados de la década de 1950: el Dr. Tobar Donoso es condecorado por el cardenal De la Torre. ....	124
Figura 8. Llegada de Pablo Muñoz Vega, obispo coadjutor de Quito, al aeropuerto “Mariscal Sucre”, 6 de junio de 1964. ....	164
Figura 9. Mons. Proaño en Riobamba, <i>ca.</i> 1960. ....	166
Figura 10. “Un cuadro heterogéneo...” ....	186
Figura 11. Dos miembros del <i>Grupo de Reflexión</i> , Virgilio Cammarata y Augusto Albuja. ....	212
Figura 12. Hernán Malo G., S.J., <i>el caballero de la Razón</i> , <i>ca.</i> 1970. ....	231
Figura 13. Isabel Robalino y Fausto Jordán, rodeados de colaboradores de CESA. Hacienda “La Merced”, 1972. ....	243
Figura 14. Mons. Proaño y dos colaboradoras preparan un programa educativo en ERPE, 1977. ....	261
Figura 15. Pocas imágenes reflejan el sentido de comunión eclesial como esta del cardenal Muñoz Vega besando el anillo del Santo Padre. Audiencia en el Vaticano, inicios de la década de 1970. ....	266
Figura 16. José Benítez, S.J. junto a Pedro Arrupe, superior general de la Compañía, durante su visita a Quito en mayo de 1971. ....	275
Figura 17. Julio César Trujillo en su cátedra, década de 1970. ....	285
Figura 18. Hernán Malo departe con un grupo de estudiantes en 1971. ....	289
Figura 19. “El Padre Hernán Malo no es un santo varón”, caricatura. ....	291
Figura 20. Evento académico en la PUCE, 1977. ....	312

Tabla 1. Episcopado del Ecuador a finales de 1938 .....	47
Tabla 2. Evolución de la membresía protestante en algunos países de América Latina	49
Tabla 3. Generaciones de intelectuales católicos: Ecuador, siglo XX .....	80
Tabla 4. La Viceprovincia Ecuatoriana S.J. en 1937.....	89
Tabla 5. Los bloques en el Concilio .....	143
Tabla 6. Documentos del Vaticano II.....	145
Tabla 7. El episcopado latinoamericano y el voto progresista .....	155
Tabla 8. Decanos de la PUCE en 1966.....	194
Tabla 9. Las ponencias de la II Conferencia General del CELAM.....	203
Tabla 10. El cuerpo docente del San Gregorio, 1968-1969.....	229
Tabla 11. Casas de formación de la Viceprovincia Ecuatoriana S.J. (1970-1975) .....	276
Tabla 12. Votación alcanzada por H. Malo (1971) .....	288
Tabla 13. Encuentro de Filosofía (PUCE, febrero de 1976) .....	310
Tabla 14. Plan de Reestructuración Jurídica del Estado: comisiones (1977).....	320

## Siglas y abreviaturas

AC	Acción Católica
AEL	Academia Ecuatoriana de la Lengua
AESI-A	Archivo de España de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares)
ANH	Academia Nacional de Historia
APESI-Q	Archivo de la Provincia Ecuatoriana de la Compañía de Jesús (Quito)
ARNE	Acción Revolucionaria Nacionalista Ecuatoriana
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BEAEP	Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”
CCO	Centro Católico de Obreros
CDF	Congregación para la Doctrina de la Fe
CEBs	Comunidades eclesiales de base
CEN	Corporación Editora Nacional
CEDOC	Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos; actualmente: Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas
CEE	Conferencia Episcopal Ecuatoriana
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEOSL	Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Sindicales Libres
CFP	Concentración de Fuerzas Populares
CG	Congregación General de la Compañía de Jesús
CIAS	Centro de Investigación y Acción Social
CM	Congregación de la Misión (lazaristas)
<i>Med.</i>	<i>Conclusiones</i> de la Conferencia de Medellín (1968)
CTE	Confederación de Trabajadores Ecuatorianos
DC	Democracia Cristiana
DH	Declaración <i>Dignitatis Humanae</i>
DP	Democracia Popular
DSI	Doctrina Social de la Iglesia
ERPE	Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador

FEUCE	Federación de Estudiantes de la Universidad Católica del Ecuador
FEUE	Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador
FUT	Frente Unitario de Trabajadores
GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
HV	Encíclica <i>Humanae Vitae</i>
IPLA	Instituto Pastoral Latinoamericano
JOC	Juventud Obrera Cristiana
LG	Constitución dogmática <i>Lumen Gentium</i>
Mons.	Monseñor
MNCL	Movimiento Nacional Cristianos por la Liberación
MTU	Movimiento de Transformación Universitaria
OCD	Orden de Carmelitas Descalzos
OFM	<i>Ordo Fratrum Minorum</i> (Orden de Frailes Menores, franciscanos)
OP	<i>Ordo Predicatorum</i> (Orden de Predicadores, dominicos)
P.	Padre (sacerdote católico)
PCAL	Pontificia Comisión para América Latina
PCE	Partido Comunista del Ecuador
PP	Encíclica <i>Populorum Progressio</i>
PSC	Partido Social Cristiano
PSE	Partido Socialista Ecuatoriano
PSRE	Partido Socialista Revolucionario del Ecuador
PUCE	Pontificia Universidad Católica del Ecuador
PUG	Pontificia Universidad Gregoriana
QA	Encíclica <i>Quadragesimo Anno</i>
SDB	Salesianos de Don Bosco
SEEHA	Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos
SJ	<i>Societas Jesu</i> (Compañía de Jesús, jesuitas)
TGC	Tribunal de Garantías Constitucionales
TL	Teología de la Liberación
UCE	Universidad Central del Ecuador
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas

## Introducción

Toda historia es la historia del pensamiento.  
(Robin G. Collingwood, *The Idea of History*,  
1946)

*Los intelectuales católicos y el Vaticano II. Ecuador, 1937-1979* es una investigación encuadrada en el ámbito de la Historia intelectual. Es, al mismo tiempo, una historia de la Iglesia católica durante buena parte del siglo XX que se aleja del abordaje centrado en las diócesis, los prelados y las órdenes religiosas. Religión, cultura y política se entrelazan en esta tesis en aras de un objetivo: explicar el impacto del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) en la Iglesia ecuatoriana, particularmente en el campo conformado por los intelectuales católicos. Un estudio transnacional del catolicismo en el cuarto de siglo que antecedió al Concilio ha sido clave para entender los cambios de gran aliento —políticos, culturales, eclesiales— suscitados durante los años sesenta y setenta del siglo pasado.

Acerca de la elección del tema, debo decir que lo que me atrae de la Historia de la Iglesia —asignatura que imparto en la Facultad Eclesiástica de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, PUCE, desde 2017— es que su devenir global está jalonado por combates en torno a ideas, dogmas y conceptos. He considerado que los autores católicos ya han explorado extensamente la Historia eclesiástica durante la Colonia y el siglo XIX; en contraste, el siglo XX aparecía como un territorio no suficientemente cartografiado. En esta tesis he procurado, siguiendo los métodos de la historia intelectual, analizar la evolución de diversas ideas y conceptos-guía del campo católico —corporativismo, justicia social, democracia, libertad religiosa, el concepto mismo de *Iglesia*—, así como su recepción en el Ecuador entre 1965 y 1979.

La lectura de algunas biografías confirmó mi atracción hacia la figura del *intelectual católico*. Resalto dos personalidades: el cardenal John Henry Newman (1801-1890, canonizado en 2019) y el humanista jesuita Aurelio Espinosa Pólit (1897-1961).<sup>1</sup> Menciono esto porque, si bien soy consciente de que la ciencia histórica me brindaba varios enfoques para conseguir mi propósito, desde el comienzo de la escritura me sentí más cómodo con el enfoque biográfico. Pero no de cualquier manera: mi director, Aimer

---

<sup>1</sup> Juan R. Vélez, *Passion for Truth. The life of John Henry Newman* (Charlotte: TAN Books, 2012); Francisco Miranda R., *El humanista ecuatoriano Aurelio Espinosa Pólit* (Puebla: Cajica, 1974).

Granados, me dejó claro que se trataba de acometer la *biografía intelectual* de mis personajes clave y de resaltar los textos e ideas que les formaron, así como las conexiones entre ellos.

El ciclo doctoral en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, me convenció de que, como investigador, debía ayudar a *desparroquializar* la Historia de las ideas que se ha cultivado en nuestro país.<sup>2</sup> La *Historia de los intelectuales en América Latina* dirigida por Carlos Altamirano atrajo mi atención, por la brillantez del enfoque y porque constaté la ausencia de cualquier contribución ecuatoriana.<sup>3</sup> Decidí alinear ese objetivo con la historia de mi orden, la Compañía de Jesús. En concreto, sentí que yo tenía *algo* que decir sobre dos jesuitas: Pablo Muñoz Vega (1903-1994) y Hernán Malo González (1931-1983), figuras que comencé a descubrir cuando estudié en la PUCE hace más de veinte años. Al definir el tema de la tesis decidí ampliar la mirada e incluir a algunos pensadores seculares. Tuve la fortuna de conocer personalmente a Isabel Robalino Bolle (1917-2022) en sus últimos años, así que decidí estudiar su andadura.<sup>4</sup>

Ahora bien, ¿quiénes conformaban la élite intelectual del Ecuador católico a mediados del siglo XX? Salvador Lara presenta un elenco en el que no puede faltar su maestro, el *eminente polígrafo* Julio Tobar Donoso (1894-1981).<sup>5</sup> Quizá me dejé llevar por mi ser imbabureño cuando completé la selección con Leonidas Proaño (1910-1988) y Julio César Trujillo (1931-2019). Tuve dudas respecto al *obispo de los indios*: la fascinación que ha ejercido su figura y legado podía convertirse en un escollo. Nunca me satisfizo del todo el abordaje de tantos autores que lo han desvinculado de su entorno eclesial y de sus experiencias antes de su conversión en Riobamba.<sup>6</sup> Así que decidí comenzar mi abordaje rescatando lo que Proaño fue desde sus años de joven sacerdote en Ibarra: un intelectual católico.

---

<sup>2</sup> La Historia intelectual constituyó, durante décadas, algo así como el *background* de la Historia política y económica, Stefan Collini, “The identity of Intellectual History”, en *A Companion to Intellectual History*, ed. por Richard Whatmore y Brian Young, 7-18 (Oxford: Wiley Blackwell, 2016). Jorge Salvador Lara menciona a Jacinto Jijón y Caamaño, Gonzalo Zaldumbide, Wilfrido Loor y Gonzalo Cordero Crespo, entre otros, “Las ideas en el Ecuador del siglo XX”, en *Historia del Ecuador*, vol. 7, ed. por Hernán Crespo Toral et al., 161-203 (Quito: Salvat, 1980).

<sup>3</sup> Carlos Altamirano, dir., *Historia de los intelectuales en América Latina, vol. II: Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX* (Buenos Aires: Katz, 2008).

<sup>4</sup> En su calidad de vicepresidenta, la Dra. Robalino fue fiel (hasta el fatídico 2020) a las reuniones mensuales de la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica, de la cual yo era el secretario.

<sup>5</sup> Salvador Lara, “Las ideas en el Ecuador”, 183-4.

<sup>6</sup> La mayoría de los estudios que conozco sobre Proaño —y que citaré en su momento— soslayan el contexto de su diócesis originaria, Ibarra, así como las influencias eclesiales que le moldearon antes y después del Concilio. Analizo estas influencias en los capítulos II y III: Joseph Cardijn y la Juventud Obrera Cristiana (JOC), el grupo conciliar de la *Iglesia de los pobres*, Manuel Larraín y otros preladados.



Se conformó así un *sexteto* —si se me permite emplear este término musical— que ha vertebrado mi investigación. Justifico mi elección con las siguientes razones:

- a) Se trata de un grupo lo suficientemente heterogéneo y representativo: tres seculares —Robalino, Tobar y Trujillo— y tres eclesiásticos —Muñoz, Proaño y Malo—. Aquellos católicos militantes vibraron con la cuestión social y comenzaron su polifacética actividad —docencia, investigación histórica, reflexión filosófica, apostolado social— *antes* del Concilio. Su actividad cubrió décadas —Trujillo y Robalino siguieron vigentes en el siglo XXI—. Eso me ha facilitado el estudio de los procesos, de las transformaciones culturales y religiosas.
- b) Todos ellos tuvieron una estrecha relación con Quito, el epicentro del campo cultural de la República. De los seis, el único nacido en Quito fue Tobar, pero Trujillo y Robalino se radicaron en la capital durante su juventud. Los tres eclesiásticos se formaron o bien en el seminario mayor o en Cotacollao. Muñoz ocupó la sede arzobispal desde 1968.
- c) Cinco de estos seis intelectuales estuvieron vinculados directamente con la Universidad Católica. Tobar fue uno de sus fundadores y el primer decano de Jurisprudencia. Robalino y Trujillo fueron profesores —el segundo ocupó el vicerrectorado en la década de 1970—. Muñoz fue su segundo gran canciller y Malo, su cuarto rector y reformador: de hecho, podemos hablar de la PUCE *antes* y *después* del recordado filósofo.
- d) Al vivir en Quito y estar vinculados con la Iglesia y la Universidad Católica, estos protagonistas se conocieron e influyeron mutuamente. Y es que las redes intelectuales son la intersección de vinculaciones horizontales, verticales y transversales. Así lo ha demostrado la reconstrucción de algunas relaciones: Tobar-Trujillo —relación de maestro y discípulo—, Trujillo-Robalino —compañeros de lucha por los derechos de los trabajadores—, Proaño-Muñoz —obispos y padres conciliares—, Muñoz-Malo —superior religioso y súbdito en la Compañía de Jesús—. Esas relaciones se abren a otros protagonistas: el cardenal Carlos María de la Torre, Bernardino Echeverría —obispo de Ambato y padre conciliar— y Juan Larrea Holguín —jurista, profesor universitario y obispo—.

Pero yo no quería simplemente revisitar las biografías de los *grandes hombres* ni su pensamiento. Quería explorar los intersticios, establecer conexiones a nivel continental

y mundial para revelar lo que los abordajes tradicionales han soslayado: el poder y el conflicto en la Iglesia, la evolución de la mentalidad clerical, el paso de la Acción Católica a la Democracia Cristiana, del Tomismo a la Teología de la Liberación, del anatema al diálogo... Debía identificar el factor desencadenante para tales transformaciones y me encontré con el tan citado y, a la vez, tan poco comprendido Vaticano II. Es verdad que ciertos abordajes de la Historia intelectual, como el análisis de los lenguajes políticos y teológicos, así como la Historia de las ideas y de los conceptos, me ayudarían a establecer las continuidades y las transformaciones del periodo estudiado. Incluyo una historia de algunos conceptos teológicos en el capítulo III, cuando estudio la doctrina del Vaticano II. En todo caso, mi investigación y el proceso de escritura me han persuadido de que el estudio de mi sexteto ofrece una visión amplia del devenir y de las transformaciones del catolicismo antes y después del Concilio de Juan XXIII y Pablo VI.

Asentado esto, la pregunta central de esta investigación ha sido: ¿cómo incidió el Concilio en el campo conformado por los intelectuales católicos del Ecuador entre los años sesenta y el retorno a la democracia en 1979? ¿Podemos hablar de una ruptura, de una discontinuidad con la herencia de siglos que había moldeado al Ecuador católico? Considero que después de 1965 se aceleraron algunos procesos dignos de ser estudiados, como la emancipación del laicado y la secularización de la sociedad. ¿Tuvo algo que ver con ello el Vaticano II? Esta tesis explora posibles respuestas.

**Estado de la cuestión.-** Me circunscribo a tres apartados: a) las obras generales, necesarias para establecer el contexto transnacional; b) los estudios sobre el cristianismo y la Iglesia católica en el siglo XX, con énfasis en el Vaticano II —su preparación, desarrollo y recepción—; c) una aproximación a los intelectuales en general y a los intelectuales católicos en América Latina y Ecuador en particular.

Sintetizo las obras generales diciendo que resaltan el papel subordinado que América Latina jugó durante la Guerra Fría, así como el punto de inflexión que significó la Revolución Cubana (1959), un llamado de alerta sobre la urgencia de reformas sociales en el continente.<sup>7</sup> En mayor o menor medida, la bibliografía menciona el influjo del

---

<sup>7</sup> Gustavo Beyhaut y Hélène Beyhaut, *América latina III: De la Independencia a la Segunda Guerra Mundial* (Madrid: Siglo Veintiuno, 1990); Wolfgang Benz y Hermann Graml, eds., *El siglo XX. III: Problemas mundiales entre los dos bloques de poder* (Madrid: Siglo Veintiuno, 2000); Mauricio Archila Neira, ed., *Historia de América Andina*, vol. 7 (Quito: UASB / Libresa, 2013); Edwin Williamson, *Historia de América Latina* (Ciudad de México: FCE, 2013); Giuliano Procacci, *Historia General del siglo XX* (Barcelona: Crítica, 2001); Joaquín Estefanía, *Revoluciones: cincuenta años de rebeldía (1868-2018)* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2018), 43-108.

catolicismo y señala al Vaticano II como uno de los eventos que reflejaron el *Zeitgeist*, el espíritu del tiempo; refiere también el ingreso de otras confesiones y el proceso de secularización. Existen obras sobre un determinado período o evento. Paz y Miño estudia los gobiernos *julianos* en Ecuador, mientras que Cabrera Hanna revisita críticamente la *Revolución Gloriosa* de 1944. No es fácil hallar abordajes históricos calificados del papel de los intelectuales y del fenómeno religioso.<sup>8</sup>

No se puede hablar del periodo sin mencionar a dos personajes clave: Carlos María de la Torre, arzobispo de Quito e innegable actor político,<sup>9</sup> y José María Velasco Ibarra, *el último caudillo de la oligarquía*, quien dominó la vida política durante décadas. Ximena Sosa encuadra a aquel intelectual aristócrata y demagogo dentro del populismo clásico americano.<sup>10</sup> Estas obras nos aproximan a la comprensión del papel jugado por los intelectuales en un país en desarrollo en un contexto de contestación, de crítica violenta y de luchas por la *liberación*.

En el balance sobre la Iglesia católica y el cristianismo iré de lo general (Roma) a lo particular (las iglesias locales). No me detengo aquí en los siempre útiles manuales, así que menciono a James Chappel, quien analiza el panorama sociopolítico e intelectual del catolicismo europeo y su influjo global entre los pontificados de Pío XI y Pío XII. El profesor de Duke contrasta los discursos tradicionalistas preconciliares con la emergencia de la Democracia Cristiana y la modernidad del Vaticano II.<sup>11</sup> Respecto a las biografías y estudios papales, Chiron estudia a Pío XI con énfasis en su magisterio, su intento de frenar el proceso de secularización, el enfrentamiento con los totalitarismos y su fallida

---

<sup>8</sup> Enrique Ayala Mora, ed., *Nueva Historia del Ecuador*, vols. 10-11. *Época Republicana IV-V* (Quito: Grijalbo / CEN, 1990-1991); Jorge Salvador Lara, *Breve Historia contemporánea del Ecuador* (Ciudad de México: FCE, 2009); George Lauderbaugh, *Historia Política del Ecuador* (Quito: CODEU, 2015); Juan J. Paz y Miño Cepeda, *Ecuador: los gobiernos julianos, 1925-1931: La constitución de la izquierda política* (Quito: PUCE, 2018); Santiago Cabrera Hanna, *La Gloriosa, ¿revolución que no fue?* (Quito: UASB, 2016). Biografías: Robert Norris, *El gran ausente* (Quito: Libri Mundi, 2004); Fernando Jurado Noboa, *Camilo Ponce: el estadista* (Quito: BEAEP, 2019).

<sup>9</sup> Gonzalo Ortiz Crespo, *Su Eminencia: El cardenal Carlos María de la Torre y el Ecuador de su tiempo* (Quito: Plaza Grande, 2019). Este vasto aporte ayuda a comprender la ruptura que el Vaticano II significó para la apacible Iglesia ecuatoriana.

<sup>10</sup> Pablo Cuvi, *Velasco Ibarra: el último caudillo de la oligarquía* (Quito: Instituto de Investigaciones Económicas, 1977); Ximena Sosa, *Hombres y mujeres velasquistas, 1934-1972* (Quito: FLACSO Ecuador - Abya-Yala, 2020); Ximena Sosa, "El papel de la burocracia en los gobiernos velasquistas en Ecuador, 1934-1972" *Procesos* 49 (enero-junio 2019), 103-130. La autora aborda a Velasco Ibarra desde el género, la cultura política y la memoria colectiva.

<sup>11</sup> James Chappel, *Slaying the Leviathan, Catholicism and the Rebirth of Europe (1920-1950)* (New York: Columbia University, 2012); *Catholic Modern, The Challenge of Totalitarianism and Remaking of the Church* (Harvard: Harvard U.P., 2018).

apuesta por la paz.<sup>12</sup> El siguiente pontificado, el de Pío XII (Eugenio Pacelli), nos da más claves sobre la Iglesia preconciliar, con su visión juricista de concebirse como una *societas perfecta* y su obsesivo anticomunismo. El estudio de Chenaux destaca las competencias diplomáticas de Pacelli y sus tímidos intentos de reforma. Otro aporte, el de Giancarlo Zizola, profundiza en sus motivaciones y en las razones de su anticomunismo.<sup>13</sup> Peter Hebblethwaite estudió a fondo a los papas del Vaticano II, Juan XXIII y Pablo VI —el *primer papa moderno*—. El abordaje de este autor inglés permite entender la marcha de las cuatro sesiones conciliares.<sup>14</sup> Sobre la elección e inicio del pontificado de Juan Pablo II, es útil el libro de Bernstein y Politi, *Su Santidad*. Queda claro el objetivo del papa polaco: instaurar un nuevo equilibrio en una iglesia agitada por la crisis posconciliar. Es casi un lugar común afirmar que Juan Pablo II frenó algunos de los desarrollos más prometedores de la teología latinoamericana; esta es una de las tesis del biógrafo del papa Francisco, Austen Ivereigh.<sup>15</sup>

El Vaticano II y su impacto / recepción son centrales para esta investigación. Debo decir que la producción académica sobre el tema ha alcanzado un volumen tal que dificulta su seguimiento y ponderación, razón por la cual este balance no puede ser exhaustivo. No se trata tampoco de mezclar la Historia con la Teología. Destaco tres enfoques: el histórico —que atiende al *evento*—, el hermenéutico —la interpretación de los documentos conciliares— y el proceso de recepción.<sup>16</sup> Alberigo y Jossua estudian la reforma litúrgica, la colegialidad, el ecumenismo, la libertad religiosa, la presencia de la

---

<sup>12</sup> Yves Chiron, *Pío XI* (Milano: San Paolo, 2006). Una visión general sobre el papado: Roberto Rusconi, *Santo Padre: La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II* (Roma: Viella, 2010).

<sup>13</sup> Philippe Chenaux, *Pío XII: Diplomático e pastore* (Milán: San Paolo, 2004). Esta obra no rehúye el controversial tema del Holocausto y el papel del papa Pacelli. Giancarlo Zizola, *Il Microfono di Dio: Pío XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani* (Milán: Mondadori, 1990). Este historiador eclesiástico explora la relación entre Pío XII y el carismático jesuita Riccardo Lombardi, compañero de estudios de Muñoz Vega en Roma. Es una ventana para entender la soterrada crisis eclesial, crisis que demandaba una reforma, acometida finalmente por Juan XXIII.

<sup>14</sup> Peter Hebblethwaite, *Juan XXIII: el Papa del Concilio* (Madrid: PPC, 2000); Peter Hebblethwaite, *Paul VI: The First Modern Pope* (New Jersey: Paulist Press, 1983). El autor resalta la figura del papa Montini como un intelectual inclinado al diálogo. A raíz de su beatificación (2014), algunos vaticanistas han actualizado la biografía del papa Montini, insistiendo en la modernidad de su programa, Domenico Agasso Jr. y Andrea Tornielli, *Paolo VI. Il santo della modernità* (Milán: San Paolo, 2014). Profundiza en la convocatoria del Concilio Giovanni Sale, *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II* (Milano: Jaca Book, 2012).

<sup>15</sup> Carl Bernstein y Marco Politi, *Su Santidad: Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo* (Bogotá: Norma, 1996); Austen Ivereigh, *El gran reformador: Francisco, retrato de un papa radical* (Bogotá: Ediciones B, 2015). Este segundo autor reseña la agitada trayectoria de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XX, que me ha servido de modelo para reseñar la crisis de la Iglesia ecuatoriana.

<sup>16</sup> Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua (eds.) *La recepción del Vaticano II* (Madrid: Cristiandad, 1987).

Iglesia en el mundo moderno y otros temas sensibles. El debate *ad intra* del catolicismo ha sido agitado durante el posconcilio. Quien sigue los estudios y el debate en torno al tema se ha acostumbrado al lenguaje confrontativo.

Existen tres etapas en la investigación sobre el Vaticano II.<sup>17</sup> La primera incluyó las traducciones de los documentos conciliares a las lenguas vernáculas, los primeros comentarios y algunas crónicas.<sup>18</sup> Una segunda etapa comenzó en 1985, año del sínodo extraordinario convocado por Juan Pablo II.<sup>19</sup> La tercera etapa se inauguró con los trabajos del Instituto de Ciencias Religiosas dirigido por Giuseppe Alberigo. Esta *Scuola di Bologna* publicó en 1995 el primer volumen de la *Storia del Concilio Vaticano II*.<sup>20</sup> Se trata de una obra vasta y erudita —una cincuentena de artículos— que describe el origen de un espíritu conciliar autónomo que rechazó los *schemata* —borradores— de la Curia Romana en la primera sesión conciliar. Las críticas al proyecto de Alberigo condujeron a una *politización del debate*, un desplazamiento desde lo histórico hacia lo hermenéutico en el cual la interpretación del Concilio se ha utilizado como arma al servicio de los intereses de la política eclesiástica.

Teólogos e historiadores han propuesto dos hermenéuticas del Vaticano II: la de la *continuidad* —defendida por los papas y por los autores *oficiales*— y la de la *ruptura*, difundida por la prensa y por algunos disidentes de izquierda y derecha. John O'Malley, S.J. replica las tesis expuestas por algunos integristas durante el pontificado de Benedicto XVI.<sup>21</sup> El profesor de Georgetown sigue el camino trazado por Alberigo, pues sintoniza con la línea progresista, aunque procura entender las razones de la minoría durante el

---

<sup>17</sup> Carlos Schickendantz, “Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo”, *Teología y vida* 55/1 (2014): 105-141.

<sup>18</sup> Un comentario que me ha guiado en el capítulo III: Guillermo Barauna, *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la Constitución Gaudium et Spes del Vaticano II* (Madrid: Studium Ediciones, 1967). Entre las crónicas: Henri Fesquet, *The drama of Vatican II* (New York: Random House, 1967); José L. Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio* (Madrid: PPC, 1963).

<sup>19</sup> Casiano Floristán y Juan José Tamayo, eds., *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid: Cristiandad, 1985).

<sup>20</sup> Giuseppe Alberigo, ed., *Historia del Concilio Vaticano II* (5 volúmenes). Salamanca: Peeters / Sígueme, 2002-2006. Esta *Storia* recurrió a fuentes hasta entonces inéditas: archivos, diarios de varios de los participantes, correspondencia, etc. Otras obras: Matthew L. Lamb y Matthew Levering, eds., *The Reception of Vatican II* (New York: Oxford U. P., 2017); Richard R. Gaillardetz, ed., *The Cambridge Companion to Vatican II* (Cambridge: Cambridge U. P., 2020).

<sup>21</sup> John O'Malley, *What Happened at Vatican II* (Harvard: Harvard U. P., 2008). Esta influyente obra reseña el estado de las diversas cuestiones en 1962 y consigue un óptimo balance entre la narración y el comentario teológico, amén de una serena reflexión sobre el impacto del Concilio. Un autor conservador, Agostino Marchetto, recrimina a la escuela de Bolonia por su supuesta falta de objetividad y por enfatizar la discontinuidad, *Il concilio ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005).

Concilio. Resalta la novedad, la ruptura que significó el Vaticano II en el marco de los concilios, así como sus tres principios: *aggiornamento* (puesta al día), desarrollo de la doctrina y regreso a las fuentes. La crisis posconciliar reavivó las resistencias expresadas por los tradicionalistas. Los progresistas, por su parte, explicaron la crisis desde la demora oficial y la tibieza del *aggiornamento*.<sup>22</sup> Santiago Madrigal, S.J. rinde homenaje a dos teólogos sobresalientes, Karl Rahner —profesor de Malo— y Joseph Ratzinger, y recuerda que el Vaticano II fue el *Concilio de los teólogos*.<sup>23</sup> Tanto Rahner como Ratzinger ejercieron su influjo en la Iglesia latinoamericana: mientras el primero fue profesor de una élite teológica que difundió las reformas, el segundo —prefecto de la Doctrina de la Fe entre 1981 y 2005, año en que fue electo papa— tuvo que poner un alto a los desarrollos más subversivos. La insatisfacción de Ratzinger con la recepción del Concilio es evidente en el libro-entrevista de 1985 *Informe sobre la fe*.<sup>24</sup>

Esta investigación trata de comprender a la institución que más ha marcado la historia social y política de América Latina: la Iglesia católica, con sus elementos constitutivos, descritos por la constitución *Lumen Gentium*: laicado, vida consagrada, clero y jerarquía. Wilde y Bastian analizan al catolicismo desde la sociología del cambio religioso, lo que implica una mirada al laicado, *el pueblo de Dios*, respaldada por análisis cuantitativos.<sup>25</sup> La organización laical más estudiada ha sido la Acción Católica.<sup>26</sup> El devenir de la vida consagrada antes y después del Concilio está recogida en las historias oficiales de diversos institutos.<sup>27</sup> Advierto que esta tesis se ha centrado en la Compañía

---

<sup>22</sup> Los herederos del ala conservadora vieron en las reformas conciliares la causa de todos los males de la Iglesia contemporánea, Roberto de Mattei, *Il Concilio Vaticano II: una storia mai scritta* (Turín: Lindau, 2010). Un abordaje más teológico y mesurado: Santiago Madrigal, *Vaticano II: remembranza y actualización* (Santander: Sal Terrae, 2002).

<sup>23</sup> Santiago Madrigal, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: tras las huellas del Concilio* (Santander: Sal Terrae, 2006). Una selección del pensamiento teológico de Ratzinger, en *The Pope Benedict XVI Reader* (Park Ridge, IL: Word on Fire Institute, 2021).

<sup>24</sup> “El Vaticano II se encuentra hoy bajo una luz crepuscular. La corriente llamada *progresista* lo considera completamente superado desde hace tiempo y, en consecuencia, como un hecho del pasado [...] Para la parte opuesta, la corriente conservadora, el Concilio es responsable de la actual decadencia de la Iglesia católica”.\*

\* Vittorio Messori, *Informe sobre la fe* (Madrid: BAC / La Editorial Católica, 1985), 34.

<sup>25</sup> Melissa J. Wilde, *Vatican II: a sociological analysis of religious change* (Princeton: Princeton U. P., 2007); Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (México: FCE, 1997).

<sup>26</sup> Massimo Faggioli, *Historia y evolución de los movimientos católicos* (Madrid: PPC, 2011); Juan Martínez Borrero, “La Acción Católica en Cuenca: de las asociaciones obreras a la ‘ciudadanía moral’ en el primer tercio del siglo XX”, *Procesos* 46 (julio-diciembre 2017): 67-90.

<sup>27</sup> Carlos Valverde R., ed., *Presencia salesiana en el Ecuador* (Cuenca: Edibosco, 1987); Lola Vázquez y equipo (coords.), *La presencia salesiana en el Ecuador: Perspectivas históricas y sociales* (Cuenca: Universidad Politécnica Salesiana, 2014); Alfonsina de Jesús Padrón C., *Reseña histórica de la*

de Jesús y que he recurrido a historiadores de esta orden.<sup>28</sup> Los jesuitas fueron muy activos en diversos frentes, como lo demuestra Jeffrey Kleiber, S.J.<sup>29</sup> Para el Ecuador, tenemos los aportes de José Jouanen, S.J. sobre la Compañía durante la época republicana y de Francisco Miranda, S.J. —estudios sobre el cardenal Muñoz Vega y el ya mencionado sobre Espinosa Pólit—. Existe una investigación de mi autoría sobre el trabajo misionero de los jesuitas en el litoral hasta 1962.<sup>30</sup>

El Vaticano II incidió en la escritura de la Historia de la Iglesia desde América.<sup>31</sup> El acontecer de la comunidad cristiana ha sido el objeto de estudio de varios académicos posconciliares.<sup>32</sup> Se han sumado a la tarea historiadores que no tienen relación con ningún credo. El objeto de estudio de esos autores suele ser la Iglesia en la Historia: una institución humana —demasiado humana— que es un referente moral y de poder. Después del Concilio, el acontecimiento decisivo para entender los cambios eclesiales fue la conferencia de Medellín (1968). Saranyana, Schickendantz y otros dejan claro que ese evento tan recordado significó la aplicación del Concilio en nuestro continente.<sup>33</sup> Durante

---

*Provincia Sto. Domingo de Guzmán del Ecuador* (Quito: Dominicas de la Inmaculada Concepción, 1989); Gonzalo Martínez Salame, *Historia de la Congregación de la Misión en el Ecuador* (Quito, 2012).

<sup>28</sup> Ricardo García Villoslada, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús* (Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1940); William Bangert, *Historia de la Compañía de Jesús* (Santander: Sal Terrae, 1981); Thomas Worcester, ed., *The Cambridge Companion to the Jesuits* (Cambridge: Cambridge U. P., 2008). Sobre el generalato de Pedro Arrupe, Pedro M. Lamet, *Arrupe, un profeta para el siglo XXI* (Madrid: Temas de Hoy, 2001).

<sup>29</sup> Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000* (Lima: Fondo Editorial Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007).

<sup>30</sup> José Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la República del Ecuador, 1850-1950* (Quito: Provincia Ecuatoriana, S.J., 2003); Francisco Miranda R., *Pablo Muñoz Vega. Un humanismo eclesial para el hombre de hoy* (Quito: Banco Central del Ecuador, 1993); David Chamorro Espinosa, *Los jesuitas en Manabí y Esmeraldas: Historia de una misión, 1918-1962* (Quito: PUCE, 2018).

<sup>31</sup> Las fuentes primarias de las misiones entre los pueblos aborígenes han sido estudiadas con nuevos enfoques. Coincido con los principios expuestos por Juan M. Pacheco: “la historia de la Iglesia no puede reducirse a la sola actividad de sus jerarcas, sino que debe abarcar la de todo el pueblo cristiano”.\*

Cit. por Luis C. Mantilla, “Entre el avance y la insatisfacción: los últimos 50 años de historia de la Iglesia en Colombia (1965-2015)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 25 (2016): 59-89; aquí, 69.

<sup>32</sup> Pedro Borges, dir., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (2 vols.) (Madrid: BAC / Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, 1992); Enrique D. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación, 1492-1973* (Barcelona: Nova Terra, 1974); Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX* (México: Vuelta, 1989); John Lynch, *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina* (Barcelona: Crítica, 2012). Estos y otros autores cubren un amplio espectro ideológico.

<sup>33</sup> Josep-Ignasi Saranyana, *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)* (Bogotá: CELAM, 2005); Carlos Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968)”, *Teología* 108 (2012): 25-53; Virginia R. Azcuy, “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, *Revista Teología* 50, no. 110 (abril de 2013): 111-138; Gustavo Morello, “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 199 (abril, 2007): 81-104; Silvia Scatena, “De Medellín a Aparecida: la ‘lección’ de una experiencia regional para una búsqueda de formas y estilos de colegialidad efectiva”, en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, ed. por Antonio

esta investigación ha sido forzoso entender a la Teología de la Liberación (TL).<sup>34</sup> Dejo claro que definir a la TL es una ardua tarea y que el nivel de confrontación al respecto es virulento —Brown habla de un *campo de batalla hermenéutico*—. <sup>35</sup> Abordo el tema en el capítulo V, aclarando los orígenes e impacto de un movimiento teológico que influyó en las teologías contextuales surgidas en Asia y África.

Existen artículos, libros y tesis sobre aspectos particulares o sobre el devenir del catolicismo en determinado país. Roberto Di Stefano hace un recorrido sobre el hecho religioso en Argentina que comienza con la Independencia y arriba hasta la conformación de la *esfera secular* y la crisis de la modernidad. Otros aportes destacados sobre el hispanismo y el influjo de autores católicos como Maritain han sido los de Miranda Lida.<sup>36</sup> Otras obras se concentran en el siglo XX, como la de Stephen Andes sobre el activismo católico en México y Chile entre 1920 y 1940 y un volumen colectivo sobre los intelectuales católicos de derecha en México.<sup>37</sup> También en el contexto mexicano, Roberto Blancarte analiza el devenir de la Iglesia católica y sus luchas con el Estado y la sociedad secular.<sup>38</sup> Para el caso colombiano, Gustavo Pérez presenta atinadamente el contexto socio-político y eclesial en su biografía de Camilo Torres.<sup>39</sup> Destaca también la

---

Spadaro y Carlos María Galli, 273-293 (Maliaño: Sal Terrae, 2016); Diego Jiménez et al., eds., *Medellín: memoria y profecía* (Quito: PUCE, 2018).

<sup>34</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Lima: CEP, 1971).

<sup>35</sup> Mi experiencia como profesor de Historia de la Iglesia en la PUCE me ha enseñado que los seminaristas y religiosos en formación de hoy ignoran casi todo lo relativo a la TL. Algunos han escuchado que se trató de un movimiento nocivo; otros tienen una imagen positiva, pero no han leído a ninguno de sus exponentes. Algunas obras introductorias: Christopher Rowland ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge: Cambridge U. P., 2007); Alfred T. Hennelly, ed., *Liberation Theology. A Documentary History* (New York: Orbis Books, 1990); Sergio Silva, “La Teología de la Liberación”, *Evangelio y Vida* 50 (2009): 93-116; Juan J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la Teología de la Liberación* (Estella: Verbo Divino, 1998); Alfonso López Trujillo, “Las teologías de la liberación en América Latina” (ponencia en el Encuentro latinoamericano sobre la TL, noviembre 1973, Bogotá), en *De Medellín a Puebla* (Madrid: BAC, 1980), 215-62.

<sup>36</sup> Roberto Di Stefano, *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina. Siglos XIX y XX* (Buenos Aires: Imago Mundi, 2016); Miranda Lida, “De Manuel Gálvez a Jacques Maritain. Hispanofilia y francofilia en el catolicismo argentino de la primera mitad del siglo XX”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 7 (2017) 61-81; “Variaciones sobre la hispanidad a la luz de 1939. La Institución Cultural Española de Buenos Aires, entre el falangismo y el exilio republicano”, *Historia* 52 n.º 2 (diciembre de 2019), 471-89.

<sup>37</sup> Stephen Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile (1920-1940)* (Oxford, Oxford, U. P., 2014); Laura Alarcón Menchaca, Austreberto Martínez Villegas y Jesús Iván Mora Muro (coords.), *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)* (Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2019).

<sup>38</sup> Roberto Blancarte reconoce las motivaciones genuinamente espirituales de la Iglesia, que la diferencian de un partido político, *Historia de la Iglesia católica en México* (México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1992).

<sup>39</sup> Gustavo Pérez Ramírez, *Camilo Torres Restrepo, mártir de la Liberación* (Quito: La Tierra, 2009).



tesis doctoral de Joan M. Largo Vargas sobre los intelectuales católicos, sus revistas y el catolicismo de masas, caracterizado por su triunfalismo.<sup>40</sup> Más relacionado con mi investigación, están los aportes de Andrea Heidy Müller sobre el activismo católico en Ecuador antes y después del Vaticano II y la tesis doctoral de Maurice Awiti sobre la trayectoria pastoral de Leonidas Proaño en Riobamba.<sup>41</sup> En lo que atañe a las demás confesiones, autores como Meyer y Bastian refieren su gran desarrollo después de 1945. Una visión desde dentro y bien fundamentada tanto histórica como teológicamente es la del pastor y profesor Pablo A. Deiros.<sup>42</sup>

Es de sobra sabido que el vocablo *intellectuel* adquirió un nuevo sentido en Francia a raíz del célebre caso Dreyfus (1894-1906); sin embargo, definir con certeza al intelectual —los franceses emplean también la palabra *clerc*— es un problema irresuelto. Altamirano llama a los intelectuales “esa tribu inquieta de magistrados del espíritu”.<sup>43</sup> Me atrevo a definir al intelectual como un ciudadano comprometido que detenta el conocimiento y que suscita debates en la esfera pública. Es, por tanto, un *letrado* que participa de los combates de la *polis* moderna. Gramsci señala que todos los hombres son intelectuales, pero que no todos cumplen tal función en la sociedad. El marxista italiano fijó una perdurable tipología de los intelectuales: *tradicionales* y *orgánicos*. Mientras los primeros son los representantes históricos de los grupos *fundamentales*, en continuidad con el pasado y con valores inmutables —el clero es un ejemplo característico—, los intelectuales orgánicos emergen “sobre el terreno a las exigencias de una función necesaria en el campo de la producción económica”. Al profundizar en Pablo Muñoz, Leonidas Proaño y Hernán Malo, me resonaron las notas gramscianas sobre el clero como

---

<sup>40</sup> Joan M. Largo Vargas, “Intelectuales católicos, revistas y catolicismo de masas. Una historia intelectual de la secularización en Colombia, 1934-1957” (tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia, 2021), <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/80243/1144145840.2021.pdf?sequence=3&isAllowed=y>.

<sup>41</sup> Andrea Heidy Müller, *Repensar la Revolución del Poncho. Activismo católico y políticas de representación en el espacio andino de Ecuador (1955-1988)* (transcript Verlag, 2021). Disponible en <https://play.google.com/books/reader?id=yftFEAAQBAJ&pg=GBS.PA9&hl=es>; Awiti, Maurice S. O., “La trayectoria pastoral de Leonidas Proaño en la Diócesis de Riobamba en Ecuador: indígenas, sociedad e Iglesia, 1954 -1988” (tesis de doctorado, UASB - Sede Ecuador, Quito, 2023), <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/9619>

<sup>42</sup> Meyer, *Historia de los cristianos*, 275-298; Pablo A. Deiros, *Historia del Cristianismo en América Latina* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992); Enrique Ayala Mora, ed., *La Reforma Luterana y su influencia en América Latina del pasado al presente* (Quito: UASB/ Colegio de América/ La Tierra, 2018). Un hallazgo valioso (por la abundante información que aporta y porque refleja la mentalidad preconiliar) es Camilo Crivelli, *Directorio protestante de la América Latina* (Isola del Liri: Soc. Tip. A. Macioce & Pisani, 1933).

<sup>43</sup> Carlos Altamirano, *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013).

“jerarquía intelectual orgánicamente ligada a la primitiva aristocracia de la tierra”, detentadora de la ideología religiosa y de la Filosofía.<sup>44</sup> En estas páginas nos encontraremos con intelectuales dotados de una visión religiosa de la existencia y, que, por tanto, creían en un *Señor de la Historia*. Por eso, evoco a los profetas hebreos: al igual que aquellos personajes bíblicos, el intelectual católico expone sus creencias, toma partido, anuncia y denuncia. En ocasiones se presenta como un profeta del orden — pensemos en Tobar Donoso y en Espinosa Pólit—. Otras veces se enfrenta al sistema opresor y defiende a las víctimas: la misión que dio sentido al ministerio de Mons. Proaño.

Los franceses se sienten en casa al hablar de los intelectuales. François Dosse y Michel Winock me ayudaron a entender su apasionante andadura durante el siglo pasado, las alianzas y las confrontaciones al interior de los *clercs*. Algunos construyeron su carrera al amparo del mundo académico: es conocida la trayectoria de Sartre; para el caso ecuatoriano tenemos a Tobar, Trujillo y Malo. Otros intelectuales fueron más bien productores de ideologías e intervinieron en los combates por la hegemonía al margen de la academia; tal fue el caso de Proaño y, hasta cierto punto, de Robalino.<sup>45</sup> La multiforme agencia de los *clercs*, esencial en los sistemas democráticos, configura una vida intelectual que abarca la práctica escritural, el debate público, la praxis en los espacios de sociabilidad académica —universidades, institutos culturales, sociedades literarias— y el intercambio de bienes simbólicos.

Hasta hace unas décadas, los filósofos cultivaron la Historia de las ideas; los aportes de Arturo A. Roig, Juan Valdano y David Cortez dan cuenta de un campo cultural con muchas voces que se abre a la globalización.<sup>46</sup> Alineada con la nueva Historia intelectual, la ya referida *Historia de los intelectuales en América Latina* supera ese abordaje. El volumen II recoge una treintena de ensayos que cubren el devenir comprendido entre 1900 y la década de 1980, alrededor de ejes temáticos tales como intelectuales y revolución, redes, revistas, acción política, indigenismo y vanguardias.

---

<sup>44</sup> Antonio Gramsci, *La formación de los intelectuales* (México: Grijalbo, 1967), 22-3. Es un hecho que el clero monopolizó las ciencias eclesiológicas tanto en Italia como en Ecuador. Al aproximarnos a la Facultad de Filosofía “San Gregorio”, veremos que solo después del Concilio se permitió la matrícula de estudiantes seculares (cap. IV).

<sup>45</sup> François Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, Historia intelectual* (Valencia: Universita de València, 2006); Michel Winock, *El siglo de los intelectuales* (Barcelona: Edhasa, 2010).

<sup>46</sup> Arturo A. Roig, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (Quito: UASB / CEN, 2013); Juan Valdano, *Ecuador: cultura y generaciones* (Quito: Planeta, 1985); David Cortez, “Corrientes de pensamiento en la región andina entre 1930 y 1990”, en *Historia de América Andina*, vol. 7, 339-70.

Destacan los casos de Brasil y de Argentina durante el período de entreguerras. Altamirano expone ciertos puntos valiosos para mi investigación, como la relevancia de los juristas, frecuentes actores en la administración pública y la diplomacia. Granados y Bustos exploran el hispanismo, esa atracción militante de los intelectuales católicos por la *Madre Patria*. Es pertinente el análisis de Bustos sobre González Suárez y sus discípulos.<sup>47</sup> Carlos Espinosa, por su parte, ha estudiado a la derecha católica antes del Vaticano II y ha resaltado varios puntos de su programa de renovación nacional: exaltación de la *raza hispanoamericana*, promoción del reinado social de Cristo, corporativismo, anticomunismo. No hay que soslayar un fenómeno transnacional: el catolicismo político fue seducido por el autoritarismo y el fascismo, tal como explicaré en el capítulo II.<sup>48</sup>

Foucault afirma que el poder y el saber tejen un entramado de discursos y prácticas que sostienen a las instituciones, de las cuales la que más me interesa es la Universidad, la *arena decisiva*. Una aproximación histórica a la Universidad en Ecuador será útil para comprender algunos de los combates intelectuales del siglo XX. Carlos Paladines analiza el agotamiento y crisis del modelo laico (1942-1978); destaca en su análisis la actividad de Hernán Malo, artífice de una filosofía ecuatoriana.<sup>49</sup> Iván Carvajal coincide con Paladines; su aporte se centra en la crisis de 1968, los intentos de reforma y el devenir comparado de la Universidad Central y de la Universidad Católica.<sup>50</sup> Por último, Pedro Bravo analiza los discursos sobre la universidad ecuatoriana formulados entre 1960 y 1980; además de Aguirre y Malo, estudia los aportes de Alfredo Pérez Guerrero.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Aimer Granados, *Debates sobre España: el Hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX* (Ciudad de México: El Colegio de México / Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, 2005); Guillermo Bustos, *El culto a la nación. Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950* (Quito: FCE, 2017).

<sup>48</sup> Carlos R. Espinosa Fernández de Córdova, “Repensar la Derecha. Democracia Cristiana, corporativismo e integralismo en Ecuador en la entreguerra (1918-1943)”, *Historia* 396 2 (2018): 55-90; “The Andes Encounters the Iberian Dictatorships: Perceptions of Salazarism and Francoism in Ecuador, Perú and Colombia (1930-1950)”, en *An Authoritarian Third Way in the Era of Fascism*, ed. por Antonio Costa Pinto (Londres: Routledge, 2021), 171-191; “La derecha ecuatoriana ante una coyuntura global catastrófica (1914-1945)”, en *Fascismos iberoamericanos*, ed. por Gabriela de Lima Grecco y Leandro Pereira Gonçalves (Madrid: Alianza Editorial, 2022).

<sup>49</sup> Carlos Paladines, *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano* (Quito: BCE, 1990); Carlos Paladines, *Historia de la Educación y del pensamiento pedagógico ecuatorianos* (Quito: PUCE, 2018); Hernán Malo González, *Pensamiento universitario ecuatoriano* (Quito: BCE, 1980); *Pensamiento filosófico* (Quito: CEN, 1989). Estas selecciones de textos de Malo fueron editadas respectivamente por Estuardo Arellano y por Arturo A. Roig.

<sup>50</sup> Iván Carvajal, *Universidad, sentido y crítica* (Quito: PUCE, 2016); Simposio Permanente sobre la Universidad, *Historia de la Universidad en el Ecuador* (Quito: PUCE, 2011).

<sup>51</sup> Pedro Bravo R., *La gramática del discurso universitario en el Ecuador (1960-1980)* (Quito: PUCE, 2016).

**Referentes teóricos y conceptuales.-** Los elementos teóricos y conceptuales que han guiado este trabajo son los recurrentes en la Historia intelectual: campo intelectual, trayectoria, sociabilidades y redes, poder simbólico (*religioso*, en gran parte) y recepción. El concepto de campo intelectual (*champ intellectuel*), acuñado por Bourdieu, es esencial. Se trata del espacio social de producción de bienes simbólicos, que media entre el autor y la sociedad. El campo intelectual permite comprender a un autor y a su obra más allá de las condiciones sociales y del cliché del *genio creador*. La instancia de referencia es el espacio social relativamente autónomo conformado por profesionales especializados en cada faceta de la producción cultural.<sup>52</sup> Este ámbito está dotado de una estructura y de lógica propias; no se trata de un espacio neutro de relaciones interindividuales, sino de un sistema de relaciones en competencia en el que intervienen el Estado y los grupos hegemónicos. Al estudiar una novela o un ensayo no debemos perder de vista el campo literario ni la estructura social de la que es fruto.<sup>53</sup>

La noción de *biografía intelectual* ha dado sentido a las trayectorias del sexteto estudiado. He reconstruido sus vidas a partir de su formación, trayectoria profesional y vínculos evitando la prolijidad del relato biográfico. Es importante determinar la posición del autor en la estructura del campo intelectual, sus posicionamientos ideológicos y las relaciones de competencia que mantiene con otros. Siguiendo a Dosse, he procurado tejer una narración hermenéutica situada en un contexto.<sup>54</sup> Por eso, he ubicado a Aurelio Espinosa, Pablo Muñoz y Hernán Malo en lo que he llamado el *milieu* jesuítico. Ninguno de estos exponentes del campo católico alcanzó prestigio simplemente por sus dotes excepcionales: les marcaron su contexto y sus redes.

---

<sup>52</sup> “Irreductible a un simple agregado de agentes aislados, a un conjunto de adiciones de elementos simplemente yuxtapuestos, el campo intelectual [...] constituye un sistema de líneas de fuerza: esto es, los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden describirse como fuerzas que, al surgir, se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo”.\*

\* Pierre Bourdieu, “Campo intelectual y proyecto creador”, en *Campo de poder, campo intelectual* (Buenos Aires: Montessor, 2002), 9-50; aquí, 9. Ver también: Carlos Altamirano, “Campo intelectual”, en *Términos críticos de sociología de la cultura*, dir. por Carlos Altamirano, 9-10 (Buenos Aires: Paidós, 2002).

<sup>53</sup> “En el campo intelectual se constatan relaciones de fuerza, estrategias e intereses. Es un espacio en el que los participantes (agentes) utilizan su capital cultural estratégicamente para conservar o transformar las relaciones intelectuales establecidas”, Pierre Bourdieu, *Cosas dichas* (Buenos Aires: Gedisa, 1988), 149-50.

<sup>54</sup> François Dosse, *El arte de la biografía: entre historia y ficción* (México: U. Iberoamericana, 2007). Feliciano Montero explora las trayectorias de varios intelectuales católicos españoles antes y después del Concilio, “Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo (1951-1969)”, *Historia del Presente*, n.º 5 (2005): 41-67.

Sea que hablemos de intelectuales tradicionales u orgánicos, de laicos o clérigos, Gramsci nos ayuda a entender los *sistemas de relaciones*, las redes que conforman los *coetus* intelectuales. El marxista italiano habla, por ejemplo, de la *aristocracia de la toga*, observación pertinente para el Ecuador, donde el Derecho era la carrera civil más apetecida por las élites. El tema de la sociabilidad, esencial para esta investigación, se constituyó en un filón historiográfico cultivado en la década de 1960 por Maurice Agulhon.<sup>55</sup> El intelectual posee unos vínculos, unos nexos sociales que explican su impacto en un determinado contexto. La red otorga a sus miembros una ubicación relativa que delimita márgenes de acción con miras a alcanzar ciertos objetivos particulares según la coyuntura.<sup>56</sup> Menciono a Randall Collins, quien ha escrito una ambiciosa historia comparativa que reconstruye las redes filosóficas en China y Grecia. Este sociólogo afirma que los contactos con los sujetos hegemónicos y con los pares son directamente proporcionales con el *peso*, es decir, el poder o autoridad que alcanza un intelectual. El sistema de relaciones resultante configura al campo cultural.<sup>57</sup>

He procurado rastrear las redes tejidas por los intelectuales católicos, redes que delinearon un campo bien definido que respondió a la coyuntura ecuatoriana antes y después del Vaticano II. He confirmado que los lazos forjados a lo largo de un período más o menos largo conformaron cuerpos dotados de normas bien codificadas —los jesuitas del San Gregorio o los docentes de la PUCE—. Guerra añade un dato constatable entre los miembros de mi sexteto: un individuo pertenece a diversos grupos, por lo que debemos considerar varios factores al delimitar su identidad. Un caso: Trujillo fue al mismo tiempo profesor de la PUCE y militante del Partido Conservador antes de aliarse con la Democracia Cristiana.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Maurice Agulhon, *Política, imágenes, sociabilidades: de 1789 a 1989*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016. Agulhon introdujo el concepto en *La sociabilité meridionale. Confréries et associations en Provence orientale dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, William A. Chapman Quevedo, “El concepto de sociabilidad como referente del análisis histórico”, *Investigación y Desarrollo* 23, no. 1 (enero-junio de 2015): 1-37, doi:10.14482/indes.23.1.6040; María Paula Luciani, “Maurice Agulhon. El círculo burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 15, no. 30, 2013: 227-234. Entiendo *red* como un complejo sistema relacional que permite la circulación de bienes y servicios dentro del conjunto de relaciones establecidas entre sus miembros, Michel Bertrand, “De la familia a la red de sociabilidad”, *Revista Mexicana de Sociología* 61, no. 2 (abril-junio de 1999): 107-35.

<sup>56</sup> Como las conexiones profesionales de Tobar, Robalino y Trujillo en el medio quiteño o los contactos que Proaño estableció con los obispos alemanes durante el Vaticano II.

<sup>57</sup> Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard U. P., 1998).

<sup>58</sup> François Xavier Guerra, “El análisis de los grupos sociales: balance historiográfico y debate crítico”, *Anuario IEHS* 15 (2000): 117-22.

Menciono ahora algunas especificidades de los intelectuales latinoamericanos y, en concreto, su relación con el poder, entendido como la capacidad de un individuo o de un colectivo de influir, determinar, condicionar u obligar a otros individuos o colectivos a actuar de una determinada manera, condicionando su comportamiento. Recordemos que el poder no es solamente político, sino religioso y simbólico. Foucault afirmó que cada sociedad construye su régimen, su *política general de la verdad*. La verdad, por tanto, no se encuentra fuera del poder ni escapa a sus efectos.<sup>59</sup> Los intelectuales no transforman el mundo con total libertad, pues están sujetos a unas condiciones y limitaciones objetivas: sus capacidades de intervención, su horizonte de expectativas, etc.

Granados estudió la emergencia y tipificación de los intelectuales desde fines del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX, resaltando la relación con el espacio público y los artefactos culturales.<sup>60</sup> A mediados del siglo XX, algunos intelectuales latinoamericanos se habían convertido ya en protagonistas de primer orden y usaron con frecuencia su agencia para influenciar en la opinión pública y en las políticas culturales. En Ecuador, fue notorio cómo la Academia Nacional de Historia impuso la pauta de las celebraciones de los cuatrocientos años de la fundación española de Quito (1934). En otro orden, el cardenal De la Torre pretendió influenciar el comportamiento de los fieles con sus cartas pastorales. Jacinto Jijón (conservador), Benjamín Carrión (socialista) o Jorge Icaza (indigenista) dispusieron de un determinado *peso funcional*, peso dirimente en sus interacciones e influjo nacional. Como sostuvo Foucault: el poder no se posee; es *relacional* y se vincula con *el saber*.<sup>61</sup>

Las *teorías de la recepción* cambiaron el énfasis desde el autor y su obra hacia el texto y sus lectores. Entendemos la recepción como la forma en que las personas —los *receptores*— dan *sentido* a sus vidas y a los eventos, procesos, actores y textos que les salen al paso. El Vaticano II implicó una circunstancia inédita: como nunca en la historia

---

<sup>59</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1992). Un intelectual no puede erigirse en consejero de los demás ni pretender *detentar* la verdad: su papel es brindar instrumentos de análisis para una mejor comprensión de la realidad; de esa forma se compromete en la lucha contra el poder allí donde éste es a la vez objeto e instrumento.

<sup>60</sup> Aimer Granados, “La emergencia del intelectual en América Latina y el espacio público: el caso de Alfonso Reyes, 1927-1939”, *Procesos* 41 (2015): 173-99.

<sup>61</sup> Según Foucault, se produce una relación entre poder y saber que consiste en que el primero se legitima por los discursos que configuran el saber mientras el segundo afianza los mecanismos de dominación, alejando toda posibilidad de discusión, de cuestionamiento, *Vigilar y castigar* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1975).

de los concilios, los medios de comunicación jugaron un papel esencial en su recepción.<sup>62</sup> Cuando el Concilio se inauguró, ya existían radio, televisión y agencias de noticias. El público estaba ávido de información sobre la magna asamblea del catolicismo. Los documentos conciliares fueron publicados en las lenguas vernáculas, pero la mayoría de los fieles conocían ya la versión difundida por la prensa secular.

**Periodización, estructura y fuentes primarias.-** La investigación se extiende entre 1937, cuando se firmó el *Modus Vivendi* entre la República del Ecuador y la Santa Sede, y 1979, año de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla. Este marco temporal se justifica porque las trayectorias de los intelectuales seleccionados empezaron al menos dos décadas antes del Concilio. Era necesario analizar debidamente el *status Ecclesiae* durante el pontificado de Pío XII, para resaltar la ruptura que significó el advenimiento de Juan XXIII y la convocatoria del Concilio. El año 1979 marcó además el retorno del Ecuador a la democracia, el hito conclusivo de mi estudio. El contexto internacional del periodo estuvo marcado por el auge del fascismo, la II Guerra Mundial y la Guerra Fría. En esos décadas se dieron algunas continuidades y rupturas que afectaron las relaciones entre el Estado, la nación y la Iglesia; una de ellas fue la progresiva secularización de la sociedad ecuatoriana.

Esta tesis abarca cinco capítulos y una conclusión / prospectiva. El primer capítulo presenta el contexto sociopolítico y eclesiástico del periodo 1937-1958, desde la jefatura suprema de Páez hasta el regreso de la derecha al poder. A lo largo del capítulo se presenta la situación del campo intelectual ecuatoriano y hacen su aparición Robalino y Tobar Donoso.

El capítulo segundo aborda de lleno el campo de los intelectuales católicos. Trazo una prosopografía que incluye aspectos como el hispanismo, la cuestión social y el anti-comunismo. La figura de Tobar Donoso me sirve para ilustrar las características de los intelectuales católicos y sus redes de relaciones. Estudio a continuación el *milieu* jesuítico: la casa de formación de Cotacollao y el apostolado intelectual de Aurelio Espinosa Pólit, el primer rector de la Universidad Católica del Ecuador. El capítulo concluye con la convocatoria a concilio hecha por el papa Juan XXIII.

---

<sup>62</sup> Hasta el Concilio de Trento (1545-1563), solamente los obispos y las autoridades civiles recibían los cánones aprobados; eran ellos quienes los transmitían al clero. En el Vaticano I (1869-1870, en plena era del telégrafo), hubo ya una cobertura de la prensa.

El capítulo tercero es una síntesis del Vaticano II en clave intelectual: su preparación, los protagonistas, los debates y los documentos finales. Concentro mi atención en los obispos latinoamericanos y en la *Iglesia de los pobres*. El papa Juan murió antes de la segunda sesión y fue sucedido por Pablo VI, un papa intelectual. Además de esta transición, reseño otros eventos como el nombramiento episcopal de Pablo Muñoz y el creciente compromiso de Mons. Proaño con la justicia evangélica. Concluyo con un balance del Concilio y las perspectivas que abrió para la renovación de la Iglesia.

La narración del capítulo cuarto aborda el posconcilio y el devenir del Ecuador entre la junta militar, la Constituyente de 1966-1967 —en la que participaron Robalino y Trujillo— y el último velasquismo. La actividad intelectual encontró una sede en la PUCE, donde también se hicieron sentir los ecos de 1968. Un evento decisivo fue el *miniconcilio* de Medellín. En medio de conatos de renovación eclesial y universitaria, la figura de Hernán Malo aparece con fuerza en el relato. La docencia de este brillante jesuita coincidirá con el apogeo del Filosofado “San Gregorio”.

El capítulo quinto cubre el lustro 1970-1975. Mientras Ecuador vivía el periodo dictatorial más largo de su historia,<sup>63</sup> la irrupción de la Teología de la Liberación y la lucha de Proaño sacudía los cimientos de la tradicional Iglesia ecuatoriana. Robalino, por su parte, asistirá a las profundas transformaciones de los movimientos sociales. La crisis revelará tensiones y fragilidades al interior de la Compañía de Jesús, sacudida por abandonos del sacerdocio ministerial y dolorosos cierres de obras. En ese contexto, Malo y Trujillo conducirán a la PUCE por el camino de la reforma, no sin contradicciones. La tesis se cierra con unas conclusiones y con una prospectiva de los principales eventos de 1975-1979: el advenimiento de Juan Pablo II, la conferencia de Puebla y el regreso del Ecuador a la democracia.

Las fuentes primarias incluyen fondos de la Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit” (BEAEP), del Noviciado “San Ignacio” y del Archivo de la Provincia Ecuatoriana S.J. Este último incluye el fondo legado por el cardenal Muñoz Vega e información relativa al Colegio “Loyola” y al Filosofado “San Gregorio”. Los archivos de la PUCE me han brindado información sobre buena parte de los intelectuales estudiados. La revisión de la prensa —*El Comercio*, *El Tiempo*, algunas revistas— me ayudó a reconstruir la recepción del Concilio. Ha sido obligatoria la revisión del *Boletín*

---

<sup>63</sup> Cuando ya había escrito una primera versión de esta introducción fue publicado un importante aporte en forma de entrevista: Enrique Ayala Mora, *Guillermo Rodríguez Lara. Testimonio de vida y del nacionalismo revolucionario* (Quito: UASB / CEN, 2019).



*Eclesiástico*, el órgano oficial de la Arquidiócesis de Quito. He estado atento a los ecos en la prensa, al tratamiento noticioso que se le dio a la Teología de la Liberación y a los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI. Para reconstruir los años setenta desde una mirada católica ha sido muy valiosa la lectura de *Mensajero*, la revista de los jesuitas ecuatorianos. Las fotografías que acompañan el texto pertenecen a los fondos de la PUCE, del Colegio “San Gabriel”, de la BEAEP y de algunos particulares. He acudido a las fuentes del magisterio eclesiástico, especialmente a las encíclicas papales y a los documentos de Medellín y Puebla. Algunos protagonistas aún viven; por tanto, la historia oral ha tenido un lugar importante en esta investigación. He entrevistado a una treintena de testigos del pre y del posconcilio. Gracias a ellos he podido reconstruir algunos aspectos de la realidad ecuatoriana, de la vida eclesial y de la PUCE.

Valdano está persuadido de que “al intelectual no se lo concibe sino en vital relación con su mundo”, mientras que Largo Vargas afirma que los intelectuales católicos son “indicadores de una sociedad moderna”.<sup>64</sup> Para mí, los intelectuales católicos son figuras sugestivas e interpelantes. Se diferencian de otros pensadores, ante todo, porque tratan de ser fieles a una de las grandes ideas de la Historia, posiblemente la palabra más manoseada y quebrantada: *Dios*. Son unos vigías que otean el horizonte para tratar de divisar el resplandor de la *Civitas Dei*, la Ciudad de Dios diseñada por san Agustín. Con la Cruz en la mano, los intelectuales católicos han transmitido un mensaje esencialmente religioso a la Ciudad del Hombre. El hecho de que yo mismo sea católico no ha garantizado que comprendiese de buenas a primeras todas sus opciones y sus luchas. Mucha agua ha pasado debajo del puente desde que Juan XXIII anunció el Concilio...

Confío en que este trabajo contribuya a llenar algunos vacíos historiográficos, como la escasez en Ecuador de estudios religiosos que rebasen los marcos tradicionales. La Historia de los intelectuales puede y debe ser un punto de encuentro, una bisagra que permita una convergencia con la Historia de las mentalidades y la Historia Cultural. Concluyo diciendo que el presente aporte es el resultado de un apasionante viaje y de una larga conversación. Trato de plasmar la experiencia de dialogar durante un lustro con mi entrañable sexteto por medio de los siguientes versos:

Bajo el firmamento de la Mitad del Mundo,  
unos vigías otean el horizonte

---

<sup>64</sup> Valdano, *Ecuador: cultura y generaciones*, 14; Largo, “Intelectuales católicos, revistas”, 25-6.

trepados sobre hombros de gigantes:  
Agustín, Tomás, Suárez, Las Casas...

Vasijas de barro, mensajeros  
sensibles a los gozos y a las angustias;  
simples discípulos de un Maestro  
que dijo: “la Verdad os hará libres”.

Pelotón de profetas, reformadores,  
caballeros del Derecho y la Cruz,  
vuestra fidelidad fue a Dios y al hombre,  
la Buena Noticia fue vuestra Luz.



## Capítulo primero

### Contexto nacional y eclesial del Ecuador, 1937-1958

Existe una institución capaz de salvaguardar la  
santidad de la ley de las naciones. Esta institución es  
parte de todas las naciones y, al mismo tiempo, está  
sobre todas ellas. Ella posee la más alta autoridad, la  
plenitud del poder magisterial de los apóstoles:  
la Iglesia de Cristo.  
(Pío XI: *Ubi arcano*, n.º 46, 1922)

El 20 de abril de 1956, durante la tercera presidencia de aquel católico singular que fue José María Velasco Ibarra (1893-1979), tuvo lugar un gran evento religioso en el Estadio Municipal del Ejido —*El Arbolito*, centro-norte de Quito—: la coronación canónica de la Virgen Dolorosa del Colegio “San Gabriel”. Fue un día de fiesta para los fieles, que se congregaron masivamente para celebrar las bodas de oro de los hechos acaecidos en 1906.<sup>1</sup> Las delegaciones de los colegios católicos recrearon alegóricamente los misterios del rosario, mientras los estudiantes gabrielinos escoltaban la litografía de su patrona. En su alocución, el rector del San Gabriel, Jorge Chacón, S.J., expresó ante el gabinete en pleno, el episcopado y las autoridades de la ciudad que “el fervor con que el pueblo ecuatoriano conmemora el milagro del 20 de Abril de 1906 nos introduce en una atmósfera de optimismo exultante y alentador. El Ecuador es todavía católico”.<sup>2</sup>

Las palabras del padre Chacón —un reconocido educador y literato— plasman el sentir de una época. En medio de un característico triunfalismo, la Iglesia católica celebraba una vez más a la Madre de Dios: grandiosas fueron también la coronación de la Virgen de El Quinche en junio de 1943 y las celebraciones litúrgicas durante el *Año Mariano* de 1954.<sup>3</sup> Luego de agradecer al presidente de la República, Chacón dijo:

---

<sup>1</sup> El 20 de abril de 1906, cuarenta testigos reportaron que una litografía de Nuestra Señora de los Dolores abrió y cerró los ojos durante quince minutos en el comedor de los estudiantes internos del San Gabriel. Después de un proceso canónico, el hecho fue declarado auténtico por el arzobispo, Mons. González Suárez, Jouanen, *Historia de la Compañía*, 665-72.

<sup>2</sup> Jorge Chacón, “Día del Cincuentenario, Viernes 20 de Abril”, *Boletín Eclesiástico* 53 n.ºs 4 -5 (abril-mayo de 1956): 276-91. Carlos Miranda Torres, *Jorge Chacón Acevedo, S.J., por la senda ignaciana* (Riobamba: Municipalidad de Pelileo, 2005), 172. La edición citada del *Boletín* incluye el programa de las celebraciones: una *Gran Misión* dedicada a difundir en Quito un “mensaje de fe y de amor” (marzo), la tradicional novena, una escenificación religiosa en el Teatro Sucre, etc.

<sup>3</sup> Ortiz, *Su Eminencia*, 215-9.

En los cincuenta años que nos separan de la noche memorable del 20 de Abril la fe se ha visto asediada de peligros, de contagios, de mimetismos heterodoxos, de asaltos; y sería muy ingenioso el creer que todos los ecuatorianos han esquivado el peligro, o evitado el contagio [...] contra la infiltración de sectas y paganismos exóticos.<sup>4</sup>

Ni una sola mención a algunos graves problemas nacionales: la cuestión social, la opresión del indígena, el problema educativo... A continuación, dos exalumnos del colegio fundado por García Moreno fueron los protagonistas. El Dr. Velasco Ibarra presentó una corona áurea al cardenal-arzobispo, Carlos María de la Torre (1873-1968), quien la impuso con unción a la *Reina de la juventud ecuatoriana*. Medio siglo después de la separación entre Iglesia y Estado, he aquí que un presidente de la República, acompañado por su gabinete en pleno, asistía a esta apoteosis del Ecuador católico. ¿Cómo se había llegado a esa coyuntura?

Para responder, reseñaré la política y la sociedad ecuatorianas antes y después del *Modus Vivendi* de 1937. Será menester aproximarnos a la realidad de la Iglesia durante los pontificados de Pío XI (1922-1939) y Pío XII (1939-1958). Echaremos un vistazo a la situación de la mujer católica y del campo intelectual; en ese marco, harán su aparición dos de los intelectuales analizados en esta investigación: Isabel Robalino Bolle y Julio Tobar Donoso. El capítulo concluirá con la muerte de Pío XII, hecho que marcó el final de una era.

## 1. Hacia el *Modus Vivendi*

El Partido Liberal, el *Partido de las Luces*, fue la fuerza hegemónica entre la revolución de 1895 y 1925. Parte esencial de su programa fue la separación entre Estado e Iglesia. El golpe protagonizado por un grupo de oficiales progresistas (la *Revolución Juliana*, 1925) fue un punto de quiebre. Las juntas cívico-militares y el gobierno de Isidro Ayora (1926-1931) modernizaron al Estado laico en medio de la irrupción de la izquierda de inspiración marxista.

Por su parte, el Partido Conservador, heredero histórico del proyecto de *República Católica* de García Moreno, estuvo excluido sistemáticamente del Ejecutivo durante la primera mitad del siglo XX. Uno de los herederos de ese gran prelado e intelectual que fue González Suárez, Jacinto Jijón y Caamaño (1890-1950), lideró la renovación del conservatismo a mediados de los años veinte. El viejo proyecto garciano recibió un golpe definitivo con la separación entre Iglesia y Estado; en su lugar, Jijón y Caamaño y sus

---

<sup>4</sup> Chacón, "Día del Cincuentenario", 280.

correligionarios incorporaron nuevos discursos tradicionalistas provenientes de Europa, tales como la Democracia Cristiana, el corporativismo y cierto ultranacionalismo. Mons. Manuel María Pólit, el sucesor de González Suárez en la sede quiteña (1918-1932), ejerció un influjo considerable sobre el partido azul.<sup>5</sup>

La inestabilidad política fue crónica en la década de 1930, hasta el punto de que en 1932 se libraron combates en las calles de Quito.<sup>6</sup> La primera presidencia de Velasco Ibarra acabó abruptamente en agosto de 1935. Una junta de oficiales encargó el Ejecutivo a un quiteño de ideas socialistas, el ingeniero Federico Páez. Mons. Carlos de la Torre, arzobispo de Quito y primado del Ecuador, fue frontal en su oposición a las *sectarias* leyes liberales, que Páez no estaba dispuesto a abolir. Después de una intentona golpista, sucedió lo imprevisto: para reforzar el apoyo popular a su régimen, Páez buscó un acercamiento directo con el papa Pío XI. Se llegó así al *Modus Vivendi*, el acuerdo de caballeros entre el Estado ecuatoriano y la Santa Sede, que puso fin al *impasse* de décadas.<sup>7</sup>

Páez no pudo mantenerse en Carondelet: el Ejército le destituyó y proclamó jefe supremo al Gral. Alberto Enríquez (octubre de 1937), quien promulgó el primer Código del Trabajo. Enríquez entregó el poder a una Asamblea Constituyente en 1938. La crisis económica mundial había afectado gravemente a la economía nacional, que seguía siendo agraria. La situación nacional era tensa: había descontento social y la economía no se recuperaba. En esa coyuntura, la población nacional bordeaba los 2.2 millones de habitantes.<sup>8</sup> La revitalización política de la burguesía liberal guayaquileña se expresó en la ascensión a la presidencia de Aurelio Mosquera Narváez. A su muerte, lo reemplazó el jurista Carlos Arroyo del Río. En la elección presidencial de 1940 se enfrentaron tres candidatos: Arroyo del Río por los liberales, Jijón y Caamaño por los *curuchupas* (los

---

<sup>5</sup> Enrique Ayala Mora, *Los partidos políticos en el Ecuador. Síntesis histórica* (Quito: La Tierra, 1989), 47. “El término *derecha* se empezó a utilizar en los años treinta en Ecuador para denominar a un campo político que, si bien seguía girando alrededor del histórico Partido Conservador, lo desbordaba en términos ideológicos y organizativos”; Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 340.

<sup>6</sup> Cuando el candidato de los conservadores, Neftalí Bonifaz, ganó las elecciones presidenciales de 1931, el liberalismo y un sector del Ejército se aliaron para descalificarlo, hecho que suscitó la *Guerra de los Cuatro Días* (29 de agosto – 1 de septiembre de 1932).

<sup>7</sup> El papa pudo nombrar a los obispos, la Iglesia recobró su personalidad jurídica, fue indemnizada por algunos de los bienes nacionalizados y recibió garantías para ejercer su apostolado educativo. Firmaron el acuerdo Mons. Fernando Cento y el canciller Carlos M. Larrea (26 de julio de 1937), Juan Larrea Holguín, *La Iglesia y el Estado en el Ecuador* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1954).

<sup>8</sup> Las transformaciones fiscales centralizaron la dirección de la economía, Alberto Acosta, *Breve Historia Económica del Ecuador* (Quito: CEN, 2001), 106-114; Hernán Ibarra, ed., *El pensamiento de la izquierda comunista (1928-1961)* (Quito: Ministerio de Coordinación de la Política, 2013): 11-64.

conservadores) y Velasco Ibarra, el campeón de las masas. El Partido Liberal recurrió al clásico fraude electoral para imponerse de nuevo. Conocedor de su debilidad, Arroyo del Río instauró un gobierno represivo.

## 2. Laicismo, educación y asociacionismo católico

Entre los liberales ecuatorianos no hubo una única actitud hacia la religión. Se presentaron dos vías hacia la laicidad: la neutralidad estatal en materia religiosa —el modelo de los Estados Unidos— y la ruptura con la Iglesia —la solución francesa—.<sup>9</sup> Ecuador optó por la segunda opción en 1906; no obstante, los gobiernos liberales no consiguieron del todo desactivar el poder eclesiástico. Religión y liberalismo no eran realidades absolutamente contrapuestas: tenemos el caso del historiador y diplomático Luis Robalino Dávila (1882-1973), un influyente *católico liberal*. Cabe entonces cuestionar la profundidad del proceso de laicización. La cultura católica siguió siendo la matriz u horizonte de referencia básico, como lo demuestra la sobrevivencia de esas formas tradicionales de sociabilidad, las cofradías.<sup>10</sup> La significación social del ser católico variaba entre las clases y los grupos étnicos. Estaba el catolicismo de la alta sociedad y otro más popular, fundamentado en peregrinaciones, novenas y rosarios.

La educación fiscal generó cuadros de maestros que engrosaron las filas de la incipiente clase media. El normalismo se empeñó en formar un maestro laico, de amplia cultura general y competente en lo pedagógico. Se trataba de abandonar la moral cristiana para dar paso a ciudadanos sanos, amantes del progreso e impulsados por valores seculares. Para ello, el pensum incluyó la educación física, el cuidado de la higiene y una preparación para la economía doméstica. Los y las normalistas ampliaron la cobertura educativa en las capitales de provincia y en las cabeceras cantonales antes de 1940. Antes y después de la guerra de 1941, las mujeres pudieron acceder a nuevos puestos de trabajo: el correo, el telégrafo y algunos ministerios. La mayor parte de las quiteñas que incursionaron en la administración pública y/o accedieron a la universidad, se graduaron en el Gimnasio Educacional Femenino “24 de Mayo”.<sup>11</sup>

Paladines y Fernández hablan del giro copernicano que significó el laicismo educativo, pero no callan ante sus limitaciones y contradicciones. Y es que la tarea

---

<sup>9</sup> Émile Poulat, *Nuestra laicidad pública* (Ciudad de México: FCE, 2012).

<sup>10</sup> Martha Fernández Peña, “El elemento religioso en el liberalismo iberoamericano: los casos de Perú y Ecuador”, en *XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, dir. por Julio de la Cueva, Joseba Louzao Villar y José R. Rodríguez Lago (Albacete: UCLM, 2016), 37-54.

<sup>11</sup> Hacia 1950, de 15.843 maestros fiscales, 8.644 eran mujeres, el 53.2%, Paladines, *Historia de la Educación*, 261-2; Sonia Fernández Rueda, *La escuela que redime: maestros, infancia escolarizada y pedagogía en Ecuador, 1925-1948* (Quito: UASB / CEN, 2018).

emprendida por el liberalismo en este campo fue vasta y, por tanto, difícil de cumplir a cabalidad: llevar la instrucción a las capas más bajas de la sociedad, incentivar la instrucción de la mujer, *mejorar la raza*, etc. La misma dinámica del liberalismo clásico generó crecientes desigualdades entre la educación urbana y rural y entre las élites y los grupos sociales relegados. La pobreza rural provocó desnutrición y un analfabetismo que bordeaba el 60% en 1946.<sup>12</sup>

La Iglesia, por su parte, concentró sus esfuerzos en la oposición a la educación laica. En un punto tan trascendental no había conciliación posible; el mismo González Suárez, dialogante en tantos aspectos, estuvo en primera línea de una lucha que consideraba ineludible para la supervivencia del catolicismo.<sup>13</sup> Los Hermanos de las Escuelas Cristianas (*lasallanos*) alcanzaron un justo prestigio como educadores, al igual que el presbítero diocesano Pedro Pablo Borja (1866-1949), fundador de un pensionado católico en 1900 y exponente del tradicionalismo pedagógico. El clero y los intelectuales católicos participaron en esa acerba confrontación. Su tesis era que el Estado no podía arrebatar a los padres de familia el derecho de escoger el tipo de escuela más afín a sus convicciones religiosas. Julio Tobar Donoso sostuvo que la educación oficial era incapaz de satisfacer las más “altas aspiraciones del espíritu”.<sup>14</sup>

En las ciudades, los creyentes se resistieron a quedar confinados en la esfera privada. Hacia 1920, algunos jóvenes católicos de *buena familia* —Carlos Manuel Larrea, Julio Tobar Donoso, Luis Alfonso Ortiz Bilbao, Pedro Velasco Ibarra— comenzaron a hablar de justicia social, inspirados por la Doctrina Social de la Iglesia —de ahora en adelante, DSI—, la hoja de ruta de los católicos cultivados tanto en Europa como en América.<sup>15</sup> Destacaron en Quito los *alumni* del San Gabriel, quienes conformaron la Asociación Católica de la Juventud Ecuatoriana (ACJE) y publicaron desde 1924 el semanario *La Cruz*. Les inspiró el papa León XIII con su encíclica *Rerum Novarum* (*Sobre la situación de los obreros*, 1891). Entusiasmados por aquel *catolicismo social*, los miembros de ACJE se dedicaron a labores de formación y propaganda e integraron el

---

<sup>12</sup> Paladines, *Historia de la Educación*, 272-7; Fernández, *La escuela que redime*, 134-8.

<sup>13</sup> “La educación que llaman laica [...] es el más grave y el más trascendental de todos cuantos asuntos hay actualmente en nuestra República”.\*

\* Federico González Suárez, *Obras pastorales*, tomo II (Quito: Imprenta del Clero, 1928), 23.

<sup>14</sup> “Costeada por los dineros de todos, la instrucción oficial debe ser para todos”.\*

\* Julio Tobar, “Organización de la libertad de enseñanza”, en *El pensamiento político de inspiración católica*, ed. por Fernando Ponce, 151-5 (Quito: Ministerio de Coordinación de la Política, 2014); aquí, 153.

<sup>15</sup> Ponce prefiere hablar de *pensamiento social de la Iglesia*, *El pensamiento político*, 11-34.



directorio del Centro Católico de Obreros (CCO, que englobaba sindicatos de obreros y mixtos obreros-patronales). El movimiento obrero de signo católico encontró un mecenas en Jacinto Jijón y Caamaño, quien financió el periódico *Voz Obrera*.<sup>16</sup>

La acción de la ACJE estuvo en consonancia con la doctrina de Pío XI. En *Quadragesimo Anno* (QA, *Sobre la restauración del orden social*, 1931), aquel papa intelectual —Achille Ratti, *alumnus* de la Pontificia Universidad Gregoriana, PUG, regida por los jesuitas— censuró tanto al *bolchevismo ateo* como al *liberalismo egoísta*: recordó a los empleadores que debían pagar un salario justo— “al trabajador hay que fijarle una remuneración que alcance a cubrir el sustento suyo y el de su familia”, QA 71— y recordó al Estado sus deberes; elogió además la utilidad de las organizaciones obreras.<sup>17</sup> Esta doctrina encontró resistencias en países como México, Brasil, Chile y Ecuador, donde un sector muy tradicionalista evidenció su ceguera ante la cuestión social. Es verdad que la Revolución Rusa alimentó la desconfianza ante todo conato de reforma; como señala Carlos Espinosa, la fusión de anticomunismo y antiliberalismo se expresó “en el modelo de pluralismo social asociativo” o en un “ultranacionalismo de derecha que aspiraba a una comunidad nacional cohesionada alrededor de un estado autoritario”.<sup>18</sup>

La mayoría de los conservadores estaba vinculada con *Acción Católica* (AC), el movimiento laical nacido en Europa en la segunda mitad del siglo XIX y tan recomendado por Pío X, Benedicto XV y Pío XI. En *Ubi arcano* (1922), el papa Ratti se refirió a “todo aquel grupo de movimientos, organizaciones y obras tan queridas por Nuestro corazón paternal, conocidas con el nombre de ‘Acción Católica’, en la cual hemos estado tan vivamente interesados”.<sup>19</sup> Isabel Robalino anota cómo la AC se estableció en Ecuador poco después de la Revolución Liberal, pero alcanzó su auge entre las décadas de 1920 y 1930. El CCO data de 1906 y contó con el auspicio de Mons. González Suárez; entre sus presidentes se contaron Jacinto Jijón y Carlos Manuel Larrea —canciller del gobierno de

---

<sup>16</sup> Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 344, 354-8.

<sup>17</sup> “¿Quién ignora, en efecto, que se ha debido a los salarios o demasiado bajos o excesivamente elevados el que los obreros se hayan visto privados de trabajo? [...] Es contrario, por consiguiente, a la justicia social disminuir o aumentar excesivamente [...] los salarios de los obreros; y esa misma justicia pide que, en unión de mentes y voluntades y en la medida que fuere posible, los salarios se rijan de tal modo que haya trabajo para el mayor número y que puedan percibir una remuneración suficiente”\*

\* QA 74. Pío XI, *Quadragesimo Anno*, en Jesús Iribarren y José L. Gutiérrez García, eds., *Ocho grandes mensajes* (Madrid: BAC, 1971): 57-120; Chiron, *Pío XI*, 248-53.

<sup>18</sup> Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 339-40.

<sup>19</sup> Pío XI, *Ubi arcano*, 1922, n.ºs 54-55, accedido 10 de enero de 2024, [http://vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19221223\\_ubi-arcano-dei-consilio.html](http://vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html).

Páez y gestor del Modus Vivendi—. <sup>20</sup> Definida como “la colaboración del laicado con la jerarquía en la misión de la Iglesia”, AC promovió la recristianización de la vida social con la agencia de varias asociaciones satélites. <sup>21</sup> La jerarquía eclesial apoyó al movimiento y trató de integrarlo en la organización parroquial tanto en Quito como en Cuenca, sus dos focos principales. A mediados de los años treinta, los seglares habían conseguido diversificar y robustecer la AC, con el objetivo de establecer el *reinado social de Cristo*, concepto decimonónico asociado con la devoción al Sagrado Corazón. Según Espinosa, esta *Democracia Cristiana* se deslizó “desde la resignación a la vigencia de la democracia liberal hacia un autoritarismo corporativista con tintes antisemitas” —una de las objeciones que se han hecho a la actividad de Tobar Donoso—. <sup>22</sup> La estrategia de aquella derecha católica incluyó la promoción del nacionalismo, del hispanismo y del asociacionismo descrito en *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*.

El *problema del indio*, otra de las inquietudes nacionales, atrajo la atención del intelectual lojano Pío Jaramillo Alvarado (1884-1968). <sup>23</sup> Los liberales consideraban que siglos de opresión habían vuelto a los indígenas ignorantes y apocados. Con una actitud paternalista quisieron abolir el concertaje, pero la medida quedó en el papel. Los campesinos indígenas —“rutinarios y pobres”, según Jaramillo— incluían a peones sueltos, huasipungueros, yanaperos, etc., sujetos a relaciones serviles. <sup>24</sup> Un ciclo de conflictos laborales en las haciendas de la Sierra norte comenzó en 1918, a raíz de la supresión de la prisión por deudas. Fueron cruciales los acercamientos entre el incipiente Partido Socialista y los huasipungueros de Cayambe, liderados por Jesús Gualavisí,

---

<sup>20</sup> Isabel Robalino Bolle, “Presencia del laicado en la Iglesia ecuatoriana a partir del siglo XIX y durante el siglo XX”, en *Historia de la Iglesia católica en el Ecuador. Tomo VI* ed. por Carlos Freile, 3299-305 (Quito: CEE / AEHE, 2019); Isabel Robalino Bolle, *El Centro Católico de Obreros* (Quito: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas, 2006); Antonio Vázquez, *Juan Larrea. Un rayo de luz sobre fondo gris* (Madrid: Palabra, 2009), 24-31; Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 349-50.

<sup>21</sup> Centro Católico de Obreros, Juventud Universitaria Católica, Liga de Empleadas Católicas, etc. *La Cruz* definió a la AC como una organización dedicada a “la defensa y propaganda de la doctrina moral católicas [...]; la moralización del cine y del teatro, la modestia cristiana de la mujer, la aplicación de la tesis católica en la cuestión social, la defensa de la educación cristiana”.\*

\* Cit. por Ortiz, *Su Eminencia*, 107.

<sup>22</sup> Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 349, 353.

<sup>23</sup> Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano* (Quito: CEN, 1997). Primera edición: 1922.

<sup>24</sup> Los campesinos indígenas se concentraban en la Sierra. Después de 1895, los latifundios quedaron intactos y no se abolió la prisión por deudas, Jaramillo, *El indio ecuatoriano*, 107-12. Una definición de yanapero: “Individuo que se obliga a trabajar en una finca un número determinado de días al mes o a la semana, según convenio, en compensación de ciertos beneficios que recibe del patrón”.\*

\* <https://dpej.rae.es/lema/yanapero-ra#:~:text=Hist.,beneficios%20que%20recibe%20del%20patr%C3%B3n>.

Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña.<sup>25</sup> Para el abordaje de la izquierda al *problema de las razas*, fue clave el pensamiento del marxista José Carlos Mariátegui. Este teórico, fundador del Partido Socialista Peruano, propuso una visión alternativa a la defendida por los teóricos de Moscú; en su visión, la alianza entre la reivindicación indígena y el socialismo buscaba la destrucción de la propiedad terrateniente *semifeudal* y la autodeterminación de los pueblos autóctonos frente al Estado burgués.<sup>26</sup> Los gobiernos comprendidos entre Ayora y Arroyo reprimieron los conatos de organización indígena, evidencia de que las categorías raciales decimonónicas seguían dominando el imaginario del Estado-nación.

### 3. La Iglesia preconciliar

El episcopado ecuatoriano fue dirigido durante más de tres décadas por un celoso pastor, defensor de la educación católica y de la moral. Carlos María de la Torre, *alumnus* de la Gregoriana, fue sucesivamente obispo de Loja (1912-1919), Riobamba (1919-1926) y Guayaquil (1926-1933) antes de ocupar la sede quiteña. Salvador Lara lo describe como un prelado “chapado a la antigua, ortodoxo y combativo”, que en su día resistió a los embates del “sectarismo antirreligioso”.<sup>27</sup> El *Modus Vivendi* fue un hito de su gobierno pastoral. Los primeros frutos de aquel tratado fueron un clima de paz interna, una nunciatura apostólica en Quito, nuevos colegios católicos, la nómina de prelados para las sedes vacantes y la erección de nuevas jurisdicciones eclesiásticas. A mediados de 1938 llegó el nuncio papal, Mons. Efreim Forni, y Mons. De la Torre, se consagró a una actividad desbordante: inauguración del programa de radio *La Hora Católica*, consagración de los nuevos obispos de Guayaquil y Portoviejo, visitas y cartas pastorales.<sup>28</sup> El anticomunismo fue otro de los hilos conductores de su actividad.

De la Torre representaba a toda una generación de prelados formada en la eclesiología del Vaticano I (1869-1870), el concilio que acentuó el rol central del papa en la Iglesia: su *primado de jurisdicción*. Buena parte de aquellos obispos estudiaron en

---

<sup>25</sup> La lucha campesina incluyó levantamientos locales y conflictos entre haciendas y comunidades acaecidos en Chimborazo y Azuay en la década de 1920, Kim Clark, “Shifting Paternalisms in Indian-State Relations, 1895-1950”, en *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, ed. por Kim Clark y Marc Becker, 89-104 (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007).

<sup>26</sup> Ibarra cuestiona el eurocentrismo de las perspectivas de Marx y de la III Internacional. Los delegados fieles a la URSS entendían equivocadamente el problema indígena como un problema nacional, a semejanza de las reivindicaciones polacas e irlandesas, “Los idearios de la izquierda”, 19, 27.

<sup>27</sup> Salvador Lara, *Breve Historia*, 548.

<sup>28</sup> Ortiz, *Su Eminencia*, 174-7.

Roma y residieron en el Colegio Pío Latinoamericano: de esa manera se familiarizaron con la Teología romana.<sup>29</sup> Estaban acostumbrados a que la Curia del Santo Padre les dijera lo que debían hacer. La consecuencia fue un centralismo que no alentó la comunicación entre las iglesias particulares. Dicho en pocas palabras: las iglesias locales estaban aisladas en cada país y su único apoyo externo durante la confrontación con el liberalismo provino de la Santa Sede.

Después de 1930, los congresos eucarísticos internacionales —eventos masivos de carácter triunfalista— generaron espacios de encuentro entre los prelados. Sin embargo, la valoración común del sumo pontífice como *símbolo de unidad* siguió siendo el lazo más fuerte. El congreso eucarístico de Cuenca (junio, 1938) fue una nueva demostración de la vitalidad católica. Durante cinco días, los fieles participaron de encuentros masivos (misas, conferencias, certámenes literarios) que contaron con la presencia de los obispos y de la dirigencia de AC. El punto culminante fue una procesión eucarística a la que concurrieron sesenta mil personas.<sup>30</sup>

Un problema serio era la falta de clero, así como las deficiencias de su formación. Eso dificultaba hallar candidatos a obispos, por lo que era frecuente la designación de extranjeros. La hostilidad hacia la Iglesia y la falta de acceso a una educación elemental incidían en la escasez de vocaciones sacerdotales, especialmente en la Costa. La Congregación de la Misión (*lazaristas*) dirigía los seminarios de Quito, Ambato (cerrado en 1928) e Ibarra y ensayó una fundación en Guayaquil. En el orden intelectual, había una clara dependencia respecto a Europa.<sup>31</sup> El clero era tradicionalista e implacable en su anticomunismo, una actitud generalizada entre México y el Cono Sur.<sup>32</sup> Las capitales provinciales de la Sierra eran privilegiadas desde el punto de vista pastoral; en contrapartida, la Costa y las zonas rurales estaban desatendidas por el clero. Por ejemplo, Manta tuvo recién su primer párroco permanente en 1923.<sup>33</sup> La ausencia de una clase

---

<sup>29</sup> Fundado en 1858 y dirigido por la Compañía de Jesús desde sus orígenes, el Colegio Pío Latinoamericano se convirtió en una institución esencial del proceso de *romanización* al formar a buena parte de los futuros obispos del continente, Luis Medina A., *Historia del Colegio Pío Latinoamericano* (Ciudad de México: Jus, 1979).

<sup>30</sup> Ortiz, *Su Eminencia*, 176.

<sup>31</sup> Néstor Herrera Heredia, *Memoria del Seminario Mayor San José de Quito* (Quito: Grafimpresos, 2019); Martínez, *Historia de la Congregación*, 195-9. Los manuales de Teología en uso eran europeos. La Eclesiología se limitaba a analizar la constitución social, la naturaleza sobrenatural y las propiedades de Iglesia (*Una, Santa, Católica y Apostólica*), así como la noción de magisterio.

<sup>32</sup> Christopher Abel, “Latin America, c. 1914- c. 1950”, en *Cambridge History of Christianity. World Christianities, c. 1914-c. 2000*, ed. por Hugh McLeod, 179-96 (Cambridge: Cambridge U. P., 2008); Lynch, *Dios en el Nuevo Mundo*, 299-302.

<sup>33</sup> Chamorro, *Los jesuitas en Manabí*, 143-56.

media cultivada en el litoral frenó la difusión de organizaciones como la AC. Debido a las duras condiciones materiales, a la escasez de clero y a la fragilidad de la catequesis, la ética rural no siempre era coherente. La veneración a la Virgen y a los santos encubría, con sus cirios y rezos, un sentido fatalista de la vida.<sup>34</sup>

Pío XI murió en febrero de 1939. Le sucedió su secretario de Estado, Mons. Eugenio Pacelli, quien tomó el nombre de Pío XII.<sup>35</sup> El 1 de septiembre estalló la guerra en Europa. Dos meses después, entre el 6 y 11 de noviembre, tuvo lugar un evento inédito en la nunciatura de Quito: la primera conferencia de los obispos del Ecuador. Participaron el primado, De la Torre, los obispos de Cuenca, Riobamba, Guayaquil, Ibarra y Loja, el administrador apostólico de Portoviejo y el nuncio. Pero será el Vaticano II —con su doctrina de la colegialidad— el que afiance a la incipiente Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE).

Hablemos ahora de la vida consagrada. El 54% de los sacerdotes miembros de un instituto religioso eran extranjeros.<sup>36</sup> Los ministerios habituales de las órdenes mendicantes —franciscanos, dominicos, mercedarios, agustinos— fueron la pastoral sacramental y la dirección espiritual. Los lasallanos y los jesuitas sobresalieron en la educación. Los primeros conocieron un gran desarrollo: hacia 1940 eran alrededor de doscientos, que trabajaban en dieciocho centros educativos que educaban a ocho mil niños. Dos miembros de mi sexteto de intelectuales, Pablo Muñoz y Hernán Malo, fueron miembros de la Compañía de Jesús; por tanto, en los siguientes capítulos dedicaré una atención especial a los jesuitas, presentes en casi todos los países latinoamericanos y activos en distintos frentes: educación, sacramentos, dirección espiritual y apostolado intelectual. Autores como Devoto y Klaiber ponderan cómo los jesuitas colaboraron en muchas iniciativas del laicado, desde la fundación de colegios y universidades hasta la animación de la AC y la organización de retiros espirituales.<sup>37</sup>

Otro caso de estudio es el de los salesianos, presentes desde 1888. Los hijos de Don Bosco afianzaron su apostolado con el refuerzo de religiosos italianos, entre los que destacó el padre Carlos Crespi (1891-1982), apóstol de Cuenca. No es casual que la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos, CEDOC, haya nacido en La Tola: a

---

<sup>34</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia*, 190-7.

<sup>35</sup> Eugenio Pacelli nació en Roma en 1876 y a los 18 años comenzó su carrera eclesiástica. En los años veinte y treinta se destacó como diplomático, Chenux, *Pío XII*, 151-204.

<sup>36</sup> Müller, *Repensar la Revolución*, 74.

<sup>37</sup> Esa notable actividad estuvo vinculada con el prestigio de la Compañía, que contrarrestó la oposición de liberales y masones, Fernando J. Devoto, “Los proyectos de un grupo de intelectuales católicos argentinos entre las dos guerras”, en Altamirano, *Historia de los intelectuales*, 349-71.

inicios del siglo XX, el sector fue escogido por la congregación para fundar un proyecto de educación técnica y labor pastoral al servicio de la clase obrera-artesanal. Si bien es verdad que se podría criticar el paternalismo subyacente, esos hombres consagrados aportaron a la formación de la juventud trabajadora de Quito, Riobamba y Cuenca bajo el aura de la modernidad católica.<sup>38</sup> Su compromiso con las clases populares alejó a los salesianos del campo intelectual, al menos hasta los años sesenta.

A inicios del siglo XX llegaron nuevas congregaciones, que dependieron también del contingente europeo. Esta dependencia es de fácil constatación para los casos de los josefinos y los carmelitas. Las guerras europeas y la legislación anticlerical provocaron problemas de personal en todas las órdenes y congregaciones.<sup>39</sup> La dispersión de las fuerzas eclesiales era evidente. Después del Vaticano II, un sacerdote sociólogo hablará de la Iglesia ecuatoriana como “un reino dividido en dos grandes bloques: diocesanos y religiosos”.<sup>40</sup>

Ante la imposibilidad de reseñar el devenir de todas las congregaciones femeninas, me centraré en las dominicas de la Inmaculada. Esta rama de la familia dominicana llegó a Cuenca en 1889 para dedicarse a la educación y a la pastoral de la salud. La congregación fundó dos colegios en 1942: uno en Quito y otro en Cuenca. Un colegio católico era sinónimo de calidad educativa y de *status* social; por tanto, las congregaciones enseñantes no tuvieron mayor problema en conseguir estudiantado entre las clases altas y medias de la Sierra.<sup>41</sup> La fundación de colegios católicos en Guayaquil resultó más difícil, debido al ambiente liberal y anticlerical. Las dominicas consiguieron abrir un colegio en el puerto principal recién en 1957. Las vocaciones nacionales aumentaron sostenidamente después de 1945, año del traslado del noviciado a Quito. Una historia oficial de la congregación arroja luz sobre la inequidad de las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y las mujeres consagradas. La autora menciona con naturalidad que el traslado del noviciado desde Cuenca a la capital fue una iniciativa del nuncio.<sup>42</sup> Sea lo que fuere, la vida consagrada brindó un espacio de realización personal y de cierta

---

<sup>38</sup> La obra salesiana destacó por su dedicación a los sectores deprimidos, por sus esfuerzos por integrar a la región amazónica y por su incursión en la educación cultural y técnica, Juan Chacón Z., “Un siglo de historia salesiana en el Ecuador”, en *Presencia salesiana*, 30-8.

<sup>39</sup> Julio Parise, “Los padres josefinos en el Ecuador” y “Noventa años de presencia carmelita en el Ecuador. Los inicios de nuestra presencia”, en Freile, *Historia de la Iglesia*, 3323-32, 3333-44.

<sup>40</sup> Leonardo Izurieta, “Presentación”, en CIAS, *El survey de la Compañía de Jesús en la Viceprovincia del Ecuador. Segunda Parte: La Iglesia en el Ecuador* (Quito: CIAS, 1969), iii-iv.

<sup>41</sup> Los colegios se llamaron *Santo Domingo de Guzmán* y *Rosa de Jesús Cordero*, Padrón, *Reseña histórica*, 521-3.

<sup>42</sup> Padrón, *Reseña histórica*, 710-1.

autonomía a cientos de mujeres. A finales del pontificado de Pío XII se evidenciaba que las congregaciones femeninas necesitaban un *aggiornamento* —puesta al día— en su gobierno, formación y apostolado.

Las circunscripciones de misión a finales de los años treinta eran la diócesis de Portoviejo —en la que trabajaban los jesuitas desde 1918—, los vicariatos apostólicos de Méndez y Gualaquiza —encomendado a los salesianos— y del Napo —josefinos— y las prefecturas de Canelos —dominicos— y Sucumbíos —carmelitas descalzos—. En esos territorios era vital la presencia de clero extranjero.<sup>43</sup> El Estado, en medio del diferendo limítrofe con el Perú, trató de apoyar a las misiones.

Tabla 1  
**Episcopado del Ecuador a finales de 1938**

Carlos María de la Torre	Arzobispo de Quito y primado
Alberto Ordóñez Crespo	Obispo de Riobamba
César A. Mosquera Corral	Obispo de Ibarra
Daniel Hermida Ortega	Obispo de Cuenca
José F. Heredia, S.J.	Obispo de Guayaquil
Nicanor Gavilanes Ch.	Vicario Apostólico de Portoviejo
Nicanor R. Aguirre	Administrador Apostólico de Loja
Guillermo J. Harris	Obispo dimisionario de Loja
Domingo Comín, S.D.B.	Vicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza
Jorge Rossi, C.S.J.	Vicario Apostólico de Napo
Jacinto Dávila, O.P.	Prefecto Apostólico de Canelos
Pacífico Cembranos, O.C.D.	Prefecto Apostólico de Sucumbíos

Fuente: *Boletín Eclesiástico*, 1938.

Elaboración propia.

Nota: C.S.J. son las siglas de la Congregación de San José, josefinos.

Antes del Vaticano II, la tarea evangelizadora se desarrollaba con apego a esquemas tradicionales, que insistían en la conversión individual y social y en la práctica de los sacramentos. Benedicto XV dio algunas directrices, pero resultó difícil cumplir las prescripciones pontificias acerca de la promoción de *clero nativo*.<sup>44</sup> Esos apóstoles, dotados de virtudes heroicas, suscitaron admiración por su labor religiosa y de promoción

<sup>43</sup> Los religiosos italianos y españoles eran habituales en la Amazonía. A partir de 1943 los salesianos evangelizaron la provincia de Morona Santiago, Víctor Hugo Torres D., “Introducción”, en *Presencia salesiana*, 557-66.

<sup>44</sup> Benedicto XV, *Maximum illud* (1919) n.ºs 30-31, accedido 10 de enero de 2024, vatican.va/content/benedict-xv/es/apost\_letters/documents/hf\_ben-xv\_apl\_19191130\_maximum-illud.html

humana, aunque con resabios colonizadores. La era del misionero-antropólogo irá de la mano con los crecientes cuestionamientos hacia las estrategias tradicionales.

La posición oficial de Roma hacia las denominaciones protestantes se remontaba al *Syllabus errorum* de 1864.<sup>45</sup> La Iglesia católica disfrutaba de una posición de privilegio en países como Argentina, Perú y Colombia. Durante su formación, se prevenía a los sacerdotes contra el relativismo e indiferentismo religiosos. Por tanto, el clero no estaba ni teológica ni psicológicamente preparado para ninguna actitud que no fuera de confrontación con los no católicos. A inicios del siglo XX, el porcentaje de protestantes era bajo. Sus incipientes comunidades fueron laboratorios para nuevas formas de asociación en las que germinaron algunos valores que estaban en ruptura con la sociedad tradicional.<sup>46</sup> Hacia 1925 había 750 000 protestantes en el continente; veinticinco años después, superaban los dos millones, crecimiento que alertó al episcopado.<sup>47</sup>

Pío XI fue intransigente: su encíclica *Mortalium animos* (1928) prohibió la participación de católicos en encuentros ecuménicos.<sup>48</sup> Un profesor de la PUG, el jesuita ítalo-mexicano Camilo Crivelli, escribió en 1932: “Que exista el peligro protestante en la América Latina es cosa fuera de duda. [...] El peligro es serio y puede llegar a ser grave si no se ponen remedios aptos y convenientes”.<sup>49</sup> Deiros habla de una “sistemática y global difusión protestante”, que respondió a una estrategia planificada: fundación de templos e instituciones educativas y difusión de la Biblia en lengua vernácula. Las iglesias que se dedicaron a este apostolado en Ecuador fueron principalmente la luterana, la anglicana y la adventista. La Alianza Cristiana y Misionera restableció su Instituto Bíblico en Guayaquil.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> La proposición XV condenó la idea de que “todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que guiado de la luz de la razón juzgare por verdadera”, Pío IX, *Quanta Cura – Syllabus errorum* (1864), accedido 10 de enero de 2024, [vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html](http://vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html)

<sup>46</sup> Washington Padilla, *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador* (Quito: CEN, 2008); Jean-Pierre Bastian, “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa”, *Revista de Ciencias Sociales* 16 (2006): 38-54.

<sup>47</sup> Meyer, *Historia de los cristianos*, 275.

<sup>48</sup> Pío XI dejó claro que la Iglesia de Cristo jamás podría convertirse en una “federación de cuerpos independientes” con diferentes doctrinas, Pío XI, *Mortalium animos*, [vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19280106\\_mortalium-animos.html](http://vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html). Acerca del movimiento ecuménico, Diarmaid MacCulloch, *Historia de la Cristiandad* (Barcelona: Debate, 2011), 1011-9.

<sup>49</sup> Crivelli, *Directorio protestante*, 5. El autor fue profesor de Historia del Protestantismo en la PUG. La presencia evangélica en Sudamérica aumentó un 88% entre 1911 y 1938. Los principales focos de crecimiento fueron Brasil, Chile y Argentina, Deiros, *Historia del Cristianismo*, 701-77.

<sup>50</sup> Padilla, *La Iglesia y los dioses*, 340.



El caso colombiano nos brinda algunas claves de interpretación. La reforma constitucional en el vecino país, que incluyó la libertad de cultos, removió una legislación que defendía al catolicismo. Ingresaron nuevas denominaciones cristianas, apoyadas desde los Estados Unidos.<sup>51</sup> Medina resalta el papel de la radio en el proselitismo protestante. Esta apuesta fue de la mano con la comprensión de la psicología religiosa, es decir, con la constatación del papel de la emotividad en los creyentes. Hay un paralelismo con el caso ecuatoriano: en 1931 comenzó a operar en Quito la Estación Radial HCJB, “La Voz de los Andes”. A la Iglesia católica no le resultó fácil incursionar en la radio; en contrapartida, HCJB consolidó ya en la década de 1940 una programación regular dedicada a la evangelización que incluyó programas en kichwa: la *Academia Cristiana del Aire*.<sup>52</sup>

Crivelli identificó otros tres tipos de agrupaciones activas en Ecuador antes de 1940: las Sociedades de Enseñanza Religiosa (*World's Sunday School Association*), las Sociedades Bíblicas y una Sociedad Auxiliar de las Misiones, todas de origen anglosajón. Desde su base en Guayaquil, la *Christian Missionary Alliance* distribuyó millares de biblias en Guayas, Manabí y Esmeraldas.<sup>53</sup> El dato es significativo: el desinterés de la Iglesia católica en difundir la Sagrada Escritura trajo como consecuencia que la cultura bíblica de sus fieles fuese ínfima. Después de 1945, se constató una nueva oleada de proselitismo. Al respecto, el boletín de los jesuitas ecuatorianos constataba la intensificación del proselitismo protestante organizado desde Estados Unidos y añadía un comentario curioso: “No es hoy un plan político con que pretendan los norteamericanos conquistar a Sudamérica [...], simplemente son las sectas protestantes que buscan refugio en otras naciones”.<sup>54</sup>

Tabla 2  
**Evolución de la membresía protestante en algunos países de América Latina**

País	1937	1952	1962
Ecuador	1 360	3 894	11 499
Brasil	545 550	847 789	4 071 643
Colombia	15 455	30 186	92 728
Perú	17 795	68 180	94 053
Argentina	196 100	257 621	414 323

Fuente y elaboración: P. A. Deiros, *Historia del Cristianismo en América Latina*, 738.

<sup>51</sup> Medófilo Medina, “Protestantes, pentecostales y política en Colombia, 1870-2016”, en *La Reforma Luterana*, 197-224.

<sup>52</sup> Medina, “Protestantes, pentecostales y política”, 208; accedido 10 de enero de 2024, <https://radiohcbj.org/historia-hcjb/>

<sup>53</sup> Crivelli, *Directorio protestante*, 596, 694.

<sup>54</sup> *Noticias de la Viceprovincia* 18, enero-marzo de 1952, 3.

Llama la atención el empleo del término *secta*, común en la Eclesiología preconiliar, que negaba a las confesiones surgidas de la Reforma de Lutero la categoría de iglesias. Porque *Iglesia* solo había una: la Católica Romana, que preservaba íntegras la tradición y sucesión apostólicas. Las obras divulgativas escritas por sacerdotes católicos para prevenir a los fieles del proselitismo protestante tenían títulos beligerantes. El *Boletín Eclesiástico* alertó también ante la “intensa propaganda” de los Testigos de Jehová. Algunos pensaban que la *fuerte organización* del catolicismo protegía a sus fieles de tal asalto. Es oportuno citar el juicio del rector del Seminario Mayor, el lazarista Joaquín Masjuán, quien consideró que esas creencias foráneas eran un “enjambre doctrinal malsano propio de espíritus no muy equilibrados” que no constituía un peligro serio para los católicos medianamente instruidos.<sup>55</sup> En suma, en lugar de reconocer que buena parte del país era tierra de misión, los católicos respondieron con un espíritu de cruzada. En 1952, los obispos convocaron a una *Campaña Nacional Antiprotestante* con expresiones tan combativas como las siguientes:

Si es Ud. buen católico defienda su fe contra la invasión franca o disimulada de la herejía protestante, gravísima plaga espiritual que amenaza no sólo a la conciencia de los católicos ecuatorianos, sino además, a las bases de la unidad nacional. Coopere en la campaña organizada contra las sectas”.<sup>56</sup>

Como vemos, la Iglesia ecuatoriana estaba muy lejos de aceptar el concepto de tolerancia religiosa. Cierto, la transición hacia la tolerancia no fue fácil en Europa: la *alianza entre el trono y el altar* hizo imposible separar política y religión hasta el siglo XIX. Y es que, desde la Paz de Westfalia (1648), la Iglesia católica se enfrentó a dos escenarios básicos en sus relaciones con los Estados.

- a) En los países de mayoría católica —Italia, España, Francia, Austria—, Roma exigía *de iure* la prohibición de las otras confesiones. En Iberoamérica, el patronato regio se encargó de proscribir cualquier asomo de luteranismo, calvinismo y judaísmo. Por tanto, la Iglesia se beneficiaba de una coerción ejercida por el poder temporal.

---

<sup>55</sup> “Para gente mentalmente algo desequilibrada o sin ninguna formación ni práctica religiosa, (el proselitismo) puede ser un peligro a causa de la profunda convicción con que los Testigos de Jehová propagan sus ideas”.\*

Joaquín Masjuán, “Los Testigos de Jehová”, *Boletín Eclesiástico* 54 n.º 5, mayo de 1952, 221-7.

<sup>56</sup> “Combata a la Herejía”, *Boletín Eclesiástico* 54 no. 4, abril de 1952, contraportada. En Colombia, el estallido de la Violencia (1946) dio paso a una intolerancia religiosa que rayó en la persecución, Wilde, *Vatican II*, 87.

- b) En aquellos países en los que una minoría católica era hostilizada por una *iglesia nacional* —Inglaterra, los países escandinavos, Alemania septentrional, Holanda—, la diplomacia papal procuró defender a los fieles católicos.

La situación cambió cuando los países católicos acogieron una versión del liberalismo que se enfrentó con las instituciones religiosas, el *anticlericalismo*. Frente a tal embate, los principios católicos se ampararon en el viejo dogma *extra Ecclesiam nulla salus*: fuera de la Iglesia no hay salvación. El Magisterio pontificio denunció repetidamente que la libertad de conciencia y de religión era absurda y errónea, una traición al deber del Estado de proteger a la *única fe verdadera*.<sup>57</sup> Cuando las condiciones fueron adversas, Pío IX, León XIII y Pío XI recurrieron a los concordatos para proteger los intereses de la Iglesia y de sus fieles.

Un intelectual, el jesuita ecuatoriano Francisco Miranda Ribadeneira, resumió la posición católica en las relaciones con el Estado y las otras religiones en una obra divulgativa de 1955, *Política Cristiana*. Se trata de una obra fiel al magisterio preconiliar: la separación entre Iglesia y Estado vigente en Ecuador es descalificada como doctrina falsa y nociva. Uno de sus argumentos es que el bien común “jamás podrá realizarse por medio de una ruptura sistemática con el elemento moralizador por excelencia”, el catolicismo. Miranda rechaza explícitamente la noción de tolerancia, religiosa inclusive, como una actitud errónea que conduce a un falso pacifismo: el *irenismo* condenado por Pío XII en la encíclica de 1950 *Humani Generis*.<sup>58</sup> En suma, tolerancia y ecumenismo eran palabras muy sospechosas en el catolicismo previo al Vaticano II.

#### 4. La mujer católica

La mujer ecuatoriana obtuvo el derecho al voto en 1929, gracias a la lucha de Matilde Hidalgo Navarro (1889-1974). Al respecto, Jijón y Caamaño expresó su convicción de que el voto femenino contribuiría a “moralizar los comicios”.<sup>59</sup> A raíz de

---

<sup>57</sup> *Extra Ecclesiam nulla salus*: dogma definido en los concilios de Letrán IV (1215) y de Florencia (1442), y repetido en varias ocasiones por el Magisterio, Udi Greenberg, “Catholics, protestants and the tortured path to religious liberty”, *Journal of the History of Ideas* 79 n.º 3 (julio, 2018): 461-479.

<sup>58</sup> Francisco Miranda R., *Política Cristiana* (Quito: Ed. Fray Jodoco Ricke, 1955), 31, 138-9.

<sup>59</sup> Ximena Sosa-Buchholz, “Mujeres, esfera pública y populismo en Brasil, Argentina y Ecuador 1870-1960”, *Procesos* 27 (enero-junio 2008): 81-105. Sobre la mujer en la esfera doméstica, Alexandra Sevilla, “Las mujeres ecuatorianas: entre las prácticas y el discurso (1895-1929)” (tesis de maestría, UASB, 2001), 39, <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2722?mode=full>

aquel hito, se difundieron nuevas ideas sobre el papel de la mujer en la sociedad. Unos versos de Hidalgo, críticos de la herencia católica, son programáticos: las mujeres ya no debían “contentarse tan sólo con el rosario en la mano y el breviario del cristiano, querer la vida pasar”.<sup>60</sup> Pero persistieron ciertas ilusiones colectivas, como la creencia de que existían carreras para hombres y otras para mujeres. La matrícula femenina en las universidades era del 9,2% y Goetschel no encuentra evidencia de que ninguna mujer haya ocupado una cátedra universitaria a mediados de los años cuarenta.<sup>61</sup> Y es que la sociedad disponía de una serie de mecanismos que dificultaban que las mujeres salieran del ámbito doméstico. Ni siquiera las mujeres que accedieron a puestos de trabajo pudieron alcanzar niveles altos de capacitación. Por tanto, el salario femenino simplemente *complementaba* la economía doméstica.

En todo caso, cierto avance era innegable y la mujer se fue integrando en la esfera pública. Algunas mujeres ejercieron su agencia política: se organizaron en redes y se involucraron en los comités femeninos de los partidos. Las católicas practicantes encontraron un espacio en AC, sin olvidar su condición de esposas y madres. En Quito, solían dedicarse a obras caritativas; eso les permitió crear una red de gratitudes y lealtades en torno a la causa conservadora. Los reglamentos de la AC femenina y de organizaciones como las Hijas de María fijaron un modelo de conducta, un tipo de mujer que se esmeraba en practicar las virtudes bíblicas: pureza, modestia, obediencia a los progenitores. También expresaron su opinión en periódicos y revistas. La sección femenina de la Juventud Estudiante Católica, dirigida por una estudiante de la Universidad Central, Isabel Robalino Bolle, comenzó a publicar una revista en 1938.<sup>62</sup>

Los conservadores y el clero buscaron el voto femenino para defender a la familia, un *leitmotiv* del catolicismo social. La mujer debía influenciar a los hombres de su entorno íntimo y así resistir a las intromisiones del Estado laico. Las mujeres quiteñas de *buena familia* fueron el vínculo entre la Iglesia y la familia. Mons. González Suárez escribió: “El hogar cristiano es el primer plantel donde el corazón del niño recibe las más salutíferas lecciones. [...] Madres cristianas, sois vosotras el primer é [*sic*] irremplazable

---

<sup>60</sup> Matilde Hidalgo, “El deber de la mujer”, en *Orígenes del feminismo en el Ecuador: antología*, ed. por Ana María Goetschel, 297-8 (Quito: CONAMU / FLACSO, 2006).

<sup>61</sup> Enfermería era la única carrera considerada femenina, Ana María Goetschel, “Educación e imágenes de la mujer en los años treinta: Quito - Ecuador”, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 28 n.º 3 (1999): 407-8.

<sup>62</sup> Ortiz, *Su Eminencia*, 180.

pedagogo”.<sup>63</sup> Sus sucesores insistirán en estos principios. Mariana de Jesús Paredes y Flores (1618-1645) fue el ícono que encarnó todo lo que la Iglesia esperaba de las mujeres católicas. La Asamblea Constituyente de 1946, de mayoría velasquista y conservadora, la proclamó *Heroína Nacional*. A inicios de 1950, el Ecuador católico se preparó para la canonización de la Azucena de Quito, emblema de la hispanidad y “compendio de las virtudes de las hijas de América”.<sup>64</sup>

La actividad de Eduardo Vásquez Doderó, S.J. ilustra una de las facetas de la relación entre el clero y las mujeres: la *dirección espiritual*. Este jesuita español alcanzó renombre como predicador de Ejercicios Espirituales y confesor de personas de alcurnia, un ministerio característico de la Compañía de Jesús. En esa delicada tarea, el punto de partida era el sacramento de la penitencia. La confesión podía dar paso a una conversación espiritual en la que la mujer abría su conciencia al sacerdote en espera de consuelo y consejo. *Guiar* o, incluso, *dirigir conciencias* eran términos de uso corriente en la ascética de la época. Para su misión de consolar a las almas, los *buenos padres* disponían de varios manuales orientativos. Si el historiador reflexiona con criterios de género, aquellos manuales y prácticas revelan que la mujer era vista como un *ser desamparado* que necesitaba del soporte espiritual de un hombre de Dios, más aún en circunstancias infelices como la viudez o la pérdida de un hijo.

Ese fue el caso de María Augusta Urrutia (1901-1987).<sup>65</sup> A los veinte años, esta aristócrata quiteña se casó con un hombre de su nivel social, Alfredo Escudero Eguiguren, con quien no tuvo hijos. Después de diez años de matrimonio, María Augusta enviudó. A mediados de los años treinta, Vásquez Doderó se convirtió en el director espiritual de la joven viuda, heredera de una enorme fortuna. Urrutia halló en los *Ejercicios* ignacianos un sentido trascendente para su vida. Decidió no volver a casarse y consagrarse al apostolado: ella misma preparaba el desayuno para decenas de niños empobrecidos de las calles de Quito. Vásquez Doderó le asesoró para crear la Fundación “Mariana de Jesús” (1937), obra que emprendió ambiciosos planes de asistencia social, vivienda popular y

---

<sup>63</sup> Federico González Suárez, “Instrucción pastoral que el Ilmo. y Rmo. Señor Arzobispo de Quito, dirige a los padres de familia de la Arquidiócesis, sobre la educación de sus hijos”, *Boletín Eclesiástico* 3, octubre de 1897, 389-93.

<sup>64</sup> “A los cien años de la beatificación, Mariana de Jesús será canonizada”, *El Comercio*, 1 de enero de 1950: 8; APESI-Q, caja “Proceso de canonización de Mariana de Jesús”.

<sup>65</sup> Fundación Mariana de Jesús, *María Augusta Urrutia. Vida y obra* (Quito, 1997).

formación de líderes católicos, la razón de ser de una de sus iniciativas, el *Hogar Xavier*. Urrutia se erigió en una gran bienhechora de la Compañía y de la ciudad de Quito.<sup>66</sup>

La relación de Urrutia con los jesuitas fue compleja. De ninguna manera estaba dispuesta a convertirse en la alcancía de las empresas apostólicas de la orden, como lo demuestran unos papeles de puño y letra de Aurelio Espinosa.<sup>67</sup> Al igual que Mariana de Jesús, la patrona de su fundación, ella se consideraba *hija de la Compañía*, pero su colaboración se ejecutaría según sus propias convicciones. Un ejemplo fue la nueva sede del San Gabriel, inaugurada en 1957 en un vasto terreno de su propiedad al norte de Quito, en el sector llamado “La Granja”.<sup>68</sup> Mujer de temple, culta y refinada, mecenas del arte —es conocida su asociación con el pintor imbabureño Víctor Mideros— consagrada a un apostolado *inteligente*, Urrutia no fue una ideóloga del catolicismo social. En efecto, su limitada educación formal —característica de las aristócratas quiteñas— le impedía concebirse como una intelectual. Ella fue una mujer de acción que concitó el respeto de la sociedad. Su condición de *viuda virtuosa* cobijada por la espiritualidad jesuítica, le dio cierta aura. Pero no creamos que fue una pionera del feminismo. Barredo recuerda que cuando, en 1944, Urrutia cedió su casa-hacienda “San Agustín” —Machachi— para que los jesuitas dieran Ejercicios, estipuló que debían hacerlos exclusivamente varones.<sup>69</sup>

Una mujer que sí pudo combinar la piedad, la erudición y la acción fue Isabel María Josefina Robalino Bolle (1917-2022), hija de Luis Robalino Dávila y de Elsbeth Bolle, una luterana alemana interesada por el arte, el montañismo y la cuestión social que se convirtió al catolicismo.<sup>70</sup> Isabel nació en Barcelona y comenzó sus estudios primarios

---

<sup>66</sup> Fue Urrutia quien donó a la urbe los predios de La Carolina. Su base de operaciones fue su domicilio, una casona de inicios del siglo XX ubicada a pocos metros del templo de la Compañía.

<sup>67</sup> Aurelio Espinosa Pólit, “Informe acerca de la Viceprov. del Ecuador”, APESI-Q, caja “San Gregorio” (manuscrito). Al parecer, Espinosa y algunos prelados esperaban el apoyo económico de Urrutia para sostener a la Universidad Católica. Aconsejada por Vásquez, ella manifestó que solo apoyaría a iniciativas apostólicas propias de la Compañía. Ese no era el caso de la Universidad Católica, pues, según sus estatutos, es una obra de la Arquidiócesis de Quito.

<sup>68</sup> Los jesuitas pidieron el apoyo económico de Urrutia para construir una nueva sede para el colegio en la González Suárez. Ella planteó otra solución: donarles treinta hectáreas en La Granja, Jouanen, *Historia de la Compañía*, 778-9.

<sup>69</sup> Fernando Barredo Heinert, entrevistado por el autor, 28-29 de febrero de 2021.

<sup>70</sup> “Robalino Bolle, Isabel” (contiene CV, copia de cédula de identidad, documentos laborales, etc.), Arch. Central PUCE, Recursos Humanos, ingreso 17, caja 28, carpeta n.º 876; Maritza S. Chalco, “Caridad y Acción Católica en Quito. Discurso y prácticas de la élite en torno a los pobres y obreros en los años treinta” (tesis de maestría, FLACSO Ecuador, 2017), 101-6; Raúl Moscoso Alvarez, “El centenario de Isabel Robalino Bolle”, *Ciencias Jurídicas* 9 (2019): 127-132; Luis E. Vivanco, “Isabel, la lucha es hasta el último día”, en *Corrupción en la Década Encubierta*, ed. por Antonio Jaramillo, 31-4 (Quito: Comisión Nacional Anticorrupción, 2017); Gonzalo Ortiz Crespo, “A los 99 años, Isabel Robalino sigue en la lucha”, *Plan V*, 18 de octubre de 2016, <https://www.planv.com.ec/ideas/ideas/99-anos-isabel-robalino-sigue-la-lucha>; Roberto Fernández, entrevistado por el autor, 21-24 de septiembre de 2023; Jorge Moreno Egas

en la escuela de los Sagrados Corazones de Quito, demasiado cerca de la Iglesia de Santo Domingo como para no establecer una conexión. Los años de infancia transcurrieron entre la casa paterna en el casco colonial y la Hacienda “La Merced”, ubicada entre Sangolquí y Amaguaña. Isabel pudo observar la actitud paternalista de los terratenientes hacia sus trabajadores. Si bien esa actitud podía aliviar coyunturalmente las duras condiciones de vida, aquella joven inquieta comenzó a pensar en ir *más allá*. Para empezar, enseñó el catecismo a los hijos de los trabajadores de La Merced. Su madre, religiosa por naturaleza, reforzó esta orientación hacia la piedad y una intensa vida sacramental.

Su círculo familiar era frecuentado por sacerdotes. Entre ellos destacaron dos dominicos: el historiador José María Vargas e Inocencio Jácome, el promotor de las *Corporaciones Vicentinas*, conformadas por gremios de albañiles, zapateros y carpinteros. Isabel estudió el bachillerato en el Instituto Nacional “Mejía” y se graduó en 1936. Sus recuerdos al respecto fueron agrídulces: por un lado, tuvo profesores solventes; por otro, estuvo inmersa en un medio no solamente laico, sino antirreligioso. Entonces, ¿por qué el Mejía? Porque había pocas opciones para una mujer. Como ya señalé, el *24 de Mayo* abrió su sección secundaria recién en 1934. Estaba el *Manuela Cañizares*, pero a ella no le interesaba ser normalista.



Figura 1. Isabel Robalino Bolle, *ca.* 1935.

Fuente: PUCE, Facultad de Ciencias Humanas.

Los Robalino Bolle poseía una excelente biblioteca, en las que no faltaban revistas sobre temas sociales y políticos. Velasco Ibarra era otro habitual en la casa paterna. Isabel recordó esas tertulias y tomó nota de una recomendación del caudillo: había que leer a ciertos dominicos franceses como Louis-Joseph Lebret (1897–1966), pionero de una renovada reflexión social, difundida entre el laicado por medio de *La Vie Spirituelle*. Los Robalino estaban suscritos a dicha revista; en sus páginas, Isabel leyó con avidez los textos de otros dos influyentes pensadores de la Orden de Predicadores. Me refiero a Antonin-Gilbert Sertillanges, “principal filósofo neotomista del Instituto Católico parisino”, e Yves Congar, uno de los pioneros que preparó el camino al Vaticano II.<sup>71</sup> Que una joven ecuatoriana leyera Filosofía y Teología demuestra que el pensamiento católico era capaz de ejercer su influencia a ambos lados del Atlántico por medio de sus revistas y redes institucionales.

La joven Isabel ingresó a la Universidad Central en 1938; de hecho, fue la única mujer estudiante durante el rectorado del médico Gualberto Arcos, familiar suyo. Ella fue uno de los 233 participantes —universitarios, políticos, sacerdotes y dirigentes gremiales— del primer Congreso Católico de Obreros, que se reunió en el Templo de Cristo Rey en La Tola (1938). Fue ni más ni menos que el acto fundacional de la CEDOC, intérprete del *auténtico sentir* de los obreros y artesanos creyentes que no quisieron plegar al marxismo.<sup>72</sup>

La estrategia católica se desplegaba por medio de la oración, el servicio y la catequesis social. El *Boletín Eclesiástico* dio cuenta de cómo “dos distinguidas jóvenes de la Juventud Católica”, María Orellana e Isabel Robalino, viajaron a Riobamba para cumplir labores de propaganda. Isabel consiguió “atraer a las filas de la A. C. a una distinguida falange de entusiastas e ilustradas jóvenes de alta clase”.<sup>73</sup> Con veinte años, Isabel fue admitida —bajo la guía del P. Vargas— en la *Tercera Orden*, la rama laical dominicana. Además, participó en la fundación de *Juventud Estudiante Católica*, sección femenina. Expuso su ideario en la revista de la organización: “Recristianizar el medio

---

<sup>71</sup> Roberto Fernández, entrevista personal; Lida, “De Manuel Gálvez a Jacques Maritain”, 68. Sobre las Corporaciones Vicentinas, Patricio Ycaza, *Historia del movimiento obrero ecuatoriano* (Quito: CEDIME, 1991), 54.

<sup>72</sup> Isabel Robalino Bolle, *El sindicalismo en el Ecuador* (Quito: PUCE, 1992); Ycaza, *Historia del movimiento obrero*, 51-65; Ortiz, “A los 99 años”.

<sup>73</sup> La visita se completó con conferencias dirigidas a artesanas y colegialas, Silvio Luis Haro, “La Acción Católica quiteña y la de Riobamba”, *Boletín Eclesiástico* 45, noviembre de 1938, 530-1.



estudiantil [...], hacer que toda la juventud estudiante se empape del espíritu del Evangelio y de la doctrina de Cristo”.<sup>74</sup>

En 1944, Robalino se convirtió en la primera ecuatoriana en doctorarse en Jurisprudencia. Profesores suyos fueron Carlos Andrade Marín, Camilo Ponce, Manuel Elicio Flor, Alfredo Pérez Guerrero y José M<sup>a</sup> Pérez Echanique. Más tarde, siguió cursos especiales de Derecho Agrario, Derecho del Trabajo y Derecho Penal en la UNAM (México) y de Doctrina Social de la Iglesia en Lovaina. Hablaba francés, inglés, alemán y portugués y, lo más importante, se había forjado una férrea personalidad.<sup>75</sup>

Cuando Velasco Ibarra cayó en 1947, los conservadores se opusieron a la dictadura del coronel Carlos Mancheno y actuaron para instalar en el Ejecutivo a uno de los suyos. Mariano Suárez Veintimilla fue proclamado presidente en el Municipio y los conservadores se lanzaron al asalto de Carondelet. Era el 3 de septiembre de 1947 e Isabel Robalino estuvo en primera fila. Su relato del suceso es grandilocuente: “el pueblo tomó el Palacio Presidencial, sin armas, en acción memorable, acompañado de un puñado de ciudadanos, quebrando así el intento de dictadura del coronel Mancheno”.<sup>76</sup>



Figura 2. Miembros de la Juventud Estudiante Católica, década de 1930. Con frecuencia Isabel Robalino fue la única mujer en ambientes dominados por varones.

Fuente: *Mundo Dinero*, 2018.

<sup>74</sup> Isabel Robalino Bolle, “La Semana Nacional de Estudio de la JECF”, *Boletín Eclesiástico* 47, octubre de 1940, 471-3.

<sup>75</sup> Laura Arcos Terán, entrevistada por el autor, 15 de mayo y 30 de octubre de 2021.

<sup>76</sup> Robalino Bolle, *Luis Robalino*, 213. Testimonio de Luis Ponce Enríquez: “Camilo [Ponce] tomó del brazo a Mariano, del otro lo tomó la doctora Isabel Robalino, cruzamos la Plaza Grande y entramos al Palacio de Gobierno. Mariano Suárez era el nuevo presidente”, Jurado, *Camilo Ponce*, 238.

La derecha había vuelto fugazmente al poder después de medio siglo, pero la sociedad estaba liberalizándose. No faltaron las reacciones: los obispos temieron que la mujer descuidase su *papel esencial* en el hogar. El celoso guardián de la tradición que era Mons. De la Torre recurrió a la pluma para amonestar a sus fieles. Su *XXII Carta Pastoral* (1950) tiene un tono de alarma: era menester rectificar el criterio moral de los católicos pues, sirviéndose de pretextos —la educación física, la práctica deportiva y los concursos de belleza— se despojaba del pudor a la *doncella ecuatoriana*.<sup>77</sup> Es un documento ilustrativo de una convicción extendida: los progenitores, el clero y la escuela tenían el deber de proteger a las jóvenes. Ideas de ese tipo eran aceptadas casi sin discusión antes del Vaticano II. En 1956, una carta colectiva del episcopado afirmó sin rodeos: “la mujer ecuatoriana es acendradamente católica y sumisa a las directivas de la Iglesia”.<sup>78</sup>

## 5. Ecuador y su campo intelectual

Es momento de retomar algunas ideas sobre los intelectuales ya enunciadas en la introducción. Altamirano sostiene que hasta bien entrado el siglo XX, la vida intelectual latinoamericana corrió por cauces nacionales.<sup>79</sup> Los intelectuales ecuatorianos eran conscientes del atraso de su país, de la persistencia de castas de origen colonial en una sociedad sometida a turbulencias políticas. Puedo afirmar que los letrados quiteños siguieron su propio camino al margen de los debates desarrollados en ciudades de mayor actividad cultural como Bogotá y Buenos Aires, lo cual no me exime de rastrear sus conexiones con la intelectualidad de provincias. De todas formas, no se llegó al extremo de la compartimentalización, pues hubo un activo contacto epistolar y encuentros personales en forma de diplomacia cultural, congresos, conferencias e intercambio de toda clase de bienes simbólicos y culturales. Europa fue el primer referente de cada núcleo nacional, antes de que irrumpiera el sentimiento latinoamericanista.

Las redes dirimen simbólicamente sus diferencias en *arenas* —ámbitos de interacción cultural e intelectual— tales como la cátedra universitaria, el periodismo, la literatura y la política. Otro concepto que debemos comprender es el de *matriz cultural*.

---

<sup>77</sup> De la Torre, “Vigésimo Segunda Carta Pastoral”, *Boletín Eclesiástico* 47 n.º 5, mayo de 1950, 200-12.

<sup>78</sup> Cit. por Pedro Creamer G., *Iglesia y sociedad en el Ecuador contemporáneo* (Quito: PUCE, 1981), 68.

<sup>79</sup> “No hubo ningún escenario central, ninguna capital que ejerciera [...], la función de metrópolis de donde brota la autoridad intelectual”.\*

\* Altamirano, “Introducción”, en *Historia de los intelectuales*, 11.

Lo conforman: a) ciertos discursos basados en valores y *argumentos simbólicos* que moldean a una nación; b) *productos culturales* generados en los ámbitos literario —la poesía del Mes de María en Cuenca— o de las artes plásticas —las bienales guayaquileñas—. <sup>80</sup> Estas matrices generan paradigmas sobre lo que es o debe ser la nación que se concretan en *políticas culturales*. Podemos entender la irrupción del indigenismo o del realismo social como iniciativas de redes y matrices particulares. Pero es clave la intervención del poder político: en 1944, el Estado auspició la creación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (CCE). <sup>81</sup>

Un caso de estudio es el de Benjamín Carrión (1897-1979), quien consiguió *conectarse* con los diversos núcleos sociales y culturales de su época por la mediación de un campo intelectual. Ese campo englobó la posición relativa del escritor lojano — eminente, no cabe duda— en una jerarquía de índole artística-intelectual que supuso un considerable *capital cultural*: “la importancia de llamarse Benjamín Carrión”. <sup>82</sup> No se trata de elementos yuxtapuestos, sino de una densa red de relaciones personales e institucionales que suponen la competencia entre grupos en disputa. En el caso de Carrión, confluyeron su condición de periodista, ensayista y militante comunista con un prestigio personal ganado a pulso. Todo eso le permitió obtener el apoyo del Estado a su gran proyecto, la CCE.

El período 1930-1960 estuvo marcado por la lucha entre derechas e izquierdas, una precaria industrialización y recurrentes crisis sociales. Aparte de las matrices liberal y católico-conservadora (que estudiaré en el capítulo II), se configuró una matriz cultural de izquierda. Parafraseando la retórica católica anterior al Vaticano II, diré que esas tres matrices sostuvieron un *cerrado duelo por el alma de la nación ecuatoriana*. Nuestros intelectuales confirmarán el aserto de Sartre: no podrán evadirse del compromiso, ni aun callando. Era menester “abrazar estrechamente la época” con sujeción a unas reglas de juego, fijadas por el marco legal e institucional construido por la Revolución Juliana. <sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Martha C. Rodríguez Albán, *Cultura y política en Ecuador: estudio sobre la creación de la Casa de la Cultura* (Quito: FLACSO-Ecuador, 2015).

<sup>81</sup> Las políticas estatales buscan cohesionar la sociedad en torno a un modelo cultural; también pueden ser respuestas a demandas surgidas desde la sociedad civil. Joseph Gilbert y Daniel Nugent, “Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico”, en *Everyday forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, ed. por Joseph Gilbert y Daniel Nugent, 3-23 (Durham: Duke U. P. Books, 1994).

<sup>82</sup> Rodríguez, *Cultura y política*, 20-1.

<sup>83</sup> Jean Paul Sartre, “Presentación” de *Temps Modernes*, cit. por Winock, *El siglo*, 554.

El alma de la capital de la República seguía siendo franciscana. Si bien Quito era el epicentro de la cultura nacional, debemos aceptar que estaba en segunda o tercera fila frente a las verdaderas metrópolis culturales que eran Ciudad de México, Buenos Aires y Río de Janeiro. Y es que la *Carita de Dios* mantenía ciertos rasgos de pueblo chico: viviendas y servicios precarios, omnipresente religiosidad, cotilleo político y chismes, condimentados por la clásica *sal quiteña*. Su vida cultural era muy limitada: poco teatro, careció de una orquesta sinfónica hasta 1949 y de actividad operística.<sup>84</sup> La actividad literaria más innovadora fue la poesía. El modernismo sedujo a un pequeño cenáculo de poetas jóvenes. Hacia 1940, la producción cinematográfica era inexistente y la radio daba sus primeros pasos. Mientras las ideas de Alfonso Reyes fueron amplificadas por la radio, nada semejante sucedió con Jijón y Tobar, pese a los conatos de la Iglesia por incursionar en ese nuevo medio de comunicación.<sup>85</sup> Circulaban tres periódicos: *El Debate* —conservador, privilegiaba la opinión a las noticias—, *El Comercio* —liberal, el primer periódico-empresa del medio— y *El Día* —también liberal, clave en la trayectoria de Carrión—. <sup>86</sup> Otro condicionante: Quito apenas tenía actividad editorial. Julio C. Trujillo, estudiante de Jurisprudencia durante los años cincuenta, constató la escasez de libros.<sup>87</sup>

A continuación, me referiré a la trayectoria de los intelectuales liberales y de izquierda hasta 1944. El campo liberal aglutinó a escritores, periodistas de combate, maestros de escuela, profesores y estudiantes universitarios.<sup>88</sup> Había liberales de diversas tendencias: revolucionarios, reformistas, radicales, moderados, más o menos anticlericales, etc. Su ideólogo, José Peralta, fue un combativo anticlerical proveniente del Austro. Peralta fue funcionario de los gobiernos de inicios de siglo y rector de la Universidad de Cuenca. Su obra, de carácter político y filosófico, trascendió con mucho la muerte de su autor en 1937.<sup>89</sup>

Guayaquil, capital económica del país, era la plaza fuerte del liberalismo. Su sociedad civil se desarrolló con pujanza bajo la hegemonía de una clase plutocrática y

---

<sup>84</sup> Fernando Tinajero, “Una cultura de la violencia. Cultura, arte e ideología (1925-1960)”, en *Nueva Historia*, 10: 188-210.

<sup>85</sup> Ortiz, *Su Eminencia*, 175.

<sup>86</sup> Katerinne Orquera, “Prensa periódica y opinión pública en Quito: historia social y cultural de diario El Comercio, 1935-1945” (tesis doctoral, UASB, 2020), <http://hdl.handle.net/10644/7684>, 35-6.

<sup>87</sup> Por ejemplo, era difícil conseguir el *Código Penal*, “Julio César Trujillo: militante de la justicia y el humanismo. Memorias de vida”, por Enrique Ayala Mora, *Julio César Trujillo en sus propias palabras*, ed. por Enrique Ayala Mora y Ramiro Ávila, 55-192 (Quito: UASB / CEN, 2019).

<sup>88</sup> Ayala, *Historia de la Revolución*, 327.

<sup>89</sup> Ayala, *Historia de la Revolución*, 353-54.

exportadora que asumió los valores modernos del progresismo y la libertad de pensamiento. Comprensiblemente, la historiografía guayaquileña, marcadamente monográfica, se ocupó de las instituciones locales, de las biografías de los *notables* y de temas económicos. Para los intelectuales porteños, la independencia y progreso de su región era un asunto de vital importancia.<sup>90</sup>

Pero fue en Quito donde se fraguó la renovación del *Partido de las Luces*. Se consolidó un grupo de jóvenes liberales que rompieron las ataduras tanto con el alfarismo como con el placismo. Dos de aquellos renovadores fueron los filósofos José R. Bustamante —vicepresidente de la República en 1947— y Julio E. Moreno.<sup>91</sup> El alma de la Revolución Juliana fue Luis Napoleón Dillon (1875-1929), industrial y hombre cultivado, artífice de la renovación socioeconómica del país. Dillon fue ministro de Educación durante el segundo gobierno de Leonidas Plaza e integró la primera Junta de Gobierno Provisional (1925-1926).<sup>92</sup>

Si bien el Estado no promovió una escuela histórica liberal, Pío Jaramillo Alvarado, Luis Robalino Dávila y Óscar Efrén Reyes abordaron algunas cuestiones esenciales. Ya nos hemos referido a los dos primeros.<sup>93</sup> En cuanto a Reyes —liberal moderado, rector del *Mejía* y subsecretario de Educación del primer velasquismo—, ejerció una gran influencia en la enseñanza con su *Historia de la República* (1931) y con la *Breve Historia General del Ecuador* (1938-1940).<sup>94</sup>

El liberalismo se fragmentó durante los años treinta.<sup>95</sup> El rector del campo a finales de esa década fue el jurista y político guayaquileño Carlos Alberto Arroyo del Río (1893-1969). Si bien Arroyo se educó con los jesuitas en Riobamba, fue más fuerte su nexo con el liberalismo que conoció durante sus estudios en la Universidad de Guayaquil. Fue decano en su *alma mater* y sirvió en la administración pública. Escritor de estilo anticuado, culto, “orador de garra, dotado de una profunda inteligencia” y bien conectado

---

<sup>90</sup> Enrique Ayala Mora, *Historiografía Ecuatoriana* (Quito: UASB / CEN, 2015), 77.

<sup>91</sup> Tinajero los asocia con el idealismo y el vitalismo, “Una cultura de la violencia”, 204-5.

<sup>92</sup> Dillon fundó la Cámara de Comercio de Quito (1919). Durante su paso por el ministerio procuró la reforma de la educación pública. Paz y Miño lo define como un liberal que se convirtió al socialismo para favorecer la causa proletaria, *Ecuador: los gobiernos julianos*, 135.

<sup>93</sup> Otras obras de Jaramillo: *La Presidencia de Quito* (1937-1939) e *Historia de Loja y su provincia* (1982), ver Ayala, *Historiografía Ecuatoriana*, 72-4.

<sup>94</sup> La influyente *Breve Historia* de Reyes brinda “una visión general y equilibrada de la trayectoria histórica del país con un lenguaje fácil y organizado.”\*

\* Ayala, *Historiografía Ecuatoriana*, 75-6.

<sup>95</sup> *El Comercio* acogió a plumas liberales de diversas tendencias, Orquera, “Prensa periódica y opinión”, 36-40.

con la oligarquía costeña, ascendió a director supremo del Partido Liberal Radical. Arroyo fue el principal artífice de que el Partido de las Luces volviera a Carondelet en 1938 y orquestó el fraude electoral de 1940.<sup>96</sup> Durante su gobierno, intentó reagrupar a las diversas tendencias liberales, pero fue derrocado por la alianza del conservatismo, de la izquierda y del Ejército. La *Revolución Gloriosa* de 1944 significó un trauma para el liberalismo y sus intelectuales. Algunos de ellos optaron por el socialismo; otros trataron de modernizar la ideología liberal, no necesariamente dentro del partido, que nunca volvió a ganar las elecciones presidenciales con sus solas fuerzas.

El marxismo irrumpió en Ecuador hacia 1910. Marx, Engels y Lenin inspiraron a empleados públicos, profesores, intelectuales y dirigentes gremiales que anhelaban un cambio social. Ese grupo inicial fue atraído por el fundamento científico del marxismo, la universalidad de sus reivindicaciones y la posibilidad de establecer vínculos con los demás partidos comunistas y con la Unión Soviética. El Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) surgió en 1926. Uno de los primeros puntos que debió resolver fue su afiliación a la III Internacional Comunista (*Comintern*) controlada por Moscú. Las disputas ideológicas entre los prosoviéticos, los socialdemócratas y los anarquistas sacudieron al PSE entre 1928 y 1930 y terminaron con la escisión de un núcleo de intelectuales y dirigentes laborales que se autodenominó Partido Comunista Ecuatoriano (PCE), dirigido por el médico de la Universidad Central, Ricardo Paredes (1898-1979).<sup>97</sup>

Después de 1930, la izquierda había conformado ya una *intelligentsia*— que incluía a un activo grupo de intelectuales: Joaquín Gallegos Lara, Alfredo Pareja Diezcanseco —exponentes del *Grupo de Guayaquil*—, Ángel F. Rojas y Benjamín Carrión. Cada uno de ellos —sin ser un Reyes ni un Vasconcelos— tenía su propia *cotización pública*.<sup>98</sup> Esta comunidad ideológica creía que el socialismo estaba destinado a superar al caduco e injusto capitalismo. Como señala Hobsbawm, durante el periodo de entreguerras ser un revolucionario social implicó ser miembro o seguidor de los partidos

---

<sup>96</sup> Enrique Ayala Mora, “La represión arroísta: caldo de cultivo de la Gloriosa”, en Cabrera, *La Gloriosa*, 19-38.

<sup>97</sup> Enrique Ayala Mora, *Los partidos políticos en el Ecuador: síntesis histórica* (Quito: La Tierra, 1989), 25-6; Hugh Seton-Watson, *From Lenin to Khrushchev: the history of world communism* (New York: Praeger Paperbacks, 1960), 68-74. Los fundadores del PCE incluyeron a “un terrateniente que se había declarado socialista —el coronel Juan M. Lasso—, junto a la presencia testimonial de Jesús Gualavisí, un líder indígena de Cayambe”, Ibarra, “Los idearios de la izquierda”, 18.

<sup>98</sup> El Grupo de Guayaquil mostró su predilección por el realismo social. En cuanto al joven poeta quiteño Jorge Carrera Andrade, fue designado delegado del PSE para asistir al VI Congreso de la Comintern (1928), pero no pudo llegar a Moscú, Ibarra, “Los idearios de la izquierda”, 32-3.

comunistas alineados con la URSS.<sup>99</sup> Por tanto, Carrión y otros liberales seducidos por la revolución se pasaron a las filas del marxismo.

La cohesión de la izquierda fue deudora de la difusión de impresos —periódicos con nombres tan sugestivos como *Bandera Roja* y *El Proletario*— y de la organización de congresos, conferencias y mítines que difundieron ideas e información; se levantó así una estructura partidista con el distante apoyo y control disciplinar de la Comintern. Guayaquil —una *ciudad de avanzada* en la jerga de la izquierda— adquirió una importancia que no tenía para el campo católico. Las disputas doctrinales fueron virulentas entre quienes postulaban la inminente revolución proletaria y los que optaron por el reformismo. Entre los socialistas —reorganizados como partido en 1933— y los comunistas hubo debates apasionados y descalificaciones; una de las más recordadas es la etiqueta de *social-fascistas* que los comunistas endilgaron a los socialdemócratas. Ese sectarismo y las periódicas purgas debilitaron a la izquierda. Los candidatos comunista y socialista, Ricardo Paredes y Carlos Zambrano, no tuvieron ninguna posibilidad en los comicios de 1933.

El vencedor, Velasco Ibarra, invitó a José Vasconcelos a Quito en 1934. Esa visita concitó la atención de la prensa y evidenció la brecha que había entre la actividad cultural de un país como México y el Ecuador. Gallegos Lara describió con dureza la precariedad del campo cultural ecuatoriano a mediados de esa década.

En nuestro país no hay especulación científica pura. No se lee libros nacionales. Los artículos periodísticos no se pagan. Los profesionales reciben honorarios ridículos, fuera de tres burgueses de cartel. Los estudiantes [...] carecen de libros. El que quiere ser artista muere de hambre o va a ser alcahuete de algún gamonal para subsistir. Como resultado de las condiciones económicas, de su vida, los intelectuales del Ecuador, salvo una minoría de honestos y pobres, tienen un temperamento de prostitutas.<sup>100</sup>

Gallegos postuló que el único papel que los intelectuales debían cumplir en un país empobrecido era el de participar en el partido de los proletarios, el PCE. Socialistas y comunistas ejercieron su agencia política a la hora de hacer leyes en favor de los obreros: el caso más notable fue el Código del Trabajo en 1938.<sup>101</sup>

Mariátegui creía que solo la crítica socialista podría esclarecer el problema del indio porque buscaba sus causas en el ámbito económico. Sin embargo, los burócratas de Moscú no comprendieron la complejidad del problema étnico en países como México,

<sup>99</sup> Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX* (Barcelona: Crítica, 2019), 81.

<sup>100</sup> Joaquín Gallegos Lara (1935), cit. por Ibarra, “Los idearios de la izquierda”, 33.

<sup>101</sup> Alexei Páez Cordero menciona a César Carrera Andrade, “El movimiento obrero ecuatoriano en el periodo (1925-1960)”, en *Nueva Historia del Ecuador*, 10: 130.

Ecuador y Perú. Si bien Mariátegui concilió el socialismo con la reivindicación indígena, los que siguieron las directrices de la Comintern no hablaban de indígenas, sino de *campesinos*, marginados de los *beneficios de la civilización*. La propuesta mariateguista fue silenciada; con todo, el indigenismo se convirtió en política oficial en varios países después del Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (México) en 1940.<sup>102</sup>

## 6. Julio Tobar Donoso y el desastre del 41

Los católicos ecuatorianos apreciaron la solicitud de Pío XI por resolver el *impasse* con el Estado laico. El advenimiento de su sucesor generó grandes expectativas. La encíclica programática de Pío XII, *Summi Pontificatus* (1939), celebró la colaboración prestada por los seculares, “cada día creciente y animada de un ardiente celo y de una total entrega. [...] Grupos fervorosos de hombres y mujeres, obedientes a la voz del Sumo Pontífice” y de sus obispos, entregados a la acción “para devolver a Cristo las masas populares, que se habían alejado de Él”.<sup>103</sup> Nuestro país pudo conocer a uno de esos seculares apostólicos: José Julio Tobar Donoso.




---

<sup>102</sup> Jorge A. Ramos es crítico hacia las “fórmulas resacas extraídas de Moscú” que arrinconaron al pensamiento del marxista peruano, *Historia de la nación latinoamericana* (Buenos Aires: Peña Lillo / Continente, 2012), 387; Roberto Pineda C., “El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas”, *Baukara 2* (julio-diciembre 2012), 10-28.

<sup>103</sup> Pío XII, *Summi Pontificatus*, n.º 63, accedido 13 de julio de 2024, [vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20101939\\_summi-pontificatus.html](https://vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html)



Figura 3. Julio Tobar Donoso en su juventud.  
Fuente: BEAEP, Fondo Fotográfico.

La formación de este intelectual, referente obligado del movimiento democristiano del Ecuador anterior a 1941, sintetiza las opciones de la élite católica.<sup>104</sup> Hizo sus primeros estudios con los hermanos lasallanos y en el Pensionado Elemental del presbítero Borja. Ya en el San Gabriel, Julio conoció a su primer director espiritual, Manuel José Proaño, S.J., el artífice de la consagración de la República al Sagrado Corazón. El joven se interesó por la Historia, las letras y las causas sociales e ingresó al Centro Católico de Obreros. Cursó Derecho en la Universidad Central (UCE), que funcionaba en la vieja casona colonial con poco más de doscientos estudiantes. Publicó sus primeros textos en la revista de la Sociedad Jurídico-Literaria y en los *Anales* de la UCE. Tobar obtuvo el título de doctor en 1917 y la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos le admitió en su seno al año siguiente. La erudición del joven doctor quedó patente con sus primeros ensayos. Reunió algunos de esos textos en el volumen *Figuras del Catolicismo Social* (1928), en el que resumió el legado de una veintena de autores europeos alineados con el pensamiento de la Iglesia.<sup>105</sup>

Celoso cumplidor de sus deberes religiosos, Tobar mantuvo siempre una relación cercana con sus maestros jesuitas. En 1919 contrajo matrimonio con Ángela García Gómez, sobrina nieta de García Moreno. La pareja procreó cinco hijos; entre ellos resalto a Julio Ignacio, quien hizo honor a su segundo nombre al ingresar a la Compañía de Jesús, y al docente y dramaturgo Francisco —*Paco*, que tanto haría sufrir a su padre—. Después de 1920, Tobar publicó artículos de divulgación que aparecieron en *El Comercio* y *El Día*. Culminó obras de mayor aliento: *García Moreno y la instrucción pública* (1923) y *La Iglesia Ecuatoriana en el Siglo XIX* (1934).

A mediados de los años treinta, Tobar opinaba que el Ecuador se encontraba en una situación análoga a la Europa de 1800, “debido a la erosión de valores religiosos, disolución de los vínculos sociales tradicionales y una industrialización incipiente”.<sup>106</sup> Solo el Santo Padre tenía la receta para la urgente regeneración. La lectura de

---

<sup>104</sup> José Julio Tobar Donoso, primogénito de José Julio Tobar Yépez y de Mercedes Donoso Freile, nació en Quito el 25 de enero de 1894. Centro Cultural BEAEP, fondo “Julio Tobar Donoso”; VV.AA., *Homenaje póstumo al Dr. Julio Tobar Donoso* (Quito: Ed. Voluntad, 1982); VV.AA., *Julio Tobar Donoso. Centenario, 1894-1994* (Quito: Ed. Mendieta, 1994); Francisco Salazar Alvarado, “Julio Tobar Donoso”, en *Biblioteca Ecuatoriana Clásica*, tomo 32 (Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones, 1995); Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 350-3.

<sup>105</sup> Julio Tobar Donoso, *Figuras del Catolicismo Social* (Quito, 1980).

<sup>106</sup> Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 350.

*Quadragesimo Anno* le convenció al jurista quiteño de que la Democracia Cristiana debía asumir la misión providencial de recomponer el tejido del orden social sustentado en la solidaridad que emanaba del asociacionismo católico. Respecto a la Guerra Civil Española, no debe sorprender su postura, que fue la de la derecha: Francisco Franco era el *nuevo Cid*, el soldado de Cristo Rey que libraría a la España eterna de los enemigos de la civilización cristiana. La conexión transnacional con las tesis integristas de autores como Ramiro de Maeztu es evidente. Dice Espinosa: “Según Tobar Donoso, el mundo en su época estaba dividido en dos bandos: Roma y Moscú”, curiosa actualización de la contraposición que san Ignacio de Loyola establece en sus *Ejercicios* entre la ciudad santa, Jerusalén, y Babilonia, la ciudad del pecado.<sup>107</sup>

Tobar perteneció a la estirpe de los intelectuales-diplomáticos. Sus vastos conocimientos sobre Derecho territorial le capacitaron para ser consultor jurídico de la Cancillería. Ascendió a canciller de la República en 1938; que un conservador ocupara un portafolio tan importante se explica por la estrategia de los liberales, que buscaban apaciguar a los *curuchupas* dándoles una cuota política. Hecho decisivo: Mons. De la Torre instó a Tobar a aceptar la cancillería “en aras de los intereses nacionales”.<sup>108</sup> Por tanto, un católico dirigió la diplomacia nacional durante cuatro años cruciales — gobiernos de Mosquera, Córdova y Arroyo—. En ese puesto sufrirá su mayor prueba: sus panegiristas hablan de un *cáliz amargo*. En julio de 1941, el Ejército peruano atacó las guarniciones fronterizas ecuatorianas. El gobierno de Arroyo y las Fuerzas Armadas asistieron impotentes a la ocupación militar de la provincia de El Oro.

En esa coyuntura dramática, el canciller encabezó la delegación que acudió a Río de Janeiro, sede de la *Tercera Reunión de Consulta de los ministros de relaciones exteriores de las repúblicas americanas* (enero de 1942), cuyo propósito era formar un frente continental para respaldar a Washington en la guerra contra el Eje. El contencioso entre Ecuador y Perú, un *asunto menor*, debía ser resuelto en aras del panamericanismo. Sometido a fuertes presiones, Tobar firmó el *Protocolo de Paz, Amistad y Límites*. Un conocedor de los asuntos andinos asegura que los diplomáticos estadounidenses y brasileños convencieron al canciller peruano, Alfredo Solf y Muro, para moderar sus

---

<sup>107</sup> Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 353.

<sup>108</sup> Ortiz, *Su Eminencia*, 192.

demandas. Como quiera que fuese, el tratado significó para el Ecuador la cesión de 262 286 km<sup>2</sup> y la pérdida definitiva de toda salida directa al Amazonas.<sup>109</sup>

La actuación de la delegación ecuatoriana en el Palacio de Itamaraty encendió la controversia durante décadas. Para Tobar, su firma al pie del *írrito* protocolo significó el final de su carrera política. Tanto los enemigos de Arroyo como los anticlericales le calificaron de *traidor*. Los críticos, inflamados de amor a la Patria, olvidaron que un congreso de mayoría liberal ratificó el protocolo de Río el 26 de febrero de 1942. La ilusión de que *el Ecuador es un país amazónico* y la falsa valoración de su capacidad militar no habrían conducido a ningún resultado positivo; entre tanto, el Perú tenía toda la voluntad y la capacidad para seguir penetrando en la Amazonía. Los detractores del protocolo nunca han propuesto satisfactoriamente un escenario alternativo.<sup>110</sup>

La nación responsabilizó del desastre al gobierno, que acentuó su carácter represivo. Finalmente, Arroyo fue vencido por la gran insurrección popular de mayo de 1944, *La Gloriosa*, que instaló en el poder por segunda vez a Velasco Ibarra. Otra consecuencia del 41 fue la aparición de las Compañías Orgánicas Nacionales de Ofensiva Revolucionaria, CONDOR, conformadas por universitarios militantes del Partido Conservador y de AC, organizados y galvanizados por el intelectual quiteño Jorge Luna Yepes (1909-1999). Espinosa caracteriza a CONDOR como “una agrupación paramilitar, revolucionaria y nacionalista próxima al fascismo” inspirada por la *Falange* de Primo de Rivera. Entre las influencias de Luna Yepes estuvo el salesiano Juan Eloy Morales, autor de un tratado (1942) sobre los derechos territoriales del Ecuador en la Amazonía.<sup>111</sup> En 1943, CONDOR pasó a llamarse Acción Revolucionaria Nacional Ecuatoriana, ARNE, como explicaré en el siguiente capítulo.

Es curioso señalar que Leonidas Proaño cedió también al patriotismo. Una de sus obras menos conocidas, *Acuérdate de Zarumilla* (1951), fue impresa en los talleres “Cardijn” de Ibarra y es una denuncia de la agresión peruana de 1941. Zarumilla es una

---

<sup>109</sup> Fredrick B. Pike, *The United States and the Andean Republics: Peru, Bolivia and Ecuador* (Cambridge MA: Harvard U. P., 1977), 265-7; Julio Tobar Donoso, *La Invasión Peruana y el Protocolo de Río* (Quito: Ed. Ecuatoriana, 1945). Ayala resume las acusaciones hechas contra la gestión del canciller: no pidió la palabra en el pleno de la conferencia, mostró debilidad y firmó el protocolo “con mal entendida resignación”, hiriendo la “dignidad nacional”, Enrique Ayala Mora, “La cuestión limítrofe Ecuador-Perú”, en *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 12, ed. por Enrique Ayala Mora, 305-41 (Quito: UASB / CEN, 2018).

<sup>110</sup> Un vocero del Ejército reconoció: “Dada nuestra penosa situación militar, estábamos obligados a aceptar alguna solución por desventajosa que fuera”.\*

Cit. por Julio Tobar García, *Historia de Límites del Ecuador* (Quito, 1982), 96. *De facto*, buena parte de esos territorios ya se encontraban en posesión del Perú.

<sup>111</sup> Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 358-60.

de las poblaciones de la provincia de El Oro cedida al Perú en virtud del protocolo de Río. El comienzo de la obra nos da una idea de la vena nacionalista del futuro obispo de los indios. “El espíritu que anima las páginas de este libro no es el apasionamiento ni está inspirado por el odio ciego. Su espíritu es el amor”, el “amor a la Patria”. Al igual que Luna Yepes, el sacerdote ibarreño siente indignación por la desmembración que ha sufrido el Ecuador, “una pasión que acumula energías hasta transformarse en voluntad indomable, en lucha contra el mal y por la conquista por la grandeza de la patria”.<sup>112</sup> Este dato da la razón a Espinosa cuando dice que la deriva hacia un ultranacionalismo de tinte falangista fue una de las facetas menos amables del catolicismo militante de aquella “época catastrófica”.

## 7. Después de *La Gloriosa*

El *salvador de la Patria* aglutinó a elementos tan dispares como los conservadores, los socialistas y los comunistas y convocó a una Constituyente. Esta asamblea, dominada por la izquierda, persiguió a los partidarios del anterior régimen y redactó en 1945 una constitución progresista que quedó sin piso cuando Velasco Ibarra se alió con la derecha católica y se proclamó dictador (marzo, 1946). Una segunda Constituyente de signo conservador redactó una nueva carta magna. Luego de la breve presidencia de Mariano Suárez Veintimilla, un congreso extraordinario nombró presidente a Carlos J. Arosemena Tola, quien a su vez dio paso al vencedor de las elecciones de 1948, el liberal moderado Galo Plaza Lasso.

En el terreno internacional, la relación entre las superpotencias pasó de la tensión a la distensión: fue la *coexistencia pacífica*. Estados Unidos y la Unión Soviética aprendían, bien o mal, a convivir. La confrontación —que incluía aspectos tan dispares como el deporte y la carrera espacial— se convirtió en una compleja partida de ajedrez a escala global, en la que cada jugada, sumamente calculada, tendía a hacer daño al rival o a mejorar las propias posiciones. Por supuesto, la clave de la diplomacia estadounidense durante aquellos años fue la contención del comunismo.<sup>113</sup>

El *boom* bananero tuvo el correlato de la estabilidad política entre 1948 y 1960. El gobierno de Galo Plaza (1948-1952) fue asesorado por misiones norteamericanas y por el recientemente creado Fondo Monetario Internacional. Las consecuencias sociales

---

<sup>112</sup> Leonidas Proaño, *Acuérdate de Zarumilla* (Ibarra: Talleres Gráficos Cardijn, 1951), 1.

<sup>113</sup> Francia e Italia contaban con los dos partidos comunistas más fuertes de Occidente; ambos se alejaron de la URSS a raíz de la represión de Hungría en 1956, Benz y Graml, *El siglo XX*, 390-401.

fueron notorias: aumentó la migración de la Sierra hacia la Costa y Guayaquil creció aceleradamente. Los gobiernos del periodo expandieron la red vial, lo que acarreó la consolidación de un mercado interno. La escuela modernizadora sostuvo que el desarrollo económico y la industrialización alentarían la diferenciación social y mayores niveles de escolarización, lo que contribuiría al pluralismo político y consolidaría la democracia. En Ecuador, las teorías desarrollistas condujeron a la creación de la Junta Nacional de Planificación (1954).<sup>114</sup>

La Democracia Cristiana apostó por el desarrollismo, decisión que, según Richard, fue el primer paso hacia la *perversión* de su ideario. Visto en perspectiva, era muy difícil evadirse del canto de sirena del desarrollo, el discurso que dominó el panorama económico. Surgieron programas, metodologías e instituciones que auguraban un mejor futuro siempre y cuando se propiciase el *desarrollo económico autosustentado*, reflejado en el crecimiento de la renta nacional. Según los expertos, la falta de capitales era una tara, por lo que los tecnócratas preconizaron la inversión extranjera y un mayor gasto público.<sup>115</sup>

La época fue propicia para diversas iniciativas eclesiales. Una de ellas fue la *Semana de Estudios* organizada por el presbítero de la diócesis de Ibarra Carlos Suárez Veintimilla, asistente nacional de la Juventud Obrera Cristiana (JOC, 6-10 de noviembre de 1948). El canónigo Leonidas Proaño acudió con la delegación imbabureña. El evento contó con un invitado ilustre: Joseph Cardijn, fundador del movimiento. El sacerdote belga dijo que sin militantes no hay JOC. “El militante no es un burgués ni un universitario, sino un obrero en la plenitud de su vida y de sus actividades de trabajador, que vive las angustias, los dolores y los goces del trabajo”.<sup>116</sup> El sentido práctico de Cardijn se plasmó en un método: *Ver, Juzgar y Actuar*. El jocismo —“una escuela de formación integral donde el trabajador aprende a tener responsabilidad de sí y sus compañeros”—<sup>117</sup> dinamizó al *doctor* Proaño —como le llamaban en Ibarra— en su apostolado.

---

<sup>114</sup> Williamson, *Historia de América*, 332-46; Acosta, *Breve Historia*, 139-96.

<sup>115</sup> La izquierda fue crítica de las recetas de los tecnócratas y de los organismos internacionales. Señala Acosta que con el discurso sobre el desarrollo “se estableció una estructura de dominación dicotómica: desarrollado-subdesarrollado, avanzado-atrasado, etc. [...] Alrededor de ‘el desarrollo’ giró entonces el enfrentamiento entre capitalismo y comunismo. Se inventó el Tercer Mundo”.\*

\* Acosta, *Breve Historia*, 138.

<sup>116</sup> *Boletín Eclesiástico* 55, diciembre de 1948, 549.

<sup>117</sup> Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad* (Quito: CEN, 2001), 58.

La administración de Plaza se caracterizó por la cordialidad de sus relaciones con la Iglesia. Los medios impresos, tanto católicos como liberales, recurrieron al discurso religioso para ahuyentar el *peligro rojo*. El *Boletín Eclesiástico* responsabilizó a los comunistas del motín contra la sede de *El Comercio* el 12 de febrero de 1949. Y en su edición del 1 de enero de 1950, ese mismo diario afirmó en su primera página que el país estaba cansado de la inestabilidad política. El protocolo de Río habría sido el colofón de décadas de desunión y de errores diplomáticos: “Razones son éstas de suficiente peso para que así como nos hemos aferrado a la intranquilidad política, nos aferremos en lo futuro a la paz ciudadana”.<sup>118</sup> Este editorial nos aproxima a la justificación del discurso anticomunista: una revolución *roja* sólo traería trastornos a un país que demandaba paz y prosperidad con orden.

Velasco Ibarra se impuso de nuevo en las elecciones de 1952. Su ministro de gobierno fue el derechista Camilo Ponce, quien preparó el terreno para tomar el poder. Al margen del Partido Conservador, Ponce fundó el *Movimiento Social Cristiano* en 1951, junto al arquitecto quiteño Sixto Durán Ballén y otros políticos y profesionales católicos. Jurado califica a este movimiento —constituido más adelante como partido— como la versión ecuatoriana de la Democracia Cristiana. Su programa: renovación de las fuerzas productivas, demanda de justicia social, solución del problema indígena e integración latinoamericana.<sup>119</sup>



Figura 4. Velasco Ibarra visita el Colegio “San Gabriel”, durante su tercera presidencia (1952-1956). Le acompañan algunos personeros de su gobierno. El sacerdote de la izquierda es José F. Ribas, S.J., fundador del célebre Club de Ascensionismo.

Fuente: Fondo fotográfico del Colegio “San Gabriel”- Unidad Educativa.

<sup>118</sup> “El incendio de ‘El Comercio’”, *Boletín Eclesiástico* 56, marzo de 1949, 144; “Pongamos nuestra pasión al servicio de la paz y del trabajo”, *El Comercio*, 1 de enero de 1950, 1.

<sup>119</sup> Jurado, *Camilo Ponce*, 261-2; Ayala, *Los partidos políticos*, 59-61.

La estabilidad política continuó durante el gobierno de Ponce y coincidió con una primavera de la vida consagrada. Las dominicas de la Inmaculada trasladaron su colegio de Guayaquil al norte de la ciudad en expansión (Urdesa) e inauguraron su casa provincial en La Floresta (Quito) entre 1955 y 1957. Los salesianos fundaron su noviciado cerca de Cuenca en 1939; hasta 1961 ingresaron más de doscientos novicios. Inauguraron su Orfanato-Escuela de Práctica Agrícola de Yanuncay en 1949; las crónicas de la congregación consideran que el crecimiento de esta y otras obras fue una edad de oro. La coronación de María Auxiliadora en Cuenca (8 de diciembre de 1950) fue un evento multitudinario, en la tónica triunfalista del pontificado de Pío XII.<sup>120</sup>

La brecha entre América Latina y el mundo desarrollado se amplió. Continuó el proceso de industrialización en las tres economías más grandes (México, Brasil y Argentina), pero el continente —exportador de materias primas e importador de bienes manufacturados— dependió más y más de Estados Unidos. La situación del agro se tornó dramática; eran millones los que dejaban su tierra para poblar los cinturones de miseria de Ciudad de México, Bogotá, Lima, Sao Paulo, Buenos Aires... Aquel desordenado proceso de urbanización significó un reto para la Iglesia.<sup>121</sup> La industria, concentrada en las ciudades, no alcanzó a absorber la migración interna; por tanto, aumentó el desempleo. Amplias capas de la población quedaron desatendidas en lo referente a salud, educación y vivienda. Debido a la debilidad de las instituciones democráticas, la reforma agraria o la revolución violenta eran las únicas salidas.<sup>122</sup>

Hacia 1950, América Latina y el Caribe comprendían cerca de 350 circunscripciones eclesiales y 180 millones de católicos.<sup>123</sup> El XXXVI Congreso Eucarístico Internacional se celebró en Rio de Janeiro en julio de 1955. Al día siguiente de su clausura, comenzó la I Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (26 de julio- 4 de agosto), con un centenar de ordinarios de veintitrés países y los respectivos nuncios. Un clérigo brasileño, Helder Câmara, trabajó en la preparación de ese encuentro.

---

<sup>120</sup> Padrón, *Reseña Histórica*, 641-47, 717-19; J. Marcelo Quishpe, “Los salesianos y el origen de los proyectos de educación técnica en Cuenca”, en *La presencia salesiana*, 263-305.

<sup>121</sup> “América Latina es el continente que con mayor fuerza recibió el impacto de las consecuencias favorables y —más aún— desfavorables de este proceso de urbanización”.\*

\* Margit Echolt y Stefan Silber, *Vivir la fe en la ciudad hoy*. Tomo I (2013), 19-20.

<sup>122</sup> Deiros, *Historia del Cristianismo*, 479-528; Williamson, *Historia de América*, 332-46. Brasil sorteó la oposición terrateniente a la reforma agraria animando a los campesinos a desbrozar la selva amazónica, a fin de ganar tierras para la colonización.

<sup>123</sup> Pío XI y Pío XII multiplicaron las circunscripciones eclesiales en un continente que abarcaba ya a un tercio de los católicos del mundo, Rodolfo R. de Roux, “La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración”, *Pro-Posições* 73 (enero-abril de 2014): 31-54.

Un aspecto por dilucidar es el interés del autocrático Pío XII en tal acto de colegialidad. Berríos y Ortiz han hecho lecturas sugestivas; es plausible que el pontífice, enfermo y cada vez más aislado en el Vaticano, deseara que fueran los mismos obispos de una región periférica los que se hicieran cargo de sus problemas.<sup>124</sup> Los principales temas de la agenda fueron el panorama social, la escasez de sacerdotes, la instrucción religiosa de los fieles y la intensificación del esfuerzo misionero entre las poblaciones indígenas.

Fue una asamblea sin sobresaltos, pues los obispos compartían una misma preocupación por las maniobras del comunismo internacional y por la penetración protestante. Otra convicción generalizada era que la Iglesia sí tenía una herramienta para oponerse al marxismo y alcanzar mayor justicia: su doctrina social. La única discusión fue respecto a las maneras de aplicarla. La decisión más trascendental fue la creación de un ente coordinador: el Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. Su primer presidente fue el cardenal-arzobispo de Río, Jaime de Barros Câmara. Pero fue el primer secretario general, Mons. Manuel Larraín, quien dinamizó al organismo. Junto a Helder Câmara, el prelado chileno repitió que la Iglesia debía escuchar el *clamor de los pobres*. Ambos fueron precursores de algunas líneas-fuerza que se plasmarán en el Vaticano II: apertura al mundo, toma de conciencia de la gravedad de los procesos sociales en curso, un mayor papel del laicado y una renovada valoración de la colegialidad episcopal.

Larraín vislumbró el derrotero que debía seguir el CELAM. Una pastoral de mera preservación y reactiva a la amenaza comunista era insuficiente.<sup>125</sup> Era necesario reconocer los problemas comunes, para luego fijar criterios pastorales que permitieran elaborar un *plan de conjunto*. Amparados en la doctrina de la función social de la tierra, los obispos chilenos dieron pasos hacia una redistribución justa. Esa preocupación por comprender y aliviar la injusticia social fue asumida también por algunos prelados ecuatorianos. El CELAM halló una sede en Bogotá y se estructuró en seis departamentos: Propagación y Defensa de la Fe, Educación, Clero e Institutos Religiosos, Apostolado

---

<sup>124</sup> Fredrick B. Pike, "La Iglesia en Latinoamérica de la independencia a nuestros días", en L. J. Rogier, Roger Aubert y David Knowles, eds., *Nueva Historia de la Iglesia*. Tomo V (Madrid: Cristiandad, 1977): 316-70. Fue clave un hecho: en Roma no había dudas respecto a la fidelidad de la Iglesia latinoamericana, Scatena, "De Medellín a Aparecida", 273-5.

<sup>125</sup> "[La] posición misionera consiste, a mi entender, en la conciencia viva que debe existir entre el clero y fieles de que nuestra labor apostólica no debe partir tanto de la base de conservar un mundo cristiano protegiéndolo de contaminaciones que lo debilitan, cuanto de cristianizarlo por un espíritu misionero de conquista y de penetración".\*

\* Berríos, "Manuel Larraín", 32.



Laico, Acción Social y Caridad. Pío XII creó en 1958 la Pontificia Comisión para América Latina (PCAL), con el fin de articular las relaciones.

Es difícil negar que, en sus últimos años, el papa Pacelli llegó a obsesionarse con el *peligro rojo*.<sup>126</sup> Impedir a toda costa una victoria electoral del Partido Comunista fue el *leitmotiv* de la política italiana de la *Segreteria di Stato* vaticana. En Ecuador, las figuras del papa y de Mariana de Jesús —canonizada en 1950— fueron instrumentalizadas para reforzar la campaña anticomunista. La veneración del pueblo católico por el Santo Padre creció cuando, en 1953, elevó a monseñor De la Torre a la dignidad cardenalicia. El patriota y batallador arzobispo fue el primer eclesiástico ecuatoriano en convertirse en *príncipe de la Iglesia*.<sup>127</sup>

La Iglesia ecuatoriana había evangelizado superficialmente a amplias capas de la población, como los indígenas y el mundo obrero. Sin embargo, Müller demuestra que la Iglesia sí participó en las políticas indigenistas del Estado por medio de iniciativas que quisieron contribuir a un desarrollo religioso y socioeconómico.<sup>128</sup> Los sacerdotes y seglares más observadores comprendían que el régimen de Cristiandad era insostenible, pero no se atrevían a decirlo. En el Ecuador no fue necesaria intervención alguna del Santo Oficio, como la que silenció a la *Nueva Teología* francesa, pues en estos lares simplemente no había una reflexión teológica digna de tal nombre —se echaba de menos una facultad eclesiástica— y los contados seminarios repetían una teología manualística. Solamente un evento externo podía cambiar ese orden de cosas.

Pío XII murió el 9 de octubre de 1958. No es fácil valorar su legado. Chenu comenta el alcance y las limitaciones de sus habilidades diplomáticas y se pregunta si fue en verdad un *papa cientista*, empeñado en evangelizar el progreso técnico. Chappel coincide con Chenu: el prestigio del papa Pacelli, adquirido desde finales de la II Guerra Mundial, alcanzó su zenit en los años cincuenta. Pío XII se posicionó como una figura icónica: *defensor civitatis*, un paladín de la democracia parlamentaria y del *Mundo Libre*. Para Laboa, el pontificado pío fue paradójico: innovador y, al mismo tiempo, autoritario y paralizante. El comunismo internacional, por su parte, le consideró con desprecio como *el capellán de la OTAN*. Podemos decir que Eugenio Pacelli, el último

---

<sup>126</sup> El papa Pacelli deploró la creciente influencia de la URSS y se atrincheró en una postura defensiva, mientras, Chenu, *Pío XII*, 281-307.

<sup>127</sup> Ortiz, *Su Eminencia*, 413-9.

<sup>128</sup> Müller, *Repensar la Revolución*, 10.

papa de la era del Concilio Vaticano I, condujo al catolicismo a un callejón sin salida.<sup>129</sup> El cónclave de octubre de 1958 le daría a la Iglesia el liderazgo que necesitaba para buscar un nuevo rumbo. Me refiero a la elección del anciano patriarca de Venecia, Angelo Roncalli (1881-1963), quien tomó el nombre de Juan XXIII.

Es hora de resumir. He esbozado el devenir de la nación ecuatoriana entre 1937 y finales de la década de 1950, periodo que signó el paso desde unos regímenes anticlericales hacia un efímero régimen de Cristiandad. El desastre del 41 condicionó no solamente a la diplomacia, sino a la política cultural del Estado. En cuanto a la Iglesia, ha quedado claro que predominaba en ella un sentimiento de autocomplacencia. En general, el clero y el laicado ecuatorianos eran muy tradicionales. La Iglesia respondió al marxismo y a otros movimientos amenazadores con el anatema: la palabra *diálogo* no estaba en su diccionario. En un contexto más amplio, algunos intelectuales y activistas católicos de ambas orillas del Atlántico gestaron ciertos cambios, especialmente en la concepción del vínculo entre Iglesia y sociedad secular, desarrollos que explicaré en el siguiente capítulo.

---

<sup>129</sup> Chenux, *Pio XII*, 377-84; Chappel, *Slaying the Leviathan*, 295; Laboa, *Historia de la Iglesia*, 464-6.

## Capítulo segundo

### Los intelectuales católicos entre Pío XI y Juan XXIII

El hombre de Iglesia ama su pasado. Medita su historia. Venera y explora su Tradición. [...] Sabe, además, que Cristo está siempre con ella, hoy como ayer y hasta el fin de los siglos.

(Henri de Lubac, S.J.: *Meditación sobre la Iglesia*, 1953)

Este capítulo se sumergirá en el estudio de la derecha de inspiración católica, el *milieu* de donde surgieron los intelectuales que son el objeto de esta investigación. Debo resaltar que antes del Vaticano II y pese a la confrontación con el liberalismo anticlerical, el continente seguía siendo esencialmente católico: “América Latina había entrado al siglo XX sin que se produjera un cambio sustancial en la manera en que sus pueblos se relacionaban con lo divino”.<sup>1</sup> Exploraré el estado del campo católico-conservador a mediados de siglo y la autoconcepción que sus intelectuales tenían de su misión. Siguiendo a Winock, hago una afirmación que tendrá repercusiones en este trabajo: las esferas católica y comunista llegaron a configurarse como dos *superpotencias espirituales e ideológicas*.<sup>2</sup> Estudiaré, además, las redes de sociabilidad y las generaciones de los intelectuales en el campo católico. Para entender desarrollos posteriores, será necesario rastrear la actividad de un grupo de pioneros en torno a la cuestión social y tratar de entender el obsesivo anticomunismo que caracterizó a la Iglesia católica. Sensibilidad social y temor al marxismo: dos fuerzas que determinaron el accionar y el pensamiento de los intelectuales católicos. Durante sus años de formación, Pablo Muñoz Vega y Leonidas Proaño no pudieron evadir esas coordenadas.

#### 1. Un campo signado por la Cruz

¿Cómo evolucionó el campo católico en la República del Ecuador? Un punto de partida: la influencia de la Iglesia era mayor en la región interandina. No se trata de un determinismo geográfico sino la consecuencia de una política cultural de vieja data: la

---

<sup>1</sup> Bastian, *La mutación religiosa*, 8.

<sup>2</sup> Winock, *El siglo*, 573.

Corona española y la Iglesia priorizaron la evangelización de las ciudades serranas y de sus comarcas.<sup>3</sup> Una explicación más poderosa es la absoluta necesidad de la Iglesia para sostener el régimen hacendatario serrano, tal como lo explica Osvaldo Hurtado. En cambio, la Iglesia era menos funcional a los intereses de la clase agro-exportadora guayaquileña.<sup>4</sup> Lo anterior explicaría que los mayores intelectuales católicos hasta mediados del siglo XX hayan provenído de la Sierra: Fray Vicente Solano, Luis Cordero, el Hno. Miguel Febres Cordero, Julio María Matovelle y Remigio Crespo Toral (cuencanos); Juan León Mera (ambateño); Mons. Federico González Suárez, Jacinto Jijón y Caamaño, Julio Tobar Donoso y Aurelio Espinosa Pólit (quiteños).<sup>5</sup>

La resistencia frente al liberalismo triunfante consolidó y cohesionó al campo católico. Expulsados del poder legislativo, los sacerdotes de perfil intelectual se refugiaron en la predicación y en la escritura —Matovelle y González Suárez son dos ejemplos conspicuos—. En cuanto a los seculares, fieles a las admoniciones de sus obispos, no dejaron de preguntarse: ¿cómo debe tratar el Estado a la Iglesia, depositaria del sentimiento religioso de la mayoría de la nación? ¿Puede una sociedad ser viable sin la moral que emana del Evangelio? ¿Quién tiene la primera responsabilidad en la educación de las nuevas generaciones, la familia o el Estado? Las respuestas oscilaron entre la *Realpolitik* y la fidelidad al *Syllabus errorum* (1864). Invariablemente, tanto el clero como el laicado sostuvieron que republicanism y catolicism eran rasgos esenciales de la configuración histórica de la nación.

Al trazar las trayectorias de algunos intelectuales católicos mencionaré la circulación de impresos y el papel de las bibliotecas. Resalto aquí la importancia de la *Historia General de la República* así como la difusión de las encíclicas papales. El *Boletín Eclesiástico* era una de las pocas lecturas formativas al alcance del clero y del laicado; otras publicaciones periódicas fueron *El Debate* y los órganos de las asociaciones confesionales, como *La Defensa*, publicación del Centro Católico de Obreros. El *hispano-*

---

<sup>3</sup> La mayoría de la población se concentró en el callejón interandino, Antonio García y García, “Organización territorial de la Iglesia”, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol. I, dirigida por Pedro Borges, 139-54 (Madrid: BAC / Estudio Teológico de S. Ildefonso de Toledo, 1992).

<sup>4</sup> Osvaldo Hurtado, *El poder político en el Ecuador* (Quito: Ariel / Planeta / Letraviva, 1993), 71-6.

<sup>5</sup> Del listado anterior, llama la atención el número de quienes se dedicaron activamente a la política. Cordero fue presidente de la República entre 1892 y 1895. Matovelle y Crespo fueron senadores por el Azuay. Menciono también al guayaquileño Gabriel García Moreno (1821-1875), quien realizó sus estudios en Quito y se relacionó íntimamente con sus redes. Varios autores lo consideran un presidente intelectual que incentivó el cultivo de las ciencias naturales (recordemos la fundación de la Politécnica), Hernán Rodríguez Castelo, *García Moreno por sí mismo* (Quito: Dinediciones, 2017).

*americanismo* del que habla Granados aproximó a los católicos más ilustrados a la lectura de autores como Balmes, Donoso Cortés, Menéndez y Pelayo y Unamuno.<sup>6</sup> Pero ensayemos una respuesta a la pregunta: ¿qué significó ser un intelectual católico en el Ecuador de la primera mitad del siglo XX? He aquí cuatro notas esenciales.

- a) El intelectual católico debía ser, ante todo, un *caballero devoto*. El magisterio de la Santa Madre Iglesia era el faro de su conciencia. Su adhesión a la jerarquía episcopal era incontrovertible. Leer la última carta pastoral del señor obispo o, más aún, una encíclica papal, era un deber de conciencia.
- b) Era un patriota. Los salesianos decían que su misión era la de formar a *buenos cristianos y honrados ciudadanos*. Los abogados y juristas fueron frecuentes actores en la administración pública y la diplomacia.<sup>7</sup> Si Carlos M. Larrea y Julio Tobar aceptaron encargos diplomáticos en Washington, Rio de Janeiro y Roma fue para servir a su Patria. Un poderoso referente fue González Suárez, honrado por la generación que se formó bajo su guía como un pastor, un intelectual y un patriota.
- c) El intelectual católico se consideraba heredero del legado religioso, cultural, lingüístico y racial de España, la *Madre Patria*. Jijón, Navarro y Tobar, entre otros, reivindicaron con pasión la tradición hispánica y creían que se podía hacer ciencia en fidelidad a sus principios religiosos.<sup>8</sup> Aceptaron esa filiación cultural en respuesta a la leyenda negra antiespañola y al proyecto del panamericanismo que quería consolidar la influencia de los Estados Unidos.<sup>9</sup>
- d) El intelectual católico era fiel al magisterio pontificio en otro punto crucial: la oposición intransigente ante el *bolchevismo ateo*. Estaban convencidos de que la cuestión social debía resolverse en fidelidad a la doctrina de la Iglesia.<sup>10</sup> Jijón y Caamaño preconizó un orden sociopolítico jerárquicamente organizado, armónico

---

<sup>6</sup> El hispanoamericanismo fue “una corriente de pensamiento que en algún momento de la primera mitad del siglo XIX empezó a preocuparse por consolidar un proyecto cultural amplio que involucrara a España y a sus antiguas colonias”.\*

\* Granados, *Debates sobre España*, 17-26.

<sup>7</sup> Altamirano, *Historia de los intelectuales*, 9-10.

<sup>8</sup> Según Bustos, el hispanismo fue un paradigma de comprensión de los orígenes de la nación que se cultivó en los ámbitos de la historia, el derecho y la cultura. El hispanismo desarrollado en América a inicios del siglo XX se entroncó con el movimiento político y cultural generado en España como reacción ante la pérdida de sus últimas colonias en 1898, *El culto a la nación*, 343.

<sup>9</sup> Los intelectuales católicos estuvieron atentos al programa político y cultural de la dictadura de Primo de Rivera, quien relanzó el proyecto de hispanidad en 1923, Granados, *Debates sobre España*, 29.

<sup>10</sup> Pío XI recordó a los católicos que las prevenciones de sus antecesores ante el liberalismo y el socialismo seguían en pie, Chenux, *Pío XI*, 248-53.

y atravesado por una espiritualidad compartida. Los intelectuales que le siguieron profundizaron en los conceptos de corporativismo e integralismo, como lo ha demostrado Carlos Espinosa.

Altamirano anota cómo, a partir del siglo XIX, los intelectuales reivindicaron su autonomía frente a las imposiciones políticas, religiosas y económicas.<sup>11</sup> Pues bien, eso no se aplica a los intelectuales católicos quienes, tanto en Europa como en América, demostraron ordinariamente su fidelidad al magisterio de la Iglesia. Y lo hicieron alineándose políticamente a la derecha. En Hispanoamérica no había agrupaciones monárquicas, así que el Partido Conservador aglutinó a esos caballeros de la fe. Y Roma contaba con una instancia para llamar al orden a los disidentes o sospechosos de heterodoxia: el Santo Oficio, muy activo durante la represión de la teología modernista a inicios del siglo XX. El Concilio Vaticano II alterará ese *statu quo*.

El prestigio que adquiere un intelectual está validado por su pertenencia a una institución, grupo o red. Para nuestro caso, el primado correspondió a la Academia Ecuatoriana de la Lengua (AEL), fundada en 1875 por un cenáculo de eruditos, una generación cuyo núcleo estuvo conformado por Pedro Fermín Cevallos, Julio Zaldumbide y Juan León Mera. Uno de los primeros actos de la nueva institución fue comunicar su constitución a la *sabia e ilustre* Academia Española.<sup>12</sup> La AEL admitió a individuos tan identificados con la Iglesia y con el hispanismo como el Hno. Miguel Febres Cordero, Manuel María Pólit —su quinto director— y Julio Tobar Donoso, quien la presidió entre 1940-1945 y 1965-1975.

En general, la AEL se entregó a una propaganda españolista, particularmente intensa durante la Guerra Civil de 1936-1939 y el franquismo. Como muestra, unas líneas de uno de sus miembros, el crítico literario y diplomático Gonzalo Zaldumbide (1883-1965). Se trata de un opúsculo de 1954 que analiza el libro *La Iglesia, modeladora de la nacionalidad* de Tobar Donoso. Hablando del Quito colonial, Zaldumbide alude a una idea muy apreciada por la derecha, la del *Imperio espiritual*: “Ciudad aristocrática dice también el Dr. Tobar, refiriéndose a los *hombres de guerra* que la levantaron para

---

<sup>11</sup> Altamirano, “Campo intelectual”, 9.

<sup>12</sup> El discurso escrito para la ocasión por Juan León Mera no deja lugar a dudas sobre los valores que inspiraron a esos varones creyentes: “Se ha formado una como iglesia literaria, cuya metrópoli está en España y cuyo fin es salvar y conservar la unidad y pureza de la lengua más rica, flexible, sonora y magestuosa [*sic*] de las lenguas vivas”.\*

\* Cit. por Franklin Barriga L., *Historia de la Academia Ecuatoriana de la Lengua* (Quito: AEL, 2012), 75.

defenderla pero también *para magnificarla con esa fe de la cual le venía a España su misión imperial*".<sup>13</sup>

La segunda institución tradicional de consagración cultural fue la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos (SEEHA, creada en 1909), parte del abrumador legado de González Suárez. La reputación del insigne prelado y la agencia de sus discípulos consiguió que el Congreso Nacional reconociera a la sociedad como Academia Nacional de Historia (ANH) en 1920. Como señala Bustos, los herederos de González Suárez identificaron el legado hispánico como el eje de la narratología histórica de la nación y fijaron un canon del pasado.<sup>14</sup>

Otras instituciones del campo católico fueron el Centro de Estudios Históricos y Geográficos del Azuay (1916) y el Instituto de Cultura Hispánica (1951). El influjo de Acción Católica se hizo sentir también en el terreno cultural como, por ejemplo, en la censura de libros y de cine. Para comprender el concepto de hispanidad que daba su *raison d'être* a estas instituciones, tomo prestadas las palabras de un miembro de la Generación del 98, Ramiro de Maeztu, en 1934: la hispanidad sería "el ser común de los pueblos hispanos, con diversidad de razas, zonas geográficas y lenguas, pero con una historia fundamentalmente común y, sobre todo, con un destino universal permanente".<sup>15</sup>

Hablemos ahora de las generaciones, tema fundamental para abordar los movimientos sociales y espirituales, con la ayuda de la tabla 3, que resalta la figura de González Suárez, "la gloria más pura del Ecuador".<sup>16</sup> Los epítetos con que Tobar se refiere a la SEEHA ("troquel de espíritus", "despertador de ingenios") resumen la admiración —devoción ciertamente religiosa— que suscitó el autor de la *Historia General de la República* entre sus discípulos. El cuadro ilustra la coexistencia de autores mayores y menores, así como la continuidad —el *traspaso de autoridad*, dice Collins—<sup>17</sup> entre los contemporáneos del arzobispo-historiador y la siguiente generación. Los combates que libraron los intelectuales católicos fueron básicamente los mismos hasta 1962: oposición al laicismo y al comunismo, exaltación del hispanismo y respaldo al Partido Conservador. Con todo, hay que decir que una buena parte del clero se convirtió al velasquismo y que otro sector plegó al socialcristianismo de Camilo Ponce. Otro efecto

---

<sup>13</sup> Gonzalo Zaldumbide, *El nuevo libro de Tobar Donoso y breves consideraciones en torno* (Quito: La Unión, 1954), 28. El texto en cursiva está entrecorinado en el original.

<sup>14</sup> Bustos, *El culto de la nación*, 214-21, 254-60.

<sup>15</sup> Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, cit. por Granados, *Debates sobre España*, 29.

<sup>16</sup> Julio Tobar Donoso, comp., *Jacinto Jijón y Caamaño* (Puebla: Cajica, 1960), 15.

<sup>17</sup> Collins, *The Sociology of Philosophies*, 65.

del Vaticano II será el pluralismo político del clero y de la vida consagrada. Este elemento será analizado a su debido momento como parte de una *liberación eclesial*.

Como toda tabla, la que presento tiene sus limitaciones. Es difícil ubicar al núcleo cuencano, deudor tanto de González Suárez como de Pólit Laso. El imbabureño Leonidas Proaño es inclasificable: nacido en 1910 y obispo en 1954, deberíamos ubicarlo entre los pensadores y activistas preconciarios, pero, como veremos, se constituyó en el rector moral del progresismo posconciario, hasta el punto de que se le considera usualmente como un exponente de la Teología de la Liberación.

Tabla 3  
**Generaciones de intelectuales católicos: Ecuador, siglo XX**

<b>El guía de grupo y sus contemporáneos</b>		<b>I Generación, preconciario</b>	<b>II Generación, posconciario</b>
Federico González Suárez. <i>Sucesores en la Arquidiócesis de Quito</i> : Manuel Pólit Laso y Carlos Ma. de la Torre. <i>Núcleo ibarreseño</i> : Víctor M. Peñaherrera		<i>Núcleo quiteño</i> : Jacinto Jijón y Caamaño, Julio Tobar Donoso, José G. Navarro, Carlos M. Larrea, Inocencio Jácome, José María Egas, Wilfrido Loo. <i>Núcleo ibarreseño</i> : Mariano y Carlos Suárez Veintimilla, Leonidas Proaño.	Isabel Robalino Bolle, Juan I. Larrea Holguín, Julio César Trujillo, Jorge Salvador Lara, Francisco Salazar Alvarado.
<b>Exponentes S.J.</b>	Manuel J. Proaño, Luis Sodiro, José Le Gohuir.	Manuel Ma. y Aurelio Espinosa Pólit (guía de grupo de la siguiente generación), Jorge Chacón, Pablo Muñoz Vega.	Marco Vinicio Rueda, Eduardo Rubianes, Francisco Miranda, Hernán Malo, Simón Espinosa, Estuardo Arellano, Julián Bravo, Jorge Villalba.
<i>Núcleo cuencano</i> : Hermano Miguel, Luis Cordero, Julio Ma. Matovelle, Honorato Vásquez, Remigio Crespo Toral.			<i>Otros religiosos</i> : José Ma. Vargas, Pedro Porras, Luis A. Luna Tobar, Juan Botasso, Ítalo Gastaldi.
<b>Ideas esenciales y combates</b>			
Lucha contra la educación laica. Cultivo del Derecho, de la Historia y de la crítica literaria en clave hispanista. Salvaguarda de la matriz católica. Respaldo al Partido Conservador. Corporativismo, anticomunismo y cierto antisemitismo.			Desarrollo nacional, apertura a las Ciencias Sociales. Recepción del Vaticano II, diálogo con el marxismo, Teología de la Liberación.
<b>Espacios de sociabilidad</b>			
Pensionado Borja, La Salle, Colegio S. Gabriel. AEL, ANH, CCO, AC, Corporaciones vicentinas, Partido Conservador, Movimiento Social Cristiano. En el caso de los jesuitas: Cotocollao, redes de exalumnos, U. Gregoriana.			Cotocollao, S. Gabriel, PUCE, redes de abogados, Democracia Cristiana, IPLA.

Fuente y elaboración propias.

Bourdieu dice que los intelectuales ocupan una posición dominada en el campo de poder. Pero ese aserto se vuelve problemático cuando los intelectuales pertenecen a la



alta burguesía y son, al mismo tiempo, políticos.<sup>18</sup> En Ecuador, las generaciones de intelectuales católicos se consideraban una *aristocracia del espíritu*, término sugestivo que ha aparecido más de una vez en la bibliografía consultada.<sup>19</sup> Sus espacios de sociabilidad privilegiados fueron Acción Católica, las academias y los institutos culturales. La Universidad Católica irrumpió con fuerza en el campo en 1946. Veinte años después era ya la institución dominante, gracias al nuevo contexto nacional —con la creciente importancia de la educación superior— y el prestigio de Espinosa Pólit y de Tobar Donoso. Sobre el declive de AC en los años sesenta podemos decir con Mannheim que se agotaron las relaciones espirituales y anímicas que unían a sus miembros.<sup>20</sup>

Collins nos invita a reflexionar sobre la vigencia o el olvido que el tiempo ha deparado a esos protagonistas.<sup>21</sup> Jijón y Caamaño es un clásico de la Arqueología e Historia nacionales, pero el quiteño promedio ignora quién era el propietario de *La Circasiana*, la mansión palladiana situada entre las avenidas “Colón” y “10 de Agosto” que alberga actualmente al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. El nombre de Julio Tobar ha permanecido asociado al *írrito protocolo* de Río. La fama de Aurelio Espinosa sigue vigente, aunque pocos lean hoy su poesía religiosa; en contrapartida, ni siquiera los mismos jesuitas tienen presente a Jorge Chacón.

Hablemos del ritmo biológico. Mannheim menciona aspectos que, aunque obvios, no dejan de ser esclarecedores. “Desde la antropología y la biología sólo son comprensibles el hecho de la vida y de la muerte y las transformaciones anímicas, espirituales y corporales que se producen con la edad”; cómo reacciona el ser humano a esos eventos inevitables es otra cosa.<sup>22</sup> Remigio Crespo y Carlos de la Torre (nacidos respectivamente en 1860 y 1873) eran jóvenes cuando se produjo la Revolución Liberal, hecho que marcó su vida de católicos militantes. A aquellos dos nostálgicos de un orden

---

<sup>18</sup> “Los artistas y los escritores [...] son un sector dominado de la clase dominante. Dominantes, en tanto que poseedores del poder y de los privilegios que confiere la posesión del capital cultural [...]; dominados en sus relaciones con los que tienen poder político y económico”.\*

\* Bourdieu, *Cosas dichas*, 147. Jijón fue alcalde de Quito, mientras que Larrea y Tobar ocuparon la cancillería.

<sup>19</sup> El término *aristocracia del espíritu* —discordante con nuestra sensibilidad actual— aparece explícitamente en Vázquez, *Juan Larrea*, 30. Tobar escribe sobre Jijón y Caamaño: “Todo le sonrió al nacer: la aristocracia de la cuna, la riqueza, el cuidado amoroso de ilustres progenitores”.\*

\* Tobar, *Jacinto Jijón y Caamaño*, 14.

<sup>20</sup> Mannheim, “El problema de las generaciones”, 207-8.

<sup>21</sup> Collins, *The Sociology of Philosophies*, 58-61.

<sup>22</sup> Mannheim habla de cómo los intelectuales coinciden en *corrientes históricas del acontecer social* debido a que pertenecen a determinadas generaciones, “a un mismo año de nacimiento”, “El problema de las generaciones”, 208-9.

desaparecido les unió espiritualmente la defensa de la Iglesia y la denuncia del laicismo. Veamos otros ejemplos.

- a) Julio Tobar y Aurelio Espinosa, verdaderas almas gemelas, nacieron en los postreros años del siglo XIX. Leyeron a los mismos autores y compartieron un ideario —Mannheim recurre a la voz griega ἐντελέχεια, *entelequia*—: exaltación de lo ecuatoriano, hispanismo, conservatismo y defensa de la educación confesional. A ambos se les puede hacer las mismas críticas: idealismo, elitismo y tradicionalismo pedagógico. El fruto más notorio de su asociación, la Universidad Católica, nació cuando esos dos referentes eclesiales estaban en el apogeo de sus capacidades.
- b) Pablo Muñoz y Leonidas Proaño nacieron en las provincias del norte a inicios de siglo. Durante su infancia y juventud se dieron la muerte de Alfaro, la Gran Guerra y la Revolución Juliana. Les separó la distancia con que observaron eventos posteriores, como la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial —Muñoz pudo ver con sus propios ojos el anticlericalismo de la Segunda República y la entrada de la *Wehrmacht* en Roma—. Su temperamento era distinto: Muñoz era conciliador, Proaño, confrontador y terco. Si bien los contemporáneos viven las mismas transformaciones, cada uno moldea su ser-con-otro histórico y social a su manera.<sup>23</sup> Dato clave: mientras Proaño se entregaba a un apostolado pionero en una ciudad pequeña, Ibarra, Muñoz adquiría hasta la médula la *romanità*, esa soberbia cosmovisión, típicamente eclesiástica, que solo se puede aprender en la Universidad Gregoriana. De ahí la sintonía de ideas entre el segundo cardenal ecuatoriano y Pablo VI.
- c) La coincidencia cronológica más grande se da entre aquellos dos renovadores que fueron Julio César Trujillo y Hernán Malo: ambos nacieron en 1931. El jurista imbabureño y el filósofo azuayo coincidieron a inicios de los setenta en un influyente espacio de sociabilidad: la PUCE. Los dos asimilaron la esencia del Vaticano II y actuaron en consecuencia: promovieron la libertad de cultos, el diálogo y la apertura a las Ciencias Humanas. Críticos del velasquismo, les terminó de unir una causa común: la segunda reforma universitaria.

---

<sup>23</sup> Mannheim, “El problema de las generaciones”, 209.

Aseguradas sus necesidades básicas, sea por herencia, un matrimonio ventajoso o su trabajo, el intelectual católico *detentaba el conocimiento*. La universidad estatal les ofrecía la carrera jurídica, llave para la cátedra o la administración pública. Jijón y Caamaño demostró que el autodidactismo y los viajes de estudio podían suplir los estudios formales. Aquellos caballeros católicos hallaron solaz en sus libros. La biblioteca personal del arzobispo-historiador era formidable. Jijón, Mons. Pólit y Tobar poseían también enormes bibliotecas y la de Carlos M. Larrea, heredada por su hijo Juan Ignacio, bordeaba los veinte mil volúmenes.<sup>24</sup> Esa pasión por atesorar libros llegó a un culmen, asombroso y desmedido, con Aurelio Espinosa Pólit y su *Biblioteca de Autores y Asuntos Ecuatorianos*. Sin televisión ni otras distracciones, huelga decir que esos disciplinados caballeros dedicaban largas horas a la lectura. De esa forma adquirieron una notable erudición, que les otorgó *poder simbólico*. Podían navegar cómodamente entre la Historia, la Jurisprudencia y la Literatura; en consecuencia, su producción fue variada. Una fuerte crítica a este tipo de ilustración provino de Ricardo Paredes, que la calificó de *bibliofagia insaciable*. “Necesitamos luchadores, hombres, energía, pensamiento, no bibliotecas cerradas”, sentenció el líder de izquierda en 1929.<sup>25</sup>

Los sacerdotes diocesanos tenían escasas posibilidades de estudiar fuera del país. Tan solo los más aplicados y/o afortunados pudieron estudiar en Roma. El imbabureño Carlos Suárez Veintimilla estudió en la Gregoriana, donde obtuvo el doctorado en Derecho Canónico. Juan Larrea Holguín obtuvo sendos doctorados (derechos canónico y civil) en el *Angelicum* (la universidad de los dominicos) y *La Sapienza* (estatal). La Orden de Predicadores aportó algunas figuras destacadas, como los historiadores Enrique Vacas Galindo (1865-1938) y José María Vargas (1902-1988). Si bien la Teología estaba reservada al clero, la Iglesia ecuatoriana no aportó un solo teólogo de talla en todo el periodo que estoy estudiando, a menos que consideremos a Proaño como un *teólogo de la acción*.

La sociedad ecuatoriana atribuía al varón el valor de la erudición, así que era muy difícil para una mujer ingresar al campo intelectual. Si bien Isabel Robalino Bolle aprovechó la biblioteca de sus progenitores, comprendió que el entusiasmo y el

---

<sup>24</sup> Vázquez, *Juan Larrea*, 28. Jijón y Caamaño tenía la reputación de ser “uno de los más sofisticados coleccionistas de libros, documentos y antigüedades de Sudamérica. En su época, con seguridad, llegó a disponer de la más voluminosa biblioteca especializada, el archivo histórico más rico y el museo arqueológico privado más grande del país”\*

\* Bustos, *El culto a la nación*, 278.

<sup>25</sup> Ricardo Paredes, *La Primera Conferencia del Consejo Central Ampliado del Partido Socialista...* (1929), cit. por Ibarra, “Los idearios de la izquierda”, 32.

autodidactismo no eran suficientes. Para que una mujer fuera respetada en un campo dominado por varones era necesario estudiar a fondo. Halló solaz en la espiritualidad de santo Domingo de Guzmán y, como vimos, se convirtió en una terciaria militante. Su profesión de abogada y la docencia eran su apostolado. Su convicción fue que con el cristianismo hizo su aparición la idea de igualdad entre el hombre y la mujer. Así lo explicará en su manual *Ética profesional*:

Los movimientos femeninos aparecen como exigencias a una igualdad con el hombre. Es la reivindicación hacia la participación en la cultura, en la acción política, en las profesiones antes reservadas sólo al hombre. [...] Todo ello no ofrece la menor duda, pero hay un aspecto que quizá varios movimientos feministas en el pasado, como hoy en día, ignoran [...]: la complementariedad de las virtudes y aptitudes especialmente femeninas, el aporte de la mujer como tal en la construcción de [la] sociedad [...]"<sup>26</sup>

Esa obra demuestra no solo la fidelidad de Isabel al magisterio eclesiástico, sino una formación teológica y bíblica superior a la media. Su quehacer como dirigente social y sindical despegó en la década de 1940. Acompañó de cerca el devenir de la CEDOC, dirigió su *Boletín* y participó de la fundación de las filiales en provincias en una época de armonía con la estrategia orgánica de la jerarquía eclesiástica. Oviedo caracteriza a Robalino como una mujer de clase acomodada y ligada —no afiliada— al Partido Conservador.<sup>27</sup> Esa mujer creyente vibró con *La Gloriosa* y fundó en su misma casa la Escuela de Servicio Social “Mariana de Jesús”, destinada a señoritas. Otro logro de 1946 fue su ingreso al Concejo Municipal. Tenía veintinueve años y se convirtió en una de las primeras mujeres en participar de un gobierno local. Su postura fue siempre fiel al magisterio tradicional: la mujer puede ejercer una profesión, social preferentemente, pero sin descuidar su hogar ni la educación de sus hijos.<sup>28</sup>

## 2. El *milieu* jesuítico

Dado que en el campo católico destacaron algunos miembros de la Compañía de Jesús, es imprescindible comprender las claves de la formación de la orden fundada por san Ignacio de Loyola. En cuanto cuerpo religioso o comunidad de credo, la sociabilidad jesuítica implicó un mismo *iter* formativo, ministerios comunes y, por último, un destino

---

<sup>26</sup> Isabel Robalino Bolle, *Ética profesional* (Ciudad de México: Jus, 1976), 142-3.

<sup>27</sup> Robalino Bolle, *El sindicalismo*, 131, 136; Oviedo, “El movimiento obrero”, 228-9.

<sup>28</sup> “La actividad de la mujer se desarrollará en el sentido de las cualidades que constituyen su propio carácter. Sus principales campos de actividad son el hogar, la comunidad y los centros de enseñanza. Su labor se encaminará especialmente hacia la educación del pueblo”.\*

\* Robalino Bolle, *Ética profesional*, 148.

vital abarcador de *todos los hilos de su existencia*.<sup>29</sup> Los jesuitas regresaron definitivamente al Ecuador en 1862, por iniciativa de García Moreno. Noventa años después dirigían tres colegios, la Misión de Manabí-Esmeraldas, dos residencias (en Quito y Guayaquil) y un colegio universitario, el *Hogar Xavier*.<sup>30</sup>

La Viceprovincia Ecuatoriana privilegió sus casas de formación: Seminario Menor “Loyola”, Noviciado “San Ignacio” y Colegio Máximo. Sus vocaciones provenían especialmente de los estratos altos y medios de Pichincha, Imbabura y Chimborazo. La fundación del Colegio “Rafael Borja” favoreció las vocaciones azuayas en los años cuarenta y cincuenta. Los *escolares* (jóvenes jesuitas en formación) completaban su formación en Europa. Pablo Muñoz Vega fue destinado en 1930 al Colegio Máximo de Oña (Burgos, España); le acompañaron dos condiscípulos: Julio Armijos y Arturo Miranda. El proyecto de la viceprovincia era que aquel prometedor trío se constituyera en el núcleo iniciador de una facultad eclesiástica. Otro intelectual, Jorge Chacón, estudió Teología en Heythrop College (Oxford).<sup>31</sup> Pero si en verdad queremos entender el *ethos* y las prácticas de los hijos de san Ignacio (lo que ellos llaman *nuestro modo de proceder*) debemos dirigirnos a San Juan Bautista de Cotocollao, la parroquia rural situada al norte de Quito, que alberga desde 1916 al noviciado de la orden.

Las directrices jesuíticas respecto al ingreso de candidatos fueron estrictas y elitistas hasta el Vaticano II y la Congregación General 31 de la orden (1965-1966). No se admitían *hijos naturales (ilegítimos)* ni indígenas. Los candidatos más jóvenes debían ingresar primero a la *escuela apostólica* fundada en Cotocollao, a prudente distancia de Quito, lo que garantizaba cierta *fuga mundi*. Se trataba de un internado donde decenas de adolescentes completaron su bachillerato y se familiarizaron con la disciplina religiosa. El régimen académico del que más tarde será conocido como Colegio “Loyola” se basó en la *Ratio Studiorum* y en prácticas consagradas como la *prelección* y el *sistema de concurso*.<sup>32</sup> Al cumplir los quince años o al acabar el bachillerato, el joven *loyola* podía solicitar su ingreso al noviciado.

---

<sup>29</sup> Mannheim, “El problema de las generaciones”, 206-7. Como toda orden religiosa, la vida en la Compañía de Jesús se rige por unas *Constituciones*, Bangert, *Historia de la Compañía*, 66-7.

<sup>30</sup> Jouanen, *Historia de la Compañía*, 709-48; “Elenchus Admissorum (1874-1934)”, Noviciado “San Ignacio”. La Viceprovincia Ecuatoriana formaba parte de la Provincia de Andalucía (España). Las vocaciones provenientes de la Costa eran mínimas. Las necesidades de personal hicieron necesario el contingente de jesuitas franceses, belgas y españoles.

<sup>31</sup> Miranda Torres, *Jorge Chacón*, 55-60.

<sup>32</sup> La *Ratio Studiorum* fue el plan de estudios que normó la educación jesuítica entre su promulgación en 1599 y la supresión de la orden en 1773. Después de la restauración de 1814, los padres

La vida ascética se fundaba en las prácticas establecidas por el fundador en la tercera parte de las *Constituciones*: oración diaria, examen de conciencia, vida sacramental, acompañamiento espiritual, oficios *bajos y humildes*... La disciplina de los novicios era férrea: nadie cuestionaba el uso de penitencias y cilicios, algo habitual en la ascesis preconiliar.<sup>33</sup> Varios jesuitas y exjesuitas recuerdan algunas prácticas chocantes para la sensibilidad actual: las comidas en silencio en el refectorio mientras un compañero leía un texto edificante, *decir la culpa* frente a toda la comunidad y la existencia de *gremios*.<sup>34</sup> San Ignacio prescribió que los novicios “no deben salir de Casa, sino quando [sic] y con quien al Superior paresciere”. Tampoco podían conversar entre ellos “sino con los que el Superior señalare; para que del exemplo y spiritual [sic] conversación de los unos se edifiquen y se ayuden los otros en el Señor nuestro” (*Constituciones*, n.º 247).<sup>35</sup> Con todo, había espacio para el deporte y para deliciosas excursiones por los campos y montañas de los alrededores.<sup>36</sup>

La admisión y estudios iniciales de Pablo Muñoz Vega ilustran ese modo de proceder, con sus luces y sombras. Al inicio, los formadores tuvieron reservas acerca de ese muchacho provinciano, mestizo y aparentemente débil. Como prueba, le pidieron que aprendiese una de las églogas de Virgilio. El carchense la repitió de memoria en latín y así impresionó a sus examinadores. El superior de los jesuitas en Ecuador, el francés Joseph Jouanen, le admitió al noviciado en septiembre de 1918.<sup>37</sup> El hermano Muñoz y sus compañeros pronunciaron sus primeros votos en febrero de 1921. Los años siguientes se consagraron a los estudios de Humanidades, el *juniorado*: retórica, gramática, latín y griego. El curso de Filosofía comenzó en 1923 con una decena de escolares. Fue entonces cuando eclosionó el gran talento de Muñoz, quien se graduó en junio de 1926 en un acto público en el que disertó sobre filosofía tomista ante un tribunal conformado por clérigos

---

generales procuraron adaptar la *Ratio* a los nuevos contextos. En cuanto al sistema de concurso, el prefecto de estudios señalaba cada semana la asignatura a evaluar, de manera que no había exámenes finales, sino una evaluación permanente, Simón Espinosa Cordero, entrevistado por el autor, 3 de marzo de 2021.

<sup>33</sup> Algunos testigos de esa época aluden a algunas prácticas ascéticas preconiliares, como el uso de cilicios (en el muslo o en la cintura). Refieren además las inevitables tensiones en una comunidad tan numerosa, José Benítez, S.J., entrevistado por el autor, 15 de enero de 2020; Espinosa Cordero, entrevista personal.

<sup>34</sup> Novicios, juniors, filósofos, etc. conformaban sendos *gremios*. Un novicio no podía dirigir la palabra a un junior ni un junior a un sacerdote, a menos que este le diera permiso. Lolo Echeverría, entrevistado por el autor, 10 de febrero de 2021; Carlos Paladines, entrevistado por el autor, 12 de febrero de 2021.

<sup>35</sup> Ignacio Iparraguirre, ed., *Obras completas de San Ignacio de Loyola* (Madrid: BAC, 1952).

<sup>36</sup> El ritmo de estudios, las efemérides, las excursiones y actividades están escrupulosamente anotadas en el “Diario del Colegio Loyola (20 de febrero de 1949 a 9 de febrero de 1953)”, APESI-Q, caja “Loyola”.

<sup>37</sup> Noviciado “San Ignacio”, “Catalogus personarum primus”.

y por profesores de la Universidad Central. La siguiente etapa de formación era (y sigue siendo) el *magisterio*. Marchó a Riobamba como profesor del Colegio “San Felipe” (1928-1930). Los informes fueron muy positivos. A finales de la década, el viceprovincial, el belga Prudencio De Clippeleir, no tenía ya dudas: Pablo Muñoz Vega, el hijo de agricultores que vino del Carchi, era una gran promesa.

Una nueva era comenzó en Cotacollao en 1928, con el rectorado de Manuel María Espinosa Pólit, S.J., el primogénito de la dinastía. Aquel severo religioso, formado en Bélgica y España, se convenció de que la formación vigente en Cotacollao había consentido ciertas prácticas mediocres y *frailunas*, inaceptables para una orden apostólica e intelectual como la Compañía. Para reformar ese estado de cosas, necesitaría del contingente de su hermano menor, Aurelio. Con el apoyo de sujetos capaces como Jorge Chacón, Carlos Riofrío y Marco Vinicio Rueda, los hermanos Espinosa Pólit apuntalaron una sólida casa de formación. Un exjesuita, Leonardo Cordero, es expresivo: “el Loyola fue la mejor escuela de formación intelectual, ya que era la pupila de los ojos de los jesuitas, su seminario menor; tenía los mejores profesores y formadores”.<sup>38</sup>

Apareció entonces en escena un personaje clave en esta historia: Aurelio Espinosa Pólit. Aquella figura cimera es justamente admirada, aunque la actual crisis de las humanidades y el déficit de lectura en el público amenazan con trivializar su legado. Prescindo de los orígenes familiares y de las circunstancias políticas que Miranda, Bravo y otros ya han explicado.<sup>39</sup> Así que me aproximó al padre Aurelio a partir de sus estudios de Literatura Clásica en Cambridge (1927-1928) y su regreso al Ecuador en el preciso momento en que Muñoz Vega partía a Riobamba. La interrupción de su posgrado en la célebre universidad inglesa se debió a las presiones ejercidas por el viceprovincial, De Clippeleir. Como ya señalé, su hermano mayor le urgió a Aurelio a volver al Ecuador, pues necesitaba de su apoyo para *enderezar* la formación jesuítica. No será la única vez que los dos hermanos tuvieran un desencuentro. He aquí las razones de Manuel María:

Si en alguna parte he palpado la falta de gente formada es entre nosotros [los jesuitas del Ecuador]. Ni un instante creí se debiera vacilar y mi opinión era que de una vez terminases tus estudios en Cambridge. [...] No es que haga la necia distinción del dominio de las

<sup>38</sup> Leonardo M. Cordero Jaramillo, *Una vida llena de vida* (Cuenca, edición del autor, 2011), 50.

<sup>39</sup> Aurelio fue el segundo hijo varón de Manuel Espinosa Coronel y de Cornelia Pólit Laso, hermana de Mons. Pólit Laso. La Revolución Liberal obligó a esta familia conservadora a exiliarse en Europa, Manuel Corrales Pascual, ed., *Pensamiento de Aurelio Espinosa Pólit* (Quito: Banco Central / CEN, 2006); Gustavo Salazar C., “Introducción”, en *Obras escogidas. Aurelio Espinosa Pólit, S.J.: el teatro de Sófocles en verso castellano*. Vol. 1-1 (PUCE: Quito, 2021); Julián Bravo S., *Aurelio Espinosa Pólit, S.J.* (Quito: BEAEP, 1990); VV. AA., *Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”. 1929-1979* (Quito: BEAEP, 1979).

ideas y del de los hechos y diga: Todas las ideas del P. General acerca de hombres eximios, formación excelente de los Nuestros, etc. es cosa magnífica, pero que para estas tierras es una quijotada. No estamos en las provincias de Bélgica o de Alemania. *Absit!* [¡lejos de eso!]. Creo que para nosotros es cuestión de vida o muerte salir del marasmo y de la mediocridad en que vivimos y para ello ir formando a nuestra gente *sicut decet* [como corresponde].<sup>40</sup>

El joven sacerdote aceptó la interrupción de sus estudios de Literatura con obediencia religiosa. “El fruto que saqué del único año en Cambridge fue incalculable. Afirmó mis convicciones y transformó en muchos puntos mis ideas pedagógicas”.<sup>41</sup> Así que para septiembre de 1928 tenemos a Aurelio en el polvoriento y árido Cotacollao. Su misión hasta 1946 será una y solamente una: formar a sus hermanos jesuitas en una excelencia digna de mejores épocas.<sup>42</sup>

El eje formativo fue la apropiación del griego y del latín, la llave para sumergirse en los clásicos: Sófocles, Horacio, Virgilio... De esa manera, Aurelio confiaba en humanizar y transmitir valores sólidos a sus discípulos. Colateral a esa misión docente, el humanista quiteño concibió “la más patriótica de las iniciativas”: la *Biblioteca de Autores y Asuntos Ecuatorianos*, que comenzó a funcionar en el primer piso de una de las alas del Noviciado.<sup>43</sup> Hacia 1935, las personas más cultas y atentas de Quito ya se habían dado cuenta de que *una luz brillaba en Cotacollao*.

En 1937 llegó al país un visitador enviado por el P. General: Camilo Crivelli. Aquel severo jesuita hizo algunas observaciones respecto a la formación y al futuro de la viceprovincia. Esa visita dio paso al nombramiento del primer viceprovincial autóctono: el riobambeño Benigno Chiriboga, S.J., quien gobernó de 1937 a 1945. Las casas de formación estaban respaldadas financieramente por algunas haciendas y por las donaciones hechas por Cornelia Pólit Laso, madre de los Espinosa Pólit y hermana del recordado arzobispo, Manuel Pólit Laso. La dupla funcionó al unísono. Aurelio formaba las mentes, mientras Manuel María moldeaba los espíritus: escribió un tratado ascético muy valorado en su tiempo, *La obediencia perfecta* (1940). Los hermanos Espinosa Pólit formaron con esmero a varios de los protagonistas de los siguientes capítulos: Luis Enrique Orellana, Alfonso y Gonzalo Villalba, Hernán Malo y Eduardo Rubianes. Como

---

<sup>40</sup> Cit. por Miranda, *El humanista ecuatoriano*, 64-5.

<sup>41</sup> Cit. por Miranda, *El humanista ecuatoriano*, 55.

<sup>42</sup> Las de la antigua *Provincia Quitensis*, destruida por la expulsión de 1767.

<sup>43</sup> Julián Bravo, “Presentación”, en *Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”*, 7.



dice Collins: “la eminencia engendra eminencia”.<sup>44</sup> Otros discípulos muy estimados por el padre Aurelio fueron el riobambeño Julián Bravo, su sucesor al frente de la Biblioteca Ecuatoriana, y el vasco Ignacio Ellacuría.<sup>45</sup>

Tabla 4  
La Viceprovincia Ecuatoriana S.J. en 1937

	Sacer- dotes	Her- manos	Esco- lares	Total	Superior
Misión de Manabí – Esmeraldas	10	4	-	14	Pierregrosse
Cuenca: Colegio “Borja”	1	1	-	2	Urarte
Guayaquil: Residencia “S. José”	9	3	-	12	Malzieu
Cotocollao	10	21	21	52	De Clippeleir
Quito: Colegio “S. Gabriel”	22	7	4	33	Chiriboga
Riobamba: Colegio “S. Felipe”	15	6	3	24	Mancero
<b>Total</b>	<b>67</b>	<b>38</b>	<b>28</b>	<b>137</b>	—

Fuente y elaboración: *Catálogo de la Viceprovincia* de 1938.

Notas: No se cuenta a los jesuitas ecuatorianos en el exterior. Nótese la presencia de superiores franceses y belgas y la ausencia de la Compañía del Oriente ecuatoriano.

El padre Aurelio amplió sus horizontes después de 1940. Asesoró al Ministerio de Educación en la reforma del currículo secundario y dio varios cursos. Conocemos a fondo el *Curso intensivo de verano para Profesores de Castellano y Literatura, oficiales y particulares* impartido en 1945 gracias a que algunos asistentes plasmaron las enseñanzas aurelianas en el volumen *Dieciocho clases de Literatura*.<sup>46</sup> Ese y otros textos traslucen el hispanismo de este intelectual, su amor por la cultura ecuatoriana y su rechazo del realismo social.<sup>47</sup> A esas alturas era indiscutible el prestigio, dentro y fuera de la Iglesia, de este adusto sacerdote. Hombre metódico, había empezado ya su *magnum opus*: la traducción al español de la obra completa de Virgilio. He aquí el *incipit* de la *Eneida*, en aquellos memorables endecasílabos:

Armas canto y al héroe, que de Troya  
prófugo por el Hado vino a Italia,  
en las lavinas costas, el primero;

<sup>44</sup> Collins, *Sociology of Philosophies*, 68. Cotocollao atrajo a un “grupo selecto de estudiantes”, en palabras de Echeverría y Paladines. Los *loyolas* y jesuitas de esa generación recuerdan con afecto la vida comunitaria y académica.

<sup>45</sup> Filósofo, rector de la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador. Ellacuría fue asesinado en el campus de la UCA en 1989, Teresa Whitfield, *Pagando el precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador* (San Salvador: UCA Editores, 1998).

<sup>46</sup> Aurelio Espinosa Pólit, *Dieciocho clases de Literatura* (Quito: Ed. Fr. Jodoco Ricke, 1947).

<sup>47</sup> En el prólogo de *La Iglesia, modeladora de la nacionalidad* (1953), el jesuita afirmó que la Conquista habría sido el esfuerzo sobrehumano por “fusionar dos razas, dos culturas, dos ideales antagónicos”.\*

\* Aurelio Espinosa Pólit, “Prólogo” a Julio Tobar Donoso, *La Iglesia, modeladora de la nacionalidad* (Quito: PUCE, 2006), vii.

al que en tierras y mar se vio batido  
de adversos dioses, por la cruda saña  
de Juno rencorosa; al que en la guerra  
hasta fundar ciudad padeció tanto  
y hasta entregar el Lacio a sus Penates;  
al que fue stirpe del solar latino,  
del albano senado y base firme  
de las murallas de la excelsa Roma.<sup>48</sup>

Tal fue la inmersión en el poeta mantuano, que su admirador / detractor Miranda le llamó *homo unius libri*, el hombre de un solo libro, si bien reconociendo que el apostolado intelectual del jesuita quiteño fue una bendición no solo para el Ecuador católico, sino para la nación toda. Salvador Lara es menos ambiguo: “La obra escrita del padre Aurelio es una de las mayores realizaciones culturales del Ecuador del siglo XX”.<sup>49</sup> Y para los jesuitas nacidos en las primeras décadas del siglo, Aurelio Espinosa será *el maestro*, un hombre fiel a su sacerdocio, a su país y a la Compañía, la encarnación en la Mitad del Mundo del *vir ecclesiasticus* descrito por el teólogo Henri de Lubac, S.J.<sup>50</sup>



Figura 5. La comunidad jesuita de Cotacollao, ca. 1945. Los sacerdotes están ubicados en las primeras filas (obsérvense los bonetes que sostienen en sus manos). Los escolares están detrás, mientras que los hermanos coadjutores están distribuidos a los lados. El prelado al centro es Mons. José F. Heredia, S.J., obispo de Guayaquil. A su izquierda, el viceprovincial, Benigno Chiriboga, y a su derecha, Aurelio Espinosa Pólit.

Fuente: Fondo fotográfico de la BEAEP.

<sup>48</sup> Aurelio Espinosa Pólit, *Virgilio en verso castellano: Bucólicas, Geórgicas, Eneida* (Ciudad de México: Jus, 1961), 197.

<sup>49</sup> Salvador, “Las ideas en el Ecuador del siglo XX”, 188. Coincide Salazar, “Introducción”, en *Obras escogidas*, 9-52.

<sup>50</sup> Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1966). Este jesuita francés fue uno de los teólogos más influyentes del Vaticano II.

La Compañía de Jesús se propuso abrir una facultad de Filosofía y, en consecuencia, comenzó a preparar al cuerpo docente. El viceprovincial de Ecuador acordó con los superiores mayores de Centroamérica, Venezuela y Bolivia la creación de un filosofado común en el curso de una reunión en Roma (octubre de 1946). El lugar escogido fue Cotacollao. La inauguración del nuevo *Loyola*, un edificio de piedra construido frente al noviciado, tuvo lugar el 6 de marzo de 1949.<sup>51</sup> El filosofado comenzó a funcionar en ese sólido edificio el año siguiente con veinte escolares fundadores, que incluyeron a dos futuros rectores de la PUCE y otros jesuitas destacados del apostolado educativo en colegios.<sup>52</sup> Su nombre fue un homenaje a la universidad que la orden regentó en la Real Audiencia de Quito: *San Gregorio*.

Fue así como los jesuitas alcanzaron dos metas soñadas: un programa de bachillerato clásico, reconocido por el Estado, y la apertura de un centro académico de alto nivel que formaría también a escolares de otros países. El provincial de Andalucía entendió la magnitud del logro en una carta al P. Muñoz Vega: “Le felicito por la erección del Filosofado. Es un jalón más en la marcha ascendente de la viceprovincia”.<sup>53</sup> A finales de la década, la Compañía emprendió la construcción de un edificio más funcional en unos terrenos donados por la señora Urrutia en La Granja.<sup>54</sup>

El régimen disciplinario era muy estricto. Miranda se atrevió a lanzar algunas críticas en 1974: “En el enfoque aureliano, hubo una supervaloración de la vida de estudios [...] y, como consecuencia, un abandono de otros cauces educativos”.<sup>55</sup> ¿A qué otros cauces se refiere Miranda? Alfonso Egües García, S.J. (1925-2023), discípulo del padre Aurelio, dio una respuesta explícita hacia el final de su vida al referirse a la *represión emocional* que sufrió cuando era *loyola* a finales de los años treinta. Egües dijo textualmente: “Nos formaron para ser títeres edificantes”.<sup>56</sup> Otro caso: Gonzalo Ortiz

---

<sup>51</sup> Jouanen, *Historia de la Compañía*, 756. Estuvieron presentes el vicepresidente, Manuel Sotomayor, Mons. De la Torre, el nuncio y representantes de la educación católica, “Diario del Colegio Loyola”, anotación del 6 de marzo de 1949, APESI-Q, caja “Loyola”.

<sup>52</sup> Hernán Malo, José L. Ribadeneira, Pedro Barriga, Luis Bayas, Oswaldo Carrera, Gonzalo Cartagenova, Salvador Cevallos, Gustavo Maldonado, Francisco Ramos, José Rivera, etc. “Diario del Colegio Máximo”, anotación del 21 de septiembre (“Nomina fratrum philosophorum fundatorum”).

<sup>53</sup> Carta del P. Provincial al P. Muñoz Vega, Sevilla, 30 de octubre de 1950, Archivo de España de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares), fondo ECU 24-34.

<sup>54</sup> Se trata del actual Regimiento “Quito” en la Av. Mariana de Jesús, “Documentos relativos a la oficialización de los estudios en S. Gregorio, 1953-1961”, APESI-Q, caja “San Gregorio”.

<sup>55</sup> Miranda, *El humanista ecuatoriano*, 100.

<sup>56</sup> El régimen de internado en medio de una intensa vida de piedad conllevaba renunciaciones, como el rompimiento con la familia y el celibato, Alfonso Egües García, entrevistado por Iván Lucero, 15 de junio de 2020. La expresión sobre los *títeres edificantes* fue dicha de forma pública durante un evento de los jesuitas ecuatorianos en Checa, cerca de Quito, el 10 de septiembre de 2022.

Crespo (nacido en 1944) ingresó a la orden en 1962. Entre las razones de su salida, el conocido escritor aduce que la formación preconiliar insistía demasiado en la mortificación.<sup>57</sup> Dos jesuitas extranjeros se formaron en Quito durante y después del Vaticano II: Pedro Trigo y Juan Miguel Zaldúa. Según ellos, la escuela aureliana dejó algunas secuelas negativas que tardaron algunas décadas en incubarse. Al colocar el centro de gravedad de la formación intelectual en los clásicos, se produjo cierta desconexión de los jesuitas ecuatorianos con la realidad social de su propio país.<sup>58</sup> No existe el currículum perfecto y los educadores siempre se ven abocados a hacer elecciones, pues como escribió el mismo Virgilio: “No todos lo podemos todo”.<sup>59</sup>

### 3. El pensamiento católico después de la Primera Guerra Mundial

Como señala Chappel, el pensamiento católico continuó rechazando la separación entre Iglesia y Estado, la democracia liberal y otros aspectos de la modernidad en la década de 1920.<sup>60</sup> Ciertas corrientes seculares —positivismo, marxismo, darwinismo, etc.— fueron anatematizadas. Respecto al estado de las ciencias sagradas, debo señalar que la Teología romana que moldeó a los cardenales De la Torre y Muñoz estaba dominada por una *mentalidad de fortaleza asediada* que se transmitió a la formación eclesiástica en Ecuador. Pero, en concreto, ¿qué desarrollos vieron Muñoz, Chacón y los demás clérigos que se formaron en Europa antes de 1939?

Las señales de una renovación se dieron en diferentes frentes, como los estudios bíblicos, la Patrología y la Teología espiritual. La Teología moral se revitalizó hacia 1930; la reflexión más dinámica giró alrededor de la Moral social. Las tensiones internacionales, las crisis económicas y la irrupción de los totalitarismos condujeron a los pensadores católicos a desarrollar una moral menos individualista. Pío XI —un papa intelectual— estimuló a los teólogos para tomar postura en las cuestiones que tocaban a la sociedad cristiana. Los centros de estudios germánicos y francófonos fueron los más destacados; por mencionar un caso, despuntó la escuela dominicana de Le Saulchoir, con la impronta de Marie Dominique Chenu, O.P., futuro perito conciliar.<sup>61</sup> Chenu fue, precisamente, uno de los autores que Velasco Ibarra sugirió leer a la joven Robalino.

---

<sup>57</sup> Una insistencia que bordeaba en ocasiones lo absurdo, Gonzalo Ortiz Crespo, entrevistado por el autor, febrero de 2021.

<sup>58</sup> Pedro Trigo y Juan Miguel Zaldúa, entrevistados por el autor, 8 y 12 de marzo de 2021. Ambos nacieron en España, pero adquirieron la ciudadanía venezolana.

<sup>59</sup> Virgilio, *Bucólicas* VIII, 63, en Espinosa Pólit, *Virgilio en verso*, 48.

<sup>60</sup> Chappel, *Catholic Modern*, 23.

<sup>61</sup> Herbert Vorgrimler y Robert vander Gucht, *La teología en el siglo XX*, tomo II (Madrid: BAC, 1973).

En Francia, algunos seculares ganaron un espacio de privilegio en ese campo intelectual. Aparte de Emmanuel Mounier y Georges Bernanos, destacó Jacques Maritain (1882-1973), el filósofo católico más influyente de la era preconiliar. Este converso — que despertó en su día las sospechas del Santo Oficio— se autodefinía problemáticamente como *antimoderno* y, a la vez, *ultramoderno*. Maritain es recordado por promover un humanismo cristiano opuesto al humanismo ateo y un *revival* de la doctrina de Tomás de Aquino, a la que consideró *Philosophia perennis*.<sup>62</sup> Invitó a superar el *régimen de Cristiandad* que habría imperado en Occidente desde el reinado de Constantino en el siglo IV. En una de sus obras más influyentes, *Humanisme integral* (1936), el filósofo francés trató de convencer a los católicos de que era necesaria una nueva presencia de la Iglesia en la sociedad: la *nueva Cristiandad*. Un texto suyo posterior a la II Guerra Mundial (1951) demuestra la imposibilidad de que Europa volviese al ideal sagrado del Medievo.

En la proporción en que la sociedad civil o el cuerpo político se han ido distinguiendo con mayor nitidez del reino espiritual de la Iglesia [...], la sociedad civil se ha basado cada vez más en un bien común y en una tarea común de orden terrenal, “temporal”, “seglar”, de los cuales participan por igual ciudadanos de grupos y linajes espirituales diversos.<sup>63</sup>

Maritain preconizó que la división religiosa debía ser reconocida por los católicos, un paso hacia la doctrina de la libertad religiosa aceptada por el Vaticano II. No fue el único pensador católico que preconizó la colaboración con personas de otros credos e ideologías en aras de la defensa de los derechos humanos, los valores familiares, la libertad religiosa y un federalismo europeo que cristalizaría con la creación de la Comunidad Económica Europea en 1957.

Otro pensador y hombre de acción esencial para entender a Leonidas Proaño fue Joseph Cardijn (1882-1967), fundador de la *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (JOC), movimiento aprobado por Pío XI en 1925. El primer objetivo de este sacerdote belga fue promover socialmente a los jóvenes obreros que habitaban los barrios de chabolas de su país por medio de la educación. La JOC promovió los valores cristianos en medio centenar de países y llegó a América.

Los jesuitas europeos fueron muy activos en el pensamiento y apostolado social. Si bien su propuesta educativa era tradicional y elitista, algunos de ellos se atrevieron a

---

<sup>62</sup> Chappel, *Catholic Modern*, 22. Maritain creció como protestante y estudió en La Sorbona. Junto a su esposa, Raisa, encontró sentido a su existencia en la filosofía vitalista de Bergson. Se convirtió al catolicismo hacia 1906. Gracias a él, el *neotomismo* entró en diálogo con el mundo moderno, James J. Bacik, “Jacques Maritain”, en *Contemporary theologians* (Dublin: The Mercier Press, 1992), 197-208.

<sup>63</sup> Jacques Maritain, “La carta democrática”, en *Pensadores católicos contemporáneos*, vol. II, dirigida por A. Robert Caponigri, 23-57 (Barcelona: Grijalbo, 1964); aquí, 23-4.

explorar las posibilidades y aplicaciones de la DSI con el fin de mejorar las condiciones de los obreros. Sus simpatías se orientaron hacia el corporativismo, tanto en el mundo germánico como en el latino. No fue casual que Pío XI se asesorara en temas sociales por los jesuitas alemanes Oswald von Nell-Breuning y Gustav Gundlach (profesor de la Gregoriana).<sup>64</sup>

El subdesarrollo y las brechas socioeconómicas en nuestro continente inquietaron los ánimos de un puñado de pioneros. Los primeros exponentes del catolicismo social se ampararon en el humanismo de Maritain: aparte del ya citado Lebret, menciono a los jesuitas Fernando Vives (chileno, 1871-1935) y Leonel Franca (brasileño, 1893-1948). Aquellos sacerdotes militantes no podían aceptar que la AC se hubiera convertido prácticamente en un órgano del Partido Conservador.<sup>65</sup> La lección que Vives, Franca, y Lebret aprendieron de Maritain fue que la separación entre Iglesia y Estado no solo era irreversible, sino deseable, pues no importaba tanto la forma política del Estado. Lo decisivo era que los católicos se constituyeran en la levadura en la masa que insuflara valores y un sentido trascendente al Estado aconfesional.

Algunos católicos chilenos intentaron aplicar la DSI para paliar las injusticias sociales en su país. Chocaron con el pensamiento de las élites, ilustrada por esta cita de Héctor Rodríguez de la Sotta, presidente del Partido Conservador (1932): “Que hay pocos ricos y muchos pobres es un hecho natural inevitable. [...] Está dentro del plan providencial que así sea y todos los esfuerzos por evitarlo serán infructuosos.”<sup>66</sup> Una figura innovadora reaccionó ante aquella *parálisis social*: Alberto Hurtado, S.J. (1901-1952). Después de formarse en Lovaina, este voluntarioso jesuita chileno regresó a su país en 1936. Se entregó a un apostolado febril: promotor vocacional, profesor en la Universidad Católica y asesor de la AC. En 1941, Hurtado publicó un libro que causó revuelo: *¿Es Chile un país católico?*, en el que cuestionó las lacras del régimen de Cristiandad: escasez de sacerdotes, deficiencias catequéticas y doctrinales, un laicado

---

<sup>64</sup> Bangert, *Historia de la Compañía*, 608-9.

<sup>65</sup> Vives fue un propagador de la DSI que influyó en las opciones de Hurtado y Larraín. Franca, humanista, es el fundador de la *Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro*. El P. Lebret (francés), promovió en Brasil un Centro de Economía Humana, Klaiber, *Los jesuitas*, 233-82.

<sup>66</sup> “[...] Porque si todos fuéramos ricos o, por lo menos gozáramos de un relativo bienestar, ¿quién se prestaría para hacer los trabajos más duros y humildes en la escala económica? La humanidad llena de bienestar se moriría de hambre y pagaría así su rebelión contra el castigo divino que la condenó a ganar el pan con el sudor de su frente”.\*

\* Cit. por Fernando Berríos, “Manuel Larraín y la conciencia eclesial latinoamericana. Visión y legado de un precursor”, *Teología y Vida*, 50 (2009): 13-40; doi: 10.4067/S0049-34492009000100004.

pasivo y déficit de compromiso social. El laicado, decía Hurtado, debía comprometerse con los sindicatos, las cooperativas y los partidos (no necesariamente con el Conservador). Sus ideas de avanzada inquietaron a los conservadores, lo que condujo a su renuncia de la AC (1944). Al año siguiente, Hurtado fundó en Santiago una institución asistencial: el *Hogar de Cristo*. El mensaje de un cristianismo comprometido con los pobres, pero que no por ello incitaba a la revolución, dejó huella en Chile.<sup>67</sup>

Un aspecto humano que tendrá consecuencias a futuro será la amistad entre Hurtado y Manuel Larraín, hijo de una familia de terratenientes. Ambos fueron condiscípulos en el colegio jesuita de Santiago, el *San Ignacio*, donde Vives les habló del catolicismo social con pasión. Desde entonces, compartieron muchas ideas, entre ellas, la urgencia de incentivar el apostolado de los laicos con una sana autonomía respecto a la jerarquía.<sup>68</sup> Larraín culminó su formación sacerdotal en la Gregoriana y fue consagrado obispo coadjutor de Talca en 1938. Después de la prematura muerte de Hurtado, Larraín defendió la libertad de los fieles para buscar opciones políticas distintas a la militancia conservadora. Otra convicción suya fue que la Iglesia debía comprometerse con la reforma agraria, entregando incluso tierras a los campesinos.

Otro país donde se fermentaban cambios era Brasil. Antes del Vaticano II, algunos obispos comenzaron a pensar que la reforma social y eclesial en el gran país era urgente. Al frente de ese movimiento estuvo Helder Pessoa Câmara (1909-1999), obispo auxiliar de Rio de Janeiro desde 1952. El itinerario espiritual de este prelado fue singular, pues siendo sacerdote se había unido en 1930 a la *Ação Integralista Brasileira* (AIB), “el más exitoso de los movimientos fascistas latinoamericanos”; su lema era *Dios, País y Familia*.<sup>69</sup> Dom Helder se trasladó a Rio, con la función de asistente técnico del Ministerio de Educación (1936). Cuando el cardenal Sebastião Leme ordenó a sus sacerdotes alejarse de la política partidista, un decepcionado Câmara abandonó la AIB. En 1937, invocando el peligro comunista, Getulio Vargas dio un golpe de Estado.<sup>70</sup> Al amparo del *Estado*

---

<sup>67</sup> Alberto Hurtado, *Humanismo Social* (Santiago de Chile: UC, 2013); *Un fuego que enciende otros fuegos* (Santiago de Chile: UC, 2004), 11-25. Hurtado fundó la Acción Sindical Chilena y la Revista *Mensaje*. Fue canonizado por Benedicto XVI en 2005. Sobre el activismo católico en Chile anterior a Hurtado, Andes, *The Vatican and Catholic Activism...*, 128.

<sup>68</sup> El jesuita distinguió entre la AC y la acción social de los seglares que “conscientes de su fe y en plena armonía con ella, obran bajo su propia responsabilidad”.\*

\* Cit. por Berríos, “Manuel Larraín”, 21.

<sup>69</sup> De Lima y Pereira, Introducción, en *Fascismos Iberoamericanos*, 37-64; aquí, 55; Feliciano Blázquez, *Helder Câmara. El grito del pobre* (Madrid: Sígueme, 1972); Luiz Carlos Luz Marques, “Hélder Pessoa Câmara, obispo para el mundo”, *Concilium* 333 (noviembre de 2009): 683-92.

<sup>70</sup> Luciano Aronne de Abreu y Gabriel Duarte Costaguta, “Intellectual debates about Catholic corporatism in 1930s Brazil”, en *An authoritarian third way*, 213-227.

*Novo* (1937-1945), la Iglesia vivió una situación privilegiada. Câmara halló un director espiritual en el padre Franca y continuó trabajando en el campo educativo. Fue en ese tiempo que se adhirió al humanismo de Maritain. Fue decisiva su intervención para fundar la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (1952).

Es evidente el influjo que el pensamiento europeo ejerció en esos pioneros. Hurtado y Larraín se formaron en Europa, mientras que Câmara leyó a autores europeos y estuvo en contacto con los círculos más europeizados del Brasil. Todos ellos revalorizaron la inserción eclesial en el mundo proletario, ya no sólo como arma para contrarrestar el avance comunista, sino como una acción en clave de liberación cristiana. Sin embargo, la derecha católica del Ecuador careció de un Hurtado o de un Câmara. Los herederos de González Suárez replantearon su discurso y diversificaron sus organizaciones durante el periodo de entreguerras. El tradicionalismo paralizó social y políticamente a los seglares. Ideas semejantes a las expresadas por Rodríguez de la Sotta se repetían con naturalidad en Quito y Cuenca.

Ya me he referido al ambiente cultural en la capital de la República. En el hogar católico promedio, el *pater familias* transmitía con convicción e intransigencia a su prole la fe de sus mayores. Si revisamos las biografías de algunos quiteños como Juan Larrea, Marco V. Rueda e Isabel Robalino, hallaremos la misma descripción: *padres llenos de fe y amor*, de misa diaria (o, al menos, dominical), devotos de la Virgen y del Santísimo Sacramento. En esos hogares reinaron la sobriedad, el estudio y la moderación de las costumbres, virtudes aseguradas por la severidad del padre y por la religiosa presencia de la madre. Consideradas desde otra óptica, esas prácticas familiares podían configurar un ambiente opresivo, reforzado por el tipo de educación vigente tanto en el pensionado del presbítero Borja como en las escuelas de La Salle y en el San Gabriel.<sup>71</sup>

Los intelectuales conservadores ejercieron su sociabilidad en el marco de colectivos de pensamiento o religiosos afines a su extracción de clase alta. Los círculos, academias y cofradías que frecuentaban eran una herencia del siglo XIX. Julio Tobar, por ejemplo, perteneció a la Congregación de Caballeros de la Inmaculada, dirigida por los jesuitas. Carlos M. Larrea perteneció a redes científicas internacionales y presidió tanto el Ateneo de Quito como el Instituto de Cultura Hispánica. Para esos caballeros de Iglesia,

---

<sup>71</sup> Un testimonio de los años 1910, escrito por Alberto Rubianes, S.J.: “Mi padre era un hombre de fe profunda. Oía diariamente la Misa de 05h30 en la Compañía, volvía a casa para desayunar y marchaba a sus ocupaciones. [...] Mi madre también fue muy devota de la Virgen y del Santísimo Sacramento”.\*

\* Alberto Rubianes, *Testimonios* n.º 5 (Quito: CIPA, 2000), 9. Ver también Marco V. Rueda, *Testimonios* n.º 7 (Quito: CIPA, 2001), 9-10; Vázquez, *Juan Larrea*, 24-8.



patriotismo y militancia conservadora eran sinónimos (Tobar se afilió al Partido Conservador en 1915, con veintiún años). Conformaron redes de exalumnos, entre las que menciono la *Antiqui Societatis Iesu Alumni* (ASIA), a la que pertenecían los graduados del San Gabriel y que ejercerá un considerable influjo entre el estudiantado de la Universidad Católica. Como ya señalé en la introducción, Collins llama la atención sobre la incidencia de esos nexos: a mayor número de *links* con los grandes maestros y con los pares, mayor es el peso y la influencia del intelectual.<sup>72</sup>

Como hemos anotado, Jijón y Caamaño lideró al Partido Conservador y escribió su programa (1929). Fue notorio también el ascendiente de Mons. Pólit Laso; aquel prelado aristócrata, verdadero *guía de grupo*,<sup>73</sup> transmitió a los conservadores la convicción de que debían valerse de todos los medios legítimos para que la cosa pública marchara acorde con los intereses de la Iglesia. A la muerte de Pólit (1932), Mons. Carlos de la Torre le sucedió no solo como arzobispo y primado del Ecuador, sino como rector moral del campo. Sus estrategias para demostrar la vigencia del catolicismo fueron reforzar la AC, multiplicar los actos de culto y fundar centros educativos.<sup>74</sup>

Jijón y Caamaño construyó una epistemología particular a partir del rescate de ciertos mitos fundacionales de la *ecuatorianidad*, siempre en clave hispanófila. Por otra parte, reivindicó la tradición municipal de raigambre española. La formulación de un “discurso conservador municipalista” fue novedosa en Quito, pues los nostálgicos de García Moreno habían defendido la tesis del Estado central fuerte.<sup>75</sup> Hoy no es fácil comprender todo ese horizonte de ideas. Tinajero habla, no sin razón, de una anacrónica *conciencia feudal*, excluyente de lo popular y atrincherada en la Academia Nacional de Historia.<sup>76</sup> La conmemoración de los cuatrocientos años de la fundación española de Quito (1934), en la que don Jacinto y sus correligionarios impusieron la visión hispanista, demostró que el prestigio social de la red que conformaban no tenía parangón. Los versos del *Himno a Quito* (1944), escritos por el franciscano Bernardino Echeverría —nacido en 1912, obispo de Ambato desde 1949—, son expresivos: *Oh ciudad española en el Ande /*

---

<sup>72</sup> Collins, *Sociology of Philosophies*, 65-6.

<sup>73</sup> Al frente de las comunidades de ideas —estructuradas en generaciones— hallamos sujetos dirigentes: personas creativas y disruptivas, carismáticas en ocasiones. Aquellos individuos extraordinarios transforman el arte, las ideas o la política, Marcelo Urresti, “Generaciones”, en *Términos críticos de sociología*, 93-95. Un caso célebre: Goethe fue el guía del Círculo de Jena: Fichte, Novalis, los hermanos Schlegel y Schelling, Andrea Wulf, *Magníficos rebeldes* (Bogotá: Penguin R. H., 2022).

<sup>74</sup> Ortiz, *Su Eminencia*, 172-3.

<sup>75</sup> Tobar, *Jacinto Jijón y Caamaño*, 23-4; Bustos, *El culto a la nación*, 343; Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 354-5.

<sup>76</sup> Tinajero, “Una cultura de la violencia”, 203-4.

*Oh ciudad que el Incario soñó / porque te hizo Atahualpa eres grande / y también porque España te amó.*

No puedo dejar de mencionar a otro exalumno de los jesuitas. El quiteño José María Velasco Ibarra se consideraba a sí mismo un estadista e intelectual católico. Fue miembro de la Academia Ecuatoriana de la Lengua y de la Academia Nacional de Historia. Dirigió un tiempo el *Boletín Eclesiástico* y de manera muy personal se apropió de las enseñanzas de Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Pascal, Descartes y Bergson. Por medio de su hermano Pedro, tuvo contactos con el Partido Conservador y con AC. Pero por encima de fidelidades partidistas, fue un caudillo pragmático que dio muestras de una flexibilidad ideológica digna de Maquiavelo, uno de sus autores de cabecera. Su quijotesca figura y su electrizante oratoria galvanizaron al pueblo durante décadas.<sup>77</sup>

Es momento ahora de dirigir la mirada al Austro y de hablar de Cuenca, *la ciudad eucarística y mariana*. La *Atenas del Ecuador* se orientó hacia Guayaquil y Lima en sus relaciones económicas y culturales. Durante la República se consolidó una marcada diferenciación en aquella sociedad, caracterizada por familias numerosas que mantenían muchos contactos con la ruralidad. El modelo católico e hispanófilo configuró un epicentro cultural que rivalizó con Quito. Pues como dice su himno, la capital azuaya fue “cuna de sabios y santos varones”; junto a Solano, Cordero y el Hermano Miguel, no podemos olvidar a Benigno Malo Valdivieso (1807-1870), el eminente jurista, político y educador, bisabuelo de uno de nuestros protagonistas, Hernán Malo González, S.J.

Catolicismo e hispanidad fueron los referentes casi absolutos hasta mediados del siglo XX, merced a la actividad de instituciones como la AC y el Centro de Estudios Históricos y Geográficos del Azuay, fundado por Julio Matovelle (1852-1929). Las revistas de inicios de siglo auspiciaron el modernismo.<sup>78</sup> La trayectoria de Remigio Crespo Toral (1860-1939) compendia las opciones y condicionamientos de esa élite. Nieto de un oficial español, el aprendiz de poeta estudió los rudimentos de la métrica y del buen gusto en el Colegio “San Luis”, regentado por la Compañía de Jesús. Hablamos de la segunda presidencia de García Moreno (1869-1875), cuando confluyeron en dicha institución maestros solventes como Miguel Franco, S.J. (rector), los *maestrillos* Federico

---

<sup>77</sup> Salvador Lara, *Breve Historia*, 485-6. Sobre Velasco Ibarra como figura de masculinidad aristocrática intelectual, Sosa, *Hombres y mujeres*, 78-81.

<sup>78</sup> *La Unión Literaria, Páginas literarias, Philelia*, etc., Rodríguez, *Cultura y política*, 57-8.

González Suárez y Lorenzo Gangoiti y el seglar Honorato Vásquez (jurista, escritor y diplomático, 1855-1933).<sup>79</sup>

Al igual que la quiteña, la élite terrateniente cuencana se consideraba blanca y aristocrática. La cultura aborígen fue desvalorizada por una serie de mecanismos ideológicos, como el mito de la *raza vencida*.<sup>80</sup> Después de su primer triunfo literario en 1883, Crespo se consagró al periodismo, a la poesía y a su familia.<sup>81</sup> Los círculos y redes a las que perteneció tenían como patriarcas a orgullosos descendientes de hidalgos ibéricos. El poeta cuencano expresó el sentir de su clase:

Nosotros –descendientes de europeos–, incorporados por la progenie intelectual a la civilización europea, vencidos a su idea religiosa, nutridos de su ambiente y su cultura, ¿sentiremos el tema aborígen, lograremos la reconstrucción arqueológica, animaremos las cenizas de las grandezas discutibles?<sup>82</sup>

Otro rasgo esencial: eran familias muy religiosas, que vivían con recogimiento el Mes de María, el Corpus Christi, la Navidad... Era frecuente que los miembros de esa clase privilegiada accedieran a lo más alto de la jerarquía eclesiástica. Remigio Crespo — hombre sumamente religioso— era sobrino del obispo de Cuenca entre 1861 y 1883, Mons. Remigio Estévez de Toral, el bienhechor del joven sacerdote González Suárez. Mons. Pólit Laso fue obispo de Cuenca antes de ocupar la sede quiteña. Destacó también la actividad religiosa e intelectual del padre Matovelle, fundador de dos congregaciones religiosas y firme opositor del liberalismo (“clérigo venerable por muchos títulos, pero totalmente descaminado en política”, a criterio de Valdano).<sup>83</sup>

En esa urbe tan católica era natural también que algunos vástagos de las *buenas familias* sintieran el llamado a la vida consagrada. Una carta de Crespo con motivo de la fundación de un monasterio de carmelitas y del ingreso de una novicia (1882) revela el

---

<sup>79</sup> Oswaldo Romero (comp.), *Remigio Crespo Toral* (Puebla: Cajica, 1960). En la jerga jesuítica, el *maestrillo* es el aspirante al sacerdocio que, habiendo terminado los estudios de Humanidades, es enviado a enseñar en un colegio de la orden durante un trienio. El San Luis funcionaba en el edificio del viejo seminario, junto a la actual Catedral de la Inmaculada, en el corazón mismo de Cuenca.

<sup>80</sup> Al que Crespo alude en varios pasajes de su obra, como se aprecia en “La Conciencia Nacional”, en *Remigio Crespo Toral*, 195-202. Ver también Christian Büschges, comp., *Etnicidad y poder en los países andinos* (Quito: CEN / UASB, 2007) y Juan Martínez B., coord., *La cultura popular en el Ecuador. Tomo I: Azuay* (Cuenca: CIDAP, 1993).

<sup>81</sup> Se impuso en el certamen poético celebrado en Quito con motivo del centenario del natalicio de Bolívar. Tres años después se graduó de doctor en Jurisprudencia y se casó con Elvira Vega, Romero, *Remigio Crespo Toral*, 56.

<sup>82</sup> Remigio Crespo, “La Nacionalización de la Literatura” (1924), cit. por Rodríguez, *Cultura y política*, 58.

<sup>83</sup> Valdano, *Ecuador: cultura y generaciones*, 113. Matovelle fue jurista, periodista y senador. Fundó las congregaciones de los sacerdotes oblatos y de las hermanas oblatas de los corazones santísimos de Jesús y María, Julio María Matovelle, *Obras Completas*, vol. I (Cuenca, 1979).

pensamiento de las clases altas de Cuenca respecto a la *Madre Patria* y a las mujeres consagradas:

La iglesia rendía culto a la incomparable Teresa de Jesús. Los acentos de la elocuencia, los acordes de la música [...] habíanse dado cita para celebrar las glorias de la doctora insigne, honra soberana de nuestra raza española. [...] ¡Qué grande es la mujer en el santuario! Nosotros, los que en medio de las vulgaridades de la comedia humana, la vemos desempeñar a veces el primer papel, llevemos la vista al templo, que a manera de nido de palomas guarda a las vírgenes predilectas del Padre Celestial.<sup>84</sup>

Crespo cultivó la poesía y el ensayo. Fundó la revista *La Unión Literaria* en 1902, al tiempo que colaboraba en otras publicaciones. Un producto cultural característico de Cuenca fue la poesía en homenaje a la Virgen, escrita en formas clásicas. 1917 fue el año de la apoteosis: por iniciativa del cabildo, el que ya era considerado como el máximo exponente de las letras del Austro fue coronado con laureles en ceremonia pública. Al año siguiente, Crespo presidió el Consistorio de la *Fiesta de la Lira*, el evento cultural más prestigioso de una ciudad que se ufanaba de su afición por las letras.

Matovelle, Vásquez y Crespo fallecieron entre 1929 y 1939: fue el final de una era. La distensión que significó el *Modus Vivendi* permitió a los jesuitas fundar un nuevo colegio: el *Rafael Borja*, que atrajo a lo más granado de la sociedad. Por su parte, los salesianos perseveraron en su promoción de las clases populares mediante la educación técnica.<sup>85</sup>

A medida que avanzaba el siglo XX, el sacerdocio ofreció a las clases medias y bajas de provincia la posibilidad de un ascenso social. El humorista cuencano Eduardo Cevallos García escribió un relato que es una aguda crítica al clero en el contexto del Año Santo de 1950. El protagonista, un buen sacerdote de la diócesis de Cuenca, recuerda las palabras de su padre: “Hijito, hazte cura... Ya ni la sastrería ni el contrabando dan para llenar la barriga”.<sup>86</sup> La sociedad cambiaba, pero el modelo de nación permaneció anclado en la herencia hispánica, mentalidad plasmada en el pasacalle de 1949, *La chola cuencana*: “Eres España que canta / en Cuenca del Ecuador”.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Carta a Honorato Vásquez (1882), cit. por Romero, *Remigio Crespo Toral*, 46.

<sup>85</sup> Crespo pronunció un discurso el día de la inauguración del colegio jesuita, Jouanen, *Historia de la Compañía*, 802-3. La Escuela Salesiana de Agricultura se convirtió en Escuela Complementaria Agrícola en 1950, Quishpe, “Los salesianos y el origen de los proyectos”, 272-4.

<sup>86</sup> “A no ser por mi papá, hoy estaría buscando trabajo como jornalero de las Obras Públicas”, concluye el cura, peregrino en Roma.\*

\* Eduardo Cevallos García, “De Ingapirca al Vaticano”, en *El Ecuador en paños menores*, (Cuenca: López Monsalve Eds., 1979), 165-7; aquí, 165.

<sup>87</sup> La famosa composición está basada en el poema de Ricardo Darquea, *Alma de España* (1947), Ruth Orden, “Consternación en sepelio del músico Rafael Carpio”, *El Universo*, 14 de febrero de 2004.

¿Sigue vigente ese modelo excluyente? Admitamos que para la mayoría de los cuencanos y de las cuencanas de hoy, *Remigio Crespo* no es más que el nombre de la avenida que conduce al Estadio. Acerca de la permanencia en el tiempo de los creadores, dice Collins: “el mérito de sus contribuciones, su *valor intrínseco* y su *impacto social*, es cuestión de cómo evoluciona la estructura tras su muerte”.<sup>88</sup> ¡Y vaya que la sociedad azuaya ha evolucionado!

#### 4. Trayectorias y combates

“El campo intelectual es a la vez un espacio de lucha por la definición de la cultura legítima”, dice Altamirano.<sup>89</sup> Fue enconado, precisamente, el combate cultural librado entre conservadores y liberales, al que se sumó la izquierda de inspiración marxista desde 1926. Presidente de la Junta Nacional de AC y miembro de la Academia Ecuatoriana de la Lengua, Tobar Donoso se erigió en un defensor de los intereses de la Iglesia. Colaboró con Jijón y Caamaño en la reforma del Partido Conservador y —según Carlos Espinosa— fue un precursor de la Democracia Cristiana en Ecuador.<sup>90</sup>

Su biblioteca personal nos aproxima a la colosal erudición del jurista e historiador. La indispensable revisión del fondo “Tobar Donoso” en Cotacollao me ha demostrado que este varón católico leyó tanto a los místicos españoles como a los clásicos de la historiografía europea. Estaba suscrito a diversas publicaciones y colecciones: *Boletín Eclesiástico*, *Registro Oficial*, *Anales de la Universidad Central*, *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos*, *Derecho Civil Colombiano* y un largo etcétera. Entre sus gustos literarios más contemporáneos menciono a Chesterton, Pemán y a otros autores ya pasados de moda.<sup>91</sup> He hallado incluso los seis números de la serie vocacional *¿Quieres?* [sic] publicada por Leonidas Proaño a inicios de los años cuarenta, lo que sugiere que Tobar estuvo al tanto de las ejecutorias en Ibarra del futuro obispo.

Su libro más ambicioso e influyente es *La Iglesia, modeladora de la nacionalidad*. Su visión providencialista resalta el aporte de la Iglesia para la construcción de la identidad nacional, el legado de las órdenes mendicantes y de los obispos defensores del

---

<sup>88</sup> Collins, *The Sociology of Philosophies*, 60. Las cursivas están entrecorridas en el original.

<sup>89</sup> Altamirano, “Campo intelectual”, 10.

<sup>90</sup> Espinosa, “Repensar la derecha”, 66; Barriga, *Historia de la Academia*, 406-9.

<sup>91</sup> Su biblioteca personal incluye la *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez y Pelayo, la monumental *Historia de los Papas* de Ludwig von Pastor, los quince volúmenes de *Study of History* de Toynbee, las *Obras Completas* de Andrés Bello, etc. Llamen la atención sus condecoraciones (una veintena, de México, Francia, el Tercer Reich...), una bendición especial de Pío XI a su “dilecto hijo” (1937) y una fotografía del cardenal De la Torre, con dedicatoria.

indígena. Resalta asimismo el apostolado educativo y las gestas misioneras de Maynas, que erigieron a los jesuitas en guardianes del territorio de la Real Audiencia. En la visión de Tobar, la Iglesia cimentó y purificó a nuestro pueblo, pues no se contentó “con imprimir su genio en las instituciones sociales y políticas, sino que intervino por doquiera como antemural de pasiones, freno de desórdenes, policía de costumbres [...]”. Ninguna otra institución le podía sustituir en ese “encargo proteico”.<sup>92</sup>

Muchas expresiones de Tobar no han soportado la prueba del tiempo. Es verdad que consultó los archivos, pero, guiado por su visión idealista y jurídicista, no siempre confrontó el contenido de reales cédulas y ordenanzas con la realidad. Pruebas al canto: al hablar de la fundación de San Francisco de Quito se rinde ante la *avasalladora misión imperial* de España, templada por una *comunión espiritual* con los vencidos. Curiosa paradoja: “por un lado, un hecho de fuerza; por otro un movimiento esencialmente espiritualizador, una palingenesia de amor”, pues la fe cristiana refrenó los instintos *codiciosos y salaces* de los conquistadores.<sup>93</sup> A partir de 1954, Mons. Proaño podrá comprobar *in situ* que los puruhaes no gozaban de las mieles de esa “palingenesia de amor”. En contrapartida, Mons. Bernardino Echeverría acogió la visión de Tobar y la presentó en la primera conferencia del CELAM en Rio de Janeiro (1955).<sup>94</sup> En definitiva, *La Iglesia, modeladora* (“a medio camino entre el relato erudito y el ensayo”) siguió la senda abierta por González Suárez para redescubrir el *alma eucarística* de la nación ecuatoriana.<sup>95</sup> Sí, al igual que nosotros, Tobar miró la realidad con ciertos filtros; no sorprende que su producción hispanista esté relegada en la actual coyuntura, tan crítica del colonialismo y de las imposiciones culturales.

Otro espacio para la confrontación entre el catolicismo y sus antagonistas fue el norte de la República. En 1936, un boletín diocesano se refería a la *crislianísima* provincia del Imbabura, cuna de sacerdotes y preladados virtuosos.<sup>96</sup> Dado que tres protagonistas de esta historia provienen del Norte, dirijo ahora mi mirada a esos reductos del catolicismo

---

<sup>92</sup> Tobar, *La Iglesia, modeladora*, 25. La obra fue premiada por el Municipio de Quito. Otras obras de esa década fueron el manual *Elementos de Ciencias Políticas* (1951), *Derechos y deberes de los patronos y trabajadores del campo* (1953), *Evolución de las ideas pedagógicas en el Ecuador* (1954) y *El pensamiento jurídico de Pío XII* (1956).

<sup>93</sup> Tobar, *La Iglesia, modeladora*, 32.

<sup>94</sup> “Disertación de su S. Excia. Mons. B. Echeverría que fue leída como ponencia en la Conferencia Episcopal de Rio de Janeiro”, *Boletín diocesano de Ambato* (1956). El documento se encuentra en el Fondo “Tobar Donoso” de la BEAEP.

<sup>95</sup> Bustos, *El culto a la nación*, 325.

<sup>96</sup> *La Hoja Mensajera. Semanario Diocesano del Apostolado de la Oración* 9, 7 de octubre de 1936, n.º 428, 2.

y del conservatismo que fueron las provincias de Imbabura y Carchi.<sup>97</sup> De hecho, considero a la diócesis de Ibarra —regida por González Suárez entre 1895 y 1905— como un tercer núcleo de la matriz católica, después de Quito y Cuenca.

Hacia 1940, las áreas urbanas de Ibarra —con la parroquia de San Antonio—, Atuntaqui y Cotacachi contaban con una cobertura educativa superior a la media nacional. La capital provincial estaba habitada por blancos y mestizos que procuraban tomar distancia de la cultura indígena. Dominaba el imaginario hispanófilo: un autor local se refiere a la “señorial y silenciosa” *Ciudad Blanca*, “con su gracia entre andaluza y morisca”.<sup>98</sup> Ibarra carecía de una industria tecnificada, pero era rica en maestros y artesanos, agrupados en una pujante Sociedad. Las periódicas crisis del agro produjeron miseria y desnutrición. Los moradores de San Antonio y Cotacachi impulsaron la artesanía, mientras que la industria textil comenzó a tecnificarse en Otavalo y Atuntaqui: fábricas “La Joya”, “San Pedro” y “La Industrial Algodonera”. Centenares de familias encontraron trabajo en esas empresas privadas entre los años treinta y cincuenta. Antes del Código del Trabajo de 1938, las jornadas laborales eran extenuantes.<sup>99</sup>

Villegas y Albuja llaman la atención sobre tantos imbabureños que hicieron sus estudios y su vida misma en Quito, demasiado cerca como para no ejercer una poderosa atracción. Parece acertado considerar a Ibarra como una *tierra de juristas*. Varias generaciones de abogados se formaron en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central. Un número apreciable de ibarreños fueron catedráticos de la UCE entre los siglos XIX y XX. Los nombres más célebres fueron Víctor Manuel Peñaherrera (1865-1930), vicerrector y decano de Jurisprudencia a inicios de siglo, y Alfredo Pérez Guerrero (1901-1966), rector entre 1951 y 1963.<sup>100</sup> El crítico literario y periodista Isaac J. Barrera (1884-1970) se formó también en Quito. Un origen social modesto hizo de este mestizo

---

<sup>97</sup> Rodrigo Villegas Domínguez, *Historia de la Provincia de Imbabura* (Ibarra: Centro de Ediciones Culturales de Imbabura, 1988); Roberto Morales Almeida, ed., *Monografía de Ibarra*, vol. VII (Ibarra: Sociedad Cultural “Amigos de Ibarra, 2008); Miguel Ángel Posso, *Fábrica Textil Imbabura: ¡La Historia!* (Quito: Gobierno Municipal de Antonio Ante, 2008); Edin Hurtado, *Historia de la Diócesis de Tulcán* (Quito: Don Bosco, 2015).

<sup>98</sup> Alfredo Albuja Galindo, *Imbabura en la cultura nacional* (Ibarra: I. Municipalidad de Ibarra, 1979), 230.

<sup>99</sup> Marcelo Naranjo V., coord., *La cultura popular en el Ecuador. Tomo V: Imbabura* (Cuenca: CIDAP, 1989), 41-67.

<sup>100</sup> Albuja, *Imbabura*, 269-71; Bravo Reinoso, *La gramática del discurso*, 43-4. Rafael Carvajal y Miguel Egas ocuparon el rectorado de la UCE antes que Pérez Guerrero, Albuja, *Imbabura*, 238-9.

otavaleño una excepción entre los *alumni* del San Gabriel. Su larga trayectoria como crítico literario, historiador y editorialista fue de la mano con *El Comercio*.<sup>101</sup>

En esa sociedad agraria y tradicional, la autoridad de *taita* cura era incontestable. La novela social de la primera mitad del siglo XX se hace eco de esa realidad, al presentar al terrateniente, al teniente político y al párroco como los explotadores del indio. El clero imbabureño y carchense se nutrió de la juventud del campo y de las pequeñas ciudades; a diferencia de las diócesis de Guayaquil y de Portoviejo, no necesitaba de contingente extranjero. En Ibarra, el Seminario Menor “San Diego”, situado en el solar donde funcionó el colegio colonial, estaba a cargo de los lazaristas. Los seminaristas continuaban su formación en Quito. Las escuelas de La Salle fueron también semilleros vocacionales.<sup>102</sup> Los autores locales ensalzan la religiosidad y la pureza de costumbres de los habitantes de la región, su “culto al trabajo, a la frugalidad y al bien”.<sup>103</sup> La vocación sacerdotal de un hijo era una bendición. Cotacachi fue la cuna de Fray Enrique Vacas Galindo, O.P. y del cardenal Bernardino Echeverría, O.F.M.<sup>104</sup>

Más al norte, en Mira —la antigua Chontahuasi en el Carchi—, nació Segundo Pablo Mardoqueo Muñoz Vega. El futuro cardenal fue el único hijo varón de Antonio Salustino Muñoz y de Josefina Vega, una pareja de mestizos agricultores.<sup>105</sup> Pablo abandonó la escuela laica para estudiar en casa. A sus once años decidió ser jesuita, una decisión en la que intervino el párroco.<sup>106</sup> A mediados de 1916, don Antonio emprendió con su hijo el viaje hacia Cotacollao. Medio siglo después, el *Boletín Eclesiástico* tratará de realzar el supuesto origen distinguido del obispo coadjutor de Quito.<sup>107</sup>

Similar fue la infancia de Leonidas Eduardo Proaño Villalba, nacido el 29 de enero de 1910. Ríos de tinta han corrido sobre el único hijo de Agustín Proaño y de Zoila

<sup>101</sup> Barrera estudió becado en el San Gabriel. Jefe de redacción de *El Comercio* desde 1935 y autor de una *Historia de la Literatura Ecuatoriana*, su trayectoria periodística abarcó más de sesenta años; sus colaboradores le consideraban “una sucursal de Balzac”, Orquera, “Prensa periódica y opinión”, 108-28; Albuja, *Imbabura*, 242.

<sup>102</sup> Acoto que se registró la presencia de capuchinos españoles en Carchi, Hurtado, *La diócesis de Tulcán*, 83-5.

<sup>103</sup> Roberto Morales Almeida, *Semblanza de Mons. Leonidas Proaño Villalba* (Ibarra: edición del autor, 1979), 10-1.

<sup>104</sup> Echeverría fue sucesivamente obispo de Ambato y arzobispo de Guayaquil.

<sup>105</sup> Francisco Miranda R., *Pablo Muñoz Vega: expresión de humanismo eclesial en servicio* (Quito: PUCE, 1984); Francisco Miranda R., Carlos Torres y Miguel A. Rodríguez, eds., *Al Cardenal Pablo Muñoz Vega, S.J.* (Quito: Provincia Ecuatoriana de la Compañía de Jesús, 1994).

<sup>106</sup> El párroco de Mira tenía un hermano jesuita: Manuel Reyes, administrador apostólico de Portoviejo entre 1923 y 1936, Chamorro, *Los jesuitas en Manabí*, 132-43.

<sup>107</sup> “Editorial”, *Boletín Eclesiástico* 71, enero – abril de 1964, 3-9.



Villalba, dueños de un taller artesanal en San Antonio de Ibarra.<sup>108</sup> Era un hogar modesto: “Supe, como todos los pobres, lo que es padecer de necesidad y de hambre”.<sup>109</sup> *Eduardito* tuvo que ayudar a la economía doméstica, elaborando sombreros de paja toquilla. Gracias al trabajo tesonero y a la solidaridad de los vecinos, no faltó el pan en ese hogar... o al menos, el maíz y las papas, esenciales en la cocina local. Ese entorno moldeó el carácter del futuro obispo: terco, austero, introvertido, frontal. Estudió en una escuela fiscal. Cuando contaba trece años, el párroco conminó a don Agustín a matricular a su hijo como externo del San Diego: “Si no le pones en el seminario, te irás al infierno”.<sup>110</sup> El aplicado muchacho acabó la secundaria en 1929; si algo aprendió fue a leer como entretenimiento y a escribir con corrección y estilo. Uno de sus compañeros, Roberto Morales, fue testigo de una vocación que cristalizó como “un enorme impulso de idealismo cristiano”.<sup>111</sup>

La trayectoria de Proaño nos aproxima a la realidad del clero preconiliar. Comenzó su formación eclesial en el Seminario Mayor “San José” en 1930. El rector desde 1927, León Scamps, C. M., orientó a sus discípulos hacia la doctrina social. Los formadores eran severos lazaristas franceses y ecuatorianos que imprimieron un sello tradicional y apologético. Proaño aprendió unas *sanas* Filosofía y Teología escolásticas; se familiarizó con la lengua francesa y cultivó su talento literario escribiendo para las revistas *Excelsior* y *Mi Seminario*.<sup>112</sup> Mons. De la Torre le ordenó sacerdote, con 26 años, en 1936. Los estudios eclesialísticos no eran reconocidos por el Estado, por lo que al igual que la mayoría del clero, Proaño —un autodidacta insigne— nunca obtuvo un título académico. Ya famoso, comenzó a recibir doctorados *honoris causa*, pero eso sucedería varias décadas más tarde.

---

<sup>108</sup> Leonidas Proaño, *Abriendo surcos indígenas*, vol. 1 (Riobamba: Fondo Documental Diocesano / ICALA, 2011); Nelly Arrobo Rodas, comp., *Quedan los árboles que sembraste: testimonios sobre Monseñor Leonidas Proaño* (Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador / La Tierra, 2008); Enrique Ayala Mora, “Leonidas Proaño: perfil de un profeta”, en *Monografía de Ibarra*, 7: 245-61; Modesto S. Arrieta Chávez, *Mons. Leonidas E. Proaño: Su personalidad a través de algunos hechos de vida* (Riobamba: edición del autor, 1998); Giancarlo Collet, “Leonidas Proaño, obispo de los indios”, *Concilium* 333 (noviembre de 2009): 693-703; Luis Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina* (Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, 1992).

<sup>109</sup> Proaño, *Creo en el hombre*, 18.

<sup>110</sup> Proaño, *Creo en el hombre*, 36.

<sup>111</sup> Morales, *Semblanza*, 13. Morales fue un conocido intelectual local de afiliación de derecha.

<sup>112</sup> “Siguiendo con mis aficiones, después de la filosofía tocó el turno a las ciencias sociales y a la teología dogmática. No me gustaban nada la teología moral ni el derecho canónico”, debido a su casuística “angustiante y confusa”.\*

\* Proaño, *Creo en el hombre*, 44. Ver también Herrera, *Memoria del Seminario*, 20-3.

El cura recién ordenado volvió a su diócesis, pastoreada por un riobambeño: Mons. César Antonio Mosquera. Aquel obispo misionero y educador tuvo la fortuna de contar con un equipo de sacerdotes entusiastas, a quienes la *sal ibarreña* bautizó como *el Cuadrilátero*. Eran Arsenio Torres —apóstol del sindicalismo católico—, Luis Alfredo Carvajal —consagrado obispo de Portoviejo en 1955—,<sup>113</sup> Carlos Suárez Veintimilla —poeta de los paisajes imbabureños, hermano de Mariano, el político conservador— y el mismo Proaño. Esos curas jóvenes se reunían una vez al mes para compartir su vida y orar juntos; además, solían acompañar al obispo en sus visitas pastorales.

Cuando Suárez volvió de sus estudios en Roma invitó a Proaño a ocupar unas piezas en su casa, circunstancia que facilitó la colaboración entre ambos sacerdotes. Suárez dio rienda suelta a su vena poética en aquellos años. En palabras de Aurelio Espinosa Pólit, “el Dr. Carlos Suárez Veintimilla ha dado un alma a cada una de las seis lagunas de su Provincia natal”.<sup>114</sup> He aquí los versos dedicados a Cuicocha:

Laguna  
—piedra, cristal y azul— sólo laguna,  
sin pinturas de prados sonrientes,  
sin risas importunas  
de pescados de plata y pescadores,  
sin garzas blancas y sin blanca espuma...<sup>115</sup>

El cultivo de la poesía, la inclinación al periodismo y la lectura de novelas en el medio imbabureño constituyen un fenómeno constatado por la revisión bibliográfica, las entrevistas realizadas y los recuerdos personales del autor.<sup>116</sup> Considero que ese sustrato literario forjó a Proaño en su faceta de intelectual autodidacta y comprometido, dotado de un estilo característico.

Mientras los otros apóstoles del Cuadrilátero, Torres y Carvajal, se consagraban a la AC, Proaño y Suárez se empaparon del ideario del *jocismo* y lo extendieron por Ibarra. *Carlitos* fue el asesor de la JOC en la diócesis y Leonidas le ayudó en múltiples iniciativas. A los dos amigos les entusiasmó el sueño de Cardijn de reconciliar a la Iglesia con los jóvenes obreros. Querían apoderarse de la ciudad para Cristo, construir “una ciudad cristiana en todo el sentido de la palabra”.<sup>117</sup> Ese fervor se hizo sentir en la capital

---

<sup>113</sup> Awiti, “La trayectoria pastoral”, 53; Tatiana Hidrovo Q., *Historia de la Iglesia católica: Cristianismo en Manabí* (Portoviejo: Arquidiócesis de Portoviejo, 2002), 209-12.

<sup>114</sup> Espinosa, *Dieciocho clases*, 71-87; Albuja, *Imbabura*, 287-8.

<sup>115</sup> Carlos Suárez V., *Cuadernos de ausencia y de presencia* (Quito: Ed. Ecuatoriana, 1943), 102.

<sup>116</sup> Albuja, *Imbabura*, 154-65; Albuja, *El Colegio Nacional*, 53-6; Alfonso Chamorro González, entrevistado por el autor, 21 de enero de 2023.

<sup>117</sup> Proaño, *Creo en el hombre*, 66-7.

de una provincia que no superaba los 150 mil habitantes. Entendamos bien el contexto: la diócesis de Ibarra se había sumado con ímpetu a la lucha contra el comunismo, el *enemigo fundamental*. La Unión Sindical de Imbabura, fundada en 1940, era una entidad clasista de izquierda. En las antípodas, buena parte de los miembros de la JOC se dejaron seducir por el autoritarismo anticomunista del ya mencionado Luna Yepes. El ideólogo quiteño conquistó a muchos imbabureños para las filas de ARNE, su movimiento ultranacionalista y simpatizante del franquismo.<sup>118</sup> Esta reacción se explica tanto por el *hispanismo racializado* dominante y por el temor al bolchevismo. Porque no pasó desapercibido en Ibarra que los socialistas estuvieron a un paso del poder en 1944. Huelga decir que la jerarquía episcopal descalificó tanto a socialistas como a comunistas como *enemigos de Dios, materialistas ateos*, seguidores sumisos de un poder ajeno a las tradiciones de nuestro pueblo: la Unión Soviética.<sup>119</sup>

Un hecho inusual: Proaño nunca fue párroco. Combinó la docencia con un apostolado polifacético, a la par que promovió la DSI por medio de la pluma y de la palabra. También fue capellán del Instituto “Rosales”, donde animó el periódico infantil *Granitos de Trigo* y el folletín vocacional *Quieres?*<sup>120</sup> Esas publicaciones tuvieron éxito entre los más pequeños. Proaño publicó su primer libro, *Un método de Acción Católica*, en 1941. En sus páginas no podía sino encomiar la fuerza apostólica de este movimiento tan querido por Pío XI y Pío XII, “la obra providencial para nuestros tiempos”. El siguiente párrafo nos muestra la fogosidad del joven sacerdote:

De tu acción depende mucho que se acelere o se retrase el Reinado de Cristo. Piensa por un momento en lo que será el mundo cuando la Acción Católica triunfe plenamente: la alegría iluminará todos los semblantes y la paz todas las conciencias. Cada uno ocupará su puesto, aunque todos trabajarán en la misma obra...<sup>121</sup>

En octubre de 1941, él y Suárez Veintimilla fundaron la Librería “Cardijn”, difusora del pensamiento social de la Iglesia.<sup>122</sup> Pero San Miguel de Ibarra necesitaba un periódico y el sacerdote-periodista iba a dárselo: el 14 de mayo de 1944 circuló el primer número de *La Verdad*. Proaño fue el editor del periódico hasta 1954; su primer editorial fue como una paráfrasis del Evangelio de Juan, capítulo 8, versículo 32:

---

<sup>118</sup> Según Espinosa, ARNE no preconizó el totalitarismo, pero sí el autoritarismo; además simpatizó con el Eje durante la II Guerra Mundial, “La derecha ecuatoriana”, 358-62; “The Andes encounters”, 178-9.

<sup>119</sup> “La actitud de los Católicos ante el peligro comunista”, *Boletín Eclesiástico* 47, febrero de 1950, 50.

<sup>120</sup> Leonidas Proaño, *Quieres?* (Ibarra, 1941).

<sup>121</sup> Leonidas Proaño, *Un método de Acción Católica* (Quito: Ed. El Comercio, 1941), 100.

<sup>122</sup> Proaño, *Creo en el hombre*, 58-62.

Buscaremos la Verdad en todos los campos que estén a nuestro alcance. La buscaremos, sobre todo allí en donde más necesitamos de Ella: en el campo de la Sociología, para ver nuestros múltiples problemas sociales y tratar de hallarles una solución verdadera; en el campo de la Historia [...]; en el campo de la Religión, para encontrar a Aquel que es el Principio y el Fin de todas las cosas. “La Verdad os hará libres”. Vamos en busca de la Verdad para ser libres.<sup>123</sup>

Aquel formidable trabajador dirigió la labor periodística en todos sus aspectos y escribió bajo el seudónimo *Tío Juan*. Morales nos cuenta sus desvelos: conferencias con sacerdotes, sesiones con estudiantes, obreros y miembros de la Sociedad de Servicio Social y de Cultura “Cardijn”.<sup>124</sup> Compartió su fervor apostólico con sus estudiantes y con sus colaboradores en los talleres de *La Verdad*. Esos muchachos le retribuyeron convirtiéndose en buenos ciudadanos al servicio de la comunidad. Cada uno de ellos fue un pequeño *Rupito*, el personaje de la novela juvenil que Proaño publicó por entregas hacia 1950.<sup>125</sup> Por todo esto, el padre Proaño se erigió en uno de los más destacados apóstoles sociales del Ecuador.

El compromiso de Proaño con su ciudad y sus hallazgos intelectuales dieron coherencia a las distintas facetas de su apostolado: sacerdotal, docente, periodística, de promoción social. Su vida austera era todo un testimonio. Sus editoriales en *La Verdad* eran “modelo de seriedad y elegancia periodística”, “una de las mejores antologías periodísticas de nuestra Patria”.<sup>126</sup> Escribió un aporte al problema del indio en 1952. Después de referirse a los aportes *románticos* en favor del indio a cargo de los literatos y del aporte interesado de ciertos políticos, Proaño alude al dicho *obras son amores y no buenas razones*. “Si algo se ha hecho de positivo a favor del indio, ese algo lo han hecho el Estado y la Iglesia.”<sup>127</sup>

Era común verlo con su sotana, pedaleando en el trayecto hacia San Agustín. Años más tarde, explicará a su paisano Alfonso Espinosa de los Monteros quién era el motor de tanta actividad: “Me gusta Jesús, el carpintero, hombre sencillo y útil, como yo he querido ser. Nunca he tenido experiencias místicas y siempre trato de proyectar a Dios en la acción”.<sup>128</sup> El trabajo desplegado concitó la atención del nuncio, Opilio Rossi.

---

<sup>123</sup> Leonidas Proaño, “En busca de la Verdad”, *La Verdad. Semanario de Orientación y Cultura*, 14 de mayo de 1944, 2. El aporte de la ciudadanía le permitió adquirir una sólida prensa alemana. “Cuatro años después, en una segunda etapa, *La Verdad* es bisemanario; y en 1952, el 1ro. de Marzo, alcanza [...] la condición de primer diario de Ibarra y del norte ecuatoriano”, Morales, *Semblanza*, 17-9.

<sup>124</sup> Su núcleo fueron los tipógrafos del periódico, Morales, *Semblanza*, 18.

<sup>125</sup> Leonidas Proaño, *Rupito* (Quito: El Conejo, 1989).

<sup>126</sup> Morales, *Semblanza*, 23; Arrieta, *Mons. Leonidas E. Proaño*, 8.

<sup>127</sup> Proaño, “La Iglesia y el indio” (editorial), *La Verdad*, 6 de octubre de 1952, 2.

<sup>128</sup> Cit. por Alfonso Espinosa de los Monteros, *Memorias: Tomo I, 1961-1988* (Bogotá: Debate, 2016), 248.

Alberto Ordóñez Crespo, obispo de Riobamba desde 1930, falleció el 7 de enero de 1954 después de una larga enfermedad. Mons. Ordóñez un exponente de la aristocracia cuencana, había continuado una línea tradicional en la diócesis. Dos meses después, se conoció la voluntad de Pío XII: Leonidas Proaño debía ocupar esa sede. El imbabureño claudicó ante las razones del nuncio y fue consagrado obispo en la catedral de Ibarra el 26 de mayo de 1954, con toda la pompa tradicional. Tenía 44 años y escogió como divisa episcopal la doxología *Por Cristo, con él y en él*.

Una comitiva de ibarreños acompañó al prelado a tomar posesión de su sede. En la *Sultana de los Andes*, donde el apellido y el color de la piel contaban mucho, había corrido la voz de que el nuevo obispo era un mestizo de origen humilde, pero bien instruido. La Iglesia se había entendido usualmente bien con la aristocracia local, alineada con lo que Espinosa llama un “hispanismo politizado y racializado”.<sup>129</sup> Clero, religiosas, autoridades municipales y una delegación del Colegio “San Felipe Neri” esperaban en la entrada norte de la ciudad, *Las Cuatro Esquinas*. Un tímido puruhá se acercó al automóvil que llevaba a Proaño. “La primera persona de quien recibí un cariñoso saludo al llegar a mi Diócesis fue un indio; algo hay de buen augurio en ese encuentro”. Ese saludo fue toda una promesa: “Te estábamos esperando, taita amito”.<sup>130</sup> El tiempo se encargaría de dar un significado pleno, conmovedor, a esas palabras.

La diócesis de Bolívar —tal era su nombre oficial— fue erigida por Pío IX en 1862, en virtud del concordato garciano. Abarcaba la provincia homónima y la del Chimborazo, región atrasada y deprimida económicamente, con una alta densidad de población indígena. Contaba con cuarenta y dos parroquias eclesiásticas, cincuenta y tres sacerdotes, diecinueve seminaristas mayores y una treintena de casas de comunidades religiosas. Según el primer censo poblacional (1950), Chimborazo tenía 218.130 habitantes, 6.8% del total nacional, con una clara mayoría rural (79%) e indígena (más del 60%, es decir, alrededor de 160 000 almas). La población rural indígena se distribuía en comunidades de medio millar de miembros. El censo describió fríamente una provincia feudal y racista.<sup>131</sup> El problema del indio estaba ahí, enorme como el Chimborazo. Proaño

---

<sup>129</sup> Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 354.

<sup>130</sup> Morales, *Semblanza*, 23; Corral Mantilla, entrevista personal.

<sup>131</sup> Franklin Cepeda, *Riobamba: ciudad y representación* (Riobamba: Municipio de Riobamba, 2018); Awiti, “La trayectoria pastoral”, 58-59; Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, [https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Fasciculos\\_Provinciales/Fasciculo\\_Chimborazo.pdf](https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Fasciculos_Provinciales/Fasciculo_Chimborazo.pdf)

le confió a su amigo Morales la opinión de un riobambeño: “los indios de Imbabura son caballeros en comparación con los indios del Chimborazo”.<sup>132</sup>

La diócesis estaba en crisis: había fricciones entre el clero, faltaban las vocaciones sacerdotales, las estructuras eclesiales eran insuficientes y, para colmo de males, la catedral estaba en ruinas.<sup>133</sup> Además, los misioneros protestantes habían ingresado durante el gobierno pastoral de Mons. Ordóñez, por lo que la jerarquía católica temía el peligro de la división religiosa. Se necesitaba un obispo que, con espíritu de cruzada, coordinara las fuerzas de una iglesia local debilitada. Desde su nombramiento, el autodidacta Proaño había reflexionado sobre el enorme reto que le esperaba. Es un error creer que comenzó de inmediato la *revolución del poncho*. Había aprendido demasiado bien la lección de Cardijn: lo primero sería *Ver*; lo segundo, *Juzgar* la realidad a la luz del plan de Dios; solamente después vendría el *Actuar*. Por eso no se apresuró a escribir la carta pastoral sobre el indio que le solicitó Morales. En una carta personal fechada el 10 de octubre de 1954, explica:

No quiero aumentar simplemente la literatura sobre el indio. ¿Para qué? Cuando pueda decir: “vamos a hacer esto en su favor”, entonces escribiré. Creo que tardará ese día, pues el problema del indio es complejo y formidable, y no hay cómo ni quiero darle soluciones parciales. Si nos quejamos de la situación del indio en otras Provincias, ¿qué decir de su situación en la del Chimborazo? Es para llorar. [...] Tienen el aspecto sucio, repugnante. No se lavan nunca. Caídos los pelos, con total descuido, por delante de la cara, ya no les queda ni medio dedo de frente. Créame que, muchas veces, no tengo en dónde hacer la unción en las confirmaciones. Negros y carcomidos los dientes. El acento de su voz parece un lamento. Miran como perros maltratados. Viven... Señor! Cómo viven! [*sic*] En chozas del tamaño de una carpa, o como topos, dentro de huecos cavados en la tierra...<sup>134</sup>

Entre los deberes ceremoniales que debía cumplir un prelado estaban su presencia en actos públicos y sociales: bautismos, matrimonios, festivales. Proaño cumplió al principio con esos compromisos. Estuvo junto al presidente Ponce, quien visitó Riobamba a inicios de su gobierno y habló sobre la reforma agraria. Juan Botasso me refirió una anécdota: al ver a dos salesianos sin bonete, elemento obligado del atuendo sacerdotal, el

---

<sup>132</sup> “Carta al Sr. Dn. Roberto Morales Almeyda”, 10 de octubre de 1954, APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, caja 2, carpeta “Obispo Proaño”. En notas diversas, Proaño describe las “condiciones de vida infrahumanas” de la población indígena, “Proyecto de Granja Escuela y Hogar Indígena en la propiedad Monjas Corral de la Diócesis de Riobamba”, en *El largo caminar hacia la liberación*, 38-49 (Riobamba: Fondo Documental Diocesano / Gobierno Provincial de Chimborazo, 2010), 39.

<sup>133</sup> Awiti es más explícito: el conflicto “tuvo que ver con el nombramiento de los párrocos, especialmente para las parroquias que eran económicamente ricas. Con las divisiones surgió la categorización de las parroquias y los sacerdotes: de primera, segunda y tercera clase”, estos últimos en la zona rural, la menos apetecida por el clero, “La trayectoria pastoral”, 56.

<sup>134</sup> “Carta al Sr. Dn. Roberto Morales Almeyda”, APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, caja 2, carpeta “Obispo Proaño”.

obispo les reprendió. Mons. Corral lo confirma: “antes del Concilio, Proaño era un conservador en muchos aspectos”.<sup>135</sup> Su corazón estaba en el campo y decidió luchar por la humanidad del indígena, por su derecho a *tierra, libertad, cultura y religión*.<sup>136</sup> En 1957 hubo un desarrollo eclesial que le permitió concentrarse en Chimborazo: la división de la diócesis. Un salesiano chileno y párroco de El Girón en Quito, Cándido Rada, fue nombrado obispo de la nueva diócesis de Guaranda.

Hablemos ahora de otro vástago de San Antonio: Julio César Trujillo Vásquez (1931-2019). Los suyos fueron también “los recuerdos de un muchacho pobre; no tan pobre, pero sin recursos económicos, que vive en el campo y goza tanto de las incomodidades como de las virtudes de la vida campesina”.<sup>137</sup> Su trayectoria ejemplifica cómo la educación católica brindó oportunidades de ascenso social al margen del sacerdocio y de la carrera militar. Su padre, Luis Alberto Trujillo, se dedicó a la agricultura. Julio César comenzó sus estudios en una escuela rural y los continuó en el Instituto “Rosales”. Eran los años treinta: la misa con el capellán, P. Leonidas Proaño, comenzaba a las 7 de la mañana —las normas litúrgicas estipulaban un estricto ayuno—. Continuó la secundaria de forma gratuita en el Colegio “Sánchez y Cifuentes”, fundado por Mons. Mosquera.<sup>138</sup> Los otros miembros del Cuadrilátero fueron profesores suyos: Suárez (Literatura), Carvajal (Matemáticas) y Torres (Sociología, es decir, Doctrina Social de la Iglesia). ¿Quién hubiera imaginado que esas clases en un colegio católico de provincia tendrían tantas repercusiones en el futuro de la vida nacional? Hacia 1951, el joven Trujillo emigró —como tantos imbabureños— a Quito. Las ayudas económicas que

---

<sup>135</sup> Botasso y Corral, entrevistas personales.

<sup>136</sup> “Con un trabajo minuciosamente planificado, completo, llevado a la práctica en todos los campos con una tenacidad que no admita desmayos, será menester mucho tiempo y que pasen algunas generaciones, para que se pueda sentir algún efecto saludable”.\*

\* Carta a Roberto Morales, 10 de octubre de 1954.

<sup>137</sup> Eran seis hermanos. Su madre, Rosa E. Vásquez, tuvo dos hijos en un primer matrimonio, Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 55-6; Martha Troya Jaramillo (ibarraña, esposa de Julio C. Trujillo), entrevistada por el autor, 21 de septiembre de 2023; Enrique Ayala Mora, entrevistado por el autor, 21 de febrero de 2024; Arch. Central PUCE, Recursos Humanos, ingreso 26, caja 28, carpeta n.º 397 “Trujillo Vásquez, Julio César – Facultad de Jurisprudencia” (incluye fotocopia de cédula de identidad 170238593-9, CV, contrato de trabajo, etc.). Además, Hernán Rivadeneira J., “Julio César Trujillo Vásquez: un ser humano íntegro, justo y honrado”, *Ciencias Jurídicas* 9 (2019), 113-25; “Trujillo Vásquez, Julio César”, VV.AA. *Diccionario Biográfico Ecuatoriano* (Quito: Ed. Bolívar, 1975), 706.

<sup>138</sup> El colegio tomó el nombre de sus bienhechores y funcionó en el edificio que perteneció al San Diego. “Sólo se matriculaban los estudiantes que en verdad querían estudiar y tener una buena formación moral, religiosa y científica”.\*

\* Luz M. Rodríguez, ed., *Colegio Salesiano Sánchez y Cifuentes: Bodas de Diamante* (Ibarra: Don Bosco, 2012), 14.

brindaba la recién fundada Universidad Católica le permitieron inscribirse en la carrera de Ciencias Políticas y Sociales.

### 5. Pablo Muñoz Vega: de Burgos a Roma

Los estudios de Teología de Pablo Muñoz Vega, S.J. apuntalaron su vocación académica. Para demostrar la diferencia de nivel entre la formación eclesiástica ecuatoriana y la española, menciono tan solo los nombres de algunos condiscípulos jesuitas de Muñoz en Oña: Ricardo García Villoslada (historiador), José Antonio de Aldama (teólogo, “uno de los más insignes mariólogos del siglo XX”) y Pedro Arrupe (misionero en Japón y futuro superior general).<sup>139</sup> En 1931 estalló la tormenta. Después de unas elecciones municipales que precipitaron la abdicación del rey Alfonso XIII, se instauró la Segunda República. El nuevo régimen decidió golpear con fuerza a la Iglesia y su primer blanco fue la Compañía de Jesús. Ante la inminente disolución de la orden —decreto del 23 de enero de 1932—, los superiores decidieron poner a salvo a los escolares.<sup>140</sup> Cedo la palabra al futuro cardenal:

Se organizó la salida con destino a Bélgica, a la población denominada Marneffe, en donde se tomó en arriendo un edificio grande de propiedad del gobierno. Allí nos organizamos más de 200 estudiantes jesuitas provenientes de los colegios de Oña y de Granada y allí hicimos el 2do. semestre del año académico 1931-1932. Durante esos meses, enviado por el padre general Wlodimiro Ledóchowski nos visitó uno de sus asistentes para analizar la situación. [...] En esa ocasión se decidió que yo fuera a continuar mis estudios en la Universidad Gregoriana.<sup>141</sup>

Comenzó entonces su tercer año de Teología en Roma, en un ambiente intelectual dominado por el neotomismo. Su residencia fue el *palazzo* en la *Via del Seminario* que ocupa actualmente el Colegio “San Roberto Bellarmino”, cerca del Panteón. Entre sus maestros jesuitas resalto al teólogo Giuseppe Filograssi, quien enseñaba el tratado *De Eucharistia*, y al filósofo y sociólogo Gustav Gundlach, una de las plumas detrás de *Quadragesimo Anno*. “Mi aspiración predominante era prepararme para trabajar en lo relativo a una amplia problemática social”, en clave latinoamericana.<sup>142</sup>

Era el *Año Santo de la Redención*. Pablo Muñoz Vega, S.J. fue ordenado diácono el 23 de julio de 1933 y, dos días después, recibió la ordenación presbiteral en la *Chiesa*

<sup>139</sup> El juicio sobre Aldama en De Mattei, *Il Concilio Vaticano II*, 92.

<sup>140</sup> El mismo García Villoslada resume los hechos en su *Manual de Historia*, 726-9.

<sup>141</sup> Francisco Miranda R., “Un capítulo de memorias del Cardenal Pablo Muñoz Vega, S.J.”, 23-4, en *Al cardenal Pablo Muñoz*.

<sup>142</sup> Miranda, “Un capítulo de memorias”, 25.



*di Sant' Ignazio*. El 26 de julio celebró su primera misa. En esas jornadas, el neosacerdote meditó sobre el misterio de su vocación:

Sentía que crecía en mí la dimensión de la universalidad de la Iglesia y su apostolicidad. Celebré mi primera misa en la capillita de San Pedro dentro de la cripta de la gran basílica. Quería sentirme sacerdote y jesuita para llevar el mensaje de Jesús a todas las razas y culturas. [...] Mi pequeño Ecuador —en él volcaba en ese día mis sentimientos— se presentaba como parte preciosa de un todo preciosísimo al que consagraba, desde ese instante, todo mi sacerdocio.<sup>143</sup>

La Gregoriana organizó un acto académico en la clausura del jubileo —20 de marzo de 1934— y el orador principal fue el sacerdote ecuatoriano, quien disertó sobre la teología del sacrificio de la Cruz. A continuación, Muñoz se trasladó a Francia e hizo su *tercera probación*<sup>144</sup> en un lugar emblemático: Paray-le-Monial, donde Margarita María de Alacoque tuvo sus revelaciones sobre el Sagrado Corazón en el siglo XVII.

Pablo Muñoz estudió el doctorado en Filosofía en la misma PUG (1935-1937) y pronunció sus votos solemnes el 15 de agosto de 1936.<sup>145</sup> Después de dialogar con Gustav Gundlach y José Zameza —teólogo— en torno a los problemas vitales del ser humano moderno, se convenció de que el obispo de Hipona seguía siendo el gran referente.<sup>146</sup> Le fascinaba la evolución espiritual descrita en las *Confesiones*; citando a Pascal, “no existe para la razón problema más trascendente que el que descubre el hombre *dentro de sí mismo*”.<sup>147</sup> Surgió así el tema de su tesis doctoral, *La psicología de la conversión según San Agustín*. La defensa, en presencia del P. General, Ledochowski, fue aclamada: *summa cum laude*. En Quito, el viceprovincial esperaba el retorno de la *gran promesa*: el nuevo doctor sería la piedra angular del filosofado de Cotocollao. Pero el prefecto de estudios de la Gregoriana solicitó que Muñoz se quedase en Roma como profesor de Filosofía.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> La *tercera probación* es una especie de tercer año de noviciado que los jesuitas hacían inmediatamente después de su ordenación. Aún hoy se privilegia la experiencia del mes de Ejercicios y la revisión del instituto de la orden.

<sup>145</sup> La Compañía de Jesús tiene una estructura jerárquica en *grados*. Solamente un grupo reducido (los que habiendo hecho la tercera probación pronuncian el cuarto voto de obediencia al papa *circa misiones*) pueden ocupar ciertos cargos, como maestros de novicios, provinciales y consultores de provincia. Los sacerdotes que no hacen el cuarto voto son llamados *coadjutores espirituales*. Antes del Vaticano II, la profesión solemne dependía en gran medida de un examen *ad gradum*, que evaluaba la competencia teológica del sujeto.

<sup>146</sup> Sobre el cardenal y su pasión por el obispo de Hipona: Pablo Muñoz Vega, *Introducción a la síntesis de San Agustín* (Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1981); Angélica María Andrade V., *Una sola verdad y dos amores. La dimensión espiritual-agustiniana del Cardenal Pablo Muñoz Vega, S.J. (1903-1994). Extracto de la disertación para el doctorado en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana* (Roma: PUG, 2019).

<sup>147</sup> Muñoz, *Introducción a la síntesis*, 3.

Ledochowski comunicó su inapelable decisión y De Clippeleir se lamentó parafraseando la parábola del profeta Natán: “una sola oveja tenía, Señor, y me la quitaste.”<sup>148</sup>

Aparecían en el horizonte las nubes negras que presagiaban la guerra. El joven profesor se comprometió a fondo: comenzó con la cátedra de Cosmología y continuó con cursos sobre san Agustín, Blaise Pascal y John Henry Newman. Su norte filosófico fue explorar las relaciones entre la fe y la ciencia moderna. Se enriqueció con la amistad de jesuitas notables: su carismático compañero de estudios, Riccardo Lombardi (*il Microfono di Dio*, 1908-1979)<sup>149</sup> y el historiador Robert Leiber (secretario privado de Pío XII). En los años de guerra, el prestigio académico de Muñoz fue en ascenso. Bajo el rectorado del italiano Paolo Dezza, S.J., fueron años de trabajo tesonero, de congresos y disquisiciones entre colegas en torno a la paz mundial, el racismo y los totalitarismos. Su competencia docente estuvo fuera de duda. Sus lecturas de aquella época, aparte de Agustín, incluían a Claudel, Marcel, Sartre y Unamuno, escritores todos de la existencia humana. Solía confesar en la *Chiesa del Gesù*, donde reposan los restos de san Ignacio.<sup>150</sup>

Otra colaboración pastoral le puso en contacto con Mons. Giovanni Battista Montini (1897-1978), antiguo asistente de la *Federazione Universitaria Cattolica Italiana* y, desde 1937, *sostituto* de la Secretaría de Estado.<sup>151</sup> En 1944, Muñoz promovió la *Acción por la Unidad Católica de América Latina*, precursora del CELAM. Tuvo la satisfacción de dirigir las tesis de dos jesuitas ecuatorianos, Eduardo Rubianes (futuro profesor del San Gregorio) y Luis E. Orellana (futuro rector de la PUCE). En septiembre de 1945, una noticia luctuosa: la muerte de su madre, a quien no veía desde 1930.

El P. Muñoz Vega contaba 45 años cuando volvió a su país en calidad de visitador: su función era recorrer la Viceprovincia Ecuatoriana, dialogar con sus hermanos jesuitas e informar de todo al P. General, Jean-Baptiste Janssens. El estado de la formación en Cotacollao le satisfizo. Su opinión sobre el noviciado era que estaba en estado de florecimiento y que las perspectivas para la apertura de un filosofado eran excelentes: “Estoy contento, porque aquí en el Ecuador hay un campo de apostolado prometedor, y la Compañía va aumentando notablemente en vocaciones selectas” (expresión que

---

<sup>148</sup> Miranda, “Un capítulo de memorias”, 19.

<sup>149</sup> Protagonista del libro de G. Zizola citado en la introducción, *Il Microfono di Dio. Pío XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani*.

<sup>150</sup> Miranda, “Un capítulo de memorias”, 30.

<sup>151</sup> El *sostituto per gli affari generali* era el eclesiástico que ayudaba al secretario de Estado del Santo Padre a manejar las actividades de la Curia Romana, publicar comunicados oficiales, documentos pontificios, etc.

trasluce el elitismo patentado por los hermanos Espinosa Pólit).<sup>152</sup> Nombrado viceprovincial en septiembre de 1949, informó a su familia:

Finalmente estoy de nuevo en la Patria, con satisfacción, pero también con pena, porque la encuentro tan atrasada y en muchas cosas aún tan primitiva. Pronto tomaré el superiorato para el que se ha nombrado. Por carácter y temperamento me gustaría más la vida de súbdito, consagrada principalmente a actividades intelectuales.<sup>153</sup>

Bajo su liderazgo, los jesuitas ecuatorianos se constituyeron en *viceprovincia independiente* en 1952.<sup>154</sup> Otros logros importantes fueron las ya mencionadas inauguración del Loyola y apertura del San Gregorio, la apertura de dos colegios en Guayaquil (*Javier* y *Veinte de Abril*) y de la sección secundaria de la Escuela “Cristo Rey” (Portoviejo). Se robusteció así la causa de la educación católica en el litoral. La aprobación del bachillerato clásico del Loyola y la apertura de nuevos colegios en la Costa eran logros inimaginables una década atrás, cuando el Ministerio de Educación seguía dominado por cuadros anticlericales. Un informe del padre Aurelio clarificó el *status* del personal jesuítico: “Con los últimos aumentos del Noviciado y Juniorado debemos actualmente pasar un poco de los 200. Son 71 Padres, 41 Coadjutores, los demás —unos 90— Escolares.” En agosto de 1955, Muñoz entregó a su sucesor, Orellana, una viceprovincia en expansión: 247 jesuitas.<sup>155</sup>

Pablo Muñoz volvió a Roma para ocupar un cargo de prestigio: el rectorado del Colegio Pío Latinoamericano. Le esperaban dos tareas: la celebración del centenario del colegio y la construcción de su nueva sede.<sup>156</sup> Pero en julio de 1957, una enorme sorpresa: Pío XII le nombró rector de la Gregoriana. El legado del rector anterior, el español Pedro M<sup>a</sup>. Abellán, S.J., era significativo: la PUG, con tres mil estudiantes provenientes de setenta y seis países, seguía siendo la *Universidad de las naciones*, el centro de estudios eclesiásticos más prestigioso del orbe católico. En su rectorado, el carchense fundó el Instituto de Teología Espiritual. Él mismo se encargó de la cátedra de *Introductio in synthesim Sancti Augustini*.<sup>157</sup> Desde ese cargo de innegable importancia, aumentó sus

---

<sup>152</sup> “Informe del P. Visitador al P. Provincial, Archivo de España de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares), fondo ECU 24-12.

<sup>153</sup> Jouanen, *Historia de la Compañía*, 743.

<sup>154</sup> “Viceprovincia Aequatoriana Provincia Baetica seiungitur et in Viceprovinciam independentem erigitur”, *Acta Romana Societatis Iesu* 12, fasc. II (1952): 207-8 (BEAEP). Dada su condición de viceprovincia independiente, Ecuador dejó de recibir refuerzos de personal desde Andalucía.

<sup>155</sup> “Informe al R.P. Provincial” (21 de noviembre de 1949), APESI-Q, caja “San Gregorio”; *Catalogus Viceprovinciae Aequatorianae S. I. ineunte anno MCMLVI*.

<sup>156</sup> Medina, *Historia del Colegio*, 232.

<sup>157</sup> Entre los profesores del instituto constan nombres ilustres de la Compañía: Ignacio Iparraguirre (experto en los *Ejercicios*), Luis M<sup>a</sup>. Mendizábal (difusor de la devoción del Sagrado Corazón) y Paolo

contactos tanto en el Vaticano como en el episcopado que tan útiles le serán después del Concilio.

## 6. La cuestión social y el anticomunismo

La referencia a las preocupaciones sociales de los padres Muñoz, Proaño y Suárez me obligan a profundizar en la cuestión social y el anticomunismo. La derecha de inspiración católica propuso modelos de organización del Estado y de la sociedad alternativas al liberalismo y al socialismo. Sus ideas fueron reflejo de las doctrinas de la Iglesia y del Partido Conservador. Se trata de un tema cautivante, pues la lucha espiritual entre cristianismo y marxismo dominó buena parte del siglo XX. Al revisar las trayectorias de Carlos de la Torre, Julio Tobar, Pablo Muñoz e Isabel Robalino podemos trazar el desarrollo de la cuestión social en Ecuador entre la recepción de *Rerum Novarum* y el Vaticano II.

El magisterio de León XIII puso en guardia a los pensadores católicos ante el *egoísmo liberal* y la *anticristiana* lucha de clases. Los enemigos del conservatismo eran el socialismo y el liberalismo laicista. La deplorable visión de una clase obrera *sin pan* y *sin religión* movilizó a los *alumni* de los jesuitas. En un ensayo de 1918, Tobar preconizó la reconstrucción del orden social cristiano frente a la irreligión y la miseria en que vivían los obreros. Para ello era necesario reavivar el espíritu católico del Ecuador en fidelidad al voto hecho en 1874 al Corazón de Cristo.<sup>158</sup> La difusión del marxismo-leninismo generó inquietud después de 1917. La Iglesia no podía aceptar puntos programáticos como la dictadura del proletariado y la abolición de la propiedad privada. El avance de la izquierda y el reconocimiento de los problemas nacionales motivaron a Tobar a escribir una sucesión de ensayos durante los años veinte, entre los que menciono *Relaciones entre la Iglesia y el Estado ecuatoriano* (1924) y *Desarrollo Constitucional del Ecuador* (1925).

Los contactos de Tobar con sus pares de América y sus suscripciones le familiarizaron con las tesis de la Democracia Cristiana, aunque no las compartió en su totalidad. La DC brindó a ciertos católicos cultivados una posibilidad de militancia política acorde con su fe y con los cambios sociales: industrialización incipiente,

---

Molinari (postulador de las causas de canonización de la orden), "Praellectiones in Instituto Theologiae Spiritualis, 1960-1961", APESI-Q, fondo "Muñoz Vega", caja 10, carpeta 1.

<sup>158</sup> Tobar menciona la concentración de la gran propiedad en las zonas rurales y la falta de higiene y de espíritu de asociación entre los obreros, *Catolicismo social* (Quito: Ed. Ecuatoriana, 1936), iv.

modernización, urbanización.<sup>159</sup> Los democristianos creían que el reinado social de Cristo exigía una sociedad civil anclada en un orden jerárquico en el marco de un Estado débil.<sup>160</sup> He aquí algunos puntos del ideario de la DC.

- a) Justicia social y recristianización de la sociedad civil sin importar la *forma política del Estado*. La misión de Acción Católica era precisamente avivar la vocación social de sus adherentes.
- b) La construcción de un orden social armónico, bosquejado por el Magisterio pontificio. Tal utopía era un eco de la escatología cristiana: el Reinado de Cristo traería la paz entre las clases sociales al amparo de la Iglesia. Dos productos de esa estrategia en Ecuador fueron la Compactación Obrera Nacional y la CEDOC.
- c) *Reformismo* y, más tarde, *desarrollismo*. Jijón, Tobar y Larrea no pretendían alterar el orden clasista básico. De ninguna manera postularon el gobierno popular, sino una acción benéfica *desde arriba*, en favor del pueblo y en la línea de la encíclica *Graves de communi re* de León XIII (1901).<sup>161</sup>
- d) *Corporativismo*: una pujante corriente en el seno de la Iglesia, definida por Phillip Schmitter como “la organización de la sociedad en grupos de representación de interés vinculados a las estructuras de toma decisión del Estado”. El corporativismo católico de entreguerras postuló un Estado regulador que no asfixie a las organizaciones civiles —que fue precisamente lo que sucedió en Italia cuando Mussolini atacó y desmovilizó a la Acción Católica—. <sup>162</sup>
- e) La nueva institucionalidad política consolidaría un Estado de mayor democracia y participación. Los políticos debían renovar las estructuras estatales; entre otras ideas, Tobar preconizó la creación de un ministerio del trabajo.<sup>163</sup>

---

<sup>159</sup> Esta ideología, que se plasmó en sendos partidos políticos en Alemania, Italia y Francia, defendía la justicia social y el pluralismo, en fidelidad a *Rerum Novarum*, Pablo Richard, “De la Democracia Cristiana a un nuevo modelo político en América Latina”, en *Concilium* 213 (septiembre de 1987), 193-203.

<sup>160</sup> Espinosa, “The Andes encounters”, 173. Hay que advertir que la DC tuvo variantes. Su ideario no se arraigó en Brasil (seducido entre 1930 y 1945 por el populismo de Vargas), México (bajo la *dictadura perfecta* del PRI) ni Argentina (la aventura peronista comenzó en 1946), sino en Chile y Venezuela, países en los que llegará al poder en los sesenta, Richard, “De la Democracia Cristiana”, 194-5.

<sup>161</sup> Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 342-3.

<sup>162</sup> Schmitter, 1974, cit. por Espinosa, “La derecha ecuatoriana”, 343-4.

<sup>163</sup> Tobar, *Catolicismo social*, 10-3. El futuro canciller explicó los fundamentos del sindicalismo católico y los deberes de los propietarios. Estudió además la difusión de la pequeña propiedad y preconizó las cajas de crédito urbano y las cajas rurales, Agustín Moreno, “Julio Tobar Donoso: historiador”, en *Centenario*, 101-19.

Algunos democristianos pretendieron superar tanto el tradicionalismo —centrado en la defensa de la familia y de la educación católica— como el antagonismo con los liberales. Esos reformadores no buscaron organizar un partido político, sino apoyar el ideal corporativista de *Quadragesimo Anno*.<sup>164</sup> Tobar tomó buena nota de la encíclica de Pío XI: su modelo de democracia cristiana incluyó el corporativismo y una concepción social organicista. Espinosa encuentra indicios de una visión más positiva del Estado y del papel de las corporaciones en los escritos de Tobar de la década de los treinta. Hacia 1936, el jurista quiteño juzgaba indispensable la reorganización de la vida corporativa, el *concepto orgánico de la sociedad* y un Estado intervencionista, aunque no totalitario. Él y otros seculares vieron con simpatía los regímenes autoritarios de Franco en España y de Salazar en Portugal. Los dos líderes ibéricos fueron vistos como cruzados del *anti-bolchevismo*; por lo tanto, los católicos debían ser indulgentes con sus excesos.<sup>165</sup>

El sindicalismo ecuatoriano se consolidó en sus dos vertientes: la católica y la izquierdista. La fundación de la CEDOC fue un hito. Como ya he reseñado, al congreso fundacional acudieron más de doscientos delegados, incluyendo una decena de sacerdotes. Pedro Velasco Ibarra fue su primer presidente. En sus conclusiones, el congreso expresó su sintonía plena con la DSI, condenó al socialismo y proclamó la conciliación entre obreros y patronos.

El panorama internacional se enturbió después de 1933. En Europa, la democracia cedía por doquier. El acoso del régimen de Mussolini y el fracaso del concordato con la Alemania nazi obligaron a Pío XI a adoptar una postura más firme hacia los totalitarismos. Su encíclica *Divini Redemptoris* (1937) condenó al bolchevismo como un sistema *intrínsecamente perverso*.<sup>166</sup> Los temores que suscitaban la URSS y su instrumento, la Comintern, no eran infundados. Lenin estaba convencido de que la religión no tenía lugar en la sociedad comunista y Stalin había dado suficientes muestras de irrespeto a la libertad de cultos. Pero los católicos ecuatorianos no necesitaban mirar a Roma para justificar sus posturas políticas. Les bastaba con escuchar las homilías o leer las cartas pastorales del

---

<sup>164</sup> El papa Ratti entendió la mutua colaboración entre las profesiones en un posible régimen corporativo como un fundamento del orden social, QA 110, 117. Como alternativa al socialismo, invitó a los fieles a seguir un camino intermedio (QA 116) basado en el conocimiento y práctica de los principios de “la recta razón o de la filosofía social cristiana sobre el capital y el trabajo y su mutua coordinación”.

<sup>165</sup> “Recurriendo a una narrativa histórica, [Tobar] planteaba que en la Edad Media habían tomado forma las corporaciones siguiendo el modelo de la Eucaristía o cuerpo místico de Cristo. De esa manera, establecía dos niveles de cuerpos orgánicos: las corporaciones y la sociedad como un conjunto [...]”.\*

\* Espinosa, “Repensar la derecha”, 67; ver también “The Andes Encounters”, 175-9.

<sup>166</sup> Pío XI, *Divini Redemptoris* (1937), cit. por Chiron, *Pío XI*, 416-26.

primado, Mons. De la Torre, un paladín del anticomunismo. Debo señalar que la lectura que los políticos y pensadores conservadores hicieron del magisterio de Pío XI fue selectiva, pues silenciaron sus aspectos más innovadores.

ARNE surgió con fuerza después de la derrota de 1941. Luna Yepes se sumó a un movimiento ya establecido. Su aporte fue convocar a jóvenes que provenían de AC y del Partido Conservador; no faltaron algunos desencantados de la izquierda. Aquella *punta de lanza* antisocialista recurrió a la violencia callejera.<sup>167</sup> Los sindicatos católicos sostuvieron una larga lucha dialéctica contra las organizaciones marxistas. Cuando el gobierno de Arroyo registraba sus niveles más bajos de popularidad (1943), el obrerismo de izquierdas pretendió formar un frente común con la CEDOC. Intervino entonces el arzobispo de Quito para prohibir cualquier aproximación. De la Torre no estaba dispuesto a tolerar ningún paso en falso hacia una revolución *roja*: “Una revolución comunista en el Ecuador sumergiría a esta infortunada Patria [...] en un estado más angustioso y desesperado de aquel en que le han colocado las pasadas catástrofes”. Por declaraciones como esta, los autores de izquierda han considerado al primer cardenal ecuatoriano como un instrumento de la *injerencia imperialista*.<sup>168</sup>

La cuestión social fue la arena predilecta de Isabel Robalino. Un móvil de su accionar desde que presidió la Juventud Estudiante Femenina en los años treinta fue el combate al comunismo. Para ella, la DSI era la mejor hoja de ruta para la liberación integral de los trabajadores. Con tesón se ganó un nombre como defensora y organizadora de una larga lista de organizaciones sindicales. Esa actividad suscitó perplejidades a derecha y a izquierda. Algunos sectores conservadores la etiquetaron como una excéntrica filocomunista, pero como dijo André Gide en 1928: “Frente a determinados ricos, ¿cómo no sentir que uno tiene el alma comunista?”<sup>169</sup> Mientras Páez y otros autores socialistas han cuestionado la obediencia de Robalino a la cúpula eclesiástica y sus supuestos nexos con la CIA (una constante acusación para descalificarla), otros admiran que ella haya vencido los prejuicios de clase y se haya identificado con las causas obreras y campesinas. Por mi parte, considero que esta abogada católica se adelantó a su época por su

---

<sup>167</sup> Espinosa, “The Andes Encounters”, 178-9; Ayala, “Leonidas Proaño”, 248. ARNE planteó una revolución nacional que establecería un régimen de partido único y dotado de representación corporativista.

<sup>168</sup> *Boletín Eclesiástico* 50: 75, cit. por Ortiz, *Su Eminencia*, 219; Ayala, *Los partidos políticos*, 33-4.

<sup>169</sup> Cit. por Winock, *El siglo*, 309.

pensamiento *rupturista*. Ocupó la presidencia de la Corte Nacional de Menores en 1958.<sup>170</sup>

La cuestión social fue también una de las constantes inquietudes de Pablo Muñoz. Comenzó a reflexionar sobre esa problemática durante sus estudios teológicos en España:

Llevaba un sufrimiento en el alma: la gravedad de nuestra cuestión social en el Ecuador. Para mí tenía ya entonces un interés grande el poder darme cuenta de la problemática social tal como se vivía en España y en Europa en general: qué sucedía en el gran mundo de los trabajadores. Me percaté pronto que tanto la Iglesia española como nuestra Compañía tenían preocupación social, pero era una preocupación que llegaba tarde. Aparecía muy claro y era doloroso comprobarlo, que la Iglesia había perdido al mundo obrero.<sup>171</sup>

Después de su ordenación sacerdotal (1933), Muñoz pasó unos meses en París para estudiar los temas sociales. Conoció la obra social de los jesuitas franceses, *Action Populaire*, en compañía del mexicano Jaime Castiello, S.J.<sup>172</sup> Los dos jesuitas reconocieron su deuda intelectual con la Europa católica, pero rechazaron la mirada eurocéntrica que justificaba la colonización y el imperialismo. Durante su *tercera probación*, Muñoz acompañó pastoralmente a mineros franceses, españoles e italianos cerca de Lyon. Esa dimensión social estará siempre presente, aunque sea como bajo continuo, en la actividad y el magisterio del futuro cardenal.<sup>173</sup> Durante sus años de docencia en Roma, Muñoz profundizó en la dimensión antropológica de la cuestión social: “De cara a los problemas del hombre moderno me apasionaba el ahondamiento en el problema de todo el hombre, el de su dirección vital”.<sup>174</sup> Cuando volvió a Ecuador (1948-1955), sus principales preocupaciones fueron cimentar la formación y el apostolado educativo jesuíticos. Sus reflexiones sociales en clave pastoral eclosionaron en el posconcilio.

La entrega de tierras a los campesinos indígenas de la Sierra —una estrategia para evitar la revolución violenta— fue llevada a la práctica por la Iglesia ecuatoriana durante el gobierno de Ponce. Mons. Proaño fue uno de los impulsores de aquel paso trascendental. La diócesis de Riobamba parceló la primera hacienda de su propiedad en

---

<sup>170</sup> Páez, “El movimiento obrero”, 159; Moscoso, “El centenario”, 128. “Isabel ha dedicado su vida al movimiento obrero en su versión [...], que no es la del movimiento obrero marxista ni mucho menos”\*

\* Chalco, “Caridad y Acción Católica”, 106.

<sup>171</sup> Miranda, “Un capítulo de memorias”, 23-4.

<sup>172</sup> Muñoz se refiere con admiración a ese “gran centro de apostolado social moderno de nuestros jesuitas franceses”, Miranda, “Un capítulo de memorias”, 27; Klaiber, *Los jesuitas*, 235. Más tarde, Castiello fue consejero de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos de México.

<sup>173</sup> Angélica Andrade, entrevistada por el autor, 14 de marzo de 2021.

<sup>174</sup> Cit. por Miranda, “Un capítulo de memorias”, 28.



1957. Tres años después, Mons. Bernardino Echeverría dijo en una reunión del CELAM: “Todavía el indio obedece al cura [...]; pero debemos confesar también que en los fondos de la raza indígena está gestándose una gran revolución”.<sup>175</sup> La crisis social y económica estalló en el país con el derrumbe de las exportaciones de banano. La crisis golpeó duramente a los sectores populares y provocó inestabilidad política en los años sesenta.

## 7. La Universidad Católica, un nuevo espacio para pensar el país

Después de 1942, Tobar Donoso se resignó al ostracismo. Un consuelo fue la vocación a la Compañía de Jesús de su primogénito, Julio Ignacio, formado por los Espinosa Pólit en Cotacollao. El apóstol seglar halló un interlocutor de altura y un amigo sincero en el padre Aurelio. Pero aquel caballero de la fe —si tomamos prestada la expresión de Kierkegaard— no podía resignarse a una apacible vida privada cuando los intereses de su Iglesia estaban en juego. Volvió a la palestra en 1946, a la cabeza de un colectivo que consiguió un gran triunfo para la educación católica.

Como se sabe, el segundo velasquismo repudió la Constitución progresista de 1945. Aprovechando la coyuntura favorable e interpretando correctamente algunas señales que el primer mandatario había dado en favor de la libertad de enseñanza, Julio Tobar Donoso, Ruperto Alarcón, Luis A. Ortiz Bilbao y Enrique Arízaga Toral se presentaron ante el señor arzobispo con el proyecto de fundar una universidad católica. Mons. De la Torre comprometió su apoyo. Aquel comité promotor, dominado por prominentes conservadores, sugirió a Velasco Ibarra que bastaría un decreto ejecutivo para autorizar el funcionamiento de la primera universidad particular de la República. El decreto 1228 fue expedido el 2 de julio de 1946.<sup>176</sup> El comité dio paso a un cuerpo gubernativo, presidido por De la Torre —*gran canciller*—, que nombró rector de la Universidad a un “ecuatoriano de alto prestigio” —como decía el artículo 4º de los *Estatutos*—: Aurelio Espinosa Pólit, S.J.

Los trámites legales continuaron. Arízaga hizo *lobby* en la Constituyente para que la Universidad Católica se sometiera a la supervigilancia del Ministerio de Educación y no de la Universidad Central. Jijón y Caamaño sumó su apoyo moral y económico al

---

<sup>175</sup> Bernardino Echeverría, “La asistencia religiosa, moral y social a los indios en las zonas andinas y misioneras” (1960), cit. por Müller, *Repensar la Revolución*, 66.

<sup>176</sup> En la fundamentación del decreto se consideraba que “es necesario extender la libertad de enseñanza a los estudios superiores, con el objeto de ofrecer a la juventud nuevas posibilidades para su formación científica y académica”.\*

Vicente Salgado, “Las Universidades Particulares”, *Boletín Eclesiástico* 53, julio de 1946, 294-7.

proyecto. En septiembre, Espinosa Pólit solicitó al Ministerio la autorización para empezar el primer curso de Jurisprudencia. Tobar, autor de los *Estatutos*, fue nombrado decano de la única facultad, Jurisprudencia.<sup>177</sup> Los *Estatutos* se inspiraron en los de la Pontificia Universidad Javeriana —obra de la Provincia Colombiana de la Compañía de Jesús— y precisan tanto el carácter de la institución como su adscripción a la Arquidiócesis de Quito:

Art. 1. La Universidad Católica del Ecuador tiene por objeto contribuir al desenvolvimiento de la cultura superior y preparar a la juventud para las profesiones liberales, funciones públicas e investigaciones científicas, mediante una formación intelectual y moral profunda, inspirada en los principios del Catolicismo.<sup>178</sup>



Figura 6. Fundación de la Universidad Católica, 4 de noviembre de 1946. Detrás de la mesa, de izquierda a derecha: Aurelio Espinosa Pólit, S.J., Mons. Carlos M<sup>a</sup>. de la Torre y Mons. Efrem Forni, nuncio de Su Santidad. A la izquierda del P. Espinosa, Jacinto Jijón y Caamaño. Fuente: PUCE, fondo fotográfico de la Dirección de Comunicación Estratégica.

La *Católica* fue inaugurada el 4 de noviembre de 1946, en una casona de la calle Bolívar, n.º 343, puesta a disposición por la Congregación de los Sagrados Corazones. Los primeros estudiantes fueron treinta y cinco; entre ellos, los futuros intelectuales Jorge Salvador Lara (1926-2012) y Juan Ignacio Larrea Holguín (1927-2006). Su ideal era ni

<sup>177</sup> Luis A. Ortiz Bilbao, “Cómo nació la Pontificia Universidad Católica del Ecuador”, *Revista de la PUCE* 53 (abril de 1990): 25-34; Elisa Sevilla y Alejandro López, “Breve historia de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador”, en *Pensamiento, Ciencia, Sociedad*, ed. por Milton Luna y Jorge Moreno, 139-51 (Quito: PUCE, 2016); Ortiz, *Su Eminencia*, 247-61.

<sup>178</sup> Julio Tobar, “Fundación de la Universidad y primer rectorado”, *Revista de la U. Católica* 1 (1972): 11-81, aquí, 14.

más ni menos que alcanzar la “verdad total” que armonice “la ciencia y la fe, los intereses temporales y los eternos”.<sup>179</sup>

La situación financiera en esos años fundacionales fue precaria. Con todo, la segunda unidad académica, la Escuela de Economía, fue creada en 1948 y la primera promoción de juristas se graduó en 1952. En aquella ocasión, el padre Aurelio explicó con claridad meridiana los objetivos de la institución: recoger y desarrollar la herencia secular de la alta cultura de la nación católica, resistir la hostilidad del laicismo y formar a sus estudiantes en virtud y letras; por tanto, la Universidad no podía sino acoger en su seno a docentes y estudiantes católicos.<sup>180</sup> La necesidad de formar a los docentes de los establecimientos católicos motivó la creación del Instituto de Pedagogía en 1954. Leonor Heredia Bustamante donó a la Universidad siete hectáreas, junto a la Avenida “12 de Octubre”, un eje de la expansión urbana hacia el norte. Cosas de la época: el padre Aurelio convenció a Heredia a hacer la donación para favorecer la causa de la educación católica, *acosada* por el avance del comunismo.<sup>181</sup>

Se había producido un cambio enorme en el devenir educativo de la República. De la Torre, Tobar, Espinosa y compañía quebraron el monopolio de la universidad pública, algo impensable un lustro atrás. La fundación de la Universidad Católica fue un acto político que, a la postre, enriquecerá la oferta de la educación superior y formará a varias generaciones de líderes conservadores. Y no menos importante: se erigirá en una institución esencial del panorama educativo y cultural de la segunda mitad del siglo XX.

El Dr. Tobar no abandonó sus investigaciones históricas, que en 1951 le merecieron la presidencia del Instituto Ecuatoriano de Cultura Hispánica. Después del fallecimiento de Jacinto Jijón y Caamaño (1950) y antes del Concilio, Julio Tobar fue el pensador seglar más prestigioso de la Iglesia ecuatoriana. En términos de Bourdieu, su peso funcional en el campo católico solo podía parangonarse con el de su amigo Aurelio Espinosa. El testimonio de Salazar Alvarado refuerza esta reflexión:

---

<sup>179</sup> “Acta de inauguración de la Universidad Católica del Ecuador” (4 de noviembre de 1946), “Ideario”, *Libro de sesiones del Cuerpo Gubernativo* (1946-1961), Secretaría General de la PUCE.

<sup>180</sup> Aurelio Espinosa Pólit, “La Universidad Católica: su misión”, en *Pensamiento de Aurelio Espinosa Pólit*, ed. por Manuel Corrales, 317-28 (Quito: BCE / CEN, 2006). La aceptación de estos principios allanó el camino para que la Santa Sede le conceda el título de “Universidad Católica” en 1954.

<sup>181</sup> Las religiosas que regentaban instituciones católicas no podían ni debían estudiar en la Central, “en manos de socialistas y comunistas. El Sr. Cardenal ha prohibido terminantemente que se expongan a ese peligro las religiosas”.\*

\* Carta del P. Aurelio Espinosa P. a doña Leonor Heredia, 15 de junio de 1953, Archivo del Rectorado de la PUCE.

Todos los días vemos al ilustre Decano recorrer por las viejas aulas con su mirada severa y apacible a la vez, su labor cotidiana es atender a los alumnos en sus problemas y dificultades; le miramos subir a su cátedra sereno y tranquilo, con la serenidad del hombre de ciencia, del que tiene sus bases sentadas como las rocas de granito. [...] La materia básica de los estudios de Jurisprudencia, la Ciencia Política, está confiada a su docta enseñanza. Su obra no es un simple texto de vulgar contenido, es un tratado de consulta, síntesis del Derecho Político, resultado de una madura y profunda meditación.<sup>182</sup>

Una de sus fortalezas como docente fue saber combinar la ciencia jurídica con la Filosofía y la Política. Por otro lado, el tópic de la santidad de la vida de don Julio y de su esposa ha sido recurrente entre discípulos y panegiristas. Desde su atalaya en la Facultad de Jurisprudencia y con la mediación de sus escritos y discípulos (entre los que se contaron Larrea Holguín y Trujillo), el influjo de Tobar fue profundo.



Figura 7. Mediados de la década de 1950: el Dr. Tobar Donoso es condecorado por el cardenal De la Torre.

Fuente: Fondo fotográfico de la BEAEP.

La nueva universidad atrajo a los más connotados profesionales e intelectuales católicos. Camilo Ponce enseñó Derecho Constitucional a partir de 1948. Los herederos de Jacinto Jijón confiaron a la Universidad algunas colecciones valiosas. Isabel Robalino enseñó Ética Profesional en Servicio Social, antes y después de la incorporación de esta escuela a la Católica en 1954 —tema de debate en el seno del Cuerpo Gubernativo—.<sup>183</sup>

Julio César Trujillo vivió sus años universitarios en los barrios de San Blas y de San Marcos. Según él, la primera sede de la Católica era “una casa grande, pero con las

<sup>182</sup> Salazar, “Julio Tobar Donoso”, 10.

<sup>183</sup> Algunas complicaciones fueron la propiedad del edificio —financiado con la herencia materna de Robalino— y el hecho de que la escuela conservara su personería jurídica. Algunas estudiantes de provincias fueron internas; vivieron en un área del edificio ubicado en el pasaje España, limítrofe con el campus. *Libro de Sesiones del Cuerpo Gubernativo* (1946-1961), Secretaría General PUCE.

incomodidades de que no había sido construida precisamente para eso (carecía de biblioteca). Llenábamos un aula bastante grande, seríamos unos cuarenta o cincuenta”. Los estudiantes —casi todos varones— provenían de varias provincias, lo que demuestra el impacto nacional de esa obra eclesial. Entre sus condiscípulos menciono al abogado José Vicente Troya y al diplomático José Ayala Lasso.<sup>184</sup> En 1951, el presidente de la Asociación Escuela de Derecho (AED, la única instancia de participación estudiantil, de indiscutible tendencia conservadora y confesional) era Jorge Salvador Lara. En cuanto a los profesores y aparte del decano, Tobar Donoso (“muy influyente en el pensamiento de entonces”), Trujillo recuerda a Juan Espinosa Pólit, S.J. (el menor de la dinastía, profesor de Economía Social), Alberto Acosta Velasco (Economía Política) y José M<sup>a</sup> Pérez Echanique (“uno de los mejores abogados de ese momento; nos enseñaba Código Civil”). El pensamiento social de la Iglesia era el norte. Aquellos catedráticos estaban dominados por un espíritu apologético y por una pedagogía tradicional. Otra limitación era la escasez de libros, reflejo del atraso del país.<sup>185</sup>

El ibarreño se graduó de licenciado —con la consiguiente habilitación como abogado de los tribunales de justicia— en 1956. Ese año estuvo dominado por una reñida campaña electoral. La comunidad universitaria y la AED se volcaron a apoyar la candidatura de Camilo Ponce. Trujillo se encargó de los medios impresos que trataron de convencer al electorado de que había llegado la hora de que la derecha volviese a Carondelet. Unos pocos estudiantes causaron escándalo al apoyar al candidato liberal, Raúl Clemente Huerta. Al final, la victoria fue de Ponce, para complacencia del episcopado.

Para emprender el doctorado, Trujillo se mudó al Hogar Xavier. Recordemos que se trataba de un colegio universitario dirigido por los jesuitas, ubicado en García Moreno n.º 751, frente a la casa de su bienhechora, María Augusta Urrutia, a pocos pasos de la Compañía.<sup>186</sup> La vida de estudios y de piedad en el Hogar Xavier marcó al joven abogado.

---

<sup>184</sup> Troya fue el tercer decano de la Facultad de Jurisprudencia de la PUCE, presidente de la Corte Nacional de Justicia, magistrado de la Corte Suprema y superintendente de Bancos. Obras: *Estudios de Derecho Tributario*, *Derecho Internacional Tributario*, *La Legalidad de la Deuda Externa*, etc. Eddy De la Guerra Zúñiga, ed., *Derecho Financiero y Derecho Tributario: Ensayos en homenaje al profesor José Vicente Troya Jaramillo*, vol. II (Quito: UASB / Instituto Ecuatoriano de Derecho Tributario, 2021). Lasso fue canciller de la República en dos ocasiones: 1977-1979 y 1997-1999 y miembro del Consejo de Seguridad de la ONU (1991-1992), VV.AA., *Diccionario Biográfico*, 488.

<sup>185</sup> En su entrevista con Ayala Mora, Trujillo menciona a otros maestros y colegas: José Ignacio Donoso, Juan Larrea Holguín, Juan Boada y Víctor H. Bayas, “Julio César Trujillo: militante”, 68-70.

<sup>186</sup> La comunidad jesuita estaba conformada por Eduardo Vásquez Doderó (director de Ejercicios), José J. Flor, Ernesto Proaño (capellanes de las Congregaciones Marianas) y José Urarte (editor del boletín

Allí acabó de forjarse como un católico comprometido y practicante. Su acompañante espiritual fue el jesuita andaluz Juan Caballero, director de las Congregaciones Marianas.<sup>187</sup> Trujillo se doctoró a finales de 1958; su tesis versó sobre el matrimonio desde el punto de vista civil y canónico.<sup>188</sup> Al año siguiente, con 28 años, se incorporó como profesor de Derecho del Trabajo en la Universidad Católica. Ese fue el punto de inflexión en la vida y carrera de aquel imbabureño de origen humilde.

En los años cincuenta, la Católica era una institución pequeña, cohesionada por un espíritu de clase y de fe. El Cuerpo Gubernativo ejercía la “alta vigilancia de la Universidad”, su gobierno y la administración de su patrimonio. Aparte del gran canciller, del rector y del decano de Jurisprudencia, lo conformaron inicialmente Mons. Ángel H. Jácome, Alfonso Troya Cevallos, Enrique Arízaga Toral —reemplazado por Mariano Suárez Veintimilla— y Jacinto Jijón y Caamaño, fallecido en 1950, por lo que le sucedió su hijo, Manuel Jijón y Caamaño Flores.<sup>189</sup> Estaba claro que se trataba de un cuerpo vertical e integrista, al que solo se accedía por méritos tales como la fortuna, el favor del arzobispo y una fiel militancia conservadora. Huelga decir que los estatutos diseñados por Tobar Donoso excluyeron el cogobierno, una de las premisas de la reforma universitaria de Córdoba.<sup>190</sup>

Después de 1959, el afable Julio César Trujillo podrá relacionarse con otros docentes, poseedores de capital social, influyentes en el medio quiteño. Ellos reconocerán su capacidad y le introducirán a nuevos espacios. Su profesor de Derecho Penal, Víctor Hugo Bayas, le llamó a trabajar en la Contraloría durante la presidencia de Ponce. Y es que las redes de sociabilidad otorgan a sus miembros una ubicación relativa en la intersección de nexos que les dan un determinado *margen de acción y recursos* para sus actividades cotidianas y profesionales. Recuerda Trujillo: “Había mucha influencia

---

*El Mensajero del Corazón de Jesús*, *Catalogus Viceprovinciae Aequatorianae Societatis Iesu ineunte anno MCMLVIII* (Quito: Ed. Clásica, 1957), 24.

<sup>187</sup> Las Congregaciones Marianas eran una cofradía o movimiento de espiritualidad laical dirigido por los jesuitas desde el siglo XVI. La Compañía procuraba nutrir las Congregaciones con sus *alumni*. Caballero las reestructuró en Ecuador como *Comunidad de Vida Cristiana*, con la inclusión de mujeres y en la tónica de los cambios posconciliares. Falleció en 2020.

<sup>188</sup> La tesis fue dirigida por Pérez Echanique, Troya, conversación. Se trató de un doctorado profesionalizante y no un doctorado de investigación, algo usual en el Ecuador de la época.

<sup>189</sup> Julio Tobar Donoso, “Fundación de la Universidad y primer rectorado”, *Revista de la Universidad Católica* 1 (1972), 11-81; aquí, 18.

<sup>190</sup> Enrique Ayala Mora, “Observaciones sobre el proceso de reforma de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador” (tesis de doctorado, PUCE, Quito, 1975), 51-53.

social, mucha influencia política”.<sup>191</sup> Los vínculos actuales o potenciales eran el verdadero capital para un profesor universitario, pues el salario era bajo.

Julio César se casó con la hija del abogado conservador José Troya Cevallos. Me refiero a su compañera hasta la muerte, Martha Troya Jaramillo, a quien conoció cuando era secretaria de Mariano Suárez Veintimilla, procurador general del Estado en el gobierno socialcristiano. Aunque la pareja no tuvo hijos, el salario de Trujillo no era suficiente para sostener un hogar, pero José F. Ponce y Gustavo Romero Arteta le dieron trabajo en su estudio jurídico.<sup>192</sup> Como vemos, las redes de sociabilidad ayudaron a algunos profesores jóvenes a alcanzar ciertos objetivos: estabilidad laboral, afiliación al Seguro Social e iniciación en la vida política.

Hacia 1960, la coyuntura era la crisis del pensamiento conservador y la proximidad de una gran crisis nacional, debido a la caída de los precios del banano. Sus alumnos vieron en Trujillo a un catedrático dialogante, sensible a los problemas nacionales y a la esencia del Derecho. Primaba la verticalidad en la vida universitaria: la autoridad siempre tenía la razón. Los estudiantes solían mostrar su inconformidad hacia alguna cátedra, pero Tobar Donoso terminaba apoyando o dando la razón al docente. Trujillo lo reconoció: “Era necesaria prudencia para no disgustar a personas influyentes, social y políticamente, aunque no tenían mayores cualidades como profesores”.<sup>193</sup>

Aurelio Espinosa Pólit no se involucró en el día a día de las facultades. Su mayor preocupación durante sus quince años de rectorado (1946-1961) fue asegurar la sobrevivencia y el crecimiento de la institución. Su salud declinó desde 1955 y, sintiéndose cercano a la muerte, redactó su testamento espiritual. Aquel tradicionalista empedernido creía que un fin primordial de la Universidad Católica era proteger a sus estudiantes del *espíritu del laicismo*, del comunismo y de la increencia: “El laicismo es el mayor desconocimiento de los derechos de Dios. Es el pecado más abominable”.<sup>194</sup> Su muerte (21 de enero de 1961), a los 67 años, le impidió presenciar el Vaticano II y las transformaciones que casi demolieron el edificio de la formación jesuítica que él había levantado con tanto tesón. Su figura y su legado reaparecerán constantemente en los capítulos siguientes. Hoy, el busto de su primer rector se yergue en el campus de la PUCE como silenciosa interpelación a los continuadores de esta obra de Iglesia.

---

<sup>191</sup> Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 75.

<sup>192</sup> El matrimonio eclesiástico fue bendecido por el P. Caballero en la capilla del Hogar Xavier, Troya, conversación. Martha fue hermana del jurista José Vicente Troya, también *alumnus* de la Católica.

<sup>193</sup> Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 73.

<sup>194</sup> Cit. por Miranda, *El humanista ecuatoriano*, 377.

## 8. El llamado de Juan XXIII

El Viejo Continente salió profundamente transformado de la pesadilla hitleriana. Chappel describe las luchas y desarrollos posteriores a la derrota del nazismo. No solamente que Alemania había sido aplastada, sino que Francia estaba desmoralizada y dividida y la hegemonía británica se había resquebrajado irremediabilmente. Ahora, era el poderío de los Estados Unidos el único que podía frenar el expansionismo soviético. Había comenzado la *Guerra Fría*. Emergieron dos modelos para reorganizar y reanimar el continente, que Chappel denomina la *Europa de la Resistencia* y la *Europa atlántica*. Los políticos e intelectuales congregados en torno a esta segunda visión estaban convencidos de que el Occidente cristiano corría peligro, acosado por las *hordas* bolcheviques.<sup>195</sup> Pero, sorprendentemente, algunos cristianos —en Francia, Italia, Alemania— buscaron aliarse con socialistas y comunistas para continuar el espíritu de camaradería de la Resistencia. Pensaban que Europa había atravesado una prueba devastadora, un nuevo bautismo de fuego que solamente tendría sentido si las personas de buena voluntad se unían en aras de la justicia económica que se conseguiría por medio de un *socialismo democrático*. Aquellos católicos *de izquierda* tuvieron su oportunidad entre 1944 y 1947, antes de ser marginados por el auge de partidos e ideologías conservadoras que tomaron el poder en Europa occidental, al amparo de la OTAN y del Plan Marshall. Un dato sugestivo: el nuncio papal en la Francia de la posguerra (1944-1953) fue Mons. Angelo Roncalli, el futuro Juan XXIII, mientras que el embajador de Francia ante la Santa Sede entre 1945 y 1948 fue Jacques Maritain.<sup>196</sup>

Los años cincuenta ratificaron la división de Europa en dos bloques, el occidental, capitalista y cristiano, tutelado por los Estados Unidos y gobernado o inspirado por la Democracia Cristiana, y el oriental, comunista y oficialmente ateo, dominado por la Unión Soviética. Entre las dos superpotencias, que guardaban en sus arsenales la recientemente desarrollada bomba de hidrógeno, se estableció el *equilibrio del terror*. Una luz de esperanza surgió en Occidente: el Tratado de Roma, firmado por Francia, Italia, Alemania Federal (RFA), Países Bajos, Bélgica y Luxemburgo. Ese tratado sentó las bases de la Comunidad Económica Europea, un vasto mercado común que respondió a una de las grandes ideas de la época: una Europa unida. Fue fundamental la agencia de tres estadistas católicos: Konrad Adenauer —canciller de la RFA—, Robert Schuman —

---

<sup>195</sup> Chappel, *Catholic Modern*, 144-45.

<sup>196</sup> Chappel, *Slaying the Leviathan*, 292-294; Hebblethwaite, *Juan XXIII*, 265-309.



ministro de Relaciones Exteriores de Francia—y Alcide De Gasperi —uno de los fundadores de la *Democrazia Cristiana* y primer jefe de gobierno de la República Italiana—. El hecho ilustra el enorme poder de algunos políticos católicos en la posguerra y su voluntad de ejercerlo para buscar un nuevo orden inspirado en el pensamiento social de la Iglesia.

Como vemos, la transición católica hacia la modernidad, en proceso desde los años treinta, se consumó después de 1945. Muchos clérigos entraron en contacto con el espíritu de diálogo y reconciliación, imbuidos de un anhelo por volver a las fuentes del cristianismo. La experiencia de la guerra y las ideas de Maritain, De Lubac, y de Lebrét, entre otros, les habían transformado. Ahora se repetían algunos mantras inconcebibles antes de la guerra: *pluralismo, derechos humanos, dignidad humana, libertad religiosa...* Un político católico austriaco afirmó que “la Iglesia no se asemeja más a la roca de Pedro, sino a la barca de Pedro, el pescador, a la deriva en un mar desconocido”.<sup>197</sup> Muchos de los hombres de Iglesia que refrendaban esas ideas serán los padres conciliares que conformarán la mayoría progresista en el Vaticano II. El sentimiento antimodernista se atrincheró en la Roma de Pío XII y en la España franquista, dos núcleos de la minoría que intentó frenar las reformas conciliares.

Un hecho inaudito tuvo lugar en el Nuevo Mundo a finales de la década. El 1 de enero de 1959, Fidel Castro, Camilo Cienfuegos, *Che* Guevara y sus *barbudos* ingresaron triunfantes en Santiago de Cuba y La Habana; el dictador Batista había huido el día anterior. Cuando el episcopado cubano manifestó que “contra el comunismo materialista y ateo está la mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico”, Castro reaccionó calificando a los obispos como *traidores a Cristo*. Las escuelas católicas fueron clausuradas y comenzó la expulsión de religiosos y religiosas. Fuera de la isla, cada sector hizo su propia recepción de la Revolución Cubana que, sin duda alguna, alcanzó una enorme significación política y simbólica. La izquierda continental tenía ya un referente cercano y tomó nota de los métodos de Castro.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Chappel, *Catholic Modern*, 146.

<sup>198</sup> Pérez, *Camilo Torres*, 40-2. Al comienzo, Castro organizó un gobierno reformista cuyas primeras medidas tendieron a mejorar las condiciones de vida de los campesinos. Diversas razones le orientaron hacia el marxismo. Ante la nacionalización de las empresas estadounidenses, Eisenhower respondió con la ruptura de relaciones diplomáticas y con el bloqueo. Los gobiernos del hemisferio —salvo México— condenaron al nuevo régimen, mientras la izquierda saludaba el inicio de “una nueva época en la resolución de los problemas de América Latina”, Ramos, *Historia de la Nación*, 409.

Pero una sorpresa aún mayor vino de Roma. Juan XXIII convocó a concilio ecuménico, la máxima asamblea del catolicismo, el 25 de enero de 1959, apenas tres meses después de su elección.<sup>199</sup> Una ola de expectativa y esperanza recorrió el orbe católico. *El Comercio* anotó que, en una alocución a un grupo de jóvenes arquitectos, Su Santidad “ha expresado que el Concilio levantará un nuevo edificio sobre los eternos fundamentos”.<sup>200</sup> Nadie podía imaginarse lo desafiante y dolorosa que sería la construcción de ese nuevo edificio.

Mientras la Europa cristiana estaba en ebullición, el panorama en América Latina era muy distinto. En ocasiones es desolador constatar el provincialismo de los intelectuales ecuatorianos de esa época. La dialéctica conservatismo / liberalismo, el temor al comunismo y la herida del 41 eran tópicos recurrentes. Mientras los intelectuales de izquierda leían a Marx y Lenin y seguían soñando con la revolución mundial, los católicos no habían leído en serio a Maritain ni a Teilhard de Chardin —recordemos la pobreza editorial ecuatoriana—. El existencialismo de Sartre y Camus era casi desconocido en nuestras universidades, ancladas en la actividad docente, penosa realidad que sorprenderá a los intelectuales foráneos. Valdano anota que la de 1944 fue una generación desengañada que se enfrentó a un mundo desacralizado y que, por tanto, tuvo una “urgente necesidad de salvarse, de agarrarse a unos valores”.<sup>201</sup>

Un episodio marcó al Dr. Trujillo en los inicios de su vida profesional. Hubo un pleito judicial entre la Funeraria Nacional y sus trabajadores, defendidos por abogados de izquierda. Romero y Ponce le encargaron el caso; el jurista ibarreño quedó asombrado al constatar lo mal que se había planteado el caso de los trabajadores. La victoria del empleador en los tribunales fue cosa fácil, pero a Trujillo le quedó un escrúpulo. Su resolución: “Yo no defiendo más a los empresarios”.<sup>202</sup> Visitó a la Dra. Robalino en su despacho de la calle Venezuela y se puso a las órdenes para defender a cualquier colectivo obrero cuando se presentase la oportunidad. Comenzó así su compromiso de largo aliento con las causas sociales. Su otro frente fue la política. Su vinculación conservadora había comenzado con la campaña presidencial de 1956. Le atraieron la doctrina partidista, coherente con la DSI, y sus bases populares, encarnadas en la CEDOC. Conoció a varios

---

<sup>199</sup> Sale, *Giovanni XXIII*, 13-9.

<sup>200</sup> “Noticias Católicas”, *El Comercio*, 26 de septiembre de 1962: 25.

<sup>201</sup> Valdano incluye en esa generación a Pedro Jorge Vera, Alejandro Carrión, Jorge Salvador Lara y Alicia Yáñez Cossío, *Ecuador: cultura y generaciones*, 118-22.

<sup>202</sup> Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 78.

líderes, como Jorge Luna Yepes, Gonzalo Cordero Crespo y Mariano Suárez Veintimilla, quien le ayudó a ingresar al partido. Esa afiliación, que le vinculó con redes influyentes, ratificó su ascenso social.<sup>203</sup>

Para complacencia de los obispos, la alianza entre socialcristianos, conservadores y arnistas derrotó a los liberales y a la izquierda en 1956. Ante la acusación de oscurantismo dirigida contra los herederos de García Moreno, Trujillo argumentó que el Partido Conservador sí tenía sentido social; en cambio, había terratenientes y empresarios que se presentaban como de izquierda “a los cuales había a veces que arrancarles un mínimo de justicia para sus trabajadores”.<sup>204</sup> Cordero Crespo fue el candidato conservador para los comicios de 1960, preludio del cuarto velasquismo. Se temía una oleada de insurrección continental, pero intervino el *Imperio*. En respuesta al desafío, John F. Kennedy inauguró la *Alianza para el Progreso* (1961), un ambicioso programa de ayuda para el desarrollo del continente, con el doble objetivo de evitar una revolución y de aumentar la influencia norteamericana.

El pontificado de Juan XXIII significó un giro en la política vaticana respecto al comunismo, conocida por los italianos como la *apertura a sinistra* —izquierda—. El papa Roncalli no solamente que cesó los anatemas contra los comunistas, sino que extendió su mano hacia el Kremlin. Esta tregua en la campaña anticomunista —un *deshielo*, según la retórica de la Guerra Fría— desconcertó a los católicos más combativos. La prensa ecuatoriana, respetuosa del papa y concentrada en la política nacional, puso sordina a este aspecto del nuevo pontificado.<sup>205</sup>

Hemos culminado esta aproximación a los intelectuales católicos. Recapitulo sus características: pertenencia a redes intelectuales y de sociabilidad aristocráticas, militancia conservadora, hispanismo, anticomunismo y fidelidad al pensamiento social de los obispos y pontífices. Jijón, Tobar y Larrea encarnaron aquel olímpico elitismo alimentado por la doctrina preconiliar y la retórica moralista del cardenal de la Torre. Proaño y Trujillo estuvieron entre los pocos seculares que consiguieron quebrar el elitismo excluyente de esas décadas.

---

<sup>203</sup> Los negocios, la actividad política o “alguna forma de consultoría prestada a los propietarios, como es el caso, por ejemplo, de los juristas” ayudan a adquirir “capital cultural”.\*

\* Sergio Miceli, “Capital cultural” en *Términos críticos*, 10-2.

<sup>204</sup> “Cuando leías a Manuel Elicio Flor, encontrabas que desdecía del oscurantismo del que se le acusaba a los conservadores”.\*

\* Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 84.

<sup>205</sup> Sobre los primeros contactos de Juan XXIII con la URSS, Sale, *Giovanni XXIII*, 59-72.

La Compañía de Jesús fue un baluarte de la tradición. Los jesuitas fueron meticulosos y conservadores en su formación y en sus colegios. Las casas de Cotocollao formaron generaciones de religiosos bastante uniformes. Manuel María y Aurelio Espinosa Pólit no toleraban el disenso ni opciones distintas de su gran apuesta por los clásicos grecolatinos para formar en virtud y letras a los jesuitas que tomarán las riendas de las obras de la orden después del Concilio Vaticano II. Al menos dos figuras eclesiales pudieron emerger al margen de la influencia aureliana, pero acoto que ni Muñoz Vega ni Proaño hubieran podido seguir nuevos derroteros de pensamiento y servicio sin el estímulo del Vaticano II. Y a inicios de los sesenta, Robalino y Trujillo estaban listos para ampliar su mirada a los problemas nacionales.

En 1961, el historiador eclesiástico checo Francis Dvornik resumió lo que muchos católicos esperaban del próximo concilio ecuménico: “Se percibe cada vez más la necesidad de una colaboración más estrecha de todos los cristianos contra nuevos y peligrosos movimientos hostiles, no solo al cristianismo sino contra todo tipo de religión”.<sup>206</sup> La revisión del *Boletín Eclesiástico* me permite afirmar que la Iglesia ecuatoriana se hubiera contentado con una solemne condena del comunismo y la definición de algún nuevo dogma. Manuel Corrales Pascual, S.J. —futuro rector de la PUCE— recuerda que hacia 1960 el padre Aurelio se dirigió informalmente a un grupo de jesuitas en formación y les transmitió una convicción personal: el Vaticano II debería condenar el laicismo.<sup>207</sup> *Intelligenti pauca...*

A inicios de octubre de 1962 se auguraba un concilio breve y de opiniones unánimes. Dos meses después, el panorama será radicalmente distinto.

---

<sup>206</sup> “Cualquier reafirmación de fuerza religiosa, así como de determinación para enfrentar esos peligros, es bienvenida”.\*

\* Francis Dvornik, *The General Councils of the Church* (London: Burns & Oates, 1961), 7.

<sup>207</sup> Manuel Corrales, S.J., entrevistado por el autor, 29 de julio de 2024.

## Capítulo tercero

### Un concilio para renovar la Iglesia, 1962-1965

Los concilios han sido siempre tiempos de crisis. Generalmente, han tenido dos características: mucha violencia e intriga de parte de sus protagonistas y una gran resistencia a sus definiciones por parte de algunos sectores de la Cristiandad.  
(John H. Newman: *Letters and Diaries*, vol. XXVI, 1872-1873)

Este capítulo es una mirada sintética al Concilio Ecuménico Vaticano II desde el Ecuador. Que quede claro que no se trata de reseñar en detalle sus cuatro sesiones, sino de bosquejar las dinámicas mayores del mayor evento religioso del siglo XX y reflexionarlas en clave de Historia intelectual.<sup>1</sup> Para demostrar que *algo* cambió con el Vaticano II, Alberigo distingue entre el *producto* del Concilio —sus dieciséis documentos— y el *evento*, el hecho en sí, con sus plenarias, debates, trabajos en comisiones, negociaciones tras bastidores y votaciones.<sup>2</sup>

Los dos primeros apartados de este capítulo explican la preparación del Concilio, los bloques y el inicio de los debates. El tercer apartado ofrece una interpretación teológica básica de los documentos conciliares, lo que implicará reconstruir la historia detrás de algunos conceptos. Me concentraré en temas como la reforma litúrgica, el nuevo modelo eclesiológico, los pobres en la Iglesia, la libertad religiosa y la relación entre el cristianismo y el mundo moderno. El capítulo continúa con la revisión de algunos eventos eclesiales y de la última sesión conciliar.

#### 1. El camino hacia el 11 de octubre de 1962

El anuncio del Concilio suscitó enormes expectativas. La vaguedad del proyecto inicial permitió que tanto las tradicionalistas como los progresistas trataran de llevar el

---

<sup>1</sup> Ninguna otra asamblea internacional, ni la ONU, ni en su día el Movimiento de los No Alineados, ni ningún congreso del Partido Comunista Chino ha congregado a más de dos mil quinientos participantes con voz y voto, provenientes de casi todos los países, O'Malley, *What Happened*, 18.

<sup>2</sup> Para este enfoque, Reinhart Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, *Ayer* 53 n.º 1 (2004): 27-45; Dosse, *La marcha*, 105-49 (cap. V, “La historia de los conceptos”).

agua a su molino. Juan XXIII estableció una *comisión antepreparatoria* (1959) que realizó un sondeo al episcopado.<sup>3</sup> Respondió el 77% de los obispos; en general, solicitaron mantener el *statu quo* eclesial y condenar los males del mundo moderno. A continuación, el papa estableció diez comisiones preparatorias. Estas comisiones, dominadas por los miembros de la Curia, elaboraron setenta esquemas. Las dos más importantes fueron la Comisión Central Preparatoria y la Comisión Teológica.<sup>4</sup>

El rectorado de Muñoz Vega en la Gregoriana —el primer latinoamericano en dirigir aquel centro de estudios, 1957-1963— coincidió con la convocatoria del Concilio y los trabajos previos. Una anécdota ilustra la diferencia de temperamento entre el hierático Pío XII y el bonachón Juan XXIII. En su primera visita a la PUG, lo primero que hizo el papa al bajarse del automóvil fue cuadrarse militarmente ante el ecuatoriano: “¿Qué menos puede hacer un cabo del Ejército italiano ante un rector de la Gregoriana?”<sup>5</sup> El jesuita participó de la fase preparatoria como miembro de la Comisión *De seminariis, de studiis, et de educatione catolica*, presidida por el cardenal Giuseppe Pizzardo. En el APESI-Q se conservan varias cajas con los documentos en latín elaborados por dicha comisión, una de las más conservadoras, por cierto. Resaltan el nombramiento de Muñoz como miembro de la comisión (23 de agosto de 1960) y varios borradores de decretos. Ese fondo evidencia que Pizzardo, Muñoz y sus colegas pretendían ratificar el primado del Tomismo en los estudios eclesiásticos. Un *ordo sessionum* de 1961 demuestra que la Comisión *De seminariis* trabajó con apremio. Sus miembros no podían imaginar que la mayor parte de su trabajo sería desechado.<sup>6</sup>

Se pensaba que bastarían dos breves sesiones entre 1962 y 1963 para aprobar los esquemas, casi sin deliberación. Pero algunas mentes lúcidas como la del arzobispo de Milán, Giovanni Battista Montini, tenían serias dudas acerca de la organización. Los

---

<sup>3</sup> La carta que recibieron 2598 obispos comenzaba así: “El Venerable Pontífice desea conocer las opiniones o visiones y recoger las sugerencias y deseos de sus excelencias, los obispos y prelados tal como demanda el derecho. Estas serán muy útiles para preparar los tópicos que se discutirán en el Concilio”.\*

\* Cit. por O’Malley, *What Happened*, 9-10.

<sup>4</sup> Las otras comisiones se ocuparon de los siguientes aspectos: obispos, religiosos, disciplina del clero y de los fieles, iglesias orientales católicas, liturgia, sacramentos, estudios y seminarios, misiones y apostolado de los laicos, O’Malley, *What Happened*, 20.

<sup>5</sup> Miranda, “Un capítulo de memorias”, 35. Efectivamente, Angelo Roncalli fue capellán militar durante la I Guerra Mundial y tuvo el rango de cabo de infantería.

<sup>6</sup> Entre los esquemas estaban una razón de estudios para las instituciones eclesiásticas y un esquema sobre la fidelidad a la doctrina de santo Tomás, Segretaria di Stato (n.º 42067) al R.P. Paolo Muñoz Vega (23 de agosto de 1960), “III. Conventus Generalis. Ordo Sessionum” (2-6 de mayo de 1961), “De Studiorum Ratione”, “Schema Decreti de Doctrina S. Thomae servanda”, “De obsequio erga Ecclesiae Magisterium in tradendis disciplinis sacris” (sobre la observancia del magisterio en las disciplinas sacras) (1961), APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, caja n.º 4, carpeta “1961-62”.

hechos les darán la razón: los debates en el aula entre octubre y noviembre de 1962 no se ciñeron a un hilo conductor. La eclosión de un espíritu conciliar que se atrevió a desechar los esquemas curiales dio paso a una transformación que afectó la vida y las creencias de centenares de millones de católicos.

El Concilio Vaticano II comenzó el 11 de octubre de 1962. El escenario de la inauguración fue la Plaza de San Pedro, copada por una multitud expectante. A las 8 de la mañana, un océano de mitras blancas comenzó a ingresar a la basílica convertida en una vasta aula: eran los padres conciliares, más de dos mil quinientos.<sup>7</sup> Allí estaban, entre otros, el cardenal Carlos de la Torre (Quito), César Antonio Mosquera (Guayaquil), Manuel Serrano Abad (Cuenca), Silvio Luis Haro (Ibarra), Bernardino Echeverría, O.F.M. (Ambato), Leonidas Proaño (Riobamba) y Cándido Rada, S.D.B. (Guaranda).<sup>8</sup>

Después de una solemne eucaristía, Juan XXIII pronunció un discurso muy meditado, *Gaudet Mater Ecclesia* (Regocíjese la Madre Iglesia), en el que se quejó de ciertas voces indiscretas: “Algunos no ven más que ruinas y calamidades; acostumbran a decir que nuestra época es la peor de los últimos siglos. [...] Es necesario que proclamemos bien alto nuestro rotundo desacuerdo con estos profetas de la desgracia”.<sup>9</sup> Ese discurso enuncia las líneas-fuerza del Concilio: pastoralidad, *aggiornamento* (puesta al día) y aproximación al mundo moderno. La libertad religiosa fue mencionada dos veces. Para el papa, “la substancia de la antigua doctrina del depósito de la fe es una cosa, la forma en que esta se presenta, es otra”. Creía que se debía abandonar la mentalidad de estado de sitio y que los padres conciliares no debían condenar a nadie: ni a los *hermanos separados* (protestantes y ortodoxos), ni a los comunistas ni a las ideologías poscristianas: materialismo, existencialismo... En definitiva, el anciano pontífice animó a sus hermanos a elegir la *medicina de la misericordia*.

Los obispos francófonos y centroeuropeos tomaron buena nota de *Gaudet Mater Ecclesia*. La reacción de la prensa internacional fue muy positiva: el papa Roncalli ratificó su condición de líder espiritual y dispuesto al diálogo. En Quito, *El Comercio* presentó el discurso casi íntegro, entre el 12 y el 13 de octubre. Un titular rezaba: “El sagrado depósito

---

<sup>7</sup> Andrea Riccardi, “El tumultuoso comienzo de los trabajos”, en Giuseppe Alberigo, ed., *Historia del Concilio Vaticano II*, volumen II. *La formación de la conciencia conciliar. El primer periodo y la primera intersesión* (Salamanca: Peeters / Sígueme, 2002): 19-77; Martín Descalzo, *Un periodista*, 53-63.

<sup>8</sup> No viajaron Juan María Riofrío, O.P., obispo de Loja, a causa de una enfermedad, y Benigno Chiriboga, S.J., auxiliar de Quito, por razones de gobierno, Ortiz, *Su Eminencia*, 597.

<sup>9</sup> Juan XXIII, “Gaudet Mater Ecclesia” (11 de octubre de 1962), accedido 10 de enero de 2024, <http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hfj-xxiiispe19621011opening-council.html>.

de la Doctrina Cristiana debe ser custodiado y enseñado”.<sup>10</sup> Era apenas el inicio de una azarosa andadura y el *Papa Bueno* no viviría para ver su conclusión.

## 2. Los padres conciliares y el inicio de los debates

El Concilio fue, ante todo, un espacio de encuentro. Los obispos latinoamericanos podían ahora intercambiar ideas y puntos de vista con los obispos del resto del mundo. Pensemos en la impresión que habrá causado entre nuestros obispos participar por primera vez de las devotas liturgias llenas de incienso de los católicos orientales, en lenguas antiguas, distintas del latín. Joseph Ratzinger, el futuro Benedicto XVI, describió la atmósfera de expectativa y camaradería del inicio, la polifonía del Concilio.<sup>11</sup> En la inauguración, los obispos europeos fueron 1041; los americanos, 965; los africanos, 379; los asiáticos, poco más de trescientos y los de Oceanía, unos sesenta. Las dos terceras partes pertenecían al clero diocesano; los restantes (976) eran religiosos. Para valorar estas cifras, anoto que a la sesión inaugural del Vaticano I (1869-1870) asistieron 642 padres, de los cuales apenas unos cuarenta fueron latinoamericanos.<sup>12</sup>

El elenco de participantes fluctuó por razones de gobierno, enfermedad, defunciones y nuevos nombramientos. Por citar un caso: el cardenal de la Torre, ya nonagenario, solo asistió a la primera sesión. En el aula llegaron a reunirse hasta 2625 obispos de 116 países; el 37% de los padres provenían de Europa, el 33% de América y un 30% del resto del mundo. Cabe indicar que buena parte de los obispos de tierras de misión había nacido en Europa; tal era el caso del comboniano italiano Angelo Barbisotti, vicario apostólico de Esmeraldas. No pudieron viajar a Roma los episcopados de algunos países comunistas, como la República Popular China. La URSS autorizó la asistencia de dos observadores de la Iglesia ortodoxa rusa.<sup>13</sup> Los números revelan la universalidad del catolicismo en el siglo XX. ¿Cómo podían entenderse hombres de tan distintas

---

<sup>10</sup> “El Papa inauguró ayer con un gran esplendor el Concilio Ecu­ménico”, *El Comercio*, 12 de octubre de 1962, 1, 12; “El sagrado depósito de la Doctrina Cristiana debe ser custodiado y enseñado”, “Mensaje papal al concilio reflejó optimismo sobre el destino de la era nuclear”, *El Comercio*, 13 de octubre de 1962, 9; Sale, *Giovanni XXIII*, 50-7.

<sup>11</sup> “[Me fascinó] la universalidad de lo católico, la diversidad de voces, el hecho de que uno coincide allí con personas de los cuatro puntos cardinales del globo, todas las cuales están unidas en el mismo episcopado, pueden hablar unas con otras y buscan un camino común. Luego, el encuentro con grandes personajes: ver a De Lubac [...], Daniélou, Congar, todos los grandes, eso fue para mí en extremo emocionante”, Benedicto XVI y Peter Seewald, *Últimas conversaciones* (Bilbao: Mensajero, 2016), 162-3.

<sup>12</sup> Alexandra von Teuffenbach, “Algunas figuras significativas del Concilio”, en Antonio Aranda, Miguel Lluch y Jorge Herrera, dirs., *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales* (Pamplona: Ediciones U. de Navarra, 2014): 71-116.

<sup>13</sup> “Iglesia ortodoxa rusa envía delegados al Concilio”, *El Comercio*, 13 de octubre de 1962, 9.



procedencias? En latín: todos los discursos y aportes escritos debían ser presentados a la secretaría general en la lengua de Virgilio y Agustín.

Comienzo una somera revisión de los padres conciliares con la Curia Romana. La congregación más influyente, el *Santo Oficio*, custodiaba la doctrina desde el siglo XVI. Su responsable era el cardenal Alfredo Ottaviani (1890-1979), principal artífice de los *schemata*. Otra figura relevante y tradicionalista era el cardenal Gregorio Pietro XV Agagianian (1895-1971), armenio, prefecto de *Propaganda Fide* y *papabile*. De perfil opuesto era el cardenal alemán Augustin Bea, S.J. (1881-1968), a quien Juan XXIII puso al frente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos.<sup>14</sup>

Paso a los obispos residenciales. En primer lugar, menciono a los episcopados de los países latinos: italianos, españoles y portugueses. El grupo nacional más numeroso era el italiano: 379 obispos, poco menos de la quinta parte de la asamblea. De ellos, alrededor del 90% eran de línea tradicionalista, con dos notables excepciones: los arzobispos de Milán, Montini, y de Bolonia, Giacomo Lercaro. En cuanto a los españoles, en general eran muy conservadores y estaban alejados del pensamiento contemporáneo. Su lealtad a Franco era incontrovertible.<sup>15</sup> Sus consignas eran simples: defender a Roma y evitar desarrollos *izquierdizantes*; de hecho, a los obispos españoles les habría gustado que el concilio condenase autoritativamente el comunismo. El cardenal Arcadio M<sup>a</sup> Larraona sintetizó sus reservas cuando dijo que el Concilio era como la lluvia: hay que abrir el paraguas y esperar a que pase el chaparrón.<sup>16</sup>

El bloque francófono (Francia, Bélgica, algunas diócesis suizas y varios obispos de misión provenientes de estos países) marchó al unísono con los obispos de lengua flamenca. Estos episcopados contaron con grandes figuras: el cardenal-arzobispo de Malinas-Bruselas, Léon-Joseph Suenens (1904-1996); el obispo de Brujas, Émile De Smedt; el cardenal Jean Tisserant, decano del Colegio Cardenalicio; el cardenal-arzobispo de Utrecht, Jan Alfrink; y Achille Liénart, presidente de la Conferencia Episcopal Francesa. Sus peritos teológicos eran de primera línea. Otro de los sectores de mejor formación y más cohesionados era el germánico. Menciono a Joseph Frings (1887-

---

<sup>14</sup> La Sagrada Congregación de *Propaganda Fide* era el organismo responsable de las misiones católicas. El término italiano *papabile* designa informalmente a los posibles sucesores del papa reinante. Bea había sido rector del Pontificio Instituto Bíblico, Hebblethwaite, *Juan XXIII*, 475-493.

<sup>15</sup> Después de la Guerra Civil se instauró en España un régimen conocido como *Nacional-catolicismo*, Juan M<sup>a</sup> Laboa, “Los obispos españoles en el Concilio”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 14 (2005): 29-50; Wilde, *Vatican II*, 32.

<sup>16</sup> Raguer, “Primera fisonomía”, 189-90.

1978), arzobispo de Colonia, fundador de *Misereor* (la obra del episcopado alemán para la cooperación internacional) y presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, quien asistió con su perito Joseph Ratzinger; Julius Döpfner, cardenal-arzobispo de Munich; y Franz König, cardenal-arzobispo de Viena, cuyo teólogo personal era el profesor de Innsbruck, Karl Rahner, S.J. (1904-1984), considerado por algunos como el más grande teólogo del siglo XX.<sup>17</sup>

El episcopado latinoamericano conformaba un respetable bloque de 670 obispos, que representaban al 35% de católicos del mundo. El número de diócesis y vicariatos se incrementó después de la creación del CELAM.<sup>18</sup> En 1962, el CELAM era una de las seis organizaciones episcopales supranacionales; sin embargo, su peso en ese momento histórico, la apertura del Vaticano II, no correspondía con sus números. Pike anota que el episcopado latinoamericano “parecía resignado a desempeñar un papel pasivo”.<sup>19</sup> Y, sin embargo, el episcopado brasileño era el tercero más numeroso (204 obispos), después del italiano y del estadounidense. Entre los prelados más destacados resalto a los ya mencionados Câmara y Larraín, así como a Eugênio de Araújo Sales (Natal), Antonio Caggiano (Buenos Aires), y Raúl Silva Henríquez, S.D.B. (Santiago de Chile). Los brasileños asumieron el liderazgo, junto a los chilenos, que cosecharon un trabajo de décadas, al formar con esmero a su clero en los mejores centros europeos. Mons. Ruiz recuerda: “Fue formidable el aporte de los chilenos.”<sup>20</sup> Estos prelados invitaron a sus pares a formar un frente común que, en palabras de Wilde, fue progresista.<sup>21</sup> Debo precisar que hubo también un sector latinoamericano de línea dura.

El Vaticano II ha sido llamado *el concilio de los teólogos*. En efecto, trabajaron tras bastidores más de cuatrocientos expertos que se desempeñaron como peritos y consejeros de los padres conciliares. Entre los más renombrados menciono a los jesuitas Jean Daniélou, Henri de Lubac y Karl Rahner; a los dominicos Marie-Yves Congar y Dominique Chenu y al sacerdote diocesano Joseph Ratzinger. Todos estos teólogos eran europeos, producto de la floración de estudios de altura en centros como la Universidad

---

<sup>17</sup> Declan Marmion y Mary E. Hines, eds., *The Cambridge Companion to Karl Rahner* (Cambridge: Cambridge U. P., 2005); Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento* (Santander: Sal Terrae, 2004). Los detractores del jesuita alemán no son pocos. Los integristas le siguen acusando de ser uno de los *capitanes* del equipo que demolió la doctrina católica.

<sup>18</sup> De 268 a 436 circunscripciones, Deiros, *Historia del Cristianismo*, 518.

<sup>19</sup> Pike, “La Iglesia en Latinoamérica”, 3.

<sup>20</sup> Cit. por Ortiz, *Su Eminencia*, 604.

<sup>21</sup> Wilde, *Vatican II*, 34-8.

de Lovaina, el teologado dominico de Le Saulchoir y el teologado jesuita de Innsbruck.<sup>22</sup> Otras presencias significativas fueron los cientos de periodistas acreditados y el centenar de observadores de las otras iglesias cristianas.<sup>23</sup>

En vista de que el Colegio Pío Latino estaba copado, el episcopado ecuatoriano se alojó en el hotel que les asignó la secretaría general. Como secretarios de la delegación, ayudaron dos sacerdotes: Antonio González Zumárraga (1925-2008) y José Mario Ruiz (1930-2020), futuros arzobispos de Quito y Portoviejo. El viaje y la estadía implicaban gastos onerosos; en un gesto de solidaridad católica, más de novecientos obispos de países en vías de desarrollo recibieron un apoyo económico de la Santa Sede para el viaje. “En el caso del Ecuador, fuimos con todos los gastos pagados lo que, como se comprenderá, significaba una austeridad total”, recordó Ruiz.<sup>24</sup> Ottaviani esgrimirá el factor económico como una de las razones por las que era preferible un concilio breve.<sup>25</sup> Las diócesis de Riobamba y Portoviejo, así como los vicariatos apostólicos de Esmeraldas y de la región amazónica no podían costear la presencia de sus obispos en el Concilio. Es importante señalar que Proaño y otros obispos se reunieron semanalmente en Roma para discutir no solamente temas doctrinales, sino también distintos proyectos sociales y pastorales, pues el Concilio fue la ocasión para conseguir financiamiento de las diócesis alemanas.<sup>26</sup>

Había otra pobreza aún más significativa en la delegación ecuatoriana. Mientras los episcopados francés, belga y alemán viajaron a Roma con una cohorte de teólogos, las funciones de González y de Ruiz eran de simple apoyo en secretaría y logística. En contrapartida, el cardenal Frings contó con la asesoría de Ratzinger y del célebre historiador Hubert Jedin, mientras que el cardenal König echó mano de un *peso pesado*: Rahner. El dato ilustra la debilidad académica y doctrinal de la Iglesia ecuatoriana, que tenía pocos seminarios y no regentaba ni siquiera una facultad de Teología.<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> Rosino Gibellini, *La Teología del siglo XX* (Santander: Sal Terrae, 1998).

<sup>23</sup> A partir de la segunda sesión hubo también laicos, laicas y religiosas, aunque pocos, Alberigo, *Breve Historia*, 110.

<sup>24</sup> En total, fueron 1342 los que se alojaron en Roma a expensas del papa, Ortiz, *Su Eminencia*, 598; Teuffenbach, “Algunas figuras significativas”, 87.

<sup>25</sup> Los gastos de una estancia prolongada en Roma significarían la bancarrota para las diócesis pobres, Hebblethwaite, *Juan XXIII*, 564.

<sup>26</sup> Leonidas Proaño, “Plan Nacional de Desarrollo Socio-económico a base de cooperativas”, en *El largo caminar*, 74-89.

<sup>27</sup> Limitación compartida por la mayoría de los episcopados del CELAM, Carlos Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968)”, *Revista Teología* 108 (agosto, 2012): 25-53.

La mayoría de los padres conciliares no tomó nunca la palabra en el aula.<sup>28</sup> No se puede ocultar que la participación de los obispos ecuatorianos fue discreta. Además, la *dinámica de grupos* enseña que en una asamblea tan grande, una minoría será siempre la que tome la iniciativa. Leonidas Proaño intervino el 15 de octubre de 1964 para criticar el esquema sobre el sacerdocio. Pablo Muñoz tomó la palabra el 19 de noviembre: habló sobre el deber de la Iglesia respecto a la educación de los jóvenes. Bernardino Echeverría se sumó el 6 de octubre de 1965 a la discusión sobre la Iglesia y el mundo moderno.<sup>29</sup> Otro hecho demuestra la marginalidad de nuestro episcopado. Estaba previsto que en la segunda jornada los padres escogiesen, entre unas largas listas, ciento sesenta nombres para completar las diez comisiones. La votación se aplazó para permitir que los asistentes se conociesen mejor y deliberasen entre sí. A los electos debían añadirse noventa padres nombrados por el papa. Ningún ecuatoriano fue electo; solamente Echeverría fue escogido por Juan XXIII para la comisión que desarrollaría los temas relativos al clero y al laicado.<sup>30</sup>

La mayoría de los católicos no comprendió del todo la sustancia de los debates en la basílica de San Pedro, pero el mero hecho de ver que los obispos discutían reunidos en asamblea y que votaban textos elaborados por ellos mismos, causó un impacto, que aumentó cuando algunas certezas que parecían incommovibles —la misa en latín, la confrontación con el protestantismo y con el comunismo, la autoridad vertical en la Iglesia— se resquebrajaban. En esa hora crucial, la reflexión teológica partió de las preocupaciones europeas en torno a algunos temas viejos y nuevos: la Revelación, el episcopado y la colegialidad, la apertura a los no creyentes, la categoría de *pueblo de Dios*, etc. Un tema álgido, la libertad religiosa, preocupaba a los obispos de Estados Unidos y de Europa Oriental. El episcopado de América Latina aportó al debate algunas cuestiones políticas y sociales, como pobreza, justicia y desarrollo.<sup>31</sup> Los debates continuaron en círculos más restringidos. Hay que tomar en cuenta que las constituciones, decretos y declaraciones son textos negociados sometidos a votación, enmiendas, adiciones, reelaboraciones... El trabajo de las comisiones fue agotador y constituyó para

---

<sup>28</sup> “Muchos no podían entender adecuadamente el latín, y no lograban comprender con exactitud de qué se estaba discutiendo, y menos aún estaban en condiciones de intervenir”.\*

\* Teuffenbach, “Algunas figuras significativas”, 87.

<sup>29</sup> Proaño propuso la abolición de los títulos honoríficos. Según Fesquet, Muñoz dijo que “la Iglesia debería preocuparse por todas las escuelas, no solamente las católicas. [...] La Iglesia tiene un estricto deber con esos jóvenes”, *The drama*, 420, 533-4, 674-5.

<sup>30</sup> Riccardi, “El tumultuoso comienzo”, 55-6.

<sup>31</sup> Deiros, *Historia del Cristianismo*, 539-40; Lynch, *Dios en el Nuevo Mundo*, 458.

los obispos un verdadero reciclaje teológico. Los peritos tuvieron la parte del león: redactaron borradores, mantuvieron contactos con los líderes de los distintos grupos, dictaron conferencias y hablaron con la prensa.<sup>32</sup>

El primer esquema propuesto, *De Liturgia*, fue recibido con beneplácito, pues estaba extendido el consenso de que había que renovar la liturgia, “el culto oficial del cuerpo místico de Cristo”, principalmente la eucaristía.<sup>33</sup> La comisión a cargo recomendó ciertas innovaciones, como dar más peso a las lenguas vernáculas e incentivar la participación del pueblo. El esquema recibió numerosas observaciones.<sup>34</sup> Los principios generales de la constitución que tomará el nombre de *Sacrosanctum Concilium* (SC) fueron aprobados en noviembre.

El siguiente gran tema en la agenda era más controversial: la Divina Revelación, es decir, la manera cómo Dios transmite su mensaje al ser humano. Era un tema de implicaciones ecuménicas que involucraba además la relación entre los estudios bíblicos y los desarrollos de la ciencia histórica y de la crítica textual.<sup>35</sup> Luego de la presentación del esquema *De fontibus Revelationis* (Sobre las fuentes de la Revelación) se encendió el primer conflicto doctrinal, entre los padres de la Curia y los latinos por un lado, y los francófonos y centroeuropeos por otro, más sensibles a las relaciones con los hermanos separados. Eran dos mentalidades muy diferentes.<sup>36</sup> En la decisiva votación del 21 de noviembre, la mayoría rechazó el esquema, pero no se alcanzaron los dos tercios que el reglamento exigía para desecharlo. El papa intervino y dispuso que una comisión mixta rehiciese el esquema.<sup>37</sup> Fue el primer triunfo de los llamados *progresistas*; a partir de ese momento, se definieron tres bloques en el aula.

<sup>32</sup> El futuro papa matizó el volumen de trabajo: “No era para morir de agotamiento. Pero sí que había mucho que hacer, sobre todo a causa de los numerosos encuentros con unos y otros”.\*

\* Benedicto XVI y Seewald, *Últimas conversaciones*, 166.

<sup>33</sup> Pío XII ya había introducido algunas innovaciones en 1947, como la celebración de la vigilia pascual y algunos cambios en la celebración de los sacramentos.

<sup>34</sup> Fue el primer documento en ser aprobado (votación del 4 de diciembre de 1963), Mathijs Lamberigts, “El debate sobre la liturgia”, en Alberigo, *Historia del Concilio*, 2: 115-65.

<sup>35</sup> Giuseppe Ruggieri, “El primer conflicto”, en Alberigo, *Historia del Concilio*, 2: 225-65.

<sup>36</sup> El uso del plural *fontibus* se refería a las dos fuentes de la Revelación: Escritura y Tradición. Esa era la doctrina del Santo Oficio, que remitía a una controversiástica ya superada. Recordemos que Trento rechazó un principio capital de Lutero: *sola Scriptura*, es decir, que el cristiano halla exclusivamente en la Biblia las verdades necesarias para su salvación. Después de la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), los biblistas de vanguardia sostenían que sólo la Palabra de Dios era la fuente primaria de la Revelación. El tono pedante y manualístico del *De fontibus* causó una pobre impresión a Rahner, Ratzinger y otros teólogos alemanes, Vorgrimler, *Karl Rahner*, 109; Ratzinger, *The Pope Benedict XVI*, 15-9.

<sup>37</sup> La comisión se integró con miembros del Santo Oficio y del Secretariado para la Unidad. Durante sus trabajos fueron frecuentes los choques entre Ottaviani y Bea. Fesquet, *The drama*, 73-8.

Prevengo en este punto acerca de la terminología a utilizar. Sería ilusorio reducir sin más a tres los bloques que surgieron en San Pedro; peor clasificar a unos y otros como *buenos* o *malos*. Un obispo podía alinearse en un tema del lado de la Curia, mientras que en otros podía simpatizar con Suenens y compañía. En temas como la libertad religiosa, ciertos obispos polacos y estadounidenses *tradicionales* adoptaron la postura aperturista. Acerca de la palabra *progresista*, Ratzinger / Benedicto XVI comentará, refiriéndose a los inicios de los años sesenta: “en aquel tiempo, ser progresista no significaba que estabas combatiendo la fe, sino que deseabas comprenderla mejor o más exactamente, como esta se vivía en sus orígenes”.<sup>38</sup> Presento ahora los tres bloques.

- a) La mayoría, los progresistas, tenía su núcleo en los episcopados de Francia, Bélgica, Países Bajos y Europa Central. Suenens y Bea fueron dos de sus líderes. Otra figura renovadora que se hizo sentir en el aula por sus encendidos discursos fue el patriarca melquita Máximos IV Saigh. Uno de los pocos italianos en este bloque fue el cardenal Lercaro, muy interesado en el tema de la pobreza en la Iglesia. Estos preladados —que concitaron la atención y la simpatía de los *media*— querían tender puentes al mundo moderno y sus hilos conductores eran colegialidad, ecumenismo, libertad religiosa y la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios. ¿Cómo se explica que hayan madurado esas ideas rupturistas durante el pontificado de Pío XII? Porque, evidentemente, muchos obispos no solo habían estudiado la *Summa Theologica* sino que leían la prensa secular y veían televisión... El bloque estaba bien asesorado y contó con el voto de los obispos de los países de misión. Entre los latinoamericanos, destacaron Câmara, Silva y Larraín.
- b) La minoría —los tradicionalistas o conservadores— tenía su núcleo en la Curia Romana y en los episcopados latinos. Destacaron Ottaviani, la encarnación misma del espíritu magisterial de los *schemata*, y Agagianian. Giuseppe Siri (Génova) y Ernesto Ruffini (Palermo) ejercieron un gran influjo entre el episcopado italiano. Este bloque tenía otra característica: su anti-comunismo.<sup>39</sup> Coincido con Ortiz: por su edad, por su formación, por su lucha contra el comunismo es lógico suponer que el cardenal De la Torre se alineó

---

<sup>38</sup> Ratzinger, *The Pope Benedict XVI*, 15.

<sup>39</sup> Algunos obispos americanos (estadounidenses, brasileños, colombianos) eran en verdad recalitrantes, Pérez, *Camilo Torres*, 54-7; Lynch, *Dios en el Nuevo Mundo*, 331-8.

con este bloque.<sup>40</sup> Otro personaje que dará mucho de qué hablar fue el arzobispo de Dakar, Marcel Lefebvre (1905-1991).<sup>41</sup> A pesar de estar en franca inferioridad numérica, la minoría fue muy activa y representó ante el papa para frenar ciertas propuestas de la mayoría.

- c) El centro favorecía las reformas que consideraba necesarias, como la reforma litúrgica, con la debida cautela. El padre conciliar más influyente fue el cardenal Montini quien, electo papa, mantuvo su aperturismo moderado, siempre dialogante. Otro exponente de la línea moderada fue Karol Wojtyła, arzobispo de Cracovia, una de las mentes detrás de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*.<sup>42</sup> El centro apostó por la reforma en las votaciones decisivas.

Tabla 5  
Los bloques en el Concilio

	Mayoría	Centro	Minoría
<b>Programa</b>	Reforma litúrgica, colegialidad, libertad religiosa, ecumenismo, la Iglesia como pueblo de Dios, la <i>Iglesia de los pobres</i> , reconciliación con el mundo moderno.	Reforma moderada, revisión de la liturgia y de la eclesiología imperantes, tolerancia religiosa, cultura del diálogo.	Defensa de la liturgia tridentina y del primado papal, anticomunismo, severa crítica del mundo moderno, rechazo del concepto de libertad religiosa.
<b>Exponentes principales (obispos)</b>	Suenens, Bea, Frings, Alfrink, Döpfner, König, Lercaro, Máximos IV, Liénart, Léger, Câmara, Larraín.	Montini, Wojtyła. La mayoría de los obispos latinoamericanos.	Ottaviani, Agagianian, Siri, Ruffini, Spellman, Arriba y Castro, Proença, Lefebvre.
<b>Teólogos</b>	Daniélou, De Lubac, Congar, Chenu, Rahner, Ratzinger, Murray.	Philips, Parente, Colombo, Pavan.	Browne, Tromp.

Fuentes y elaboración propias.

El siguiente debate en el aula giró en torno a un tema esencial, la Iglesia: su naturaleza, misión y miembros.<sup>43</sup> La presentación del esquema, a cargo de un combativo Ottaviani, fue seguida por un apasionado intercambio de ideas. La mayoría consideró que había llegado la hora de hablar de la colegialidad —explicaré el concepto en el siguiente apartado—. Al cabo de cuatro días, una intervención de Juan XXIII dio de nuevo la

<sup>40</sup> Ortiz, *Su Eminencia*, 604.

<sup>41</sup> El francés Lefebvre fue superior general de los Padres del Espíritu Santo. Después de 1965, liderará la resistencia a los cambios conciliares, particularmente al *Novus Ordo*.

<sup>42</sup> Bernstein y Politi, *Su Santidad*, 111-3.

<sup>43</sup> Giuseppe Ruggieri, “El difícil abandono de la eclesiología controversista”, en Alberigo, *Historia del Concilio*, 2: 267-330; Ricardo Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II* (Salamanca: Sígueme, 1988).

victoria a los progresistas. Estas tensiones obligaron a programar una segunda sesión para 1963. Estaba claro ahora que el número de votos y la siempre peculiar diplomacia eclesiástica determinarían la marcha del Concilio. A esos factores se añadió un tercero: la presión ejercida por la prensa. Los reformistas aprendieron a utilizar los *media* para incidir en la opinión pública y conseguir sus fines.<sup>44</sup>

### 3. Los documentos conciliares

El Concilio aprobó documentos de tres tipos: constituciones, decretos y declaraciones, en ese orden de importancia.<sup>45</sup> En vista de que mi intención es presentar el problema del cambio aplicado a una institución religiosa, explicaré someramente el *statu quo ante* y cómo se gestaron cuatro documentos mayores, los relativos a la Revelación, la Iglesia, la libertad religiosa y la relación de la Iglesia con el mundo moderno. Ante todo, este será el momento para ensayar una historia de los conceptos. Por eso, resaltaré en mis comentarios las discontinuidades con la tradición teológica preconiliar (“los vaivenes de una formación discursiva a otra”).<sup>46</sup>

Sin conceptos no hay experiencia y sin experiencia no hay conceptos. Koselleck nos ayuda a comprender la relación entre los conceptos y las circunstancias aprehendidas por ellos. Dicho con sus palabras: “¿cuál es la naturaleza de la relación temporal entre conceptos y situaciones o circunstancias?”<sup>47</sup>. El Santo Oficio quería ser fiel a conceptos tridentinos, ignorando que el mundo y la Iglesia habían cambiado sensiblemente desde el siglo XVI. La confrontación con el protestantismo había dado paso —al menos en Europa occidental y central— a una voluntad de diálogo y colaboración. Bea y Suenens querían superar de una vez por todas la Contrarreforma.<sup>48</sup>

Dado que el lenguaje es activo y receptivo a la vez —toma nota del mundo—, el lenguaje del Vaticano II no podía repetir las fórmulas de los concilios anteriores: *cánones* —fórmulas doctrinales y jurídicas— y *anatemas* —solemnes condenas de ideas o de

---

<sup>44</sup> Raguer, “Primera fisonomía”, 214-223; Fesquet, *The drama*, 191-2, 446-8.

<sup>45</sup> Concilio Ecuménico Vaticano II, *Documentos. Constituciones, decretos, declaraciones* (Madrid: BAC, 1967).

<sup>46</sup> Dosse, *La marcha*, 210.

<sup>47</sup> Koselleck, “Historia de los conceptos”, 30.

<sup>48</sup> Junto a sus categorías mentales. Para esta reflexión me apoyo en Dosse, *La marcha*, 213: los herederos del *linguistic turn* rescataron los datos filológicos de la época estudiada antes que las categorías mentales y culturales.



prácticas heterodoxas—. Los documentos conciliares adoptaron un lenguaje novedoso. Su condición de textos abiertos, *en construcción*, desconcertó a los más conservadores.<sup>49</sup>

Tabla 6  
Documentos del Vaticano II

<b>Constituciones (4)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Lumen Gentium</i> (LG, sobre la Iglesia).</li> <li>• <i>Dei Verbum</i> (DV, sobre la Sagrada Escritura).</li> <li>• <i>Sacrosanctum Concilium</i> (SC, sobre la liturgia).</li> <li>• <i>Gaudium et Spes</i> (GS, sobre la Iglesia y el mundo moderno).</li> </ul>	Contienen las proposiciones doctrinales, los principios de reforma y renovación y las opciones pastorales. LG y DV son dogmáticas, GS es pastoral y SC no recibe ninguna calificación.
<b>Decretos (9)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Ad Gentes</i> (actividad misionera de la Iglesia).</li> <li>• <i>Presbyterorum Ordinis</i> (ministerio y vida de los presbíteros).</li> <li>• <i>Apostolicam Actuositatem</i> (apostolado laical).</li> <li>• <i>Optatam Totius</i> (formación sacerdotal).</li> <li>• <i>Perfectae Caritatis</i> (renovación de la vida religiosa).</li> <li>• <i>Christus Dominus</i> (obispos).</li> <li>• <i>Unitatis Redintegratio</i> (ecumenismo).</li> <li>• <i>Orientalium Ecclesiarum</i> (Iglesias orientales católicas).</li> <li>• <i>Inter Mirifica</i> (medios de comunicación social).</li> </ul>	Los nueve decretos —más breves— desarrollan y concretan las constituciones. Contienen elementos doctrinales que determinan perspectivas más amplias.
<b>Declaraciones (3)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Gravissimum Educationis</i> (sobre la Educación Cristiana)</li> <li>• <i>Nostra Aetate</i> (relaciones con las religiones no cristianas)</li> <li>• <i>Dignitatis Humanae</i> (libertad religiosa)</li> </ul>	Manifiestos solemnes del Concilio ante la Iglesia y el mundo sobre cuestiones de importancia y su relación con las demás religiones, la sociedad y los Estados.

Fuente: Concilio Vaticano II: *Documentos* (Madrid: BAC, 1967).

Elaboración propia.

Comienzo el análisis con la constitución dogmática *Dei Verbum* y recordando que la relación del catolicismo con la Sagrada Escritura no ha estado exenta de turbulencias. El trasfondo del enfrentamiento doctrinal en 1962 fue la concepción manualística de que

<sup>49</sup> Los concilios, desde Nicea I hasta Letrán V, aprobaron *cánones* y *anatemas*. Trento tiene decretos más elaborados, como el decreto sobre la justificación por la fe y las obras. El Vaticano II recurrió a un nuevo lenguaje y a la noción de “magisterio eclesial provisional”, tal como lo explica Pedro P. Zamora Andrade, *Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico* (Bogotá: PUJ, 2010).

Dios se ha revelado por medio de *dos fuentes*, Escritura y Tradición.<sup>50</sup> Cuando Pío XII definió el dogma de la Asunción (1950), algunos teólogos se preguntaron sobre su fundamento escriturístico, es decir: ¿en qué versículos de la Biblia se anuncia que la Virgen fue asunta al Cielo en cuerpo y alma? Los partidarios del dogma se ampararon en la Tradición: desde hace siglos, los cristianos, por inspiración del Espíritu Santo, han creído tanto en la Inmaculada Concepción como en la Asunción; por tanto, se trata de verdades reveladas contenidas *implícitamente* en la Escritura. Las confesiones reformadas disienten de este punto de vista. Había otro aspecto clave: a mediados del siglo XX, el católico promedio no tenía acceso a la Biblia; su libro de cabecera era el catecismo. La Biblia debía ser venerada, no leída.<sup>51</sup> Pío XII urgió renovar los estudios bíblicos en *Divino afflante Spiritu* (1943), encíclica escrita prácticamente por Bea. Pero ese debate quedó circunscrito a los especialistas.

Después del rechazo del *De fontibus*, Bea, Rahner y Ratzinger y otros propusieron superar el dualismo Escritura / Tradición devolviendo a la primera su primacía sin ambigüedad alguna.<sup>52</sup> La redacción de *Dei Verbum* (DV) atravesó todo el arco conciliar. Hacia la tercera sesión, estaba muy avanzado un texto pastoral, receptivo de las nuevas tendencias en el análisis de textos y respetuosa tanto de los hermanos separados como de los judíos. El hecho de que esta constitución arranque con la definición del concepto de Revelación da la razón a Koselleck cuando pondera las cuestiones semánticas en el esfuerzo humano por comprender la realidad: “Cualquier cosa extralingüística que haya de experimentarse, conocerse y comprenderse debe ser previamente conceptualizada”.<sup>53</sup> Resalto tres notas de DV.

- a) La fe es una *respuesta a Dios que se revela*, su *automanifestación*, pues Él quiso “revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad. [...] Por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido

---

<sup>50</sup> Rahner creía que la Revelación significa que Dios, el Misterio absoluto, se dona a sí mismo: es la “auto-interpretación del Santo Misterio como Padre, Palabra y Espíritu Santo”.\*

\* Vorgrimler, *Karl Rahner*, 251-7.

<sup>51</sup> Trento confirmó la *Vulgata*, la traducción de las Escrituras al latín a cargo de san Jerónimo en el siglo IV. A mediados del siglo XX, la exégesis católica estaba atrasada respecto a la protestante y escaseaban las buenas traducciones de la Biblia.

<sup>52</sup> Las objeciones al esquema inicial se centraban en que se mostraba imbuido de un espíritu antimoderno y manualístico; carecía, por tanto, de una propuesta positiva y de un lenguaje pastoral y ecuménico, apto para el creyente de hoy. Pablo Blanco Sarto, “Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006): 43-66.

<sup>53</sup> Koselleck, “Historia de los conceptos”, 30.

por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo” (DV 2). Este era uno de los temas favoritos de Karl Rahner en Innsbruck.<sup>54</sup>

- b) La Escritura es el *alma* de la Teología.<sup>55</sup> El Concilio exhortó a los sacerdotes a realizar los ministerios de la palabra (la predicación, la homilía, la catequesis) y recomendó a los fieles la lectura asidua de la Biblia (DV 25). Eso condujo a un *boom* de traducciones de la Escritura al castellano.<sup>56</sup>
- c) La investigación exegética y la crítica literaria e histórica son absolutamente necesarias (DV 12). Una consecuencia práctica será que la formación bíblica de los seminarios y facultades eclesiásticas acogerá las propuestas más avanzadas en la exégesis.

La constitución sobre la Iglesia que empieza con las palabras *Lumen gentium cum sit Christus* —Cristo es la Luz de los pueblos, de ahora en adelante LG— es un texto miliar, hasta el punto de que algunos señalan que los demás textos conciliares no son más que notas a pie de página de sus ocho capítulos.<sup>57</sup> Hacia el final de la primera sesión, Suenens se dirigió a la asamblea con una fórmula que daría sentido al trabajo por venir: el Vaticano II debía hablar esencialmente de la Iglesia, en dos dimensiones: *ad intra* —su constitución interna— y *ad extra* —su relación con el mundo—. La piedra angular del enfoque *ad intra* será LG, texto que abordó dos temas esenciales durante la recepción del Concilio: la colegialidad episcopal y la imagen de la Iglesia como *pueblo de Dios*.

La mayoría quiso revalorizar el papel del episcopado; para conseguirlo, insistió en dos elementos doctrinales relativos a la potestad jurisdiccional de los obispos: a) uno *particular*, es decir, la potestad ordinaria del obispo en cuanto cabeza de *su* iglesia local, y b) otro *colegial* respecto de la Iglesia universal, siempre en subordinación al papa. Ratzinger lo explica así:

Los obispos son los sucesores de los apóstoles, por tanto, se han de concebir también colegialmente, de manera que el colegio de los obispos viene a suceder al colegio de los Apóstoles, y lo mismo que cada uno de los Apóstoles tenía una función propia sólo en

---

<sup>54</sup> La fe es la respuesta libre y voluntaria del hombre a esta revelación (DV 6) que mana de la Escritura y de la Tradición que, siendo distintas, “están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente y corren hacia un mismo fin”, DV 9.

<sup>55</sup> La Teología se apoya “en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la Sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente [...], investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo. Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad la palabra de Dios”.\*

\* DV 24.

<sup>56</sup> Una obra pionera, la *Bible de Jérusalem* (1955) fue resultado del trabajo de décadas de la Escuela bíblica y arqueológica de Jerusalén, que tuvo como núcleo a un equipo de dominicos franceses. Fue editada en español en 1967.

<sup>57</sup> Zamora, *Vaticano II*, 122-34.

cuanto unido a los otros [...], así también cada obispo posee su ministerio sólo en cuanto pertenece al colegio que representa la continuación, tras la muerte de los Apóstoles, del colegio apostólico.<sup>58</sup>

En consecuencia, el colegio episcopal posee un *supremo poder de jurisdicción*, convicción que condujo a la creación del Sínodo de los Obispos. La mención de esta potestad colegial, poco común en el magisterio preconiliar, inquietaba a los conservadores porque les parecía que disminuía el primado del papa. La Iglesia dejaba de ser una super-diócesis para erigirse en una *comunidad*, en la que el papa compartía su responsabilidad con sus *hermanos en el episcopado*. Esta fraternidad fue un hallazgo que se extendió a las relaciones entre los demás miembros de la Iglesia. Las implicaciones son profundas: la Iglesia es una comunidad en la que todos sus miembros son fundamentalmente iguales, porque comparten un sacerdocio común y los carismas que prodiga el Espíritu.<sup>59</sup> Y si en ese cuerpo hay un poder, ese poder está dispuesto para el servicio. La dignidad de los hijos de Dios, los bautizados, se opone al señoreamiento de unos sobre otros, al despotismo, al clasismo... Es decir, todo lo contrario a lo que sucedía en el catolicismo latinoamericano, donde el clericalismo estaba muy enraizado.

Revisemos la historia de otro concepto sugestivo, la Iglesia entendida como el *pueblo de Dios*. Congar ubica la génesis de esta expresión entre 1937 y 1942.<sup>60</sup> Algunos teólogos de la década de 1930 formularon que los cristianos son el *pueblo nuevo*, en continuidad con Israel. LG recoge esa idea cuando dice que los cristianos constituyen “un linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa [...], que en un tiempo no era pueblo y ahora es pueblo de Dios”.<sup>61</sup> LG dedica su capítulo IV a la inmensa mayoría de ese pueblo de Dios: el laicado. Junto a definiciones negativas,<sup>62</sup> el texto resalta que los laicos

---

<sup>58</sup> Joseph Ratzinger, “Implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos”, *Concilium* 1 (1965): 34-64; aquí, 38.

<sup>59</sup> Según Congar, LG muestra a) cómo la Iglesia se construye en la Historia; b) cómo se extiende a distintas categorías de hombres diversamente situados respecto a la plenitud de vida en Cristo; y c) lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios, Yves Congar, “La Iglesia como pueblo de Dios”, *Concilium* 1 (1965): 9-33.

<sup>60</sup> La concepción predominante era la de la *sociedad perfecta*: la Iglesia monárquica, mediadora de la Palabra de Dios, dotada de un magisterio, de su propio gobierno y legislación para garantizar la verdad y eficacia de esa Palabra, Congar, “La Iglesia”, 12. La Iglesia era, ante todo, un aparato jerárquico dependiente de la suprema soberanía del papa; en su condición de sociedad *divinamente perfecta* no necesitaba de ninguna institución humana para existir y cumplir su misión, Marie-Dominique Chenu, “‘La Iglesia de los pobres’ en el Vaticano II”, *Concilium* 124 (1977): 73-9.

<sup>61</sup> LG 9 hace referencia al Nuevo Testamento. “Ese pacto nuevo [...] lo estableció Cristo convocando un pueblo de judíos y gentiles, que se unificara no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera el nuevo Pueblo de Dios”.

<sup>62</sup> “Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en

participan del oficio profético, sacerdotal y real de Jesucristo. Otro mérito de LG es que antepone *pueblo de Dios a jerarquía*, pero sin enfrentarlos. Pablo VI y Juan Pablo II tomarán nota de ello cuando en el posconcilio los contestatarios pretendan oponer la *Iglesia popular* a la *Iglesia institucional*.

Hablo ahora de la declaración *Dignitatis Humanae*. El Vaticano II transformó la doctrina política sostenida por papas como León XIII y Pío XII y defendida por prelados celosos como Carlos de la Torre. La Comisión Teológica consideró las relaciones entre Iglesia y Estado y la tolerancia religiosa.<sup>63</sup> Hacía tiempo que algunos estudiosos habían comprendido que el proceso de secularización y las transformaciones en el ámbito de las instituciones religiosas exigían repensar la relación entre el cristianismo y el Estado.

Algunas reflexiones audaces sobre este tema se fraguaron en los Estados Unidos. Y así tenía que ser, pues parte esencial del *sueño americano* era la convicción de que protestantes, católicos, judíos y aquellos que no profesaban religión alguna podían convivir en aquella república federal. El pluralismo resultante no estuvo exento de interrogantes. ¿Cómo mantener un sentido de identidad nacional ante la ausencia del poderoso símbolo unificador que era una Iglesia nacional? ¿Cuáles deberían ser las políticas públicas respecto a la religión? Las respuestas a estas preguntas tendrían graves consecuencias en ámbitos como la moralidad y la educación pública. Un *alumnus* de la Gregoriana, John Courtney Murray, S.J., sostuvo que la doctrina oficial acerca de las relaciones Iglesia/Estado estaba obsoleta, pues insistía que el catolicismo debía ser la única religión oficial.<sup>64</sup> En respuesta, el Santo Oficio censuró a Murray en 1954. Seis años después, tuvo lugar un hecho inédito: la Casa Blanca fue ocupada por un católico: John F. Kennedy, quien consiguió vencer los prejuicios que temían que su fe personal le ataría de alguna manera a los intereses del Vaticano.

Con estos antecedentes, uno de los pocos puntos fijos en la agenda del episcopado de los Estados Unidos era la libertad religiosa. Incluso el conservador cardenal Francis Spellman juzgó que una declaración conciliar sobre el pluralismo y la libertad religiosa sería bien vista por la opinión pública de su país. Los que pensaban como Murray

---

cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios [...], ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde”.\*

\* LG 31.

<sup>63</sup> Nicholas J. Healy, Jr, “Dignitatis Humanae”, en *The reception of Vatican II*, 367-92.

<sup>64</sup> El libro de Murray, *We hold these truths. Catholic reflections on the American proposition* (1960, un estudio sobre la *Declaración de Independencia* de 1776) halló amplio eco, Miguel H. Díaz, “An Unfinished Project: John Courtney Murray, Religious Freedom, and Unresolved Tensions in Contemporary American Society”, *Loyola University Chicago Law Journal* 50: 1-23.

consideraban que el catolicismo se beneficiaría si el Concilio aceptaba el principio de libertad religiosa y la separación entre Iglesia y Estado. En palabras de Wilde, renunciando a sus pretensiones, la Iglesia católica ganaría legitimidad.<sup>65</sup>

Ya en la tercera sesión, el Concilio debatió sobre la libertad religiosa entendida como un derecho humano.<sup>66</sup> Los obispos de Europa oriental apoyaron el esquema, pues necesitaban un espaldarazo moral en su lucha por la supervivencia del catolicismo. Sobresalió en los debates el arzobispo de Cracovia, Wojtyła. En la otra orilla estaban los obispos italianos. Hostiles al relativismo e indiferentismo religiosos, eran contundentes en señalar que *el error no tiene derechos*. Para el episcopado español se trataba de un asunto crucial, pues en 1953, el régimen de Franco había firmado un concordato con Pío XII, que en su artículo I establecía que el catolicismo era la religión oficial del Estado. El art. II era paradigmático de la eclesiología que ahora se quería superar: “El Estado español reconoce a la Iglesia católica el carácter de *societas perfecta* y le garantiza el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción.”<sup>67</sup> Ahora bien, ¿qué pasaría con esa situación de privilegio en la *católica* España si el Concilio votaba a favor de la libertad religiosa? En los papeles de Muñoz Vega se conservan las cuatro páginas de observaciones que Mons. Morcillo González, arzobispo de Madrid, hizo al esquema.<sup>68</sup>

Las implicaciones también eran enormes para América Latina. Como he explicado, las iglesias protestantes enfrentaron diversas formas de discriminación y fueron acusadas tanto de ser un caballo de Troya al servicio de los intereses de Estados Unidos como de amenazar la matriz cultural hispano-católica. El teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, S.J. comprendió que el régimen de Cristiandad había producido una

---

<sup>65</sup> Wilde, *Vatican II*, 85-101.

<sup>66</sup> El objetivo de los impulsores de la declaración era defender la dignidad humana a la luz de la Revelación, dejando intactos los deberes de los cristianos hacia su fe, Healy, “*Dignitatis Humanae*”, 370.

<sup>67</sup> La cursiva es mía. El Estado Español otorgó grandes concesiones a la Iglesia: consagración de la unidad religiosa de la nación (art. I), un estatus jurídico especial para los institutos religiosos (art. IV), dotación económica (art. IX), reconocimiento estatal del matrimonio eclesiástico (arts. XXIII y XXIV), establecimiento de centros de educación católica en condiciones muy favorables (arts. XXX y XXXI), etc. Entre los privilegios concedidos menciono: subvenciones para la construcción de nuevos edificios y mantenimiento de su patrimonio (art. XIX) así como exenciones fiscales (art. XX). El concordato consagró el monopolio católico en la enseñanza religiosa de las instituciones públicas y en el culto público (arts. XXVI y XXVII). En contrapartida, se ratificó el *derecho de presentación*: el jefe de Estado participaba decisivamente en los nombramientos episcopales (art. VII). Franco se aseguró así el apoyo de la Iglesia. El texto íntegro, accedido 10 de enero de 2024, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st19530\\_827\\_concordato-spagna\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st19530_827_concordato-spagna_sp.html)

<sup>68</sup> El prelado sugiere que el documento sobre la libertad religiosa sea una declaración y que no desarrolle tantos aspectos filosóficos y bíblicos, Casimiro Morcillo G., “Ad schema de Libertate Religiosa in genere” (1964), APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, caja X, carpeta “Documentos celebración del Vaticano II”.

evangelización deficiente en amplias capas de la población.<sup>69</sup> Para el episcopado ecuatoriano, la posibilidad de una declaración de libertad religiosa fue algo completamente inesperado. De hecho, ninguno de nuestros obispos expresó su opinión en el aula. Agustín Bravo se referirá críticamente a la *era constantiniana* y tomará una expresión de Chenu para describir lo que, según él, se vivía en el Ecuador desde la victoria de Ponce en 1956: “la politización de la teología y la sacralización de la política”.<sup>70</sup>

Por una decisión personal de Pablo VI, el espinoso asunto quedó postergado para la última sesión. En un artículo de enero de 1965, Murray afirmó que la libertad religiosa era vital, pues planteaba la cuestión del *desarrollo de la doctrina*.<sup>71</sup> Lo que estaba en juego era un crucial aspecto de la vida cristiana: el *espacio público*, los derechos de los ciudadanos de todas las religiones e ideologías en el marco de un Estado que promueva la convivencia ordenada.

Concluyo esta revisión de los textos con *Gaudium et Spes* (GS), llamada por Congar *la tierra prometida* del Concilio. Esta constitución pastoral abordó la relación de la Iglesia con el orden externo: los Estados, la sociedad y la cultura.<sup>72</sup> Su comienzo es memorable:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. [...] La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia. Por ello, el Concilio Vaticano II, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual (GS 1-2).

La andadura del texto comenzó en mayo de 1963. Los redactores —Wojtyła, el teólogo moral Bernard Häring, el obispo panameño Marcos McGrath, etc.—<sup>73</sup> buscaron inspiración en el magisterio de Juan XXIII, especialmente *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*. Y procuraron leer los *signos de los tiempos*, interpretar los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y mujeres de su tiempo: su anhelo por la paz,

---

<sup>69</sup> Juan Luis Segundo, “The future of Christianity in Latin America”, en Hennelly, *Liberation Theology*, 29-42.

<sup>70</sup> Agustín Bravo M., *El soñador se fue pero su sueño queda* (Quito: Fondo Documental Diocesano / Tierra Nueva Vicaría del Sur del Ecuador / Fundación Pueblo Indio del Ecuador / Centro Bíblico, 1998), 41-3.

<sup>71</sup> Diego Alonso-Lasheras, “El asunto tras del asunto: La *Dignitatis Humanae* y la reformulación de doctrina”, *Gregorianum* 97, n.º 3 (2016): 491-512.

<sup>72</sup> Thomas Joseph White, “Gaudium et Spes”, en *The reception of Vatican II*, 113-44.

<sup>73</sup> McGrath (1924-2000) perteneció a la Congregación de la Santa Cruz. En 1961 fue nombrado arzobispo y primado de Panamá. Marcos Mc Grath, “Notas históricas sobre la Constitución Pastoral ‘Gaudium et Spes’”, en Guillermo Barauna, dir., *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución “Gaudium et Spes” del Concilio Vaticano II* (Madrid: Studium, 1967): 165-81.

por el desarrollo, por el bienestar y la justicia. Los obispos y peritos tomaron nota de los primeros gestos de Pablo VI, de las que resalto su viaje apostólico a Tierra Santa (enero de 1964) y su actitud abierta al diálogo.

El proyecto era ambicioso; las cuestiones a tratar, vastas y variadas. Un grupo de teólogos redactó a inicios de 1964 el llamado *Esquema XIII*, que se presentó en el aula en la tercera sesión. El debate que comenzó el 20 de octubre de 1964 concitó la atención de la prensa. Los cuatro capítulos del esquema estaban dedicados a los fundamentos teológicos del servicio de la Iglesia al mundo, a la pobreza, a la superpoblación y a la guerra. El voto indicativo fue favorable.

GS es un texto descriptivo y analítico, que parte de un estado de cosas comprensible a todos. Siguen una exposición de los principios de la Antropología cristiana y una reflexión sobre los problemas actuales a la luz del Evangelio. La resistencia de la minoría, que hubiera querido un documento severo, condenatorio incluso, obligó al sector progresista a hacer concesiones, como la inclusión de una descripción del ateísmo en todas sus formas. Lefebvre y Corrêa de Oliveira, entre otros, criticarán el tono *excesiva e irresponsablemente optimista* de GS, así como sus concesiones *neomodernistas*.<sup>74</sup>

La primera parte (cuatro capítulos) de GS recoge la doctrina sobre el ser humano, el mundo y la actitud de la Iglesia hacia ellos.<sup>75</sup> La segunda parte (cinco capítulos) considera distintos aspectos de la vida y de la sociedad humanas, y especialmente las cuestiones que parecían más urgentes: el matrimonio y la familia, la vida económica y social, la comunidad política y la paz. La mención a los *signos de los tiempos* aparece en la exposición preliminar: “Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura [...]” (GS 4).

GS enumera algunos de esos signos de los tiempos: el desarrollo de la ciencia y de la técnica, los cambios sociales, los cambios psicológicos, morales y religiosos (una “metamorfosis social y cultural”, GS 4) que conducen a la “autonomía de lo temporal”,

---

<sup>74</sup> Plinio Corrêa de Oliveira, *Revolución y Contra-Revolución* (Buenos Aires: TFP, 1992).

<sup>75</sup> El capítulo I sintetiza la doctrina católica sobre el ser humano, su finalidad sobrenatural y el pecado (GS 11-18).



las inequidades, etc.<sup>76</sup> Los numerales sobre el ateísmo (GS 19-21) llaman la atención por el cambio de tono respecto a las encíclicas condenatorias de Pío XI y Pío XII. GS relaciona al ateísmo con la conciencia humana y con la moderna crítica de la religión. Los padres conciliares no eximen de culpa a quienes niegan a Dios, pero aceptan que buen número de creyentes son corresponsables de este fenómeno, por haber descuidado la educación religiosa, por haber expuesto inadecuadamente la doctrina o porque “con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios”.<sup>77</sup>

Un poco más adelante, aparece un término del que se hablará mucho en el posconcilio: *liberación*.<sup>78</sup> GS 21 recapitula: la Iglesia “no puede dejar de reprobear con dolor, pero con firmeza” esas “perniciosas doctrinas y conductas” que, desde su punto de vista, son contrarias a la razón y a la “experiencia humana universal”. Sin embargo, el Concilio quiso conocer las causas de la negación de Dios: “la Iglesia juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen”. Rahner se mostrará satisfecho por estos avances en la comprensión del ateísmo; para muestra, GS 22, que se refiere a una esperanza universal al alcance de todos los hombres de buena voluntad: “Cristo murió por todos”.<sup>79</sup> Este punto de partida propiciará el diálogo entre católicos y marxistas.

Por último, señalo otros dos aspectos novedosos de GS:

- a) La exhortación a una sana participación política. GS reconoce que la comunidad política y la Iglesia son realidades independientes y autónomas, pero puestas “al servicio de la vocación personal y social del hombre” (GS 76).

---

<sup>76</sup> “El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados [...]. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive”.\*

\* GS 4.

<sup>77</sup> “Quienes voluntariamente pretenden apartar de su corazón a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa. Sin embargo, también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad. Porque el ateísmo [es] un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones, y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana”.\*

\* GS 19.

<sup>78</sup> “Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación”.\*

\* GS 20 b.

<sup>79</sup> Vorgrimler, *Karl Rahner*, 112.

- b) La noción de un *magisterio eclesial provisional* (GS 91). Al abordar temas sociopolíticos en desarrollo, la constitución reconoce que algunos de sus asertos tienen carácter general y que su exposición doctrinal habrá de ser continuada y ampliada en el futuro. Surgió así el concepto de magisterio ordinario *no irreformable*, que Häring y otros teólogos quisieron aplicar a la moral.<sup>80</sup>

Si extendiéramos el análisis a los demás documentos del Vaticano II, confirmaríamos que no contienen una sola condena; a lo sumo, reprueban o lamentan ciertas posiciones, pero con un tono dialogante. Ese tono marcará su recepción.

#### 4. Los obispos latinoamericanos y la Iglesia de los pobres

Sería interesante rastrear el voto latinoamericano en el Vaticano II, pero un esfuerzo semejante excede los objetivos de esta investigación. Wilde pudo analizar la votación en dos momentos álgidos: el debate sobre el *De Fontibus* y el fallido proyecto de decreto sobre la Virgen María. Los datos presentados por esta autora —obtenidos del Archivo Secreto Vaticano e inéditos hasta 2007— evidencian una disminución del porcentaje de católicos a escala continental y que el episcopado ecuatoriano era muy conservador. La lectura de Wilde —que comparto— es que el proselitismo de las comunidades protestantes había colocado a los episcopados latinoamericanos a la defensiva. Llamo la atención sobre las columnas quinta y sexta de la tabla 7, que muestran que la votación de la asamblea respecto al decreto sobre la Virgen fue el más contestado, como cabía esperar en obispos provenientes de un continente profundamente mariano.<sup>81</sup> El episcopado ecuatoriano muestra algunos de los porcentajes más bajos en la tabla. El aporte de Wilde no deja lugar a dudas: nuestro episcopado tenía uno de los pensamientos más conservadores de América.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Zamora, *Vaticano II*, 139.

<sup>81</sup> La sexta columna de la Tabla 7 indica el porcentaje de obispos por país que rechazaron la aprobación de un decreto específico sobre la Virgen María. Wilde interpreta correctamente que ese voto negativo fue señal de progresismo, pues un decreto semejante habría asestado un golpe al movimiento ecuménico.

<sup>82</sup> El Archivo Apostólico Vaticano —antes, Archivo Secreto— permite el acceso a condición de mantener el anonimato de los votos; por tanto, los datos revelados por Wilde nos impiden saber qué obispos votaron *placet* o *non placet*. En el caso ecuatoriano conocemos los porcentajes de la votación, mayoritariamente conservadora, pero no podemos saber quiénes fueron los obispos progresistas. ¿Proaño fue uno de ellos? Es muy probable. ¿Cómo votaron Echeverría y otros? La respuesta está en el Archivo Apostólico.

Tabla 7  
El episcopado latinoamericano y el voto progresista

País	Número de obispos	Porcentaje de católicos en 1965	Disminución del porcentaje de católicos 1955-1965	Voto progresista: Divina Revelación (1° sesión)	Voto progresista: Virgen María (2° sesión)
Brasil	167	93	-2	70	50
Colombia	54	97	-1	65	33
México	53	94	-2	55	17
Argentina	50	88	-2	70	27
Perú	36	95	-1	48	45
Chile	24	88	-3	79	86
Ecuador	22	94	-2	27	33

Fuente y elaboración: Wilde, *Vaticán II*: 36-37.

Raguer explica cómo, aparte de las conferencias episcopales, fueron surgiendo ciertos grupos informales de padres conciliares. Uno de ellos fue el *Coetus Internationalis Patrum* (CIP, Grupo Internacional de Padres), de tendencia ultraconservadora. Uno de los líderes del CIP fue un brasileño: Geraldo de Proença Sigaud, arzobispo de Diamantina; otro, el francés Lefebvre. Ellos eran de la opinión que, en vista de su especial dignidad, la Madre de Dios debía tener su propio decreto. Sus argumentos consiguieron influenciar a buen número de latinoamericanos, italianos y españoles; sin embargo, en la votación más cerrada de todo el Concilio, fueron derrotados por 1114 votos contra 1077. En consecuencia, la sección dedicada a la Virgen fue incluida como capítulo final de *Lumen Gentium*.<sup>83</sup> En el otoño de 1965, el CIP volvió a fracasar en su intento de que *Gaudium et Spes* incluyera una condena del comunismo.<sup>84</sup>

En las antípodas estuvo el grupo de la *Iglesia de los pobres*, inspirado por el radiomensaje que Juan XXIII dirigió al mundo antes de la inauguración del Concilio: “Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente como la Iglesia de los pobres”.<sup>85</sup> Existen varios antecedentes: la experiencia de los sacerdotes obreros, iniciada en Francia durante la II Guerra Mundial, el activismo de los católicos de izquierda de la posguerra que tendieron su mano al comunismo soviético y los *Compañeros de Jesús Carpintero*, nacidos en

<sup>83</sup> Fesquet, *The drama*, 132, 135, 196-7, 310-2; Wilde, *Vaticán II*, 105-10.

<sup>84</sup> Algunos episcopados influenciados por la acción de este grupo fueron el filipino, el italiano, y el francés, Raguer, “Primera fisonomía”, 191-96. Planteo una pregunta: de haber asistido el cardenal De la Torre, ¿habría apoyado la moción del CIP?

<sup>85</sup> Juan XXIII, “Radiomensaje de S. S. Juan XXIII un mes antes de la apertura del concilio Vaticano II” (11 de septiembre de 1962), accedido 10 de enero de 2024, [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont\\_messages/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_mes\\_19620911\\_ecumenical-council.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html)

Palestina bajo la protección de Maximos IV.<sup>86</sup> Un profesor de seminario, Paul Gauthier, trabajó como sacerdote obrero en un lugar emblemático: Nazaret. El arzobispo local, Georges Hakim, le sugirió escribir un libro que expresase el sufrimiento y la esperanza de los pobres y los trabajadores. Surgió así *Les pauvres, Jésus et l'Église* (París 1962), obra que despertó interés en algunos obispos y peritos.

Como vemos, el tema de la pobreza *flotaba* en el aire romano en el otoño de 1962. Los obispos de Europa oriental querían replicar la propaganda marxista que presentaba al cristianismo como aliado del capitalismo en la explotación del pobre. Un grupo de trabajo francófono se reunió por primera vez en el Colegio Belga a finales de octubre. La reunión fue presidida por el arzobispo de Lyon, cardenal Gerlier, quien resumió el programa: “Es indispensable que a esta Iglesia, que no quiere ser rica, la despojemos de todos los signos de riqueza. Es necesario que la Iglesia se presente como lo que es: la madre de los pobres”.<sup>87</sup> Entre los asistentes estuvieron Câmara, Larraín y Gauthier, quien redactó una nota que planteaba el desarrollo del Tercer Mundo, la evangelización de los pobres y trabajadores y devolver a la Iglesia su *rostro pobre*.<sup>88</sup> Gauthier fue uno de los primeros teólogos europeos que comprendió la urgencia que tenía el tema de la pobreza para la Iglesia latinoamericana. Leonidas Proaño se sumó a las reuniones del grupo.

Mientras tanto, en París, el joven sacerdote Juan L. Segundo expuso algunas ideas similares a un grupo de estudiantes católicos: América Latina por fin está en movimiento y “nuestra religión está envuelta en este cambio”. Los cristianos deben comprometerse con la realidad socioeconómica imperante, que dista de ser justa. El jesuita uruguayo reflexionó también sobre el impacto de los *media*, la evangelización de los campesinos y trabajadores y la urgencia de una teología, de una pastoral para la sociedad poscristiana.<sup>89</sup>

El cardenal Lercaro se unió al grupo de la Iglesia de los pobres y lo presentó al Concilio en su discurso del 6 de diciembre de 1962. Propuso que el centro de atención de los trabajos debía ser una Iglesia que anunciase el Evangelio a los marginados:

El misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy, el misterio de Cristo en los pobres, puesto que la Iglesia, como dice el Santo Padre Juan XXIII, es ciertamente la Iglesia de todos, pero sobre todo “la Iglesia de los pobres”. [...] No recibiremos con un espíritu abierto el plan de Dios y la expectación de los hombres, si no situamos, como

---

<sup>86</sup> Los curas obreros recibieron el apoyo del cardenal Suhard, de Chenu y de otros dominicos. En 1953, el Santo Oficio reprobó el movimiento, Winock, *El siglo*, 586-7. Acerca de los católicos de izquierda en Francia y Alemania, Chappel, *Slaying the Leviathan*, 292-333.

<sup>87</sup> Cit. por Tamayo-Acosta, *Para comprender*, 38.

<sup>88</sup> Sugerían fundar la doctrina de la presencia social de Jesús en la humanidad pobre y estimular la práctica de la pobreza en la Iglesia, Ragner, “Primera fisonomía”, 197-8.

<sup>89</sup> Segundo, “The future of Christianity”, 29-42.

centro y alma del trabajo doctrinal y legislativo de este Concilio, el misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres.<sup>90</sup>

Para Lercaro, quien había transformado su palacio arzobispal en Bolonia en un orfanato, estaba claro: la Iglesia de los pobres no era un tópico entre otros, sino el “único tema del Vaticano II”, “el elemento de síntesis, de clarificación y coherencia de todos los temas tratados hasta ahora y de todo el trabajo pendiente”. Había llegado la hora de los pobres: Lercaro exhortó a sus hermanos a seguir el ejemplo de Cristo “que siendo rico, se hizo pobre por nosotros”.<sup>91</sup> Fue el discurso más valiente de la primera sesión.

Un obispo francés, Pierre Boillon, volvió a hablar sobre la pobreza en la segunda sesión. “La Iglesia —dijo— es extraña a los pobres. El marxismo ha capturado la atención de los pobres porque les habla de su dignidad como hombres. ¿Por qué no se escucha a la Iglesia? Porque sus signos exteriores de riqueza confunden a los pobres”. Algunos obispos de áreas periféricas insistieron en esas ideas.<sup>92</sup> Gauthier, Boillon y sus camaradas sabían que el *Esquema XIII* era decisivo y continuaron reuniéndose en un hotel romano para clérigos, *Domus Mariae*. Lercaro y otros prelados progresistas hicieron sus propias recomendaciones, en los que desarrollaron temas como la pobreza evangélica y la primacía del apostolado entre los más humildes.<sup>93</sup> Los aportes del grupo —en el que participaron McGrath, Câmara, Larraín y Proaño— estimularon al laicado, al clero y a la vida consagrada para emprender iniciativas por la justicia social. Pero no bastaban las palabras: se necesitaban signos concretos que impactasen a la opinión pública. Pablo VI hizo uno de esos gestos: el 13 de noviembre de 1964, renunció a su tiara y destinó el dinero recaudado por su venta a obras de solidaridad.

## 5. Pablo VI, el papa del diálogo

Cuando se supo que la enfermedad de Juan XXIII —cáncer al estómago— era irremediable, el cardenal Montini se ratificó como el *papabile* número uno. Nacido cerca de Brescia (1897), este retoño de la burguesía católica del norte de Italia fue ordenado sacerdote en 1920. Montini hizo su carrera en la Secretaría de Estado a la sombra de

<sup>90</sup> Cit. por Tamayo-Acosta, *Para comprender*, 38.

<sup>91</sup> Cit. por Ruggieri, “El difícil abandono”, 319-20; Hebblethwaite, *Juan XXIII*, 592.

<sup>92</sup> Fesquet, *The drama*, 193. Un prelado de Oceanía, Pierre Martin, recordó que los pobres “constituyen los dos tercios de la humanidad”; por tanto, el Concilio debía hablar de ellos. “Esto debería tener más valor que cualquier principio abstracto”. Mons. Jean Zoa (Camerún) lamentó que el Concilio no insistiera en la lucha común contra la miseria en el mundo. “Los pobres son imagen de Cristo, sacramento vivo de Jesús”, Fesquet, *The drama*, 255, 260.

<sup>93</sup> Mons. Georges Mercier (Argelia) propuso que los obispos renuncien a títulos solemnes y vivieran de manera más evangélica, Ruggieri, “El difícil abandono”, 320.

Mons. Pacelli. Su servicio curial concluyó en 1954, cuando Pío XII le nombró arzobispo de Milán. Montini fue cauto durante la primera sesión. Su participación más importante en el aula tuvo lugar el 5 de diciembre de 1962, cuando secundó el programa de Suenens, un concilio que tratase básicamente sobre la Iglesia, *ad intra* y *ad extra*. La propuesta montiniana subrayó la concepción de la Iglesia como misterio y la colegialidad. A partir de entonces quedó claro que, en caso de ser electo papa, Montini continuaría el Concilio y que le imprimiría un carácter reformador, pero moderado.

El papa Juan falleció el 3 de junio de 1962. El cónclave se reunió el 21 de junio y, después de cinco votaciones, la *fumata bianca* anunció al mundo la elección del arzobispo de Milán, quien tomó el nombre de Pablo VI.<sup>94</sup> Su biógrafo, Peter Hebblethwaite, opinó que Montini era el hombre mejor dotado para convertirse en papa. En contrapartida, un antiguo sacerdote obrero, Émile Poulat le consideró como el hombre menos apropiado para afrontar la tormenta que se avecinaba.<sup>95</sup> Al inicio de la segunda sesión, Pablo VI enumeró en el aula los cuatro fines del Concilio: meditación sobre la Iglesia, *aggiornamento*, esfuerzo ecuménico y “tender un puente” desde la Iglesia al mundo. Reservó a su autoridad tres temas clave: la reforma de la Curia Romana, el celibato sacerdotal y la moral sexual.

Uno de los primeros anuncios de Pablo VI fue extraordinario: un viaje apostólico a Tierra Santa —enero de 1964, la primera vez en ciento sesenta años que un papa viajaba fuera de Italia—.<sup>96</sup> Fue el hito de una nueva era para las relaciones entre cristianos y judíos, así como un enorme paso hacia la unidad de las iglesias. En Jerusalén, el papa se dio un abrazo fraterno con Atenágoras, el patriarca ecuménico de Constantinopla. Se inauguró así la era de los viajes papales, un nuevo modo de comunión con el pueblo de Dios disperso por el mundo. Los siguientes viajes apostólicos tuvieron como destinos Bombay (India, diciembre de 1964) y New York, donde el papa pronunció un discurso ante la Asamblea General de la ONU el 4 de octubre de 1965. El obispo de Roma se presentó como “un hombre como vosotros, vuestro hermano”, que representaba a una milenaria institución, “experta en humanidad”. “No tenemos nada que pedir, ninguna

---

<sup>94</sup> Pablo VI, “Alocución” (29 de septiembre de 1963), accedido 10 de enero de 2024, [http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1963/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19630929\\_concilio-vaticano-ii.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html)

<sup>95</sup> Hebblethwaite, *Paul VI*, 9; Laboa, *Historia de la Iglesia*, 490.

<sup>96</sup> El último había sido Pío VII, quien viajó a París para la coronación de Napoleón (1804).

cuestión que plantear; a lo sumo, un deseo que formular, un permiso que solicitar: el de poder servirnos en lo que esté a nuestro alcance”.<sup>97</sup>

El discurso en la ONU ejemplifica un elemento clave de este pontificado: el diálogo. El papa Montini expresó su voluntad de aproximarse a cada hombre y mujer con bondad, confianza y prudencia pedagógica. “En el diálogo así ejercitado se realiza la unión de la verdad y de la caridad, de la inteligencia y del amor” (*Ecclesiam suam* 76).<sup>98</sup> Su formación diplomática, su erudición y dominio de lenguas le formaron como un hombre de infinita cortesía, que había leído a los pensadores contemporáneos, sensible a la literatura y al arte, dispuesto a entender a los jóvenes, a los intelectuales, a los no cristianos. Pero aquel sensible pastor no era tampoco un iconoclasta, un destructor de tradiciones. La continuación del Concilio puso a prueba su capacidad de diálogo.

## 6. Algunos eventos eclesiales (junio de 1963-septiembre de 1965)

En este apartado revisaré tres asuntos: la elección de Pedro Arrupe como superior general de la Compañía de Jesús, la elevación al episcopado de Pablo Muñoz Vega, el hombre que liderará la aplicación del Concilio en la Iglesia ecuatoriana, y la evolución del ministerio de Leonidas Proaño en Riobamba.

En 1964, la Compañía de Jesús era la orden masculina más numerosa de la Iglesia católica. Tenía 36 000 miembros y era gobernada desde 1946 por el belga Jean-Baptiste Janssens.<sup>99</sup> En Ecuador, los jesuitas eran más de 250; su superior mayor (viceprovincial) desde 1961 era el quiteño Alfonso Villalba. Como ejemplo de la recepción del Concilio por parte de la vida consagrada, reseñaré la Congregación General (CG) 31 de la orden y la elección de su vigésimo octavo *preposito* o superior general. Después de la muerte de Janssens (octubre de 1964) se realizaron las congregaciones provinciales que debían nombrar a los electores. La CG 31 comenzó en Roma el 7 de mayo de 1965. Los 226 delegados (Villalba representó al Ecuador) se presentaron ante Pablo VI, quien recalcó

---

<sup>97</sup> “...Celebramos aquí el epílogo de un laborioso peregrinaje en busca de un coloquio con el mundo entero, desde el día en que nos fue encomendado: *Id, propagad la buena Nueva a todas las naciones*. Ahora bien, vosotros representáis a todas las naciones”.\*

\* Pablo VI, “Discurso a los representantes de los Estados” (4 de octubre de 1965), accedido 10 de enero de 2024, [http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651004\\_united-nations.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html)

<sup>98</sup> Instituto Social León XIII, *El diálogo según la mente de Pablo VI: comentarios a la “Ecclesiam suam”* (Madrid: BAC, 1964).

<sup>99</sup> Bangert, *Historia de la Compañía*, 613-15; John W. Padberg, “Contexto histórico”, en *Jesuitas. Anuario de la Compañía de Jesús 2000* (Roma: Curia Generalicia S.J., 2000): 7-30.

que la Iglesia necesitaba a la Compañía, sobre todo en aquella coyuntura, cuando los documentos conciliares abrían nuevas posibilidades de apostolado.<sup>100</sup>

La CG 31 eligió como superior general al viceprovincial de Japón, Pedro Arrupe. La formación de aquel vasco fue cosmopolita (España, Bélgica, Estados Unidos). Se ofreció como voluntario para misionar en Japón, donde fue párroco en Yamaguchi y maestro de novicios en Hiroshima. Fue testigo del bombardeo atómico del 6 de agosto de 1945.<sup>101</sup> Después de la elección, la CG dirigió su atención a los dos mil *postulados*, las propuestas de decretos remitidos por los miembros de la orden. El inusual volumen de trabajo obligó a programar una segunda sesión para septiembre de 1966. Al final, la CG 31 promulgó 52 decretos que trataron sobre la misión actual de la Compañía, su gobierno, la formación de los jesuitas, su vida espiritual y su apostolado: misiones, parroquias, educación, apostolado social e intelectual. Me limitaré a hablar de cinco decretos, que ilustran la magnitud del *aggiornamento* en ciernes.<sup>102</sup>

1. *Misión de la Compañía de Jesús en nuestros días*. El decreto 1 reafirmó la centralidad de los *Ejercicios*, la obediencia al papa y la tradicional entrega a las misiones. Todas las actividades apostólicas debían acomodarse a la letra y al espíritu de *Perfectae Caritatis*.
3. *Misión de la Compañía acerca del ateísmo*. En su alocución a la CG, Pablo VI pidió explícitamente a la orden que abordase el problema del ateísmo contemporáneo, cada vez más difundido “entre grupos sociales y pueblos casi enteros” (n.º 1). El decreto 3 pide a los jesuitas que “cultiven un conocimiento más profundo del ateísmo”, investigando sus diversas causas y distintas formas, para poder enfrentarlo (n.ºs 2 y 3). El decreto condujo a la aparición en las provincias de comisiones para tratar la problemática y a la formación de expertos en marxismo.
- 8 y 9. *Formación espiritual y estudios de los escolares*. Estos dos decretos comenzaron un profundo cambio de la formación jesuítica. El punto de partida fue el convencimiento de que la ascesis y la disciplina debía propiciar la responsabilidad y madurez de los sujetos. Como he explicado, el régimen de las casas de Cotocollao era rígido y dejaba poco margen para la libertad y

---

<sup>100</sup> Pablo VI, “Discurso”, n.ºs 8 y 11, en Congregación General XXXI, *Documentos* (Zaragoza: Hechos y Dichos, 1966): 11-9.

<sup>101</sup> Arrupe, que había estudiado medicina en Madrid, transformó al noviciado de Hiroshima en un hospital de emergencia, Lamet, *Arrupe, un profeta*, 195-8, 263-4.

<sup>102</sup> CG 31, decretos 1, 3, 8, 9, 32 y 35.



la creatividad. La apuesta de la CG 31 fue, en diálogo con el contexto pluralista y las tendencias psicoespirituales en boga, consolidar una fe adulta en los jesuitas jóvenes.

32. *Apostolado Social*. La CG sostuvo que este ministerio no se reduce solamente a ejercer ministerios entre los obreros; su objetivo es “esforzarse con todo empeño en configurar las estructuras mismas de la convivencia humana de modo que alcancen una expresión de mayor justicia y caridad” (n.º 1). Este decreto invitó a los jesuitas a evitar las *ideologías unilaterales* (n.º 3) y a privilegiar la actividad de los centros sociales (n.º 4).

John Padberg opina que la CG 31 comenzó la adaptación integral de la orden a las necesidades y condiciones de la época, “bajo el criterio de un mayor y más universal servicio divino en el mundo actual” y a la luz del espíritu pastoral deseado por el Concilio.<sup>103</sup> Hay que mencionar que el Santo Oficio había advertido ya cierta crisis de obediencia entre algunos jesuitas intelectuales. El caso más sonado fue el del paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin (1879-1955), acusado de heterodoxia por su intento de reconciliar la fe cristiana con la teoría de la evolución. El decreto 17 versó precisamente sobre la obediencia religiosa; dio pistas sobre el proceder del jesuita en caso de conflicto entre su propia conciencia y el mandato de su superior.<sup>104</sup>

El nuevo *papa negro* era un hombre de diálogo, que había aprendido a mirar los problemas con una óptica extraeuropea. Su carisma y liderazgo fascinaron a la mayoría de los miembros de la orden. Sin embargo, en los años finales de Janssens ya se habían detectado una disminución de vocaciones en Europa y otras problemáticas. Arrupe se enfrentará a una crisis de grandes proporciones.

¿Cómo informaba sobre el Concilio la prensa ecuatoriana? La cobertura estuvo condicionada a lo que informaron las agencias extranjeras, especialmente las centradas en Estados Unidos, que dieron relevancia a las noticias sobre el ecumenismo y la libertad religiosa. Por otra parte, los católicos ecuatorianos no estaban en condiciones de comprender lo medular de los debates bíblicos y eclesiológicos. Hasta cierto punto, se percataron de que se fraguaban cambios en torno a la liturgia y en temas más cercanos como la vida familiar. Al acabar la primera sesión, los obispos volvieron al país con la

---

<sup>103</sup> Padberg, “Contexto histórico”, 14.

<sup>104</sup> CG 31, dec. 17: “Obediencia”, 140-9. Cuando más tarde se desató el espíritu de contestación, los jesuitas recurrirán en más de una ocasión al espíritu del decreto 17.

noticia de la grave enfermedad de Juan XXIII. El *Boletín Eclesiástico* publicó su testamento espiritual, *Pacem in Terris* (abril de 1963).<sup>105</sup>

Mis entrevistados están de acuerdo en que no hubo en la Iglesia ecuatoriana un esfuerzo sistemático para socializar los textos conciliares. Para profundizar en el tema, acudí a un testigo capaz de hacer tanto un análisis sociológico como teológico. Hablo del ya mencionado Pedro Trigo, jesuita español perteneciente a la Provincia de Venezuela, quien cursó sus estudios de Filosofía en Quito entre 1963 y 1966.<sup>106</sup> Trigo señala que, si bien no hubo cursos y talleres para entender el Vaticano II y sus documentos, los estudiantes del San Gregorio tenían a su disposición las mejores revistas teológicas.<sup>107</sup> El rector, Rueda, dispuso que se leyeran en el comedor traducciones al español de artículos que abordaban la marcha del Concilio. Trigo reconoce la transformación de Rueda hacia una actitud aperturista y reflexiona: “no me interesaban las discusiones intraeclesiales, no las entendía; lo que concitaba mi interés era la relación con el hombre moderno”.

Mientras tanto, en la Gregoriana, Muñoz Vega abrazó convencido el programa de Pablo VI. Su capacidad intelectual le permitió *reinventarse* al terminar su rectorado. He aquí un breve balance de su gestión:

Aumento de profesores en número notable, creación del Instituto de Espiritualidad, reestructuración del Instituto de Ciencias Sociales, nuevos cursos de sociología religiosa, nuevas cátedras, como la de ecumenismo y las corrientes teológicas del protestantismo, apertura en la Facultad de Misionología al estudio sobre las culturas y religiones no cristianas. [...] Juzgo que en algunos casos de importancia la timidez me impidió tomar algunas decisiones que debí haber afrontado. Pienso, en cambio, que acerté plenamente en no ceder a presiones de los que querían que la Gregoriana se identificara con la línea extremista marcada por determinados personajes del Vaticano, línea que, para mí era claro, rompía la apertura que debe tener un auténtico pensamiento universitario.<sup>108</sup>

Es una tímida alusión a las tensiones de los años conciliares y, en concreto, al embate que el Pontificio Instituto Bíblico recibió de los sectores integristas. Muñoz se mudó al Colegio Bellarmino, dispuesto a consagrarse a la reflexión filosófica. Janssens pensaba nombrarle rector de esa comunidad de sacerdotes en estudios especiales. Sin embargo, la correspondencia de su antiguo discípulo, Orellana, le advirtió que en Quito se hablaba de su promoción al episcopado. “Casi me pareció una broma semejante rumor”.<sup>109</sup> Pero era verdad: Pablo VI juzgaba que el jesuita a quien había conocido un

<sup>105</sup> Juan XXIII, “Carta encíclica *Pacem in Terris*”, *Boletín Eclesiástico*, mayo de 1963, 29-68.

<sup>106</sup> Trigo, entrevista personal.

<sup>107</sup> *Stimmen der Zeit, Orientierung, Études, America, La Civiltà Cattolica* y *Razón y Fe*.

<sup>108</sup> Otros logros fueron la creación del fondo económico para la biblioteca, la publicación de nuevas colecciones y la ampliación del campus, Miranda, Torres y Rodríguez, *Al cardenal Pablo Muñoz*, 34.

<sup>109</sup> Miranda, “Un capítulo de memorias”, 36.

cuarto de siglo atrás era la mejor opción para la sede quiteña. El cardenal Confalonieri le preguntó a Muñoz si estaría dispuesto a aceptar la promoción al episcopado para la arquidiócesis de Quito. En su calidad de profeso de la orden, Muñoz había pronunciado también el voto que prohíbe a los jesuitas pretender dignidades eclesiásticas. Así que pidió audiencia al P. General, quien le confesó que había agotado todos los recursos para disuadir a la Santa Sede.

En ese momento, me encontraba con la aspiración de adentrarme en el campo de los estudios a velas desplegadas. El venir a un cargo tan diverso significaba cortar amarras y quemar velas. Sin embargo, había una circunstancia que debía valorar y era la voluntad del Papa. Hubo también otra circunstancia: el Cardenal de Quito, Mons. Carlos María de la Torre, uno de los grandes hombres de la Iglesia, estaba prácticamente imposibilitado en su salud.<sup>110</sup>

Pablo Muñoz Vega, S.J. fue proclamado obispo coadjutor de Quito *sedi datus* con todas las facultades de obispo residencial en febrero de 1964. Escogió por lema *Aeterna veritas, vera caritas*. La consagración episcopal tuvo lugar en Roma el siguiente 19 de marzo. “No se nos ocultan —señaló Pablo VI en la bula de promoción— tus ilustres méritos, contraídos en favor de la religión y doctrina cristianas durante toda tu vida [...] y cómo has sabido, con sagaz prudencia y éxito, librar los combates en salvaguardia de la Fe”.<sup>111</sup>

La capital del Ecuador tenía más de 400 000 habitantes. Unos apuntes inéditos de Francisco Miranda se refieren a la irreversible transición de una “civilización agrario-urbana a una civilización urbano-industrial”.<sup>112</sup> Un desafío pastoral era la secularización; algunas estimaciones calculaban que apenas el 40% de los católicos cumplían el precepto dominical. Según el *Boletín Eclesiástico*, los retos pastorales de la sede quiteña “se presentan como anexas a la inquietud y a la crisis de la hora presente”; además, “el crecimiento de la población de nuestras ciudades y parroquias” eran sobrados motivos para la nómina de un obispo coadjutor.<sup>113</sup>

Mons. Muñoz Vega llegó a Quito el 6 de junio. La recepción fue concurrida y afectuosa; el nuevo obispo agradeció al cardenal, a quien llamó *antorcha del Evangelio* e hizo votos para que el Ecuador sea una sola familia, “sin hirientes contrastes de riqueza

---

<sup>110</sup> Miranda, “Un capítulo de memorias”, 37.

<sup>111</sup> Cit. por Miranda, *Pablo Muñoz*, 108. *Sedi datus*: atribuido a la sede.

<sup>112</sup> Francisco Miranda R., “La Arquidiócesis de Quito” (manuscrito), APESI-Q, fondo “Miranda”, caja 18, carpeta A.

<sup>113</sup> “La promoción del Excmo. Pablo Muñoz Vega, S.J. a la Sede Quitense”, *Boletín Eclesiástico*, enero-abril de 1964, 70-1.

y pobreza”.<sup>114</sup> Acto seguido, oró en el santuario de la Dolorosa, que los jesuitas estaban construyendo junto al Colegio “San Gabriel”. Por la tarde, el obispo coadjutor tomó posesión de su nuevo oficio en la catedral. Poco después tuvo lugar una anecdótica recepción de los cambios conciliares. Trigo recuerda que Mons. Muñoz visitó a sus hermanos jesuitas en el San Gregorio, que él mismo había fundado catorce años atrás. Un jesuita boliviano tenía la partitura de la recientemente estrenada *Misa Criolla* de Ariel Ramírez. El San Gregorio contaba con excelentes músicos, que interpretaron esa misa de aires andinos en homenaje al nuevo obispo.<sup>115</sup>



Figura 8. Llegada de Pablo Muñoz Vega, obispo coadjutor de Quito, al aeropuerto “Mariscal Sucre”, 6 de junio de 1964. Entre los jesuitas que le reciben, de izquierda a derecha: Luis Ambrosio Cruz, Luis Enrique Orellana, Eduardo Rubianes, Pedro Barriga y Julio Tobar García. Fuente: Casa Sacerdotal del Sagrado Corazón, La Armenia (cortesía de Iván Lucero, S.J.).

Muñoz Vega pertenecía ahora a la jerarquía de la Iglesia y, como tal, comenzó a recibir documentación sobre la marcha del Concilio. De su fondo personal, resalto un material de mimeógrafo, en latín, francés e italiano, sobre la *nouvelle Declaratio de Libertate Religiosa* y el nuevo esquema *De Oecumenismo*.<sup>116</sup> Como ya mencioné, el debate sobre la libertad religiosa fue el más tenso de la tercera sesión y, al parecer, el

<sup>114</sup> Pablo Muñoz Vega, “Discurso pronunciado por S. Excia. en el Acto Social Gratulatorio”, *Boletín Eclesiástico*, enero-abril de 1964, 85-94; aquí, 89.

<sup>115</sup> Trigo, entrevista personal.

<sup>116</sup> “Remarques sur la nouvelle ‘Declaratio de Libertate Religiosa’ ajoutée à la nouvelle rédaction du schema ‘de Oecumenismo’ (Mai 1964)”, “Ad schema de Libertate Religiosa in genere”, “Remarques et suggestions sur le nouveau schema ‘de Libertate Religiosa’”, APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, caja X, carpeta “Documentos celebración del Vaticano II”.

jesuita carchense fue a Roma bien preparado. Meses después se implementó la reforma litúrgica. El primer domingo de cuaresma, 7 de marzo de 1965, los católicos ecuatorianos escucharon por primera vez la misa en español. Mons. Muñoz tuvo que dirigir la aplicación de la reforma en Quito.<sup>117</sup>

En el orden político, en julio de 1965 eclosionó el malestar popular contra la junta militar y se registraron choques violentos en las calles de Quito. El arzobispo y su coadjutor hicieron un llamado a la concordia; Muñoz añadió que el problema de fondo era la crisis nacional, que consistía en “un desarrollo económico-social tan deficiente que cada día se agudiza más la situación de pobreza y aún de miseria en muy extensos sectores de nuestro pueblo”.<sup>118</sup> El arzobispo de Cuenca, Mons. Serrano Abad, reconoció el problema de la pobreza rural, pero demostró la intransigencia característica de nuestro episcopado. En una circular de 1964 recordó a los fieles y al clero de su arquidiócesis que “el quinto mandamiento de la Iglesia nos impone pagar diezmos y primicias” por las tierras, sin importar lo onerosa de esa carga.<sup>119</sup>

Los historiadores Franklin Cepeda e Ignacio Ramos han rescatado varios documentos inéditos del devenir de la capital del Chimborazo. Pertinente para esta investigación es el *Programa General de recepción al Excmo. Sr. Leonidas E. Proaño, con ocasión de su retorno de la Ciudad Eterna*. Este documento nos indica la fecha de retorno al país del episcopado ecuatoriano al final de la primera sesión: 20 de diciembre de 1962. La mañana del 22, las escuelas y colegios católicos de Riobamba, así como los catequizandos de las parroquias, conformaron una calle de honor desde el Palacio Episcopal hasta la Avenida de la República. A la llegada de Mons. Proaño empezó un desfile que incluyó a representantes de la ciudad, de ERPE, de la JOC y las demás instituciones fundadas por el obispo. Como vemos, el pueblo católico se daba cuenta de la enorme trascendencia del Concilio; lo que no podía suponer era que su obispo saldría profundamente transformado de esa experiencia.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Ortiz, *Su Eminencia*, 638-41.

<sup>118</sup> Pablo Muñoz, “El Excmo. Obispo Coadjutor de Quito pide a todos contribuir para un sólido entendimiento en bien de la Patria”, *Boletín Eclesiástico* 72, n.º 8, agosto de 1965, 271-2.

<sup>119</sup> Circular del Excmo. Señor Arzobispo sobre el pago de Diezmos y Primicias en la Arquidiócesis de Cuenca”, *Revista Católica* (septiembre de 1964), cit. por Müller, *Repensar la Revolución*, 64.

<sup>120</sup> “Programa General” (22 de diciembre de 1962), en Franklin Cepeda e Ignacio Ramos, *Riobamba. Imagen y testimonio. Álbum de Familia* (Riobamba: Municipio de Riobamba, 2018), 642.



Figura 9. Mons. Proaño en Riobamba, ca. 1960.

Fuente: Franklin Cepeda, *Riobamba: imagen, palabra e historia* (Riobamba, Casa de la Cultura Ecuatoriana - Núcleo del Chimborazo, 2010).

En Riobamba, la etapa del *Ver* había terminado antes de 1962. El *Juzgar* le reveló al obispo un clamoroso estado de pecado social. El *Actuar* se estaba articulando en *proyectos*, entre los que menciono las *Misiones para el Campo*, la formación de auxiliares indígenas —la misión del Hogar Indígena “Nuestra Señora de Guadalupe”— y la Cooperativa Agrícola Piloto. El primer proyecto de evangelización rural fue encargado a las misioneras lauritas.<sup>121</sup> Esta congregación de origen colombiano se instaló en Riobamba en 1958. Cuatro años después eran siete las religiosas que trabajaban en salud y en las escuelas radiofónicas; además, se hicieron cargo del Hogar Indígena, un centro para la promoción de la mujer y la formación de agentes multiplicadores. Las indígenas que se formaban en esa institución eran cuarenta en 1962.<sup>122</sup> Mons. Proaño estuvo satisfecho con el enfoque evangelizador de las hermanas lauritas, que se insertaron con decisión en las comunidades.

<sup>121</sup> El nombre canónico del instituto es *Congregación de Hermanas Misioneras de María Inmaculada y de santa Catalina de Siena*, fundado por santa Laura Montoya en Medellín en 1914.

<sup>122</sup> El objetivo del Hogar era integrar a las muchachas indígenas a “la vida civilizada, mediante una formación integral, de acuerdo al medio al que han de volver después, capacitándolas para servir de auxiliares en el trabajo de integración de las comunidades campesinas”.\*

\* Proaño, *El largo caminar*, 61.

La Cooperativa Agrícola pretendió “unificar los esfuerzos de los campesinos para alcanzar su propio bienestar económico”. Ubicada en el sector de Monjas-Corral, comenzó con quince familias de huasipungueros, decididas a convertirse en propietarias de las tierras que trabajaban desde hacía tiempo, cedidas por la diócesis.<sup>123</sup> El aporte económico provino de *Misereor*, evidencia de los contactos hechos en Roma con los obispos alemanes. La estrategia de Proaño no pretendió la asimilación del indio a la cultura nacional, sino que impulsó el concepto de *desarrollo integral*, más respetuoso de la realidad indígena que la propuesta del Estado. Esta visión quedó de manifiesto con el desarrollo de las escuelas radiofónicas. *El País* de Riobamba invitó a sus lectores a suscribirse al *Banquete del Millón*, organizado por el director de ERPE, presbítero Rubén Veloz, con la intención de recaudar fondos. El tenor de la invitación es una curiosa expresión de la escala social en la capital chimboracense, así como del intento de involucrar a los terratenientes en los proyectos diocesanos.<sup>124</sup>

Durante la tercera sesión del Concilio se produjo un hecho inesperado: el desplome del viejo techo de la Catedral de Riobamba. Muchos en la ciudad pensaron que el obispo ejecutaría el proyecto pendiente de construir un nuevo templo. Al volver de Roma, Proaño transfirió los objetos sagrados al Monasterio de la Concepción. Su participación en el grupo de la *Iglesia de los pobres* le había convencido de que lo esencial era el pueblo de Dios, particularmente las comunidades indígenas, y no las estructuras físicas.<sup>125</sup> Por eso, hizo unas declaraciones a *El Comercio* en las que afirmó que “la Iglesia tiene que ser de los pobres.” Eso suponía la eliminación del sistema de aranceles y de clases en los sacramentos. Acerca de la Catedral, dijo:

Cuando tenemos una multitud que vive en condiciones de pobreza y miseria, estimo que no es lo más importante construir un monumento como Catedral, sino volcar todos los esfuerzos para elevar económica, social y culturalmente a este querido pueblo que sufre. Este es el pensamiento predominante en una gran mayoría de los padres conciliares. En épocas de prosperidad económica, un templo suntuoso pudo ser un testimonio de esta fe religiosa. En la época en que vivimos, el testimonio de esta fe religiosa es más bien el amor, llevado a la práctica hacia los miembros de Cristo que sufren.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> Proaño, *El largo caminar*, 65-7.

<sup>124</sup> “El Excmo. Señor Obispo y el Personal Directivo, Técnico y Administrativo de las Escuelas Radiofónicas Populares del Chimborazo tienen a bien invitar a las Autoridades, a los Jefes de Entidades Sociales y en particular a los señores Hacendados al “Banquete del Millón”.\*

\* Cepeda y Ramos, *Riobamba*, 640.

<sup>125</sup> Awiti, “La trayectoria pastoral”, 114; Cepeda y Ramos, *Riobamba*, 638. Sobre el tema de la Catedral, Franklin Cepeda, entrevistado por el autor, 9 de febrero de 2022.

<sup>126</sup> Leonidas Proaño, “Sobre la catedral de Riobamba”, *El Comercio*, 27 de noviembre de 1964, 9.

Tal resolución contrastaba con los proyectos asistencialistas de su primera etapa como obispo y, como cabía suponer, provocó una crisis en la conciencia religiosa de Riobamba. Arreciaron las críticas, pero *El País* le expresó su apoyo:

Estas declaraciones de Monseñor Leonidas E. Proaño, han conmovido las fibras más delicadas, especialmente las de los pobres, que siempre han vivido olvidados y despreciados; nadie se ha preocupado de ellos, y así han pasado y siguen pasando la vida. [...] Los adinerados jamás se acuerdan de los pobres, ni les ayudan en ninguna forma. Quizá las palabras de Monseñor Proaño conmuevan los corazones endurecidos de los ricos y que cumplan los mandatos de Dios: dar de comer al hambriento, vestir al desnudo...<sup>127</sup>

Proaño formó parte de la Comisión Episcopal de Indigenismo, junto a los ordinarios de Cuenca, Ibarra, Ambato, Guaranda y Loja y el obispo auxiliar de Quito. Los resultados fueron modestos, pese al tono social de la carta pastoral del episcopado sobre la cuestión agraria.<sup>128</sup> Con su obstinación característica, el obispo de Riobamba se empeñó en los proyectos que estaban en ejecución; para eso necesitaba fondos internacionales y colaboradores. Durante los gobiernos de Arosemena Monroy y de la junta militar, Proaño se alineó a favor de la reforma agraria, pero desaprobó el recetario de los tecnócratas; apostó más bien por un desarrollo fundado en la creación de cooperativas.

Pedro Trigo recuerda que, junto a otros jesuitas jóvenes, asistió a los encuentros teológico-pastorales organizados por la diócesis riobambeña en Guaslán, al sur de la capital provincial. Los asistentes eran seminaristas y religiosos en formación. Después de un taller de dos días, dirigido en buena parte por el P. Agustín Bravo, los participantes eran distribuidos en las comunidades rurales, donde permanecían tres días. A Trigo le impactaron la figura y el verbo del obispo, que vestía sombrero, poncho y alzacuellos, una combinación pintoresca antes de 1965. Durante una reunión, Trigo presenció la falta de confianza de los indígenas, expresado en un “No podemos”, y la insistencia de *Taita* Leonidas: “¡Sí pueden!” Medio siglo después, el teólogo jesuita afirma convencido: “Gracias al Vaticano II y a esas experiencias en Chimborazo me encontré con la Iglesia que yo buscaba”.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> *El País*, 3 de diciembre de 1964, cit. por Cepeda y Ramos, *Álbum de Familia*, 638.

<sup>128</sup> Leonidas Proaño, “Notas sobre el indigenismo” (febrero de 1963), en *Abriendo surcos indígenas*, vol. I (Riobamba: Fondo Documental Diocesano, 2011), 40-2; Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas, *Logros y traspiés del desarrollo rural contados por CESA* (Quito: CESA, 1992), 8.

<sup>129</sup> Trigo, entrevista personal.



## 7. La última sesión

El episcopado ecuatoriano viajó a Roma el 11 de septiembre de 1965. La cuarta y última sesión del Vaticano II se inauguró con una misa concelebrada —una de las innovaciones litúrgicas— tres días después. El día 15 se aprobó la constitución *Apostolica sollicitudo*, que instituyó el Sínodo de los Obispos, un organismo que se reuniría en Roma cada tres años para asesorar al papa en temas de relevancia para la Iglesia universal.<sup>130</sup> En esta recta final, el Concilio debía trabajar contrarreloj, pues estaban pendientes de aprobación varios temas relevantes: la divina Revelación, la Iglesia y el mundo moderno, la libertad religiosa, el *aggiornamento* de la vida religiosa, la actividad misionera... Al final, se cumpliría con el cronograma fijado, a costa de renunciar a ulteriores profundizaciones.

La primera serie de debates, del 15 al 22 de septiembre, estuvo dedicada a la libertad religiosa. El texto que se sometía ahora a los padres había sido revisado por el teólogo papal, Carlo Colombo.<sup>131</sup> Mucha agua había corrido bajo el puente y la gran mayoría de la asamblea estaba dispuesta a reconocer una libertad básica a *todas* las religiones. El texto presentado a los padres hacía una gran concesión a la minoría, pues renunció a incluir una teología de la libertad religiosa para limitarse a su aspecto jurídico-social. Otro cambio fue que la dignidad intrínseca del ser humano sustituyó a la libertad de conciencia como justificación última. En el debate quedaron claras la distinción entre *error* —que puede ser condenado— y *persona errada*, que jamás puede perder sus derechos, así como la convicción de que la verdad no se puede imponer desde fuera.<sup>132</sup>

*Dignitatis Humanae* fue aprobada por 2308 *placet*, frente a 70 *non placet*.<sup>133</sup> Es un texto breve que contiene un proemio, dos capítulos —*Noción general de libertad religiosa* y *La libertad religiosa a la luz de la Revelación*— y una conclusión.<sup>134</sup> La declaración resalta el papel de la conciencia: “la verdad no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad” (DH 1). El numeral 2 declara solemnemente que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa, libertad que...

<sup>130</sup> Fesquet, *The drama*, 580.

<sup>131</sup> Fesquet lo presenta íntegro en *The drama*, 585-9.

<sup>132</sup> Laboa, “Los obispos españoles”, 47; Alberigo, *Breve Historia*, 154-6.

<sup>133</sup> La votación preliminar del 19 de noviembre tuvo 1954 *placet*, 249 *non placet* y trece votos nulos. Vaticano II, *Documentos*, 575.

<sup>134</sup> “Los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción. [...] Esta exigencia de libertad en la sociedad humana se refiere sobre todo a los bienes del espíritu humano, principalmente a aquellos que pertenecen al libre ejercicio de la religión en la sociedad”.\*

\* DH 1.

[...] consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos (DH 2).

Los padres conciliares afirmaron que la libertad religiosa era un derecho humano que, al ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, se erigía también en un derecho civil. La prensa consideró a DH como el documento más audaz del Concilio. El siguiente debate fue sobre la Revelación. Tres años después del rechazo del *De fontibus*, y al final de un itinerario azaroso, 2344 padres dieron su *placet* a la constitución *Dei Verbum*.

*Gaudium et Spes* era el otro tema crucial. Los debates sobre esta constitución se prolongaron hasta el 8 de octubre. Muchos padres rechazaron la aparente identificación entre progreso científico y consumación de la redención; otras objeciones hacían referencia al lenguaje, que parecía demasiado sociológico. Si bien el texto les pareció tímido a algunos y prematuro a otros, no había tiempo para más elaboraciones. GS fue aprobada la víspera de la clausura. No faltaron las voces discordantes, no solamente entre los integristas, sino entre los que hubieran deseado un texto más vanguardista. El editor del primer comentario en castellano, Guillermo Baraúna, O.F.M., anotó en 1967 que GS es “tan vasto, encierra tal variedad y riqueza de aspectos e impulsos nuevos, que será necesario el trabajo de muchos teólogos y de muchos años, no digo ya para agotar su contenido, sino para estudiarlo en toda su profundidad”.<sup>135</sup> Peter Hünermann cree que fue “un espléndido punto de partida” para continuar edificando el “puente entre la Iglesia y el mundo” deseado por Juan XXIII y por Pablo VI. Demostrando que no siempre llueve a gusto de todos, Rahner y Ratzinger criticaron el resultado final. Los francófonos tendrán una visión más positiva sobre GS, al igual que los episcopados del Tercer Mundo.<sup>136</sup> A pesar de las limitaciones inevitables en un documento tan extenso y contestado, el Vaticano II hubiera quedado incompleto sin su constitución pastoral.

El 28 de octubre se promulgaron tres decretos, sobre los obispos, la vida consagrada y la formación sacerdotal, y dos declaraciones, sobre la educación católica y las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Alberigo comenta que *Perfectae caritatis* y *Optatam totius* fueron “textos pobres, destinados al olvido”. *Nostra*

---

<sup>135</sup> Baraúna, “Introducción”, en *La Iglesia en el mundo*, 157-61.

<sup>136</sup> Peter Hünermann, “Las semanas finales del Concilio”, en Alberigo, *Historia del Concilio*, 5: 331-434.

*Aetate* hizo historia: superó el antisemitismo católico imperante por siglos y que tanto daño había causado. En cuanto a *Dei Verbum* y el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los seglares, fueron promulgados el 18 de noviembre. Y en la última sesión, el 7 de diciembre, se promulgaron *Dignitatis Humanae*, los decretos sobre la actividad misionera y sobre el ministerio y vida de los presbíteros y *Gaudium et Spes*. Otros temas fueron desechados: entre los papeles de Muñoz Vega he encontrado una propuesta a la presidencia del Concilio “para pedir la definición dogmática de que *todos los hombres somos hermanos*”. La gran mayoría de los obispos firmantes eran del Tercer Mundo (destacaron los brasileños y los indios).<sup>137</sup>

El Concilio hizo un receso a inicios de noviembre. Una veintena de obispos latinoamericanos —Proaño entre ellos— fue invitada a Taizé (Francia), la comunidad ecuménica fundada por el Hermano Roger Schutz. En esos días, una familia de bienhechores belgas y el director de la casa donde se alojaron los prelados le ofrecieron al obispo de Riobamba su ayuda económica para que edificara una casa de espiritualidad en su diócesis. Fue el primer paso hacia la creación del Hogar “Santa Cruz”, que tanto dinamizaría la vida eclesial de América Latina.<sup>138</sup>

Retomo la andadura de la Iglesia de los pobres. Las luces que surgieron durante las discusiones de este grupo se reflejan aquí y allá en LG, cuyo primer capítulo contiene una perla: el numeral 8, que consagró la centralidad de la pobreza en el misterio de la Iglesia:

Así como Cristo realizó la obra de la redención en la pobreza y en la persecución, también la Iglesia está llamada a seguir el mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, a pesar de su condición divina [...], se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo (Filipenses 2,6) y por nosotros se hizo pobre a pesar de ser rico (2Corintios 8,9). También la Iglesia, aunque necesite recursos humanos para realizar su misión, sin embargo, no existe para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar, incluso con su ejemplo, la humildad y la renuncia. Cristo fue enviado por el Padre a anunciar la Buena Noticia a los pobres (LG 8c).

La Iglesia descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y sufriente, se preocupa de aliviar su miseria y busca servir a Cristo en ellos, tal como se refleja en los evangelios. Dupont remarca este enfoque cristocéntrico y atribuye

---

<sup>137</sup> “Parecería hoy oportuno que el Concilio a su término presente una verdadera idea fuerza, capaz de ser ampliamente conocida y transformada inmediatamente en acción y en vida. A nosotros los Padres Conciliares que abajo firmamos, nos parece que un slogan de tal género sería la definición solemne *todos los hombres somos hermanos*”.\*

\* Paul Zougrana, Antonio M. Aguirre et al., “A la Presidencia del Concilio Ecuménico Vaticano II” (1965), APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, caja X, carpeta “Documentos celebración del Vaticano II”.

<sup>138</sup> Proaño, *Creo en el hombre*, 103-4.

lo medular de su formulación al cardenal Lercaro.<sup>139</sup> Las citas de san Pablo (Filipenses 2,6-7; 2 Corintios 8,9, etc.) se refieren a la pobreza no solamente como privación de bienes materiales, sino como una *renuncia a todas las ventajas personales*.

Pero no bastaba con textos, por inspiradores que fuesen. La tarde del 16 de noviembre, alrededor de cuarenta obispos y un número no precisado de sacerdotes celebró la eucaristía en las catacumbas de Domitila, sobre la vía *Appia Antica*. Querían tener una liturgia discreta, lejos de los periodistas, para evitar que sus palabras y acciones fueran interpretadas como una lección a los demás obispos. Fesquet, autor de *Le Journal du Concile*, recién menciona el hecho tres semanas después; se refirió a “un grupo de obispos anónimos” que se congregó en torno a un sobrio altar que marcaba el sitio donde dos soldados romanos fueron ejecutados por confesar a Jesucristo.<sup>140</sup> Presidió la eucaristía un obispo belga, Charles Himmer, uno de los animadores de la Iglesia de los pobres. Al final de la celebración, cada uno de los obispos se acercó al altar y escribió su nombre al pie de un manifiesto que resumía un ideal de pobreza y sencillez. Ese fue el *Pacto de las Catacumbas*; a continuación, anoto los nombres de algunos de los firmantes (entre paréntesis, la diócesis respectiva):

- Brasileños: Helder Câmara (Recife), Antônio Fragoso (Crateús), João B. da Mota e Albuquerque (Vitória), Jorge M. de Oliveira (Santo André), Henrique Golland Trindade, O.F.M. (Botucatu). Fueron el grupo nacional más numeroso (siete obispos).
- De otros países americanos: Tulio Botero (Medellín), Alberto Devoto (Goya, Argentina), Enrique Angelelli (auxiliar de Córdoba), Alfredo Viola (Salto, Uruguay), Manuel Larraín (Talca), Marcos McGrath (Santiago de Veraguas), Leonidas Proaño (Riobamba), Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca, México), Gérard M. Coderre (Quebec). Anoto que Angelelli fue asesinado *in odium fidei* en 1976 y beatificado por el papa Francisco en 2019.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Existen otros numerales que refuerzan esas ideas. LG 42 resalta la necesidad de tener los mismos sentimientos de Cristo Jesús, quien siendo rico se hizo pobre. Otros números llamativos son LG 23, que habla de instruir a los fieles en el amor del Cuerpo místico de Cristo, sobre todo de los miembros pobres, sufrientes o perseguidos, y LG 41, que hace referencia al seguimiento de Cristo pobre, Chenu, “La Iglesia de los pobres”, 78.

<sup>140</sup> Cit. por José O. Beozzo, “Nota sobre los participantes en la celebración del Pacto de las Catacumbas”, [http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro\\_site/dhc/textos/beozzocatacumbas.pdf](http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro_site/dhc/textos/beozzocatacumbas.pdf).

<sup>141</sup> Al momento de su muerte (4 de agosto de 1976), Mons. Angelelli era obispo de La Rioja y había denunciado la violencia militar durante la Guerra Sucia. La Congregación para las Causas de los Santos concluyó que se trató de un genuino martirio, como se lee en su website, accedido 10 de enero de 2024, <http://www.causesanti.va/it/santi-e-beati/martiri-di-el-chamical.html>

- De Europa: Guy Marie Riobé (Orleáns), Rafael González Moralejo (auxiliar de Valencia), Julius Angerhausen (auxiliar de Essen), Luigi Betazzi (auxiliar de Bolonia).
- De África: Bernard Yago (Abidjan, Costa de Marfil), Joseph Blomjous (Mwanza, Tanzania), Georges-Louis Mercier (Laghouat, Argelia).
- De Asia: Georges Hakim (Nazaret), Maximos V Hakim (Acre, Israel), Grégoire Haddad (auxiliar de Beirut).<sup>142</sup>

No existe una lista oficial, pero sabemos que buena parte de los concelebrantes eran latinoamericanos y que Proaño fue el único ecuatoriano presente.<sup>143</sup> Hubo que esperar a 1977 para que la revista *Concilium* publicara íntegro el manifiesto, que consta de una introducción y de trece puntos. He aquí algunos fragmentos:

Nosotros, obispos, reunidos en el Concilio Vaticano II, conscientes de las deficiencias de nuestra vida de pobreza según el Evangelio; motivados los unos por los otros en una iniciativa en la que cada uno de nosotros ha evitado el sobresalir y la presunción; unidos a todos nuestros hermanos en el episcopado; contando, sobre todo, con la gracia y la fuerza de nuestro Señor Jesucristo, con la oración de los fieles y de los sacerdotes de nuestras respectivas diócesis; poniéndonos con el pensamiento y con la oración ante la Trinidad, ante la Iglesia de Cristo y ante los sacerdotes y los fieles de nuestras diócesis, con humildad y con conciencia de nuestra flaqueza, pero también con toda la determinación y toda la fuerza que Dios nos quiere dar como gracia suya, nos comprometemos a lo que sigue:

1. Procuraremos vivir según el modo ordinario de nuestra población en lo que toca a casa, comida, medios de locomoción, y a todo lo que de ahí se desprende. Mt 5,3; 6,33s; 8,20.
2. Renunciamos para siempre a la apariencia y la realidad de la riqueza, especialmente en el vestir [...] y en los símbolos de metales preciosos [...].
5. Rechazamos que verbalmente o por escrito nos llamen con nombres y títulos que expresen grandeza y poder (eminencia, excelencia, monseñor...).
12. Nos comprometemos a compartir nuestra vida, en caridad pastoral, con nuestros hermanos en Cristo, sacerdotes, religiosos y laicos, para que nuestro ministerio constituya un verdadero servicio. Así: nos esforzaremos para “revisar nuestra vida” con ellos; buscaremos colaboradores para poder ser más animadores según el Espíritu, que jefes según el mundo; procuraremos hacernos lo más humanamente posible presentes, ser acogedores; nos mostraremos abiertos a todos, sea cual fuere su religión [...].
13. Cuando regresemos a nuestras diócesis daremos a conocer estas resoluciones a nuestros diocesanos, pidiéndoles que nos ayuden con su comprensión, su colaboración y sus oraciones. Que Dios nos ayude a ser fieles.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Xabier Pikaza y José Antunes da Silva, eds., *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia* (Madrid: Verbo Divino, 2015).

<sup>143</sup> Cierta confusión proviene de dos hechos: a) en un principio, los prelados que se autoconvocaron para celebrar la misa en las catacumbas eran apenas veinte; b) al núcleo inicial de firmantes se sumaron otros en los días posteriores. Entre los europeos hubo franceses, belgas, alemanes e italianos. Los obispos colombianos fueron cinco, el segundo grupo nacional más numeroso. Aunque pocos, fue significativa la presencia de prelados africanos y de Medio Oriente.

<sup>144</sup> Pikaza y da Silva, *El Pacto*, 20-3. Los trece puntos se derivaron del documento elaborado por Mercier y asumido por Lercaro en la tercera sesión.

Aquellos pastores atentos a los signos de los tiempos se comprometieron también a no poseer bienes ni cuentas bancarias a nombre propio (punto 3), a confiar la gestión financiera de sus diócesis a una “comisión de laicos competentes y conscientes de su papel apostólico” (4), a privilegiar a los pobres en su ministerio (6 y 8), a incidir en los gobiernos e instituciones públicas para “transformar las obras de beneficencia en obras sociales basadas en la caridad y en la justicia” (10) y a vivir solidariamente la colegialidad episcopal para transformar las estructuras económicas y culturales internacionales (11). Este pacto fue un gesto profético que, si bien pasó casi desapercibido en su momento, congregó a los que Comblin ha llamado los *santos padres de América Latina*.<sup>145</sup> La difusión del manifiesto fue limitada, pero incidió en la recepción del Concilio en algunas diócesis y comunidades de base.

El Vaticano II llegaba a su fin, pero ¿qué vendría después? La Historia de la Iglesia enseña que la recepción de un concilio, de sus decretos de reforma, sus dogmas, sus mismos conceptos, es un proceso complejo. Ese fue el sentir de un grupo de preladados del Tercer Mundo, que hicieron el llamado de buscar desde ya a los hombres apostólicos que debían afrontar el “gigantesco problema de formar actualmente a la comunidad cristiana”.<sup>146</sup>

La clausura tuvo lugar el 8 de diciembre de 1965, solemnidad de la Inmaculada Concepción. Fue un momento exultante, en el que los obispos emitieron una serie de mensajes optimistas a toda la humanidad. La atmósfera generada por el nuevo pentecostés soñado por Juan XXIII era de alegría y esperanza. Los padres conciliares y millones de católicos de a pie creían sinceramente que se había despejado el camino a una renovación humana y religiosa universal. Los obispos ya no eran los mismos, pues el Concilio significó para ellos una renovación espiritual. Habían comprendido el poder de la colegialidad, del diálogo expresado en el intercambio teológico y de iniciativas pastorales.

No puedo ocultarlo: la participación de los obispos ecuatorianos fue discreta. En los años siguientes, tuvieron que aprender a dialogar con la libertad religiosa, el pluralismo, el marxismo... El régimen de Cristiandad imperante desde el siglo XVI agonizaría frente a sus propios ojos. En cuanto al clero y a la vida consagrada,

---

<sup>145</sup> José Comblin, “Los santos padres de América Latina”, *Concilium* 5, n.º 13 (noviembre de 2009): 653-64.

<sup>146</sup> Paul Zoungrana, Antonio M. Aguirre et al., “Promemoria a la Presidencia del Concilio Ecuménico para la preparación del Postconcilio” (1965), APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, caja X, carpeta “Documentos celebración del Vaticano II”.

comprendieron sobre la marcha que debían remozar las estructuras, desde la articulación de los obispos en el marco de una conferencia hasta la vida parroquial. El timonel de ese nuevo rumbo sería Pablo Muñoz Vega, S.J.

Martín Descalzo terminó sus crónicas con estas palabras, quizá grandilocuentes: “Ahora es sólo la aurora y el primer anuncio del día que surge, dijo hace cuatro años con voz profética Juan XXIII. Hoy podemos decir que hemos visto el nacimiento del sol”.<sup>147</sup> Se auguraba un *tiempo de gracia*, la acción libre del amor de Dios que se comunica a la Humanidad, un concepto muy querido por san Agustín. El 8 de diciembre de 1965 comenzó la *quinta sesión*, la recepción del Concilio. Nadie podía prever los enormes cambios que esperaban a la vuelta de la esquina.

---

<sup>147</sup> José L. Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio: cuarta etapa* (Madrid: PPC, 1966), 556.





## Capítulo cuarto

### El espíritu de Medellín, 1965-1970

La opción por los pobres se ha dado desde los primeros siglos del Cristianismo. Es el Evangelio mismo. [...] En el Concilio Vaticano II se reformula la definición de la Iglesia como Pueblo de Dios y de ahí nace esto que en Latinoamérica cobra entidad fuerte en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín.  
(Cardenal Jorge M. Bergoglio, S.J., arzobispo de Buenos Aires, 2010)

El Concilio Vaticano II fue el mayor evento religioso del siglo XX. Al interior de la Iglesia, tanto los pastores como los intelectuales irán calibrando su enorme complejidad y sus implicaciones. Dos años después de la clausura parecía que los cambios iban demasiado rápido. Era como si el Concilio hubiese roto una presa: se desencadenó un torrente de renovación, retenida y urgente desde hacía tiempo. El movimiento ecuménico se fortaleció y los cristianos se comprometieron más en la lucha por la justicia. Pablo VI ponderó la centralidad del diálogo: *ad intra* de la Iglesia y *ad extra*, con la humanidad; con palabras y gestos, animó a los católicos a dialogar con los hermanos separados, con todas las personas de buena voluntad. Las crisis mundiales en lo que faltaba de la década pondrán a prueba la confianza en el diálogo como camino para resolver los conflictos. En otro ámbito, el proceso de secularización no se detuvo. Al contrario: en Occidente se volvió a hablar de la muerte de Dios. El espíritu contestatario estalló en 1968, *el año que lo cambiaría todo*.

En este capítulo describiré la recepción del Concilio, el contexto ecuatoriano y continental —caracterizado por el binomio revolución / represión—, la crisis del 68 y el papel de los intelectuales en medio de esas transformaciones. Abordaré un caso de estudio que ejemplifica las transformaciones en el campo de la sexualidad y la reacción de la institución religiosa: la encíclica *Humanae Vitae*. Estudiaré también el evento que marcó la recepción del Vaticano II en el hemisferio: la conferencia del CELAM en Medellín. Explicaré las reacciones que suscitó su documento conclusivo, así como la irrupción de una *izquierda católica* que clamó por un cristianismo más comprometido.

## 1. *Populorum Progressio* y el camino hacia Medellín

La figura de Giovanni Battista Montini ha aparecido ya en los capítulos previos. Eclesiástico de vasta cultura, *alumnus* de la Gregoriana, sucesor de san Ambrosio y de san Carlo Borromeo en la prestigiosa sede de Milán, era percibido como un hombre de centro, abierto al mundo moderno. El cónclave reunido a la muerte de Juan XXIII le hizo un encargo abrumador: llevar la nave del Concilio a buen puerto.<sup>1</sup> La prensa creó la imagen de un papa progresista, lo que pareció confirmarse con sus primeros viajes apostólicos y con *Populorum Progressio*, que propuso un programa de equilibrio económico y de colaboración universal. La encíclica sintonizó con uno de los conceptos esenciales para comprender los años sesenta: el *desarrollo*.

El desarrollo de los pueblos y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia [...]; que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo, es observado por la Iglesia con atención. Apenas terminado el Concilio Vaticano II, una renovada toma de conciencia de las exigencias del mensaje evangélico obliga a la Iglesia a ponerse al servicio de los hombres para ayudarles a captar todas las dimensiones de este grave problema [...]. (PP1).<sup>2</sup>

El papa Montini reformó la Curia, abolió el *Índice de libros prohibidos* y creó el Consejo de laicos y la Comisión “Justicia y Paz”. Lo que concitó más atención fue la reestructuración del Santo Oficio, que pasó a llamarse *Congregación para la Doctrina de la Fe*. La CDF enfatizó la investigación teológica y la promoción positiva de la doctrina. Por otra parte, el *motu proprio Ecclesiae Sanctae* (1966) invitó a todos los obispos a retirarse al cumplir 75 años. El papa instauró además el Sínodo de los Obispos, un organismo de consulta que ha cobrado aún más importancia en el presente pontificado.

El público ecuatoriano no tenía del todo claro lo que había sucedido en Roma. En un intento de síntesis, *El Tiempo* anunció que el Vaticano II había conseguido aprobar “un programa de rezo común y otros esfuerzos para reunir a los católicos y otros cristianos” (vaga referencia al decreto *Unitatis redintegratio*), promulgó “una declaración cancelando la antigua acusación de que todos los judíos fueron responsables de la crucifixión” (*Nostra Aetate*), declaró que “todos los hombres deben tener libertad religiosa” (*Dignitatis Humanae*) y dio orientaciones acerca de “la guerra nuclear, justicia social, amor y matrimonio” (*Gaudium et Spes*).<sup>3</sup> La enseñanza del Vaticano II comenzó

<sup>1</sup> Rusconi, *Santo Padre*, 541-9; Agasso y Tornielli, *Paolo VI*, 18-26.

<sup>2</sup> Pablo VI, *Populorum Progressio*, en Iribarren y Gutiérrez, *Ocho grandes mensajes*, 317-65.

<sup>3</sup> “Hoy se clausura el Concilio”, *El Tiempo*, 8 de diciembre de 1965, 1.

a ser divulgada por medio de estudios y conferencias durante 1966. Destaco los aportes hechos por la revista *Concilium* para el estudio de los documentos conciliares.<sup>4</sup> La Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) publicó el volumen con la traducción española de los documentos del Vaticano II en 1967. El clero y la vida religiosa comenzaron a estudiar el Concilio, aunque Simón Espinosa recuerda que, al menos en Ecuador, no hubo un esfuerzo sistemático. Fue relevante el Encuentro de Obispos Latinoamericanos responsables de la Educación, Apostolado de Seglares y Acción Social, realizado en Baños (Tungurahua) en junio de 1966.<sup>5</sup>

El laicado tuvo que contentarse con la información generada por la prensa y con los espacios generados en ambientes específicos, como los movimientos juveniles. Esa fue la experiencia de Enrique Galarza, exalumno del Colegio “Gonzaga” de los jesuitas y miembro del *Movimiento Juvenil Ecuatoriano*.<sup>6</sup> Añado que los medios transmitieron a la opinión pública una visión progresista sobre el Vaticano II y que varios colectivos de sacerdotes hicieron públicas algunas declaraciones que reclamaban cambios. Algunos de esos grupos —como los *Sacerdotes para el Tercer Mundo* de Argentina— entraron en diálogo con sus obispos.

La primera manifestación de que *algo* había cambiado fue la reforma litúrgica. Una constitución apostólica dio luz verde a la publicación de los misales según el *Novus Ordo*, traducidos a las lenguas vernáculas. El papa señaló el objetivo del nuevo misal: una mayor claridad en las celebraciones y la “piadosa y activa participación de los fieles.”<sup>7</sup> No puedo soslayar esta dimensión en mi narrativa: buena parte de los católicos identificaron los cambios con el paso de la misa en latín y de espaldas al pueblo a la misa en español, con un sacerdote que se dirigía ahora de frente a la asamblea. Surgieron desafíos pastorales inéditos; uno de ellos fue la composición de cantos litúrgicos en español con acompañamiento de instrumentos profanos. Mientras *Dei Verbum* propició nuevas y solventes traducciones de la Escritura, la recepción de *Lumen Gentium* estimuló

---

<sup>4</sup> El equipo editorial de esta revista internacional de Teología incluyó a Congar, Rahner y Schillebeeckx. Sus números abordaron temas como la reforma litúrgica y la pastoral durante el lustro 1965-1970.

<sup>5</sup> Espinosa Cordero, entrevista personal. En el encuentro de Baños participaron más de medio centenar de obispos y sacerdotes que analizaron las posibilidades de aplicación de *Gravissimum educationis* y de *Apostolicam actuositatem*, Ortiz, *Su Eminencia*, 650.

<sup>6</sup> Galarza, entrevista personal.

<sup>7</sup> Pablo VI, “Missale Romanum”, en José M<sup>a</sup> Martín Patino et al., eds., *Nuevas normas de la Misa. Ordenación general del Misal Romano* (Madrid: BAC, 1969), 13. Resalto la importancia de esta reforma, pues la liturgia —el *Misal de Pablo VI*— y la doctrina del Vaticano II van de la mano, Jeremy Driscoll, “Sacrosanctum Concilium”, en *The reception of Vatican II*, 23-47.

una sana maduración del laicado, que se animó a adoptar posturas autónomas, sobre todo en lo político.

Los *partidos* eclesiales delineados en el aula conciliar no se desbandaron; al contrario, su antagonismo aumentó. Hubo, al menos, tres reacciones.

- a) El inmovilismo, representado por personalidades eclesiásticas como el cardenal Alfredo Ottaviani y Mons. Marcel Lefebvre y por laicos influyentes como el brasileño Plinio Corrêa da Oliveira (1908-1995), fundador del movimiento integrista *Tradición, Familia y Propiedad*.
- b) El *cambio descontrolado*, sobre todo en Bélgica y los Países Bajos.
- c) El intento por *encauzar* los cambios, la apuesta de Pablo VI, de teólogos como Ratzinger y von Balthasar y de obispos como Muñoz Vega.

La tensión intraeclesial eran un reflejo de las fracturas de la sociedad civil, en medio de la Guerra Fría y del auge del marxismo en las universidades y entre los intelectuales —era la época de la Escuela de Frankfurt—. La pregunta *Is God dead?* cubrió la portada de la revista *Time* en abril de 1966. El fervor hacia Pablo VI pareció enfriarse en 1967, cuando reafirmó la disciplina de la Iglesia latina: los sacerdotes debían mantenerse célibes. El ala derecha del catolicismo acusó de apertura irresponsable a teólogos como Rahner y Congar, a obispos como Suenens y Câmara, y a algunos superiores de órdenes religiosas, como Arrupe. Las diversas tendencias se hicieron sentir en la primera asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos (septiembre-octubre de 1967).

La *Patria Grande* de 270 millones de habitantes estaba en estado de ebullición. Si bien los salarios mejoraron en los países latinoamericanos y hubo avances en infraestructura pública, las desigualdades sociales aumentaron. Después de 1964, comenzó una ola de golpes de Estado en Sudamérica, y se instauraron dictaduras modernizadoras, anticomunistas y represivas. Mientras los revolucionarios de izquierda esperaban *dos, tres Cubas*, es decir, una oleada de insurrección continental, algunos sacerdotes creyeron que ni el Evangelio ni el Concilio eran suficientes. Ese fue el caso del sacerdote colombiano Camilo Torres (1929-1966), arquetipo del *cura guerrillero* y referente de quienes soñaban con reconciliar al cristianismo con el marxismo en aras de una mayor justicia. Con la caída en combate de Torres y la ejecución de *Che* Guevara, la *Causa* tuvo los mártires que necesitaba.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Gustavo Pérez R. adopta un tono casi hagiográfico al hablar del “sacrificio y legado del sacerdote y sociólogo revolucionario”, *Camilo Torres*, 35.

La Iglesia católica vivió cambios desconcertantes y acelerados. El intelectual argentino Enrique Dussel había anunciado en 1962 que muchos creyentes tomarían la senda de un progresismo que no tendrá en cuenta la tradición y la institución. “Otros, en cambio, igualmente no formados adecuadamente para hacer frente a la realidad cambiante [...], se opondrán a toda reforma, a todo avance”.<sup>9</sup> Los hechos le darán la razón. La justicia social concitó una gran atención por parte del clero, en medio de una creciente agitación popular. Câmara dijo que los obispos de países en vías de desarrollo que participaron del Concilio comprendieron que el proyecto inaugurado en 1930 —el de establecer una *nueva Cristiandad* con el respaldo de gobiernos populistas y autoritarios— había fracasado; sentían ahora en verdad “el peso de las injusticias” del mundo.<sup>10</sup> Meyer resalta los temas *mainstream* entre la encíclica *Mater et Magistra* (1961) y Medellín: “se habla en todas partes de bien común, de participación, de responsabilidad, de dignidad del hombre, pero esto se vuelve insoportable para los regímenes dictatoriales”.<sup>11</sup> La AC se agotó y sus instituciones se volvieron irrelevantes; estaba claro que el laicado necesitaba nuevos modelos de organización y acción. La secularización ganó terreno en las grandes ciudades. La juventud buscó nuevas formas de compromiso, más abiertamente político: la *revolución*; otra alternativa fue la evasión.

La recepción de los documentos conciliares llegó en un momento providencial: la Iglesia latinoamericana, fundada a finales del siglo XV, llegaba a su madurez de la mano de una generación de grandes pastores. Además de Câmara y Larraín, debo mencionar a Eduardo F. Pironio (argentino), Sergio Méndez Arceo y a Samuel Ruiz (mexicanos), que darán mucho de qué hablar en el posconcilio. Esos prelados hallaron en *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* las herramientas conceptuales y la retórica que necesitaban para renovar sus diócesis. En otros sectores hubo desconcierto; no faltaron quienes juzgaron que documentos como GS habían pecado de exagerado optimismo: la Cruz de Cristo debía vencer al mundo, no someterse a él.

Fue en ese contexto que apareció *Populorum Progressio* (PP, 1967). Lebrét (fallecido en 1966) colaboró en la redacción de esta encíclica; su impronta se percibe en la invocación por la justicia social. Pablo VI sintonizó con los pueblos jóvenes de Asia y África que anhelaban liberación de la miseria y satisfacción digna de sus necesidades: salud, fuentes de trabajo, participación política “fuera de toda opresión y al abrigo de

---

<sup>9</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia*, 201.

<sup>10</sup> Câmara, *Cristianismo*, 50; Dussel, *Historia de la Iglesia*, 200-1.

<sup>11</sup> Meyer, *Historia de los cristianos*, 315.

situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más” (PP 6). El papa abordó “el escándalo de las disparidades hirientes, no solamente en el goce de los bienes, sino todavía más en el ejercicio del poder” (PP 9). Parecía que la Iglesia tenía por fin un mensaje capaz de aportar a la *concientización* de las masas explotadas.

El CELAM admitió dos principios para enfrentar el fantasma del comunismo. Por un lado, proseguir la evangelización tradicional, coordinada por medio de una *pastoral de conjunto*, es decir, una acción en comunión eclesial que armonice tanto los ministerios como los agentes de pastoral. Por otro, Larraín, Câmara y los más progresistas hicieron comprender al episcopado la amplitud del problema social. Entre 1964 y 1967, la directiva del CELAM organizó diversos encuentros que contaron con el concurso de especialistas. Dos resultaron claves: Viamão y Mar del Plata. El primero, realizado cerca de Belo Horizonte en 1964, fue un encuentro internacional de sacerdotes para compartir los primeros frutos del Vaticano II. El éxito de la experiencia motivó a los departamentos del CELAM (Educación, Catequesis, Acción Social, etc.) a organizar semanas de estudio en sus áreas específicas. Era un esfuerzo inédito, posible ahora gracias a las posibilidades de comunicación y al espíritu de colegialidad. Hubo un doble componente en esas reflexiones: por un lado, el Vaticano II; por otro, los aportes de las Ciencias Sociales, con sus conceptos de moda: desarrollo, concientización, teoría de la dependencia, cooperación internacional e inversión en educación.<sup>12</sup> Durante la reunión anual de la directiva del CELAM en Lima a finales de 1967, se definió el tema a tratar en 1968: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Estaba trazado el sendero que conduciría a Medellín.

## **2. La nación ecuatoriana entre el cuarto y el quinto velasquismos**

El Ecuador sobrepasó los cinco millones de habitantes (64% en el campo) hacia 1965. El influjo de la Revolución Cubana aceleró la disensión en la izquierda. Cabe anotar que en el cuarto velasquismo (1960-1961) hubo colaboradores filocomunistas. Uno de ellos, Manuel Araujo, merece nuestra atención. Aquel carchense se gloriaba de haber estudiado en Cotacollao bajo la guía de Aurelio Espinosa Pólit. Pero el sacerdocio no era para él, así que siguió la carrera de Derecho en la Universidad Central y militó en ARNE. Fogoso orador antimperialista, no ocultó su simpatía por Fidel Castro. Velasco Ibarra le

---

<sup>12</sup> Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción”, 37-8.

designó ministro de Gobierno. Cuando los conservadores denunciaron los coqueteos del régimen con Cuba y la URSS, Araujo fue uno de sus blancos favoritos.<sup>13</sup> La abstención ecuatoriana en la Conferencia de Punta del Este, que expulsó a Cuba de la OEA, escandalizó a la derecha y a las iglesias católica y protestantes. Estaba listo el ambiente psicológico para una dura represión anticomunista.

El VII Congreso del PCE proclamó al *Frente de Liberación Nacional* como la plataforma de alianza de clases idónea para vencer en las elecciones de 1964. El Comité Central defendió esta tesis, con Pedro Saad a la cabeza. “Rigurosamente fiel a la línea moscovita”<sup>14</sup>, aquel combativo comunista fue uno de los fundadores de la Confederación de Trabajadores Ecuatorianos (CTE). El golpe militar que derrocó a Arosemena Monroy frustró los proyectos del Partido, con el consiguiente malestar de los militantes más radicales. Los hermanos separados socialistas tampoco pudieron resolver sus disputas internas. En 1963 estalló el cisma: una facción radical se separó y fundó el Partido Socialista Revolucionario del Ecuador (PSRE), dirigido por el lojano Manuel Agustín Aguirre (1903-1992), marxista ortodoxo, periodista y profesor universitario.

La orientación de la Junta Militar de Gobierno de 1963-1966 obedeció a la política continental de las administraciones de Kennedy y Johnson. Un artífice del golpe de 1963 fue el coronel Marcos Gándara, “devoto católico y comprometido anticomunista”.<sup>15</sup> La represión que siguió fue una dura prueba para la izquierda y el movimiento obrero. Benjamín Carrión, Alfredo Pérez Guerrero y Manuel Agustín Aguirre fueron algunas de las víctimas más ilustres de la cacería de brujas. En respuesta, surgieron nuevos movimientos que enarbolaron propuestas cada vez más radicales, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria y la Unión Revolucionaria de la Juventud Ecuatoriana.<sup>16</sup> El tungurahuese Julio Pazos —quien se consagraría más adelante como poeta— ingresó a

---

<sup>13</sup> *La Calle* consideró a Araujo el “adalid del triunfo velasquista”, “cabeza visible de la lucha para convertir al Ecuador en protectorado militar y económico de la Unión Soviética y en duplicado de la Cuba de Castro”. \*

\* “Los doce hombres del año 1960”, *La Calle* 200, 7 de enero de 1961, 6.

<sup>14</sup> Salvador Lara, “Las ideas en el Ecuador”, 191.

<sup>15</sup> Pike, *The United States*, 316.

<sup>16</sup> Después de un altercado con la cúpula del partido, los militantes Jorge Rivadeneyra y Rafael Echeverría fundaron el Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador, PCMLE. Esta fragmentación fue eco del distanciamiento entre Moscú y Beijing. “Los fraccionalistas, un grupillo de aventureros. Resoluciones del C.C. del Partido Comunista del Ecuador”, *El Pueblo*, 28 de enero de 1967, 4, 7, cit. por Tatiana Salazar Cortez, “La militancia política femenina en la izquierda marxista ecuatoriana de la década de los sesenta: La URME y el PCE”, *Procesos* 46 (julio-diciembre 2017): 99, doi: 10.29078/rp.v0i46.653

la Católica en aquellos años y recuerda el ambiente de prevención ante la posibilidad de que proliferen en la Universidad estudiantes de simpatías marxistas.<sup>17</sup>

Los militares pusieron en marcha un programa modernizador para hacer avanzar al país hacia las nuevas condiciones capitalistas; su lado menos amable se mostró durante la clausura de la UCE y de algunos medios de comunicación. La seguridad social amplió su cobertura y se planificó un considerable esfuerzo educativo, pero el principal legado de la Junta fue una gradual —e inconclusa— reforma agraria. A inicios de 1966 la situación era tan insostenible que revista *La Calle* vaticinó el derrumbe del régimen, lo que en efecto se cumplió el 30 de marzo, pocos días después del allanamiento del Ejército a la Universidad Central.<sup>18</sup> Un acuerdo de notables condujo al interinazgo de Clemente Yerovi Indaburu, quien conformó un gabinete de concentración nacional y convocó una Asamblea Constituyente.

Isabel Robalino continuó sirviendo a las causas de los trabajadores. Antes de la reforma agraria, participó de la creación del Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social (INEDES, alineado con el ideario de la DC).<sup>19</sup> Un caso muy serio que llegó a su despacho fue el conflicto entre los empleados de la Fábrica Textil “Imbabura” de Atuntaqui y el ente patronal, La Industrial Algodonera. El empresario guayaquileño Lorenzo Tous Febres Cordero estaba decidido a cerrar la fábrica, la principal fuente de trabajo del cantón. La CEDOC intervino en respaldo de la clase obrera atuntaqueña, asesorada por Julio César Trujillo. El conflicto adquirió otros visos cuando el gerente, José Villageliú —un ciudadano español con “poses de conquistador”—,<sup>20</sup> fue linchado. Ese crimen acaeció el 1 de julio de 1965 y marcó a fuego la memoria colectiva de Atuntaqui. Entre el 1 y el 2 de julio, un contingente policial apresó a más de cincuenta implicados; otros muchos huyeron. Isabel Robalino y Jaime Flor Vásconez asumieron la defensa de las diez personas que permanecieron detenidas en Ibarra, pero su recurso de apelación fue rechazado.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Julio Pazos Barrera, entrevistado por el autor, 20 de septiembre de 2023.

<sup>18</sup> Pascual, “El mes de tumbar Gobierno”, *La Calle* 461, 6 de enero de 1966, 4.

<sup>19</sup> INEDES fue un “centro intelectual de promoción popular” afín con el catolicismo progresista. Uno de sus referentes fue la Reforma Agraria chilena durante el gobierno de Frei, Chalco, “Caridad y Acción Católica”, 102.

<sup>20</sup> Trujillo trató a Villageliú y lo definió como “un gerente antipático”, Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 92-5; Posso, *Fábrica Textil*, 325-7.

<sup>21</sup> Cientos de atuntaqueños participaron directa o indirectamente en el incidente, Posso, *Fábrica Textil Imbabura*, 288-323; “Intereses generales. Los sucesos de Atuntaqui”, *El Comercio*, 8 de julio de 1965; Teresa y Mariana Espinosa Calderón, entrevistadas por el autor, 9-10 de febrero de 2021.



El doctor Trujillo se había consolidado como uno de los profesores más prestigiosos de la PUCE. Además de Derecho del Trabajo, enseñaba Derecho de la Integración. Su militancia conservadora le condujo a participar en las elecciones para la Constituyente y ganó una curul. La Asamblea se instaló el 1 noviembre de 1966; sus miembros fueron de dos tipos: los elegidos por sufragio y los *asambleístas funcionales*, designados por diversos sectores (Ejército, indígenas, trabajadores, educadores). Las organizaciones sindicales de la Sierra eligieron a la doctora Robalino como su representante. En la votación de los asambleístas para nombrar presidente interino triunfó el empresario guayaquileño Otto Arosemena Gómez.

Un episodio da cuenta del pensamiento de la nueva generación de líderes católicos. Una petición a la Asamblea puso sobre el tapete el proyecto de erigir una gran estatua de la Virgen en el Panecillo, un viejo sueño de Matovelle y otros paladines del Ecuador católico. La izquierda se opuso vehementemente. Trujillo tomó la palabra:

Me parece que si bajara un extraterrestre al Ecuador y presenciara este debate, se pondría envidioso, porque creería que somos tan felices que ya tenemos resueltos los problemas de la tierra, la propiedad del agua... Por eso discutimos problemas del culto y el ornato de la ciudad. Pero, como para mí estos problemas están por resolverse, les invito a que los discutamos, y que el monumento a la Virgen en el Panecillo lo resuelva el Municipio con la Iglesia.<sup>22</sup>

Un político católico no se hubiera atrevido a opinar en esos términos antes del Vaticano II. El magisterio de Juan XXIII y *Gaudium et Spes* influyeron para que los seculares comprometidos con la cosa pública dejaran de pensar en términos de confesionalidad y laicismo y propugnaran, más bien, la autonomía de lo temporal enseñada por el numeral 36 de GS.

Trujillo y Robalino hicieron causa común cuando se abordó en el recinto el espinoso caso de Atuntaqui. En la sesión del 6 de marzo de 1967, el primero atribuyó el desenlace trágico de ese conflicto laboral a la desesperación de una comunidad atribulada y, apelando a razones humanitarias y de psicología colectiva, propuso una amnistía, un acto de gracia del Poder Público que podía ser concedido en esas circunstancias.<sup>23</sup> Robalino estuvo en la comisión que elaboró un informe favorable a la amnistía, solución

---

<sup>22</sup> Ayala, "Julio César Trujillo: militante", 88.

<sup>23</sup> "Quienes lamentamos y deploramos el hecho y estuvimos junto al pueblo de Atuntaqui [...], sabemos que este pueblo lamentó unánimemente este hecho; con la angustia que se reflejaba en sus ojos, en sus rostros, en su caminar, expresan su arrepentimiento colectivo [...]"\*.

\* Posso, *Fábrica Textil*, 375.

que fue apoyada por los assembleístas de Imbabura y por los conservadores.<sup>24</sup> La oposición fue encabezada por León Febres Cordero, representante de los empresarios de la Costa y primo de Lorenzo Tous, quien demandaba un castigo ejemplarizador.<sup>25</sup> Al final, y con estrecho margen, se concedió la amnistía el 9 de junio de 1967.



Figura 10. “Un cuadro heterogéneo. Dos ottoarosemenistas: Ponce Luque y Febres Cordero (al centro); un velasquista, Conto Patiño; la Senadora funcional por los trabajadores de la Sierra, doctora Robalino; y el doctor Carlos Julio Arosemena M.”

Fuente: Revista *Vistazo* n.º 136, septiembre de 1968.

Trujillo conformó la comisión de redacción de la carta magna. Su aporte principal se plasmó en los apartados confesional y económico, que desarrolló el concepto de función social del trabajo.<sup>26</sup> Durante el proceso, tuvo varias reuniones con representantes de la Iglesia “para hacerles comprender mi pensamiento e indicarles que el conflicto político-religioso debía ser superado. Tenía a mi haber la gran autoridad de Juan XXIII”. El jurista imbabureño defendió tesis renovadoras que se plasmaron en el preámbulo de la nueva Constitución y en varios artículos clave sobre pluralismo, planificación estatal de la economía y derechos laborales. A pesar del predominio de la derecha católica, el art. 35 declaró: “La educación oficial es laica, o sea que el Estado, como tal, no enseña ni

<sup>24</sup> El informe recogió las representaciones favorables a los obreros de las asociaciones-escuela de Derecho de la UCE y de la PUCE, así como de varios sindicatos, Posso, *Fábrica Textil*, 370.

<sup>25</sup> Su tesis era que la muerte de Villageliú había sido un acto de barbarie digno de castigo; una amnistía, por tanto, sentaría un pésimo precedente, Posso, *Fábrica Textil*, 373-4.

<sup>26</sup> “Art. 61.- El Estado garantiza a los habitantes del Ecuador el derecho al trabajo y a una remuneración que les permita vivir dignamente [...]. Art. 62.- El trabajo, que tiene función social [...], es obligatorio para todos los miembros de la comunidad, consultadas las condiciones de edad, sexo y salud”.\*

\* “Constitución política del Estado ecuatoriano” (1967), en Federico Trabucco, comp., *Constituciones de la República del Ecuador* (Quito: Ed. Universitaria, 1975), 469.

impugna religión alguna”. La decimoséptima constitución de la República fue aprobada en mayo de 1967 y es recordada por la creación del Tribunal de Garantías Constitucionales (TGC).

La Constituyente dio paso a un Congreso conformado por 53 senadores (Cámara Alta, compuesta por los senadores provinciales y funcionales) y 76 diputados (Cámara Baja). El triunfador en las elecciones presidenciales fue, otra vez, el *gran ausente*: Velasco Ibarra. Trujillo obtuvo una curul; su bancada incluyó a jóvenes *curuchupas*, como Jorge Salvador Lara y Francisco Salazar, opuestos al velasquismo. Con el tiempo, se evidenciarían las diferencias entre Trujillo y el ala derecha conservadora. En cuanto a Robalino, se convirtió en senadora de la República. *Vistazo* la describió con condescendencia: “Y como balandra solitaria, en medio de un mar de tempestades y plagado de tiburones, encontramos a la doctora Isabel Robalino, tratando de mantener a flote su representación funcional”.<sup>27</sup> Su voto para la presidencia del Congreso fue para la opción velasquista-liberal, Juan Illingworth Baquerizo, rector de la Universidad de Guayaquil y senador por la educación pública.

El quinto y último velasquismo comenzó el 1 de agosto de 1968. En su discurso de posesión, el viejo caudillo prometió luchar contra la *burocracia inmoral* y someter al poder económico que había desarticulado al Estado.<sup>28</sup> La prensa se preguntó por la solidez del régimen: “El problema del viejo catedrático universitario siempre ha consistido en carecer de colaboradores desprendidos, hombres sin afanes egoístas ni ‘enloquecidos por el dinero’”, sentenció *Vistazo*.<sup>29</sup>

### 3. La recepción del Vaticano II

Mientras se celebraba la primera sesión del Vaticano II tuvo lugar en el centro de Guayaquil un episodio que marcaría un punto de inflexión en el *statu quo* religioso del país. La Iglesia del Evangelio Cuadrangular, establecida en 1956 por misioneros estadounidenses, organizó una “cruzada de salvación y unidad divina” en el viejo Estadio “Ramón Unamuno”. El predicador fue el mexicano Roberto Aguirre. El resultado fue inesperado: al cabo de seis semanas, las audiencias alcanzaron la cifra de veinte mil asistentes por noche. Alrededor de mil quinientos fieles recibieron el bautismo el 16 de

<sup>27</sup> “¿Servirá de algo la Constituyente?”, *Vistazo* n.º 115, enero de 1967, 28.

<sup>28</sup> José María Velasco Ibarra, “Lo que haré”, *Vistazo*, n.º 136, septiembre de 1968, 7.

<sup>29</sup> “El Quinto Velasquismo”, “Quién es quién en el Congreso”, *Vistazo* n.º 136, septiembre de 1968, 3-17.

diciembre de 1962. Según Padilla, ese fue uno de los hitos de la inminente “explosión pentecostal”.<sup>30</sup>

En todo caso, parecía que las cosas marchaban bien para la Iglesia católica. El nuevo nuncio, Mons. Giovanni Ferrofino, llegó a Quito a finales de 1965. El *Encuentro nacional de obispos, clero, religiosos, religiosas y seglares* (31 de julio – 6 de agosto) pensó un plan para la aplicación del Vaticano II. Las conclusiones abordaron las áreas de catequesis, promoción vocacional, seminarios, vida consagrada y seglares. Después de precisar que se debía explicar al laicado el sentido de las innovaciones, una instrucción dio orientaciones pastorales sobre la homilía, el empleo del español en la misa y la prohibición de decir misa en los altares laterales durante la celebración principal con presencia del pueblo. Otra recomendación apuntó a suprimir las clases en la celebración de los sacramentos.<sup>31</sup>

Mons. Muñoz Vega lideró ese *aggiornamento*. Su formación previa le llevó a preocuparse por lo que él llamaba las *llagas sociales*, con un lenguaje que no era el de un revolucionario, sino el de un sensible pastor posconciliar. Esa prudencia —virtud muy valorada en ambientes eclesiásticos— se puso de manifiesto en sus alocuciones sobre la educación católica y la libertad religiosa.<sup>32</sup> Como cabía esperar, *Dignitatis Humanae* fue uno de los documentos de más difícil recepción en Ecuador. A los católicos les costaba aceptar el proselitismo protestante, pese al antecedente del artículo 141, numeral 11 de la Constitución de 1945: “El Estado no reconoce religión oficial alguna. Todos pueden profesar la que a bien tengan”.<sup>33</sup> El obispo jesuita precisó la postura del episcopado en momentos en que la Constituyente debatía sobre el tema; advirtió que la doctrina detrás de DH no alienta “el proselitismo cual lo realizan, por ejemplo, algunas sectas protestantes”.<sup>34</sup> El discurso citado llamó *proselitismo* al mensaje religioso *agresivo*, que recurría a “medios de seducción psicológico-religiosa con el pueblo necesitado”. Tal

---

<sup>30</sup> Padilla, *La Iglesia y los dioses*, 342. El Estadio “Unamuno” fue demolido en 2016.

<sup>31</sup> Había celebraciones de primera, segunda y tercera clase, según el estipendio. Se eliminaron también ciertas expresiones de la religiosidad popular: agua, algodones, amuletos, etc., “Uso de lengua vernácula en el Prefacio”, “Resoluciones del Encuentro Nacional”, *Boletín Eclesiástico*, febrero de 1966, 104-5, 519-23.

<sup>32</sup> Pablo Muñoz Vega, “Conferencia: La Libertad Religiosa”, *Boletín Eclesiástico*, mayo de 1966, 261-71.

<sup>33</sup> *Constitución de la República del Ecuador* (1945), art. 141, n.º 11, en Trabucco, *Constituciones*, 385.

<sup>34</sup> “El proselitismo es un testimonio irresponsable y una corrupción de la libertad religiosa”.\*

\* Muñoz Vega, “Conferencia”: 267. Cabe puntualizar que DH no habla de *sectas*, sino de *comunidades religiosas*.

argumentación es conservadora; evidentemente, Muñoz no quiso escandalizar a su auditorio, poco habituado a sutilezas teológicas. Meses después, la nueva Constitución amplió el alcance de la libertad de cultos, pues obligó al Estado a “garantizar la libertad de creencia religiosa y de culto, individual o colectivo, en público o en privado”.<sup>35</sup>

Otro frente fue la puesta en marcha de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE) a partir de la doctrina de la colegialidad expuesta en *Lumen Gentium*, es decir, la concepción de la Iglesia como una comunión de iglesias locales.<sup>36</sup> La CEE, compuesta por veintidós ordinarios a inicios de 1966, encontró un local en los predios del Seminario Mayor. Hubo algunas nóminas episcopales, como las de Luis Clemente de la Vega (Tulcán), el carmelita descalzo Wenceslao Gómez (Sucumbíos) y el capuchino Alejandro Labaka (Aguarico). El engranaje de la CEE comenzó a funcionar bajo la presidencia de Mons. Mosquera y se coordinaron algunas iniciativas sociales con seculares competentes. Destacó el aporte de un cercano colaborador de la Dra. Robalino: Fausto Jordán, graduado de la carrera de Economía en la Universidad Central y funcionario del Instituto de Promoción Agrícola de Chile. En el contexto de la aplicación de la reforma agraria, los obispos estaban persuadidos de que no bastaba *regalar* la tierra: los campesinos necesitaban capital y asesoría técnica. Mosquera y Jordán buscaron apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo. Monseñores Muñoz Vega, Proaño, Rada y Echeverría estudiaron el proyecto. El resultado fue la fundación de la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA), dirigida por Robalino, con la participación de algunos profesores de la Escuela de Trabajo Social de la PUCE. Su misión: la promoción y educación campesinas, por medio de un asesoramiento basado en la DSI a cooperativas, comunas y sindicatos.<sup>37</sup> El autorizado juicio de Jordán sobre la reforma agraria es que fue limitada y que “concedió un amplio margen de salvaguardas a diversos sectores de terratenientes”.<sup>38</sup>

La Iglesia ecuatoriana recibió la grata visita de Mons. Larraín, quien asistió al ya referido encuentro de Baños. En el que sería su último discurso, el obispo de Talca expresó que el episcopado debía poner su “mirada en la lejanía” para prever los rápidos cambios de los tiempos, “con el oído atento” para escuchar a los pueblos, y “con el paso

---

<sup>35</sup> “Constitución política del Estado”, art. 28, n.º 8.

<sup>36</sup> LG 13 se refirió a la *iglesia particular*, el conjunto de las diócesis dentro del territorio de un país, que comparten una misma cultura e historia.

<sup>37</sup> Müller, *Repensar la Revolución*, 119-20; CESA. *Logros y traspiés*, 9.

<sup>38</sup> Fausto Jordán, “Reforma agraria en el Ecuador”. En *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, coord. por John D. Vargas Vega, 285-317 (La Paz: Plural, 2003), 289.

ligero” para responder por medio de una pastoral orgánica.<sup>39</sup> Su muerte en un accidente de carretera el 22 de junio de 1966 privó a la Iglesia de un hombre que hubiera ayudado a desatar los nudos gordianos del posconcilio. Su sucesor en la presidencia del CELAM fue Mons. Avelar Brandão Vilela. El obispo auxiliar de Mar del Plata, Eduardo F. Pironio, ocupó la secretaría general. Pablo Muñoz ocupó la primera vicepresidencia y Marcos McGrath, la segunda. Leonidas Proaño presidió el Departamento de Pastoral de Conjunto.

La elección del obispo de Riobamba para presidir un departamento tan importante obedeció a su prestigio ascendente. Recordemos que los participantes del Pacto de las Catacumbas se comprometieron a trabajar en equipo con su clero, con la vida consagrada y con el *santo pueblo fiel de Dios*. Dos colaboradores cercanos, Jaime Álvarez y Nelly Arrobo, han expresado que nunca escucharon a Proaño hablar del pacto romano. Awiti se pregunta por qué el obispo no cumplió con el numeral 13: “dar a conocer estas resoluciones” a los feligreses. Arrobo sostiene que tal vez Proaño consideró que no era necesario divulgar algo que venía solo a confirmar sus opciones más íntimas. Añado de mi cosecha otra lectura plausible: el ambiente en Riobamba, caldeado por el tema de la Catedral, no favorecía que Proaño hiciera referencia a uno de los gestos más revolucionarios de la asamblea conciliar.<sup>40</sup>

Mons. Proaño convocó a diversas asambleas para socializar los documentos conciliares. Ordenó las adecuaciones necesarias para que los templos y capillas de su diócesis se ajustaran al espíritu y a la letra de la constitución *Sacrosanctum Concilium*. Su parecer era que si el pueblo desconocía el sentido de la liturgia, esta degeneraría en simple “celebración de ritos mágicos.”<sup>41</sup> El obispo se convenció de que debía diseñar junto a sus colaboradores un *Plan de reconversión pastoral a largo plazo*. El espacio para pensar la Iglesia de Riobamba fue el Hogar “Santa Cruz”, inaugurado el 20 de julio de 1968, la sede de un vibrante equipo misionero que recorrió las comunidades para hacer vida un plan pastoral que tenía por objetivos:

- a) promover la Iglesia como comunidad y la pastoral comunitaria,
- b) promover las comunidades eclesiales de base, CEBs, y

---

<sup>39</sup> Berrios, “Manuel Larraín”, 36-7.

<sup>40</sup> Jaime Álvarez, entrevistado por el autor, 3 de diciembre de 2021; Pikaza y da Silva, *El Pacto de las Catacumbas*, 20-1, Awiti, “La trayectoria pastoral”, 110-1.

<sup>41</sup> Leonidas Proaño, *Liturgia y la misión* (Riobamba, 1966), cit. por Awiti, “La trayectoria pastoral”, 116.

c) iniciar un proceso de concientización, término entendido por Proaño como “abrir los ojos a la gente”.<sup>42</sup>

Fue así como el Vaticano II se encarnó en nuestros Andes. A la luz de *Lumen Gentium*, *Christus Dominus* y *Presbiterorum Ordinis*, Proaño comprendió que la Iglesia de Riobamba debía experimentar una radical transformación hacia una organización comunitaria. Por tanto, reorganizó los consejos diocesanos (de Presbiterio, de Pastoral, de Laicos) y dividió las parroquias en sectores, en función de la capacidad de acompañamiento pastoral de su equipo, operativo desde mediados de 1969. Los sacerdotes debían aprender a trabajar en equipo con las religiosas, con los laicos, con el pueblo mismo: “Comprendí que los sacerdotes habíamos sido acaparadores de todos los carismas en la Iglesia, que nos habíamos convertido, en vez de servidores, en dominadores del pueblo”.<sup>43</sup>

Monseñor halló un colaborador incondicional en Agustín Bravo Muñoz, su vicario. Este nativo de Santiago de Bolívar se convirtió en exponente del nuevo perfil de sacerdote: batallador, lector de la Teología posconciliar y apasionado por la renovación eclesial. Un *cura de izquierda*, en suma. A juicio de Barredo y Gavilanes, la cuarta parte del clero riobambeño compartía ese perfil progresista. A riesgo de ser esquemático, menciono que otra cuarta parte eran *buenos curas piadosos* y la mitad restante eran, en el fondo, unos anacrónicos *gamonales conservadores*. Es necesario añadir que la misma Iglesia, la asistencia pública y una veintena de familias riobambeñas poseían aún más del 80% de las tierras cultivables de la provincia.<sup>44</sup> El conflicto era inevitable.

Un pretexto para atacar al obispo fue su decisión de dejar sin reconstruir la Catedral. Los sacerdotes que no estuvieron de acuerdo con la nueva línea pastoral abandonaron la diócesis, lo que condujo a un déficit de clero. Con los que se quedaron, Proaño consolidó el Equipo Misionero Diocesano. El alejamiento del obispo de su sede se hizo evidente aún antes de la finalización del Vaticano II. Leonidas Proaño ya no era digno de ser el pastor de las clases pudientes, invitado a bendecir sus matrimonios y a

---

<sup>42</sup> Un documento de 1984 define a Santa Cruz como un “lugar de encuentros, diálogos, cursos a todo nivel, locales, nacionales, internacionales”, Jorge Moreno y María José Abad, “Caminar pastoral de la Iglesia de Riobamba, 1954-1984”, 12, APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, carpeta “Obispo Proaño”. Acerca de la concientización, Leonidas Proaño, *Concientización, evangelización, política* (Salamanca: Sígueme, 1980), 17.

<sup>43</sup> Proaño, *Creo en el hombre*, 100.

<sup>44</sup> Barredo, entrevista personal; Luis María Gavilanes, entrevistado por el autor, 20 de febrero de 2021. El párroco de Penipe, quien conoció personalmente a Proaño y a Bravo, coincide, pero no se atreve a dar porcentajes, Álvarez, entrevista personal; Müller, *Repensar la Revolución*, 62.

bautizar a sus hijos: se había convertido en el *obispo de los indios*. Se instaló en Santa Cruz, el epicentro de su actividad y foco irradiador de la Iglesia de los pobres.

Otro cura de izquierda de perfil intelectual surgió en Guayaquil. José Gómez Izquierdo (1925-2006) estudió en los colegios “Cristóbal Colón” y “Vicente Rocafuerte” antes de trasladarse a Quito, al internado del “San Gabriel”. Los jesuitas Eduardo Vásquez Dodero y Francisco Miranda intervinieron en su primer discernimiento vocacional. Graduado de bachiller, José ingresó a la Juventud Universitaria Católica (JUC) y tuvo algunas experiencias laborales. Participó en el Congreso Nacional de la CEDOC de 1952 y, al año siguiente, comenzó a estudiar Derecho Laboral en el Instituto León XIII de Madrid. Al volver al Ecuador en 1954, comenzó una breve relación con la quiteña Elsie Monge, futura mujer consagrada y activista por los Derechos Humanos.<sup>45</sup>

José se decidió finalmente por el sacerdocio, una opción excepcional en el puerto principal. Gómez ingresó al Seminario Mayor de Quito; su evolución posterior confirma la importancia de las redes de sociabilidad para la maduración intelectual de los protagonistas de esta historia. Mons. Larraín, a quien Gómez había conocido gracias a la JUC, le ayudó a proseguir su formación en un seminario chileno (1955). Ordenado sacerdote, su obispo, Mons. Mosquera, le destinó a Roma para especializarse en Filosofía en la Gregoriana; su residencia fue el Colegio Pío Latinoamericano. Durante su formación, Gómez comprendió que un error común del catolicismo ecuatoriano era la separación entre fe y vida. De vuelta a Guayaquil en 1962, se entregó a un apostolado polifacético. Su campo de acción pastoral fue La Ferroviaria, un sector socialmente deprimido. El *Padre Pepe* se hizo muy conocido por sus homilias dialogadas, por su actividad en los medios (*El Universo*, *Vistazo*, diversas radios) y por su compromiso social. A mediados de la década ya era considerado como un carismático cura de izquierda que no ocultaba sus simpatías por Mons. Proaño.

La transición en la sede quiteña se consumó el 10 de septiembre de 1967. El Santo Padre aceptó la renuncia del cardenal de la Torre, así que un filósofo experto en san Agustín se convirtió en el undécimo arzobispo de Quito. El presidente de la República, Otto Arosemena Gómez, firmó el acta de posesión canónica. Muñoz Vega fue el primer jesuita en ocupar la sede primada, en vísperas de grandes transformaciones. En esa

---

<sup>45</sup> Su madre, Alais Izquierdo, perteneció a AC, Rodolfo Pérez Pimentel, *Diccionario Biográfico Ecuatoriano*, accedido 10 de enero de 2024,



ocasión, su homilía desarrolló el tema *El reto del mundo de hoy a la Iglesia y el reto de la Iglesia a sí misma y al mundo*: “Es necesaria la justicia. Es irrenunciable la justicia. Pero ella sola no basta para establecer la vinculación social más fuerte. Un mundo con justicia, pero sin amor, sería simplemente un mundo inhumano.”<sup>46</sup> Días después, el flamante arzobispo viajó a Roma para asistir a la primera asamblea del Sínodo de los Obispos (29 de septiembre-29 de octubre). Participó de la comisión que redactó un documento sobre la crisis de la fe y los *errores teológicos* en Boga.<sup>47</sup>

En su calidad de arzobispo de Quito, Muñoz Vega se convirtió *ipso facto* en el gran canciller de la PUCE. Educación y desarrollo fueron temas constantes, tanto en sus alocuciones del período como en la agenda del CELAM. Por razones históricas (el laicismo, entre ellas), la educación católica era elitista; su necesaria democratización fue el tema abordado en San Salvador en 1967. Ese mismo año, el Departamento de Educación del CELAM organizó en Buga el *Seminario de Expertos sobre la Misión de la Universidad*. Fruto de ese evento fue una declaración, *La misión de la Universidad Católica en América Latina*. Se trató de una fuerte autocrítica: si bien en el continente había más de doscientos establecimientos que pretendían ser universidades católicas, “más del 60% no merecen el nombre de tales”.<sup>48</sup> El documento supuso un giro histórico: el episcopado aceptó que la controversia con el laicismo ya había sido superada; ahora, la misión de las universidades católicas debía ser contribuir al desarrollo.

La Universidad Católica, pontificia desde 1963, optó también por el discurso del desarrollo. La sociedad ecuatoriana necesitaba transformarse y la educación superior aparecía cada vez más como un derecho irrenunciable. Quito se modernizaba; según el censo de 1962, tenía medio millón de habitantes. La migración interna —un resultado de la reforma agraria— provocó una expansión urbana hacia el norte y el sur. En ese contexto, el P. Janssens, General de la Compañía de Jesús, recibió de la arquidiócesis el encargo formal de dirigir la institución, que contaba con medio centenar de docentes y mil cuatrocientos estudiantes. Janssens ordenó al viceprovincial, Alfonso Villalba —de ahora en adelante, vice gran canciller de la Universidad, segunda autoridad del Cuerpo Gubernativo tan solo por detrás del arzobispo—, que destinara a los sujetos idóneos no

---

<sup>46</sup> Pablo Muñoz Vega, “Homilía”, *Boletín Eclesiástico* 73 n.º 10-11, octubre-noviembre de 1967, 556-561; aquí, 560.

<sup>47</sup> Resultados del Sínodo fueron la creación de la Comisión Teológica Internacional y la invitación a las conferencias episcopales para que renovaran la formación sacerdotal, Miranda, *Pablo Muñoz*, 131.

<sup>48</sup> Seminario de Expertos sobre la Misión de la Universidad en América Latina, “La misión de la Universidad Católica en América Latina” (Buga, 12-18 de febrero de 1967), III, n.º 1, accedido 11 de enero de 2024, [www.cepau.org.ar/?pg=documentos](http://www.cepau.org.ar/?pg=documentos)

solamente para la cátedra y la administración, sino para dar atención pastoral a la comunidad universitaria. Entre 1961 y 1963 se fundaron la Facultad de Ingeniería Civil y los institutos de Lenguas y Lingüística y de Ciencias Sagradas. El compromiso formal de la Compañía con la Universidad fue ratificado por la erección canónica de una comunidad jesuita dentro del campus. En 1965 vivían en esa residencia once jesuitas, entre profesores, administrativos y capellanes. El superior de la nueva comunidad fue el mismo padre rector, Luis E. Orellana, S.J.<sup>49</sup>

Durante el rectorado de Aurelio Espinosa, la Universidad había recurrido al discurso de la excelencia educativa. Pero los ingresos eran insuficientes para el desarrollo de nuevas carreras y de infraestructura, penuria compartida por la mayoría de las instituciones católicas en el país. Una decisión trascendental del rectorado de Orellana fue el convenio firmado en 1963 con Saint Louis University, institución de la provincia jesuita de Missouri. Se trató de un proyecto de transferencia de capacidades y equipamiento financiado con fondos de la Alianza para el Progreso. La intención fue apoyar a la PUCE en la mejora de su infraestructura, en la enseñanza de la lengua inglesa y la formación de docentes, trabajadores sociales, ingenieros y enfermeras.

Tabla 8  
Decanos de la PUCE en 1966

Facultad	Decano	Observaciones
Jurisprudencia	Dr. Julio Tobar Donoso	Cofundador de la PUCE. Decano y profesor desde 1946.
Economía	Ing. José Rubén Orellana	Rector de la Politécnica; hermano de Luis E. Orellana, S.J.
Ciencias de la Educación	P. Ernesto Proaño, S.J.	Jesuita desde 1933. Prorector de la sede de Ibarra en 1976.
Ingeniería	Ing. René Pólit	Primer decano (hasta 1970). Concejal de Quito durante la alcaldía de Jaime del Castillo (1967-1970).
Enfermería	Mons. Ángel G. Pérez	Vicerrector y miembro del Cuerpo Gubernativo. Decano encargado. Antiguo asistente general de AC.

Fuente y elaboración propias.

El rectorado de Orellana se caracterizó por su firmeza y dinamismo, en medio de un marcado crecimiento material y académico. Al estilo de las universidades estado-unidenses, se conformó un *Consejo de Desarrollo*, encargado de coordinar la expansión

<sup>49</sup> Llamada actualmente Residencia “San Pedro Canisio”, *Catalogus Viceprovinciae Aequatorianae S.I. ineunte anno MCMLXV*, 18-19; Jorge Villalba, “Una década de historia institucional, 1961-1971. Crónica Universitaria”, en *20 años...!* (Quito: PUCE / Instituto de Investigaciones Económicas, 1966), 83-97; VV.AA., *Libro de oro. Pontificia Universidad Católica del Ecuador 1946 / 1996* (Quito: PUCE, 1996), 23.

integral de la Universidad (relaciones públicas, fundaciones, becas, relación con los egresados, etc.).<sup>50</sup> Si bien Ayala Mora considera que el mencionado consejo fue ineficaz, la ampliación de la oferta académica resultó pertinente, pues vinculó a la PUCE con una sociedad en transformación.<sup>51</sup> Otra dinámica fue la incorporación de algunas instituciones católicas, como la Escuela Superior de Servicio Social “Mariana de Jesús”, fundada por Robalino y anexada en 1954. La fundación de la Escuela de Tecnología Médica (1968) situó a la PUCE en la vanguardia de la incipiente investigación científica en el país.

El siguiente rector, el ya mencionado Alfonso Villalba (1968-1971), se caracterizó por su línea moderada en medio de crecientes tensiones. Prosiguió la opción de invertir en el desarrollo profesional del profesorado: gracias a becas y convenios, al menos catorce profesores de ciencias se formaron en el exterior. En ese marco, se dio una peculiar aplicación de *Dignitatis Humanae*, cuando el Departamento de Estado de los EE. UU. pidió una demostración de buena fe, en el sentido de que la PUCE explicitara su apertura a todas las creencias religiosas. Por tanto, se dejó de exigir la partida de bautismo como requisito para la matrícula.<sup>52</sup>

Una lectura a contrapelo de la publicación institucional con motivo de los veinte años de fundación (1966) y del primer número de la *Revista de la Universidad Católica* (1972)<sup>53</sup> me permitirá respaldar mis juicios sobre la atmósfera que se respiraba en ese espacio de sociabilidad que, como toda universidad, era la PUCE. El pensamiento anticomunista no solo que seguía vigente, sino que era hegemónico en la comunidad universitaria. En otro orden, la ubicación del campus resultó ser estratégica, pues estaba enclavado en los barrios residenciales de los que provenía buena parte del estudiantado (La Floresta, La Mariscal, la Av. González Suárez). Ubiquémonos en el contexto capitalino de la época: el peso del apellido y el prestigio social seguía contando mucho y la estratificación educativa era un hecho. Ante el crecimiento de la matrícula y la politización de la Central, la *Cato* era la primera opción para las clases medias y altas que no podían o no querían enviar a sus hijos a estudiar al extranjero. En cuanto al número de

---

<sup>50</sup> Kennedy retomó el programa del llamado *Punto IV* de tiempos de Truman, que se convertiría en la Agencia de los EE. UU. para el Desarrollo Internacional (USAID), Sevilla y López, “Breve historia”, 142; Carvajal, *Universidad*, 129-46. SLU proveyó profesores para la enseñanza de Inglés, Psicología, Ciencias Naturales y facilitó los equipos para los laboratorios, Villalba, “Crónica”, 97.

<sup>51</sup> Ayala, “Observaciones sobre el proceso”, 65.

<sup>52</sup> Villalba, “Crónica”, 95.

<sup>53</sup> *Revista de la Universidad Católica* 1 (1972). El tono optimista de la publicación resalta el crecimiento de la PUCE y lo pone en sintonía con la modernización del país.

estudiantes, la PUCE era la tercera universidad del país, superada tan solo por la Universidad Central del Ecuador y la Universidad de Guayaquil (estatales).

El prestigio de la Universidad Católica se asentaba principalmente en su Facultad de Jurisprudencia, que formaba a alrededor de trescientos estudiantes a mediados de los sesenta. Julio Tobar Donoso podía estar orgulloso: no solamente que había participado de la fundación de “la universidad a la que tenían derecho los católicos ecuatorianos”,<sup>54</sup> sino que la facultad que él dirigía desde 1946 había atraído a *lo más granado* de la sociedad quiteña, es decir a aquellos sectores de tradición conservadora o incluso liberal, que temían un triunfo del socialismo revolucionario. Para esa derecha católica, seducida por el socialcristianismo de Ponce o por el liberalismo remozado de Plaza, Velasco Ibarra siempre sería, en el mejor de los casos, el mal menor. En 1968, Tobar fue electo presidente de la Corte Suprema de Justicia.<sup>55</sup> Comprometió a algunos colegas magistrados para que participaran en los tribunales de grado de *su* facultad.

El subdecano de Jurisprudencia era el Dr. Juan Larrea Holguín (1927-2006). Alumno fundador y abogado de la misma Universidad Católica, Larrea Holguín fue el primer miembro ecuatoriano del Opus Dei, el instituto secular fundado por Josemaría Escrivá de Balaguer en 1928. En 1952 se sumó al cuerpo docente de la Católica; diez años después recibió la ordenación sacerdotal. Profesor de Derecho Civil e Internacional, su vasta producción en torno al Modus Vivendi y a las relaciones entre Iglesia y Estado es digna de respeto. Destaco entre sus obras *La Iglesia y el Estado en el Ecuador* (1954) y diversos aportes sobre Derecho Territorial, Historia Colonial, Jacinto Jijón y otros autores.<sup>56</sup> El prestigio de Larrea Holguín era tal que recibió el encargo de preparar la edición oficial de la Constitución de 1967. Era considerado como el sucesor natural de Tobar en el decanato.<sup>57</sup>

Entre la treintena de profesores de la Facultad se contaban el vicerrector, Mons. Ángel G. Pérez (Derecho Canónico), Víctor Hugo Bayas (Código de Procedimiento

---

<sup>54</sup> Tobar, “Fundación de la Universidad”, 40.

<sup>55</sup> José J. Flor, “Julio Tobar Donoso”, en *Homenaje póstumo*, 45. Previamente, la dictadura militar de 1963-1966 impidió que Tobar asumiera la presidencia de la Corte Suprema, Jaime Durán Barba, “Superando el compromiso con el pasado”, *Mensajero*, noviembre de 1970, 21-24.

<sup>56</sup> Juan Ignacio Larrea Holguín nació en Buenos Aires; su madre fue la ambateña Dolores Holguín Iturralde, Arch. Central PUCE, Recursos Humanos, ingreso 8, caja 10, carpeta 376; Álvaro R. Mejía Salazar, “Juan Larrea Holguín y su relación con la Academia Nacional de Historia del Ecuador”, *Colloquia. Revista de Pensamiento y Cultura* 4 (2017): 102-9.

<sup>57</sup> *Constitución política de la República del Ecuador del año 1967*, concordada por Juan Larrea Holguín (Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones, 1967).

Penal), Mons. Antonio González Zumárraga (Derecho Público Eclesiástico), Luis Alberto Luna Tobar, O.C.D. (Psicología Jurídica y Deontología), Liborio López, S.J. (Sociología), José María Vargas, O.P. (Religión) y Julio C. Trujillo (Derecho Agrario y Código del Trabajo).<sup>58</sup> Es en verdad un listado imponente, de evidente impronta conservadora, que incluye a tres futuros arzobispos (Larrea, González y Luna), al rector del San Gregorio (López) y a un benemérito historiador eclesiástico (Vargas). Tobar Donoso demostró cierta tolerancia al incorporar a alguno que otro profesor de renombre con tendencias de izquierda; un caso fue el de Luis Jaramillo Pérez, abogado de la UCE.<sup>59</sup> Que quede claro: no había concursos de merecimientos ni oposición. Tobar Donoso había recibido carta blanca de los rectores para incorporar y despedir docentes.

Si extendiendo mi análisis a los estudiantes de la PUCE en esa década, el resultado también es sugestivo: el banquero y empresario Fidel Egas, el futuro presidente de la República Osvaldo Hurtado, el consultor político Jaime Durán Barba —un joven activista progresista— y el político Camilo Ponce Gangotena —hijo del fundador del PSC—. El estamento estudiantil se concibió como *apolítico*, cuando la verdad era que su inclinación católica-conservadora sería desafiada por la irrupción de un movimiento progresista, la Democracia Cristiana Universitaria (DCU), entusiasta de las reformas conciliares. En concreto, *Lumen Gentium* inspiró a los militantes de la DCU para proclamar que la Universidad, al igual que la Iglesia, era una *comunidad* integrada por autoridades, profesores y estudiantes que comparten las responsabilidades del gobierno de la institución. Las actas del Cuerpo Gubernativo revelan la creciente insatisfacción de los estudiantes hacia el autoritarismo —había que recibir a los profesores de pie, por ejemplo— y los anticuados métodos pedagógicos que propiciaban cierto dogmatismo. El primer dirigente estudiantil que se empeñó en *derrumbar* aquel modelo tradicional fue el lojano José Bolívar Castillo, quien terminó siendo separado de la PUCE.<sup>60</sup>

Precisamente por aquellos años, Maurice Agulhon introdujo el concepto historiográfico de *sociabilidad*, que se refiere al estudio de las asociaciones o *redes* políticas, culturales o intelectuales, entendiéndolas como sistemas relacionales que permiten la circulación de bienes y servicios, en el marco de las relaciones establecidas

---

<sup>58</sup> VV.AA., *20 años...!*, 163-4, Arch. Central PUCE, Recursos Humanos (carpetas de los profesores).

<sup>59</sup> Ibarreño, presidente del Tribunal de Menores, ministro de la Corte Suprema, ministro de Previsión Social y Trabajo, etc., VV. AA., *Diccionario Biográfico*, 356.

<sup>60</sup> Ayala Mora, “Observaciones sobre el proceso”, 69-70. Después de 1984, Castillo fue diputado por su provincia y alcalde de Loja en cuatro ocasiones.

entre sus miembros.<sup>61</sup> Ciertos grupos particulares —como el profesorado de la PUCE, con sus conexiones políticas y sociales— tejieron vínculos de amistades y apoyo profesional que pueden rastrearse. Tal abordaje trasciende a la PUCE como un sistema cerrado: por mencionar un caso, José Rubén Orellana Ricaurte, hermano de Luis Enrique Orellana Ricaurte, S.J., fue el rector de la Escuela Politécnica Nacional desde 1959.

#### 4. El 68

A inicios del crucial año de 1968, la directiva del CELAM ultimaba los preparativos de su II Asamblea General. Pironio, Muñoz y Proaño, entre otros, vislumbraron el objetivo de la asamblea: que la Iglesia latinoamericana se preguntase acerca de su identidad y misión a la luz del Concilio. Como he señalado, *Populorum Progressio* despertó entusiasmo, pero la visita papal también tuvo sus críticos entre la izquierda: ¿acaso el Santo Padre iba a bendecir en Colombia la injusticia institucionalizada y la represión? En la otra orilla, los cambios eclesiales inquietaban a buena parte del clero y del laicado, que temían una aproximación al marxismo.

En el Primer Mundo, la generación nacida en la posguerra quería marcar su propio destino. Las drogas, la liberación sexual, el rock y la psicodelia conformaron el *Zeitgeist*, al menos en Occidente. En Estados Unidos, la administración Johnson repetía que la victoria en Vietnam era cuestión de tiempo, pero la ofensiva comunista del *Tet* demostró todo lo contrario. En Francia, el anhelo de una reforma universitaria y otros factores desencadenaron una gran agitación social, que comenzó con huelgas masivas y la ocupación de fábricas y universidades. Los estudiantes no estaban dispuestos a seguir tolerando un régimen autoritario. También había insatisfacción por el imperialismo, la sociedad del bienestar, la falta de participación estudiantil en el gobierno universitario y Vietnam.

El gran estallido que pilló desprevenido al *establishment* fue novedoso en su tenor: *graffiti*, consignas —*la imaginación al poder; seamos razonables, pidamos lo imposible*, etc.—, canciones y, no hay que omitirlo, una buena dosis de violencia.<sup>62</sup> Para los intelectuales, lo importante fue estar *con* los rebeldes: “ningún filósofo, ningún teórico encendió el fuego que, extendiéndose, llegaría a la calle, al mundo del trabajo, y

---

<sup>61</sup> Michel Bertrand, “Los modos relacionales de las élites hispanoamericanas coloniales: enfoques y posturas”, *Anuario IEHS* 15 (2000): 61-80.

<sup>62</sup> De Gaulle disolvió la Asamblea, acogió algunas de las demandas y convocó a elecciones. Renunció a la presidencia de la República en abril de 1969, Winock, *El siglo*, 785-96.

finalmente a todos los estratos de la sociedad, familia, escuela, administración, Iglesia...”<sup>63</sup> Nada ni nadie quedó a salvo; incluso el bloque soviético vivió su propia crisis. El experimento del pueblo checoslovaco de un socialismo con rostro humano, la *Primavera de Praga*, fue aplastado por los tanques del Pacto de Varsovia.

La agitación cruzó el Atlántico. La radicalización de la izquierda fue de la mano con la creciente movilización popular que pretendía mayores libertades políticas. En México, la represión ordenada por el presidente Gustavo Díaz Ordaz cobró la vida de un número no precisado de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas. La opinión pública quedó conmocionada: ese 2 de octubre de 1968 fue la primera manifestación de una estrategia represiva de gran escala, inédita en la historia del continente.<sup>64</sup> Al día siguiente, Perú fue también noticia. Un grupo de militares derrocó al presidente Fernando Belaúnde Terry, acusado de corrupción. El general Juan Velasco Alvarado y los altos mandos que le secundaron recurrieron a un lenguaje distinto: *desarrollo sin dependencia, soberanía económica, participación de los trabajadores...* Fue proclamado un gobierno *nacionalista y revolucionario* que contó con el respaldo popular y de la cúpula eclesiástica. El arzobispo de Lima, cardenal Juan Landázuri Ricketts, O.F.M., apoyó públicamente las reformas. Se registraron protestas y movilizaciones en los demás países del continente, con distintos énfasis: la resistencia al imperialismo, el derrocamiento de gobiernos o la reivindicación de derechos laborales. En medio de un idealismo que hoy nos cuesta entender, el *leitmotiv* de la juventud y de los intelectuales comprometidos era *hacer la revolución*.<sup>65</sup> Como sea.

Otra clave del 68 tuvo que ver con la sexualidad y la planificación familiar. Ahora, que se consideraba como verdad científica la relación entre control demográfico y desarrollo, la opinión pública de Occidente esperaba una liberalización de la doctrina católica —su última actualización databa de 1930: *Casti connubii* de Pío XI—. Resumo los antecedentes: cuando comenzaron a llegar a Roma las respuestas de los obispos a la consulta hecha por Juan XXIII, un buen número pidió que se condenasen tanto los medios anticonceptivos y el malthusianismo como la esterilización directa.<sup>66</sup> La Comisión

---

<sup>63</sup> Winock, *El siglo*, 785.

<sup>64</sup> Felipe Victoriano Serrano, “Estado, golpes de Estado y militarización en América Latina: una reflexión histórico-política”, *Argumentos* 23, n.º 64 (septiembre-diciembre de 2010): 175-93.

<sup>65</sup> Adalberto Santana, “1968 en la memoria de América Latina y el mundo”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 234 (septiembre-diciembre de 2018): 177-200, doi: 10.22201/fcpys.2448492xe.2018.234.65557

<sup>66</sup> Pericles Felici, “De la constitución pastoral ‘Gaudium et Spes’ a la encíclica ‘Humanae Vitae’”, *Ecclesia* 28, no. 1412 (19 de octubre de 1968): 25-31; sobre el problema en conjunto, Alana Harris, ed.,

Teológica respondió con un esquema tradicional, *De castitate, matrimonio, familia et virginitate*. La dinámica de la primera sesión impidió que ese esquema fuera debatido. Hubo luego algunos desarrollos: a) lo referente al matrimonio y a la familia fue incluido en *Gaudium et Spes*; b) la píldora anticonceptiva *Conovid* comenzó a ser distribuida en los países desarrollados; y c) en 1963, Juan XXIII instituyó la Pontificia Comisión sobre Población, Familia y Natalidad.

GS se refirió a la familia, al matrimonio y al amor conyugal en sus numerales 47-52. El numeral 50 resultará esencial para comprender los debates del 68. Según la mente del Concilio, el matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole.

Por eso, con *responsabilidad humana y cristiana* [los padres] cumplirán su misión y con dócil reverencia hacia Dios se esforzarán ambos, de común acuerdo y esfuerzo, por formarse un juicio recto. [...] En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia, lo cual ha de ajustarse a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia (GS 50).

Esta argumentación vuelve al precepto bíblico *creced y multiplicaos* (Génesis 1,28), pero su conclusión va más allá de *Casti connubii*: “el matrimonio no ha sido instituido solamente para la procreación”. GS 51 exhortó a ejercer una paternidad responsable. Para los progresistas, en cambio, la píldora era un instrumento de liberación de la mujer. Pablo VI dio la impresión de que estaba dispuesto a cierta flexibilización cuando incluyó en la comisión a médicos, psicólogos, economistas, sociólogos y expertos en demografía.<sup>67</sup> En medio de una gran expectativa, la Pontificia Comisión aprobó un informe final que decía que la oposición a la anticoncepción no podía seguir manteniéndose con un argumento válido y que el control artificial de la natalidad no era intrínsecamente malo (1966).<sup>68</sup>

Se ha achacado al papa Montini cierta indecisión y falta de energía en momentos álgidos, pero, esta vez, juzgó que era necesario aplicar el freno. Su encíclica *Humanae Vitae* (HV, julio de 1968) sostuvo que el amor conyugal exigía a los esposos cristianos

---

*The Schism of '68. Catholicism, Contraception and 'Humanae Vitae' in Europe, 1945-1975* (London: Palgrave Macmillan, 2018).

<sup>67</sup> En total, setenta y dos personas, presididos por un comité ejecutivo de dieciséis obispos, Bernstein y Politi, *Su Santidad*, 128-30.

<sup>68</sup> Decía el informe: “La regulación de la contracepción aparece como necesaria a muchas parejas que desean alcanzar una paternidad responsable, abierta y razonable”.\*

\* Cit. por Alana Harris, “Introduction: The Summer of '68 – Beyond the Secularization Thesis”, en *The Schism of '68*, 1-20.



tomar conciencia de su misión, que es fundar una familia. La paternidad responsable está vinculada con el orden moral *objetivo*, cuyo fiel intérprete es la conciencia recta. Esa paternidad se ejercita con la decisión de tener una familia numerosa, o bien, evitando un nuevo nacimiento “durante algún tiempo o por tiempo indefinido”. En ese caso, los esposos no pueden recurrir más que a los métodos naturales.<sup>69</sup> Terminó así la ilusión del papa reformista. Las críticas fueron múltiples, lo que apesadumbró a Pablo VI: no volvió a escribir otra encíclica.<sup>70</sup>

En Ecuador, *Vistazo* abordó la controversia con titulares de impacto: “NO dijo el Papa a la píldora”, “Un huracán mundial se desencadenó al conocerse la Encíclica *Humanae Vitae*”. Siguió tres artículos con sendos puntos de vista, escritos por el redactor en jefe, Alberto Borges, el padre José Gómez Izquierdo y un médico partidario de la planificación familiar, Pablo Marangoni. El texto de Gómez expresó obediencia filial hacia Pablo VI, a la par que trató de *dorar la píldora*: el papa no habría dicho *no*, sino *por ahí, no*; es decir, que HV invitaba a los cristianos al asentimiento y a seguir un camino de apertura a la vida.<sup>71</sup> Los católicos ecuatorianos aceptaron ese punto de vista u optaron por guardar silencio. Hay que decir que Isabel Robalino se contó entre las hijas fieles de la Iglesia que no siguieron la estela marcada por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949). En cuanto a su opción personal por el celibato, nuestra protagonista dejó en claro más de una vez que nunca sintió la vocación para el matrimonio ni para la maternidad.<sup>72</sup>

## 5. Medellín: el miniconcilio latinoamericano<sup>73</sup>

En medio de tantas demandas e ideologizaciones, llegó el evento que marcó la madurez de la Iglesia del continente. El primer acto fue el XXIX Congreso Eucarístico de Bogotá y la visita de Pablo VI (22-24 de agosto). La carta de presentación del papa fue *Populorum Progressio*: sus discursos en Bogotá citan la encíclica treinta veces. No ocultó su emoción ante un evento histórico: la primera vez que el sucesor de Pedro visitaba la

<sup>69</sup> Pablo VI. “Carta encíclica *Humanae Vitae*” (Quito: Ed. Fr. Jodoco Ricke, 1968), n.ºs 10 y 16.

<sup>70</sup> Los episcopados de Canadá y Alemania llamaron a las parejas a discernir en conciencia su propia elección. HV no convenció tampoco a buena parte de la élite teológica —como Bernard Häring y Charles Curran— a Alfrink, Suenens y otros obispos europeos, *Paul VI*, 505-26.

<sup>71</sup> “NO dijo el Papa a la píldora”, *Vistazo*, n.º 136, septiembre 1968, 91-102.

<sup>72</sup> Robalino, *Ética profesional*, 141-52; Moreno Egas, entrevista personal.

<sup>73</sup> El contenido de este apartado ha sido anticipado en el artículo “La Iglesia ecuatoriana entre el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín”, *Procesos* 55 (enero-junio de 2022): 111-37, doi: 10.29078/procesos.v.n55.2022

tierra de Rosa de Lima y de Mariana de Jesús. “El Vicario de Cristo, con gesto expresivo e innovador, puesto de rodillas, había besado emocionado la tierra del continente americano, ante la mirada asombrada y conmovida de la multitud”.<sup>74</sup> Estaba fresca en el pueblo colombiano la memoria de la pasión y muerte de Camilo Torres. Con tacto, Pablo VI invitó a los obispos a prestar particular atención a los sacerdotes, a los jóvenes y a los trabajadores: “La obra no está acabada. Más aún, el trabajo realizado denuncia sus límites, pone en evidencia las nuevas necesidades”.<sup>75</sup> Solicitó profundizar en la Doctrina Social de la Iglesia para discernir vías de realización práctica y alertó ante la violencia generada por el marxismo.

El foco de atención se trasladó a Medellín el 26 de agosto. El criterio del CELAM para esta asamblea fue que hubiese una representación equilibrada, es decir, un obispo por cada veinticinco. Según el reglamento, los 247 participantes se dividieron en dos categorías: miembros efectivos con voz y voto y participantes con voz, pero sin voto. Esta última categoría abarcó a las religiosas y a los peritos, entre los que se contó el peruano Gustavo Gutiérrez. Con esto dejó en claro que en Medellín no solo estuvieron obispos; por eso, se ha hablado de una *noción ampliada de colegialidad*.<sup>76</sup> La presidencia fue ejercida por los cardenales Juan Landázuri Ricketts y Antonio Samoré —presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, PCAL— y por monseñor Avelar Brandão Vilela, presidente del CELAM. La presencia de Samoré hizo pensar en algún momento en una excesiva voluntad de control; sin embargo, la libertad de expresión fue absoluta.

Las sesiones duraron dos semanas, descritas como una experiencia de compromiso histórico y de oración, una experiencia *pentecostal*. La mecánica de trabajo tuvo tres fases. La primera, de ambientación, se extendió del 26 hasta el 29 de agosto: se presentaron los discursos de los tres presidentes y las ponencias de siete obispos, con su correspondiente discusión (Tabla 9).<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Carlos A. Mesa Posada, “Medellín 1968”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 416-21; Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* (2 vols.) (Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969). Ya he mencionado diversos estudios sobre Medellín en la introducción.

<sup>75</sup> “Nos compartimos vuestra pena y vuestro temor, Hermanos. Desde lo alto de la mística barca de la Iglesia, también Nos y no en menor grado, sentimos la tempestad que nos rodea y nos asalta”.\*

\* Pablo VI, “Discurso de apertura”, en CELAM, *La Iglesia en la actual transformación*, 25-38.

<sup>76</sup> Los miembros con voz y voto fueron seis presbíteros delegados de las conferencias episcopales, veintidós obispos designados por el papa y los presbíteros miembros de la junta directiva de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Dussel es preciso: “El 26 de agosto se reúnen en Medellín 146 cardenales, arzobispos y obispos, 14 religiosos, 6 religiosas, 15 laicos (sólo 4 mujeres), y consultores de diversos niveles”.\*

\* *Historia de la Iglesia*, 230.

<sup>77</sup> Sobre la mecánica de trabajo, Scatena, “De Medellín a Aparecida”, 275-9.

Tabla 9  
**Las ponencias de la II Conferencia General del CELAM**

Ponente	Tema	Observaciones
Marcos G. McGrath, obispo de Santiago de Veraguas (Panamá).	<i>Los signos de los tiempos en América Latina</i>	Puntos: conexión con GS, tres signos de los tiempos (cambio, valorización de lo Temporal y de lo Personal, enfoque mundial).
Eduardo F. Pironio, Secretario Gral. del CELAM.	<i>Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina</i>	Puntos: Teología de la Historia, reflexión desde LG, GS y PP, pecado estructural en el continente.
Eugenio de Araújo Sales, administrador apostólico de Salvador (Brasil).	<i>La Iglesia en América Latina y la promoción humana</i>	Presidente del Dpto. de Acción Social. Puntos: revolución y violencia, transformación de las estructuras eclesiales.
Samuel Ruiz G., obispo de S. Cristóbal de las Casas (México).	<i>La evangelización en América Latina</i>	La Pontificia Comisión para América Latina (PCAL) objetó en principio a Ruiz. Puntos: contexto cambiante, indígenas, AL en estado de misión.
Luis E. Henríquez, obispo auxiliar de Caracas (Venezuela).	<i>La pastoral de masas y la pastoral de élites</i>	Presidente del Dpto. de Seminarios. Puntos: definición amplia de pobreza, secularización, diálogo.
Pablo Muñoz V., arzobispo de Quito (Ecuador).	<i>La puesta al día de las estructuras pastorales en la Iglesia latino-americana con miras a su unidad</i>	No constaba en el programa inicial. Puntos: <i>aggiornamento</i> , evitar los extremismos, acompañamiento a grupos prioritarios (juventud), cómo afrontar la crisis.
Leonidas E. Proaño, obispo de Riobamba (Ecuador).	<i>Coordinación pastoral</i>	Objetado por la PCAL. Puntos: pastoral orgánica/ de conjunto, diversidad de ministerios, valorización del laicado, discernimiento, opción por los pobres.

Fuente: II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I. Ponencias* (1969).

Elaboración propia.

No voy a ocultar las tensiones. La PCAL objetó la designación de algunos consultores y de dos relatores, Ruiz y Proaño. Como dice el adagio eclesiástico *de Roma viene lo que a Roma va*, cabe suponer que algunas voces en la CEE acusaron al obispo de Riobamba de provocar división. Esta suposición fue confirmada por Mons. Víctor Corral.<sup>78</sup> La directiva del CELAM intervino y parte de la temática que le correspondía a Proaño fue asumida por el siempre conciliador Muñoz. Echeverría, obispo de Ambato, se quejó después de procedimientos *no claros* en el nombramiento de expositores, de coordinadores de comisiones, etc. A su juicio, casi se produjo “un rompimiento entre las diversas tendencias de la asamblea episcopal, la innovadora y la tradicional”. Proaño, en

<sup>78</sup> Víctor Corral, entrevista personal.

cambio, se mostró conforme con la primera fase.<sup>79</sup> Llama la atención el aporte de dos ecuatorianos: me atrevo a decir que la Iglesia de este país no ha vuelto a tener tal protagonismo en un evento de esa trascendencia.

Las ponencias no fueron obra de teólogos profesionales, sino de pastores con un conocimiento profundo de la realidad continental —*con olor a oveja*, como gusta decir el papa actual—. Los teólogos más citados fueron Congar, Chenu, Daniélou, de Lubac y Rahner.<sup>80</sup> Las dos primeras ponencias se ocuparon de los *signos de los tiempos* (GS 4) y establecieron un marco temático y metodológico. McGrath partió de *Gaudium et Spes* y dijo que el Vaticano II acomodó la Iglesia a esta generación para generar un dinamismo propio en el continente.<sup>81</sup> Pironio recurrió a la noción de *kairós*, el tiempo de Dios, para desarrollar una reflexión teológica desde el magisterio reciente: “este hoy de América Latina señala verdaderamente *el tiempo favorable, el tiempo de la salvación*”.<sup>82</sup>

El 29 de agosto estuvo reservado a los dos prelados ecuatorianos. En su ponencia sobre el *aggiornamento* de las estructuras, Mons. Muñoz Vega expuso que el posconcilio estaba poniendo a prueba la vida espiritual del clero y de los seglares comprometidos. Percibía en ellos una tensión entre “una insatisfacción que crece hasta la angustia” y el llamado a edificar un mundo nuevo.<sup>83</sup> Resaltó aspectos como la secularización, la desorientación en buena parte del clero y del laicado, el peligro de la polarización... Hizo un llamado a atender preferencialmente a los seminaristas y sacerdotes jóvenes, a los universitarios y a la juventud obrera. El texto revela el carácter mesurado del arzobispo de Quito, su conocimiento de la espiritualidad y de la Historia de la Iglesia y su sintonía con el pensamiento de Pablo VI. En su visión, los extremismos —tanto la contestación carismática como el juridicismo— amenazaban la unidad eclesial y la sana reforma. Siguiendo a Rahner, el arzobispo consideró que la Iglesia es un *sacramento radical* de la presencia de Cristo en el mundo.

---

<sup>79</sup> Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción”, 46-9.

<sup>80</sup> Víctor Codina, “Las ponencias de Medellín”, *Medellín* 44 n.º 171 (mayo- agosto de 2018): 25-47.

<sup>81</sup> El prelado panameño se refirió a algunos *signos*: “el cambio, la valorización de lo temporal y el enfoque mundial [...] realidades positivas de progreso, aprecio por la creación y mayor unidad entre los pueblos”.\*

\* Marcos McGrath, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, *Medellín. Ponencias*, 75-7.

<sup>82</sup> Eduardo Pironio, “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina”, *Medellín. Ponencias*, 104-5.

<sup>83</sup> Pablo Muñoz Vega, “La puesta al día de las estructuras pastorales en la Iglesia latinoamericana con miras a su unidad”, *Medellín. Ponencias*, 231-47.

En cuanto a los criterios para el *aggiornamento*, Muñoz Vega mencionó una visión justa de las relaciones entre sacerdocio y laicado, la revitalización de las relaciones entre obispos, presbíteros y diáconos, la apertura a la diversidad de carismas, el respeto del principio de subsidiariedad y el testimonio de pobreza. En uno de sus delicados llamados de atención, se preguntó si los esquemas de administración y de autoridad vigentes corresponden o no las exigencias de responsabilidad personal que “hoy tanto se aprecian y postulan. [...] No siempre se siente el gozo de la comunión profunda de voluntad y de acción que debiera haber entre sacerdotes y obispos”.<sup>84</sup> En 1968 podía ser llamativa la rebeldía de los sacerdotes jóvenes, pero un problema serio del pasado preconiliar era que algunos obispos no sabían mandar. El jesuita invitó a reconocer algunos signos de los tiempos positivos: el surgimiento de iniciativas y formas inéditas de acción apostólica y el impulso colegial.<sup>85</sup>

El obispo de Riobamba pronunció la última ponencia, la relativa a la coordinación pastoral, aunque precisó que prefería el término *pastoral de conjunto*. En su arranque, dijo con un toque de impaciencia: “Llegamos a lo concreto”. Con un hecho de vida comenzó una alocución sincera, valiente, poderosa. Proaño describió una hipotética parroquia de veinte mil almas —blancos, mestizos e indígenas— encargada a un sacerdote y a su coadjutor. En un hecho característico del catolicismo latinoamericano, los varones de la élite blanca no tienen casi vida sacramental; las practicantes son sus esposas, “socias de todas las congregaciones piadosas, de las sociedades de beneficencia y del club organizador del té canasta, de los bailes y kermesses a beneficio de los pobres y desvalidos”.<sup>86</sup>

A continuación, nuestro protagonista se atrevió a decir crudas verdades que no se habían dicho en encuentros de esta naturaleza: abusos sexuales, abortos, alcohol, colegios católicos que refuerzan los mecanismos de discriminación... La prosa es irónica y contundente. Los miembros de la élite descrita por el imbabureño explotan al pueblo inmisericordemente, “pero lo hacen con elegancia, e ingenio, hasta el punto de hacerse agradecer como los grandes benefactores del pueblo”.<sup>87</sup> La alusión a Riobamba es evidente cuando habla de dos colegios católicos, uno masculino y otro femenino, que dan *buena educación* a los vástagos de la clase alta. Lo que se describe es un *apartheid*

---

<sup>84</sup> Muñoz, “La puesta al día”, 238.

<sup>85</sup> Muñoz, “La puesta al día”, 241, 244.

<sup>86</sup> Leonidas Proaño, “Coordinación pastoral”, *Medellín. Ponencias*, 251-269; aquí, 251-2.

<sup>87</sup> Proaño, “Coordinación pastoral”, 252.

educativo, porque esas piadosas instituciones evitan que los vástagos de los ricos se mezclen con los hijos de los pobres. El resultado es una juventud alienada que no sabe “reconocer a Cristo en el prójimo, en el pobre, en el oprimido”.<sup>88</sup> ¿Pensaba en el colegio de los jesuitas, el San Felipe? Arrupe reconocerá en 1973 que la Compañía de Jesús no había educado a sus antiguos alumnos para la justicia, “tal como hoy Dios lo exige”.<sup>89</sup> Pero apenas tres años después del Vaticano II, la vida consagrada no estaba lista para semejante crítica.

Proaño siguió hablando de la insuficiencia de las estructuras parroquiales, del reparto derrochador de sacramentos y de la religiosidad popular alienante. “Si tributan culto a los santos, encienden velas delante de sus imágenes... ¿no será porque están buscando adormecer sus dolores y angustias con la Religión como opio del pueblo?” El pueblo explotado no entiende el lenguaje del clero —Rahner ya había hecho una constatación semejante—, pero sí el del marxismo; los curas tampoco entienden el lenguaje popular, ya que lo olvidaron en el seminario. Hablando de la pastoral orgánica, enfatizó la articulación de la misión litúrgica y la misión de caridad, que no son misiones separadas sino una sola misión, la *edificación del Cuerpo de Cristo*. Para ello hay que descubrir la irrupción de Dios en la historia y en la geografía, discernir los signos de los tiempos con ayuda de las Ciencias Sociales, pero, sobre todo, con fidelidad al Evangelio y en solidaridad con los pobres.

La situación descrita no era exclusiva de la Sierra ecuatoriana: con variantes, se replicaba desde México hasta el Cono Sur.<sup>90</sup> Estoy de acuerdo con Codina: esa última ponencia fue la más lúcida y profética de todas.<sup>91</sup> El obispo de los indios advirtió a los asistentes que ya han comenzado a levantarse las voces de protesta y vislumbró la postura que debía asumir la Iglesia: la defensa de los empobrecidos, los predilectos de Dios. Una lectura atenta de la ponencia causa una honda impresión; cabe imaginar la reacción de la asamblea en el aula de Medellín. Azcuy se refiere a Proaño como uno de los obispos

---

<sup>88</sup> Proaño, “Coordinación pastoral”, 253.

<sup>89</sup> Pedro Arrupe, “Hombres y mujeres para los demás”, *Eides* 76 (2013): 4. Sobre el carácter elitista de los centros educativos de la Compañía, Gabriel Codina, “Un siglo en la educación jesuita”, *Jesuitas. Anuario de la Compañía de Jesús 2000* (Roma: Curia del Preósito General, 1999): 44-62.

<sup>90</sup> “América Latina es un continente subdesarrollado. Hay multitudes inmensas completamente marginadas a las posibilidades de ganarse dignamente el pan de cada día, de cobijarse en una vivienda humana, de atender a las exigencias sanitarias, de acceder a un mínimo de cultura, de satisfacer el hambre de Evangelio; multitudes innumerables de hombres oprimidos, víctimas de la injusticia”.\*

\* Proaño, “Coordinación pastoral”, 264.

<sup>91</sup> Codina, “Las ponencias de Medellín”, 36.

progresistas que, junto a McGrath, Pironio, Sales, Ruíz, Muñoz y Henríquez, dinamizó la conferencia en conjunción con los teólogos y peritos.<sup>92</sup>

El trabajo en comisiones abarcó los días 30 y 31 de agosto. Cada comisión produjo un documento, que debía pasar el filtro del voto plenario en la tercera fase. Como en el Concilio, ese fue el momento de los peritos, que privilegiaron dos hilos conductores: los pobres y la liberación —*progreso y desarrollo* funcionaron como sinónimos—.<sup>93</sup> Los obispos redactaron un *Mensaje a los pueblos de América Latina* que, alineado con *Gaudium et Spes*, se comprometió con “la vida de todos nuestros pueblos en la búsqueda angustiosa de soluciones adecuadas para sus múltiples problemas”.<sup>94</sup> El texto de las *Conclusiones* fue aprobado finalmente el 6 de septiembre.

Las *Conclusiones* —aprobadas por el papa en octubre— tienen tres partes: *Promoción humana, Evangelización y crecimiento en la fe e Iglesia visible y sus estructuras*. En conjunto, ofrecieron a la Iglesia del continente un análisis profundo de la situación social, con una denuncia profética de la injusticia que clamaba al cielo y de la violencia institucionalizada.<sup>95</sup> *Justicia, Paz y Pobreza* fueron los documentos de mayor impacto y originalidad. Coincidieron con Pablo VI en afirmar que *el desarrollo es el nuevo nombre de la paz* y que el subdesarrollo, verdadero *pecado social*, conspira contra ella. La asamblea estuvo de acuerdo en que era necesaria una “verdadera liberación del pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión” y proclamó que una Iglesia pobre era un signo creíble para anunciar la liberación querida por Cristo en solidaridad con los más pobres.<sup>96</sup> A pesar del trabajo contrarreloj que impidió pulir ciertas aristas y de algunas ambigüedades del lenguaje, las *Conclusiones* traslucieron una recepción fiel, selectiva y creativa del Concilio.

Ese ejercicio colegiado de discernimiento teológico-pastoral fue el único caso de una recepción continental del Vaticano II. Medellín ha pasado a la Historia como la carta de identidad del catolicismo latinoamericano. Hubo otro resultado: el prestigio de Mons. Proaño aumentó sensiblemente, pues Pironio, Câmara, Gutiérrez y otros pudieron escuchar su testimonio de primera mano. Más de un profeta ha sentido el desánimo, la tentación de dejar de anunciar y denunciar en nombre del Señor de la Historia. Pero *Taita*

---

<sup>92</sup> Azcuy, “La pobreza de la Iglesia”, 128-9.

<sup>93</sup> Gutiérrez intervino en los borradores de *Paz y Pobreza*; Câmara, Ruiz y Poblete aportaron para *Justicia*, Azcuy, “La pobreza de la Iglesia”, 129; Saranyana, *Cien años de Teología*, 99-103.

<sup>94</sup> CELAM, “Mensaje a los pueblos de América Latina”, en *La Iglesia en la actual transformación*, 2: 29-37.

<sup>95</sup> *Med. Justicia*, 1; *Paz*, 1.16.

<sup>96</sup> *Med. Justicia*, 2.3 y *Pobreza de la Iglesia*, 7.9.

Leonidas podía decir, al igual que los profetas: “había en mi corazón algo así como fuego ardiente, prendido en mis huesos, y aunque yo trabajaba por ahogarlo, no podía” (Jeremías 20, 9).

## 6. Después de Medellín

La apuesta de la Iglesia por el desarrollo integral y su preferencia por los pobres fueron las claves interpretativas para la recepción de Medellín y para seguir discerniendo los signos de los tiempos. Sin embargo, los ecos de mayo del 68 llegaron inevitablemente a Sudamérica y condujeron a una crisis en diversos frentes. Se comenzó a hablar de una Iglesia carismática, renovadora y cercana al pueblo, opuesta a la Iglesia institucional, anquilosada en las prerrogativas del régimen de Cristiandad. Surgieron nuevas voces: las de los jóvenes, de las mujeres, de los indígenas... Se fortaleció la organización popular y recrudeció el problema agrario.<sup>97</sup>

Gustavo Gutiérrez asumió la tarea pionera de construir una Teología desde nuestra América, empresa que le iba a conducir *más allá* de Medellín. A partir de 1968, otros teólogos comenzaron a publicar artículos y libros cada vez más audaces: Hugo Assmann —*Caracterização de uma teologia da revolução*, 1968—, Joseph Comblin —estudios sobre la *Teología del desarrollo*—, Juan Luis Segundo, S.J. —aportes sobre la Iglesia posconciliar— y Segundo Galilea, S.J. —*Para una pastoral latinoamericana*, 1968—.<sup>98</sup> Y en la estela de Camilo Torres, surgieron los *curas de izquierda*, como José Gómez Izquierdo y Agustín Bravo Muñoz, un crítico tanto del socialcristianismo como del velasquismo.<sup>99</sup>

La agitación fue notable en Chile, en medio de un ambiente proclive a las ideas de cambio y justicia social. Mientras se desarrollaba la conferencia de Medellín, la Catedral de Santiago fue ocupada por doscientas personas, entre estudiantes, dirigentes gremiales, sacerdotes y religiosas. La acción duró trece horas, tiempo suficiente para que el colectivo, autodenominado como *Iglesia Joven*, hiciera declaraciones a la prensa y colocara carteles con consignas como *Por una Iglesia junto al pueblo*.<sup>100</sup> *Vistazo* recogió

---

<sup>97</sup> Awiti, “La trayectoria pastoral”, 130. Se habló incluso de una *religión burguesa* y de una *religión popular*, Salvador Cevallos, *Cristianos marxistas* (Quito: edición del autor, 2007), 51-68.

<sup>98</sup> Tamayo-Acosta, *Para comprender*, 197-275.

<sup>99</sup> Mons. Corral y el P. Álvarez están de acuerdo en calificar al vicario de Proaño como un cura de izquierda, al menos según las definiciones de la década de 1970.

<sup>100</sup> Al final, la catedral fue desocupada pacíficamente, “Pablo VI y la impaciencia de la Iglesia joven”, *Vistazo* n.º 136, septiembre de 1968, 24.



sus motivos: ante todo, su inconformidad con una Iglesia extraña a los valores del Evangelio. La juventud se alió con la intelectualidad progresista para pedir una reforma universitaria que diera a la comunidad estudiantil una mayor participación en el gobierno.<sup>101</sup>

Como vemos, una nueva izquierda comenzó a hacerse sentir. Algunos de sus representantes eran creyentes, herederos del humanismo cristiano. Había un estado de efervescencia social, con una proliferación de colectivos de jóvenes, de mujeres y otras organizaciones populares cuyo espectro político iba desde el centro, anclado en la Democracia Cristiana, hasta el comunismo. Hacia 1968, esos militantes se presentaban como humanistas de avanzada, deseosos de combatir las estructuras injustas para que el desarrollo llegara a todos. No les faltaron herramientas conceptuales, básicamente marxistas, para hacer un diagnóstico. En la PUCE, los jóvenes democristianos, pese a la oposición del Cuerpo Gubernativo y del rector Orellana, consiguieron fundar la Federación de Estudiantes de la Universidad Católica del Ecuador, FEUCE; su primer presidente fue un estudiante de Jurisprudencia, Benjamín Ortiz. A raíz de algunos conflictos internos en el seno del movimiento, la DCU pasó a denominarse *Frente de Izquierda* y fue protagonista de los hechos más destacados de la política universitaria entre 1967 y 1969, cuyo momento más álgido fue la huelga en la Facultad de Jurisprudencia. Algunos líderes de aquellos años fueron Eduardo Negro Valencia (vicepresidente de la FEUCE),<sup>102</sup> el ya mencionado Jaime Durán Barba y Fernando Conejo Velasco.<sup>103</sup> Los partidos políticos tradicionales, las clases dirigentes, las Fuerzas Armadas y la mayor parte del clero, anclados en la lógica anticomunista, vieron con temor esos desarrollos.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> El sistema universitario chileno comenzó un proceso de renovación que fue bruscamente interrumpido por el golpe de Pinochet, Williamson, *Historia de América*, 485-8; “La reforma universitaria y el movimiento estudiantil”, accedido 10 de enero de 2024, [www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-705.html](http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-705.html)

<sup>102</sup> Arch. Central PUCE, fondo “Estudiantes”, ítem 1447 (incluye su expediente, carné, fe de bautismo, calificaciones, etc.). El Ec. Valencia fue profesor de la PUCE, gerente del Banco Central y del Banco de Desarrollo, entre otros cargos de importancia nacional. Falleció el 6 de julio de 2020.

<sup>103</sup> Fernando Velasco Abad (1950-1978) se formó en el seno de una familia laica y liberal; en los años setenta se convirtió en uno de los intelectuales marxistas más reconocidos. Santiago Ortiz Crespo y Soledad Álvarez Velasco, coords., *Memorias del seminario internacional: el legado intelectual y político de Fernando Velasco Abad* (Quito: FLACSO Ecuador, 2014).

<sup>104</sup> Esa lectura se reflejó en *Vistazo*: su edición de septiembre de 1968 informó que la revolución universitaria de París había sido aplastada. “El Presidente De Gaulle triunfa, el estado francés resurge robustecido y los ‘guerrilleros’ anarquistas del Boulevard Saint-Michel se desintegran al estallar este magnífico verano en Europa”.\*

Alberto Borges, “Europa 1968. Los cementerios de las ideologías”, *Vistazo* no. 136, septiembre de 1968, 33-46; aquí, 38.

Con su acostumbrada diligencia, el arzobispo de Quito se propuso transmitir las *Conclusiones* de Medellín. Su convicción era que la conferencia había marcado “un derrotero claro y firme” para la reforma eclesial y para adaptar la acción pastoral a las exigencias del mundo actual y de nuestros pueblos. Los católicos desorientados deberían mirar al norte señalado por las *Conclusiones*.<sup>105</sup> Sin embargo, mi conclusión al revisar las publicaciones de finales de la década es que el derrotero no estaba tan claro. En el seno del clero y de la vida consagrada se dio una recepción peculiar de Medellín, en el sentido de identificar evangelización con promoción o liberación humana, conceptos más comprensibles para el pensamiento secular. Los sucesos del 68 fueron leídos en clave progresista por los jóvenes. Muñoz Vega tuvo en mente ese caldo de cultivo cuando dijo que la juventud católica vive un conflicto “entre su insatisfacción frente a la imagen y estructuras de un mundo pasado, que considera inauténtico, y la búsqueda de nuevos caminos y propias responsabilidades para la transformación de América Latina”.<sup>106</sup>

Muchos jóvenes católicos creyeron que la principal contribución de la Iglesia colonial había sido la defensa de la dignidad humana, por lo que reivindicaron el legado de Fray Bartolomé de Las Casas. Esta tesis, que subestima el papel religioso y cultural del catolicismo, rompió con las ideas defendidas por Tobar Donoso. Más aún: la izquierda eclesial creía que la fe católica solo podría sobrevivir en la sociedad pluralista actuando en las instituciones seculares y participando en política en alianza con los marxistas. Tal convicción dejaba al margen a la Iglesia institucional, atada al clericalismo y al elitismo.

Se produjo un remezón en la formación sacerdotal. Los documentos conciliares y los teólogos del momento estimularon la aparición de nuevos ámbitos y lugares teológicos como la Teología política y la reflexión sobre la secularización y la pobreza, que se abrieron paso en los seminarios y en las universidades católicas. Miranda escribió sobre el encargo de Pablo VI a Mons. Muñoz de participar en una comisión para examinar la relación entre Magisterio e investigación teológica y reorganizar los estudios en los seminarios. Esa reforma era urgente en la Iglesia ecuatoriana. Un criterio de Muñoz es que se debía preservar el bienio de estudios filosóficos, esencial para asegurar el diálogo de altura con el mundo.<sup>107</sup> Si la institución más sólida, la Facultad “San Gregorio”, seguía anclada en 1965 en la *Filosofía perenne*, cabe imaginar el anquilosamiento de la

---

<sup>105</sup> Se había hallado “una vía propia”, que sería la aplicación específica de la “gran ruta” trazada por el Vaticano II, Pablo Muñoz, “Presentación”, en *Iglesia y liberación humana: Los Documentos de Medellín*, 9-10 (Lima: Editorial Salesiana / Editorial Don Bosco, 1971).

<sup>106</sup> Muñoz, “La puesta al día”, 233.

<sup>107</sup> Miranda, *Pablo Muñoz*, 131-4.

formación en los seminarios. Dicho en breve: no existía una reflexión teológica sistemática en el Ecuador que respondiese a las necesidades reales del pueblo creyente. Por tal motivo, Muñoz Vega abrazó el proyecto de crear una facultad de Teología.

El arzobispo de Quito experimentó personalmente la contestación. Al igual que en otras diócesis, surgió un *Grupo de Reflexión* conformado por veintiséis sacerdotes que se hicieron conocer en los medios a través de sus boletines y, sobre todo, de un manifiesto sobre la autoridad en la Iglesia. El *Grupo*, liderado por el P. Rafael Espín, director del Instituto Pastoral del Ecuador (INPE), se autoproclamó como la *parte pensante* del presbiterio quiteño. La carta dirigida al señor arzobispo el 24 de diciembre de 1968 causó sensación. Las fuentes consultadas revelan que, ciertamente, había malestar en un clero que ya no estaba dispuesto a seguir soportando los procedimientos paternos, pero despóticos que caracterizaron al cardenal De la Torre. Sucedió que se filtró la noticia de que Juan Larrea Holguín y Antonio González Zumárraga serían nombrados obispos auxiliares. El *Grupo de Reflexión*, apoyándose en *Lumen Gentium* y en las *Conclusiones* de Medellín, recordó a Mons. Muñoz Vega que “el Concilio considera a los presbíteros cooperadores del orden episcopal” y que lo mínimo que se esperaba es que se les consultase sobre un tema tan importante para el Pueblo de Dios.<sup>108</sup>

La carta fue respetuosa, pero clara y sentó un precedente. Las principales críticas se dirigieron al nuncio, Mons. Ferrofino, a quien el clero sentía distante. Al parecer, cierta aversión hacia el nuncio fue una actitud frecuente entre los más progresistas. Trigo recuerda que una vez él y algunos compañeros del San Gregorio se cruzaron en la calle con el nuncio anterior, Mons. Alfredo Bruniera (1959-1965). La reacción intempestiva de los jóvenes jesuitas fue increparlo: “La razón de nuestra molestia es que daba la impresión de que se la pasaba banquetando en embajadas y cosas por el estilo”.<sup>109</sup> Algunos sacerdotes jóvenes —que ya habían dejado de vestir sotana— expresaron a los medios que el espíritu del Vaticano II suponía una Iglesia más fraterna. El *Grupo de Reflexión* opinó que los dos candidatos al episcopado carecían de talante pastoral.

El periodista Hugo Mas asistió a una de las reuniones del *Grupo* en el edificio de la CEE sobre la Avenida “América”. En un ambiente de confianza, los participantes cuestionaron su formación, tan alejada de la vida del pueblo. Creían que su ejercicio

---

<sup>108</sup> El manifiesto en Juan José Rossi, ed., *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o profecía?* (Buenos Aires: Ediciones Búsqueda, 1969), 245-49. Sobre la ordenación episcopal de Mons. Larrea, Vázquez, *Juan Larrea*, 190-194 (ni una sola palabra sobre la oposición en el clero de Quito).

<sup>109</sup> En contrapartida, Mons. Ferrofino visitó el San Gregorio en 1966 y causó buena impresión entre los escolares jesuitas, Trigo, entrevista personal.

sacerdotal les había convertido en meros funcionarios de lo sagrado. Ante semejante *mea culpa*, Mas comentó con ingenuidad o ironía que “los curas también son humanos”. ¿Habían sido necesarios un concilio ecuménico y una asamblea general del CELAM para llegar a una conclusión tan obvia?

El ambiente era el de un club; pero de un club en formación. Hombres de distintas procedencias, edades y estaturas que se reunían, impulsados por sentimientos y fines comunes, “para ver qué hacen”. Era un círculo de caras circunspectas y trajes oscuros [...] Después de todo, no hay que olvidar que en el Ecuador, hasta el Concilio Vaticano II, el cura, para ser cura, debía llevar sotana; y sotana bien negra...<sup>110</sup>



Figura 11. Dos miembros del *Grupo de Reflexión*, Virgilio Cammarata y Augusto Albuja. Fuente: *Vistazo*, n.º 141, marzo de 1969: 96. Fotografías de Luis Mejía.

La nota fue un *hit*, pues el lado humano del sacerdote, con sus debilidades y su soledad, fascinaba al público en aquellos tiempos cuando se cuestionaba todo: la identidad presbiteral, el celibato, la autoridad... El mismo Pablo VI se había lamentado

<sup>110</sup> “Los curitas confesándose, dándose golpes de pecho, reconociendo sus errores. ¡Pero si eso era privativo de nosotros los laicos, los pecadores por excelencia!”.\*

\* “Una Iglesia que se despierta”, *Vistazo* n.º 141, febrero de 1969, 91-100. La mayoría del grupo pertenecía al clero diocesano: Rafael Espín, Nelson Gómez, Augusto Albuja, Homero Galarza, Mario Mullo, Carlos Fierro, Orlando López, Édgar Pérez, Fabián Vásquez (párrocos de San Blas, Puéllaro, San Antonio de Pichincha, etc.). También había jesuitas (Estuardo Arellano y Jaime Crespo), lazaristas (Luis Navas) y un comboniano (Cammarata).

en 1966 por cierto relajamiento en la observancia de los antiguos preceptos: “Un espíritu de crítica y hasta de indocilidad y de rebelión pone en cuestión normas sacrosantas [...], se altera la noción de pecado, se impugna la obediencia...”<sup>111</sup> Sea como fuere, los sacerdotes quiteños expresaron su disposición a dialogar con su arzobispo. Mientras un sector tradicional consideró que se trataba de una rebeldía inaceptable, el arzobispo jesuita estuvo abierto a atender esa expresión de un anhelo de escucha y de participación eclesial, aunque con bemoles. Confió sus preocupaciones a su colaborador y confidente, Francisco Miranda: el *Grupo de Reflexión* “no tenía preparación suficiente para entrar en la órbita de la colegialidad auténticamente conciliar. De allí las dificultades que hemos tenido”.<sup>112</sup>

El párroco de Iñaquito, el italiano Virgilio Cammarata, era uno de esos sacerdotes críticos. De ninguna manera era un Camilo Torres: se trataba de un joven comboniano preocupado por la cuestión social y muy estimado por algunos miembros de la FEUCE, que le consideraron como un cura cercano que testimoniaba la renovación conciliar. Eduardo Valencia, a quien Cammarata acompañaba espiritualmente, y otros universitarios se alarmaron cuando supieron que, por *sugerencia* del nuncio, su congregación había ordenado al comboniano volver a Italia. Era marzo de 1969.

La mañana del viaje, el *Negro* Valencia, Durán Barba y otros miembros de la FEUCE fueron al aeropuerto, al igual que algunos sacerdotes del *Grupo de Reflexión*, encabezados por Espín, e, incluso, estudiantes del San Gabriel. Los jóvenes portaban carteles con lemas como “Iglesia junto al pueblo”. Después de los discursos de rigor, los universitarios retuvieron por la fuerza a Cammarata, le subieron a una camioneta y le condujeron al San Gregorio. Más tarde, ocultos en Pomasqui, le explicaron al párroco sus móviles: la Iglesia institucional debía aprender a escuchar a la juventud. Valencia tuvo un diálogo con el P. Villalba: le aclaró que la acción no era de carácter político, sino eclesial.<sup>113</sup> Días después, Cammarata fue entregado sano y salvo a Mons. Muñoz. Pero antes, Valencia y sus compañeros dieron encendidos discursos en la Plaza Grande; terminaron vivando a la Iglesia de los pobres y gritando “Cristo sí, nuncio no”.

---

<sup>111</sup> La novela de Georges Bernanos sobre el atormentado párroco de un pueblo cerca de Calais (1936) fue revisitada en una obra maestra del cine francés, *Diario de un cura rural*, dirigida por Robert Bresson y estrenada en 1951. Las palabras del papa Montini en Agasso y Tornielli, *Paolo VI*, 82.

<sup>112</sup> “Afortunadamente había un buen grupo de sacerdotes con un espíritu religioso sólido, y así el diálogo y la acción pastoral han dado sus frutos”.\*

\* Miranda, “Pablo Muñoz”, 68-9.

<sup>113</sup> Gonzalo Ortiz Crespo, “50 años del secuestro del Padre Cammarata”, *Mundo Dinero* 442, marzo de 2019, <https://revistamundodinero.com/50-anos-del-secuestro-del-padre-cammarata/>

El *secuestro* fue muy comentado por la prensa. Las actas del Cuerpo Gubernativo de la PUCE traslucen la magnitud del escándalo, que afectó la imagen de la institución entre el *sector bien* de Quito. El gran canciller, el rector, Mons. Pérez —vicerrector—, Mariano Suárez, Manuel Jijón y Caamaño —el hijo de don Jacinto— y Alfonso Troya participaron de una tensa reunión el 25 de marzo de 1969. Cito fragmentos del acta:

- “Algunos estudiantes se han pronunciado en contra del P. Juan Larrea Holguín con motivo de su posible elevación al rango de Obispo Auxiliar”;
- otras personas, incluyendo escolares jesuitas del San Gregorio, “han criticado al Prof. Francisco Tobar García por un artículo que escribió para ridiculizar este caso”;
- “lo que es más grave, ha habido pronunciamientos de algunos universitarios en contra del Sr. Nuncio”.

Algunos miembros del Cuerpo Gubernativo creían que ciertos sacerdotes —Espín, posiblemente— influenciaron a los estudiantes y pidieron sanciones drásticas. Las actas se hacen eco de algunos comentarios en la ciudad: “¿Qué pasa con la Universidad?” “La Católica ya no es lo que era”.<sup>114</sup> Al final, ningún estudiante fue expulsado —lo que fue interpretado como una señal de debilidad del rector— y Cammarata volvió a su país. “Fue un suceso de estudiantes que en esa época éramos idealistas”, concluyó Valencia.<sup>115</sup>

Hoy no es fácil captar cómo ese espíritu rebelde condujo a actos tan temerarios. Estaba claro que la crisis eclesial tenía su paralelo al interior de la PUCE. Es revelador el hecho de que aquellos estudiantes no se hubieran manifestado meses atrás en contra de *Humanae Vitae*. Evidentemente, la moral sexual no ocupaba el primer lugar en su agenda, sino la dimensión sociopolítica de la fe. Para comprender el *ethos* de la época, refiero dos lecturas complementarias. El sacerdote español Julián Carrón, líder del movimiento *Comunión y Liberación*, afirma que en el preconcilio predominaba en la Iglesia cierta “concepción eficientista del compromiso cristiano, con tintes de moralismo”. Según él, la crisis del 68 fue consecuencia de tres problemáticas eclesiales: a) el moralismo, b) una dificultad para dotar a la experiencia cristiana de cierta dignidad cultural en su discurso,

---

<sup>114</sup> Se mencionó explícitamente a Durán Barba. No faltaron quienes responsabilizaron de los hechos al mismo P. Cammarata, sesión del martes 25 de marzo de 1969, *Actas del H. Consejo Superior, sept. 1961 – dic. 1974*. Tal fue el impacto del evento en la opinión pública, que el equipo de fútbol que representaba a la PUCE en la liga profesional pasó a ser conocido por la prensa deportiva como el *Equipo Cammarata*.

<sup>115</sup> Hugo Mas, “El día que raptaron al Padre Camaratta [*sic*]”, *Vistazo* no. 143, abril de 1969, 122-7; Secretaría General de la PUCE, sesiones del 25 y del 26 de marzo de 1969.

y c) la infravaloración de la autoridad, que tantas defecciones produciría en la siguiente década.<sup>116</sup> Joseph Ratzinger / Benedicto XVI, por su parte, ha señalado siempre que el Vaticano II no puede ser desacatado; el problema habría sido su *recepción*, manipulada irresponsablemente por la izquierda eclesial. Según su autorizada opinión, el colapso de la Teología moral clásica estuvo en el centro de la crisis posconciliar.<sup>117</sup>

Mons. Muñoz Vega desaprobó que los estudiantes se manifestaran contra el nuncio. Pero una gran noticia siempre eclipsa a la anterior: se hizo público que Pablo VI le elevaba al cardenalato. Como en 1953, la opinión *mainstream* vio en esa designación un motivo de orgullo para el país. *Vistazo* advirtió que al nuevo cardenal “le toca asumir una tarea penosa y dura en estos años turbulentos en que la Iglesia católica es también alcanzada por el anhelo de transformación que agita al mundo”.<sup>118</sup> El segundo cardenal ecuatoriano recibió su birreta en el tercer consistorio del pontificado de su viejo conocido, el papa Montini, junto a otros treinta y tres purpurados. Asistió a la asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos (octubre de 1969), que trató el tema de la cooperación entre la Santa Sede y las conferencias episcopales.

Otro hecho inusitado fue la huelga de los seminaristas del Mayor. El 12 de enero de 1970, un grupo subió a la torre de la catedral y expuso carteles con mensajes tales como “Exigimos una Iglesia pobre”.<sup>119</sup> Ese mismo año, la I Convención Nacional de Presbíteros, después de analizar la coyuntura nacional —*El presbítero y la liberación*—, invitó al clero a comprometerse más con la política. Meses después, un centenar de sacerdotes ecuatorianos envió una carta a la CEE. Pedían algo inaudito: la abolición de las nunciaturas para que los mismos obispos residenciales se encargaran de las relaciones con la Santa Sede.

A mediados de la década comenzó la actividad pastoral y social de otro puñado de sacerdotes, religiosos y religiosas comprometidos con el espíritu del Concilio y con la *liberación integral*. Esos pioneros le enseñaron a la muy tradicional Iglesia ecuatoriana

---

<sup>116</sup> Julián Carrón, *La belleza desarmada* (Madrid: Encuentro, 2016), 71-2.

<sup>117</sup> La violenta contestación estudiantil del 68 desconcertó a Ratzinger —profesor en Tubinga—, quien a partir de entonces se refugió en una postura conservadora, Benedicto XVI, *Últimas conversaciones*, 192-203. “La ética católica auténtica se les antoja a muchos como un cuerpo extraño, remoto; una especie de meteorito que contrasta no sólo con los modos concretos de comportamiento, sino también con el esquema básico de pensamiento. El liberalismo económico encuentra, en el plano moral, su exacta correspondencia en el permisivismo”.\*

\* Ratzinger y Messori, *Informe sobre la fe*, 91-2.

<sup>118</sup> “La figura del mes”, *Vistazo* n.º 143, abril de 1969, 11.

<sup>119</sup> Galarza, entrevista personal.

un nuevo concepto: el *apostolado social*. Me limitaré a comentar la obra de los jesuitas y de los salesianos. Comienzo con John Halligan S.J., apóstol de la promoción social de los niños lustrabotas del centro de Quito. Este jesuita estadounidense fundó el *Centro del Muchacho Trabajador* en 1964, con un ideario basado en la familia, la fe y el valor del trabajo. El CMT halló un local propio en el sector de La Marín.<sup>120</sup>

Ese mismo año, el jesuita de origen vasco José María Velaz pidió al viceprovincial del Ecuador, Alfonso Villalba, que apoyara los comienzos de *Fe y Alegría*. Se trataba de una obra de educación popular que Velaz había fundado en los sectores marginales de Caracas en 1954. Villalba dio su consentimiento, aunque no comprometió ningún apoyo económico ni de personal: “ni un jesuita ni un sucre”. Por tanto, Velaz tuvo que pedir a los jóvenes jesuitas de la Viceprovincia Venezolana que estudiaban en el San Gregorio que apoyaran a la incipiente *Fe y Alegría*.<sup>121</sup>

La obra más influyente de la orden en Ecuador y la que contaba con el personal mejor formado era el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) que funcionaba junto al templo de la Compañía. Por exigencia del P. General, cada provincia y viceprovincia debía contar con un centro semejante. El CIAS de Quito —en el que trabajaron Estuardo Arellano, Julio Armijo, Alfonso Gortaire, Leonardo Izurieta y Luis Eladio Proaño, entre otros jesuitas— emprendió estudios sobre la realidad nacional y un *survey* sociológico. Los resultados, muy reveladores, fueron el paso previo para que la viceprovincia revisara a fondo sus ministerios. Una de las conclusiones del *survey* fue que se debía cambiar radicalmente la orientación de los colegios jesuíticos, para que los estudiantes adquirieran una visión social y se empeñaran en el cambio de las estructuras injustas.<sup>122</sup>

Los jesuitas tuvieron su Congregación General 31 entre 1965 y 1966. Luego de la elección de Pedro Arrupe, los padres congregados se dedicaron a una ardua tarea legislativa para acomodar la orden al Vaticano II. Como ya señalé, el decreto 32 trató del apostolado social. Se trata de un decreto conservador, que emplea la categoría de *desarrollo*, pero que no denuncia lo inadecuado e injusto de las estructuras de los países

---

<sup>120</sup> En sus inicios, el CMT recibió la colaboración de los *Peace Corps*, organización de voluntariado de los EE. UU., Susana Yépez, ed., *Centro del Muchacho Trabajador. 50 años en historias y testimonios* (Quito: CMT, 2014).

<sup>121</sup> *Fe y Alegría – Venezuela, De la chispa al incendio: la historia y las historias de Fe y Alegría* (Caracas: Fe y Alegría, 1999), 83-96; Jouanen, *Historia de la Compañía*, 782.

<sup>122</sup> CIAS, *El survey de la Compañía de Jesús en la Viceprovincia del Ecuador: Tercera Parte, Estudio de la Viceprovincia del Ecuador* (Quito: CIAS, 1969).



del Tercer Mundo ni la inequidad de las relaciones internacionales. En todo caso, el decreto clarificó y amplió el concepto de apostolado social e invitó a los jesuitas a privilegiar la actividad de los CIAS: “estos centros han de hacer trabajos de investigación, deben difundir la educación social doctrinal y práctica y han de asegurar la acción social en fraterna colaboración con los laicos”.<sup>123</sup>

Otro evento fue el congreso que los CIAS tuvieron en Lima en julio de 1966. Los delegados de las provincias en la región definieron a los CIAS como *órganos especializados* para pensar el apostolado de la justicia social. Los asistentes discutieron cómo esos centros debían sintonizar con *Gaudium et Spes* para una reforma de mentalidad y de estructuras encaminada a corregir “el escándalo de las excesivas desigualdades económicas y sociales” (GS 29). Las conclusiones del congreso recibieron el aval de Arrupe; su carta sobre el apostolado social en América Latina fue un fuerte llamado a los jesuitas para comprometerse aún más por cambiar las estructuras injustas. Arrupe explicitó una *toma de posición*: “La Compañía tiene contraída una cierta obligación moral de reparar visiblemente [lo que] hemos dejado y estamos dejando de hacer por la justicia y la equidad social, omisión que resulta, en definitiva, en contra de los pobres”.<sup>124</sup> Un resultado no deseado del congreso de Lima y de la carta del P. General fue una creciente tensión entre los CIAS y los jesuitas que trabajaban en los *elitistas* colegios.

Hablemos ahora de los hijos de Don Bosco. Los cambios sociales y eclesiales les convencieron para emprender el *aggiornamento* de su apostolado con la juventud. Los antiguos talleres de artes y oficios dieron paso a una educación técnica que apostó por el desarrollo. Carlos Crespi, S.D.B. (1891-1982) fue testigo en Cuenca de la evolución de la propuesta educativa de la congregación; él mismo se preocupó del bienestar material de los muchachos a su cargo. Para dar una solución integral, los religiosos modernizaron sus centros educativos (Colegio Técnico “Don Bosco” de Quito, Colegio Agronómico de Cuenca, etc.), que incorporaron talleres modernos y concibieron una oferta académica especializada (mecánica, automotriz, agronómica) que aportara tanto al desarrollo del país como a la promoción social de sus bachilleres. Fieles a la *pedagogía preventiva*, su objetivo siguió siendo formar honrados ciudadanos y buenos cristianos.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> “El apostolado social responde plenamente al fin apostólico de la Compañía de Jesús y de un modo especial al criterio tan propio de San Ignacio según el cual debemos buscar siempre el bien más universal y duradero”, CG 31, dec. 32, n.º 1. La mención a los CIAS en el literal *d* del n.º 4.

<sup>124</sup> Pedro Arrupe, “El apostolado social en América Latina”, en *La Iglesia de hoy y del futuro* (Bilbao: Mensajero / Sal Terrae, 1982), 281-301.

<sup>125</sup> Jorge Ugalde, “El proyecto educativo salesiano”, y Jorge Dávila Vázquez, “Imagen y memoria del Padre Crespi”, en VV.AA., *Presencia salesiana*. 60-70 y 209-212.

Los salesianos comprendieron que otros ministerios tradicionales, como las parroquias y los oratorios, debían repensarse. Los cambios conciliares favorecieron que sus parroquias se fueran convirtiendo en *plataformas* para organizar el trabajo con el laicado en comunión con los obispos locales, en aras de una *dimensión social de la caridad*. Junto a sus parroquias surgieron y/o se actualizaron centros de promoción social. Las *Constituciones* de la congregación recogen el espíritu y la letra de *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*.<sup>126</sup> El apostolado social se desplegó en dos experiencias emblemáticas: Salinas de Guaranda y Cayambe, que describo a continuación.

- a) Salinas de Guaranda es una parroquia en la provincia de Bolívar, ubicada a 3550 metros de altura. Antes de la Reforma Agraria de 1964, Mons. Rada comenzó a parcelar los lotes occidentales de la parroquia entre minifundistas. La convicción del obispo fue que la Diócesis de Guaranda debía renunciar a su incoherente condición de terrateniente y promover más bien el desarrollo integral de los campesinos, que hasta entonces estaban en posesión de poca o ninguna tierra cultivable. Rada recurrió a la asesoría de Fausto Jordán y de CESA, con financiamiento del Fondo Ecuatoriano *Populorum Progressio*. Los salesianos asumieron la parroquia eclesiástica en 1971 y reforzaron el proceso liberador.<sup>127</sup>
- b) Desde los años treinta, Cayambe fue escenario de la lucha indígena respaldada por el Partido Comunista; las reivindicaciones eran tierra y educación bilingüe. La Junta Militar que depuso a Arosemena cerró las escuelas bilingües, a las que responsabilizó del avance de ideologías subversivas. La presencia salesiana comenzó a mediados de siglo con el P. Carlos Izurieta y se fortaleció en los años sesenta.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Las nuevas *Constituciones* se aprobaron en 1984, a partir de los capítulos generales celebrados en el posconcilio. “Nuestra visión participa en la misión de la Iglesia, que realiza el plan salvador de Dios, la venida de su Reino, llevando a los hombres el mensaje del Evangelio en íntima unión con el desarrollo del orden temporal. Educamos y evangelizamos siguiendo un proyecto de promoción integral...”\*

\* Cit. por Esteban Ortiz, “Las parroquias salesianas en el Ecuador”, en VV.AA., *Presencia salesiana*, 126-131; aquí, 129.

<sup>127</sup> La familia propietaria (Cordovez) vendió sus tierras a los salineros a título privado, bajo la presión de la segunda Reforma Agraria y la acción pacífica de los salesianos, Annabel Pinker, “¿Una utopía secular? Religión, desarrollo cooperativo y la creación de almas productivas en Salinas de Guaranda”, en *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*, coord. por Lola Vázquez y equipo (Quito: Salesianos de Don Bosco / Abya Yala/ UPS, 2014), 61-102.

<sup>128</sup> Emilia Ferraro y Juan Serrano, “La Fundación Casa Campesina Cayambe y el modelo de desarrollo”, en *La presencia salesiana*, 103-42. El P. Herrán comenzó su apostolado en Cayambe en 1985.

La congregación salesiana supo combinar la acción pastoral y educativa con el mejoramiento de la calidad de vida de la juventud y de las comunidades. Esa acción adoptó la tónica del desarrollismo, pero, durante los años sesenta y setenta, Juan Botasso, Antonio Polo y Javier Herrán, entre otros, asumieron posturas más críticas.

## 7. El movimiento de reforma universitaria

El ideario de Buga era desafiante, pero poco pudo hacer Alfonso Villalba, rector de la PUCE entre 1968 y 1971, desbordado por una inevitable crisis de crecimiento, la contestación estudiantil y problemas económicos. Como todas las universidades pontificias, la PUCE no tenía un espacio relevante para la participación estudiantil, en tiempos en que se hablaba con fuerza sobre el cogobierno.<sup>129</sup> Cuando la Junta de la Facultad de Jurisprudencia impidió que los representantes estudiantiles participaran en la elección de decano —se daba por segura la ratificación del Dr. Tobar—, los estudiantes, encabezados por Miguel Falconí, Luis Mora y Alberto Wray, respondieron con un paro de veinticuatro horas en noviembre de 1968. En comunicación al rector, rechazaron el procedimiento de elección de decano porque no consideraba “el derecho estudiantil de participar en el Gobierno de la Universidad”.<sup>130</sup>

Uno de los blancos de la crítica estudiantil fue Juan Larrea Holguín, un profesor solvente y severo a la vez. Su panegirista Vázquez conserva las palabras que el sacerdote-catedrático dirigió a los estudiantes: “Ustedes son libres, pero la Universidad tiene también la libertad de tomar sus medidas. Desde el próximo lunes se pondrá a la puerta un escrito con las normas por las que se rige la Universidad. Los que estén de acuerdo firman y entran”.<sup>131</sup> “Quedó resuelto el incidente”, dice Vázquez. De ninguna manera: el caso *Cammarata* y la huelga de Jurisprudencia fueron expresión de varias tensiones irresueltas. Otros puntos pendientes eran la renovación de los programas, de los métodos didácticos y la relación misma de la Universidad con la sociedad en desarrollo.<sup>132</sup>

El viceprovincial, Marco V. Rueda, convocó a una comisión formada por los jesuitas que trabajaban en la PUCE para estudiar la continuidad o no de la orden al frente

---

<sup>129</sup> Existían las *asociaciones de escuela*, pero no una instancia estudiantil que englobara a todas las facultades. Se tocó el tema del cogobierno en la sesión del Cuerpo Gubernativo del 14 de febrero de 1969, *Actas del H. Consejo Superior* (1961–1974).

<sup>130</sup> “Al Rev. P. Alfonso Villalba [*sic*], S.J.”, 15 de noviembre de 1968, cit. por Ayala Mora, “Observaciones sobre el proceso”, 78-9.

<sup>131</sup> Vázquez, *Juan Larrea*, 194-5.

<sup>132</sup> Sesión del Cuerpo Gubernativo del 14 de febrero de 1969, *Actas del H. Consejo Superior* (1961–1974); Bertha García Gallegos, entrevistada por el autor, 18 de mayo de 2021.

de la institución.<sup>133</sup> Las actas de la época revelan que Villalba era partidario de reformas controladas, mientras que la cerrada intransigencia del Cuerpo Gubernativo dio la razón a sus detractores del Frente de Izquierda, que lo calificaron como “organismo de extracción monarquizante”.<sup>134</sup> Al término del curso 1968-1969, el rector transmitió al gran canciller, cardenal Muñoz Vega, sus preocupaciones. Fue claro en señalar que “un buen grupo de profesores, principalmente de la Facultad de Derecho” no estuvo de acuerdo con el manejo de la crisis y que expresaron su propósito de retirarse de la PUCE sino se tomaban correctivos. Villalba estaba convencido que se debía tomar una “decisión definitiva sobre la orientación y marcha de la Universidad”.<sup>135</sup>

Como vemos, cuatro años después del Vaticano II, la PUCE no estaba preparada aún para grandes cambios. Y es que la reforma debía partir de la universidad pública. La Universidad Central estaba altamente politizada a finales de los sesenta. La prensa y la opinión pública hablaban de una infiltración comunista que había conducido a la designación de profesores de filiación marxista, muchos de ellos mediocres. Alfredo Pérez Guerrero, rector hasta 1963, rechazó o matizó esas acusaciones en su obra apologética *La Universidad ultrajada* (1964).<sup>136</sup> La Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador (FEUE), dirigida por el ala más revolucionaria de la izquierda, participó en varias jornadas de lucha contra la dictadura militar y el caudillaje de Velasco Ibarra. Eso explica la clausura de la *Universidad del pueblo* en 1963, así como varias intervenciones posteriores que incluyeron la violación de su campus.<sup>137</sup>

Durante el rectorado de Pérez Guerrero comenzó la colaboración con la Universidad de Pittsburgh. Esta universidad estatal de Pennsylvania asesoró a la UCE

<sup>133</sup> La comisión estuvo integrada por Hernán Andrade, Estuardo Arellano, Salvador Cevallos, José Rivera y Luis E. Proaño, sesión del Cuerpo Gubernativo del 21 de enero de 1969, *Actas del H. Consejo Superior* (1961-1974).

<sup>134</sup> “La Escoba”, editorial, cit. por Ayala Mora, “Observaciones sobre el proceso”, 76.

<sup>135</sup> “No es desconocido para Su Eminencia que la manera de sortear los varios problemas que se han suscitado no han llegado a satisfacer el criterio y los deseos de la mayor parte de los Honorables miembros del Cuerpo Gubernativo y de muchos profesores y amigos de la Universidad y aun alumnos, quienes se preocupan seriamente por el futuro de la misma y hubieran deseado una actitud más enérgica con relación a los alumnos implicados en los acontecimientos a que he hecho alusión”.\*

\* Alfonso Villalba, “Al Eminentísimo Señor Cardenal Pablo Muñoz Vega, S.J.”, 29 de julio de 1969, en *Actas del H. Consejo Superior* (1961-1974).

<sup>136</sup> El autor escribe con ironía: “La Universidad Central es comunista y sus autoridades son comunistas [...]. El rector es comunista y *siervo* del comunismo internacional”\*

\* Alfredo Pérez Guerrero, *La Universidad ultrajada* (Quito: Ed. Universitaria, 1974), 50-51.

<sup>137</sup> Dimitri Barreto Vaquero, “De la intervención militar a la sumisión burocrática. Universidad Central del Ecuador, 1963-2013”, en *La formación de los médicos en el Ecuador en los últimos 50 años. 1960-2010*, ed. por Rodrigo F. Yépez (Quito, edición del autor, 2013), 73-150.

para la ansiada reforma administrativa y académica.<sup>138</sup> Los asesores recomendaron la creación de una Facultad de Ciencias Básicas, la introducción del sistema de créditos y la departamentalización. Este último concepto se remonta tanto a la reforma de la Universidad alemana a cargo de Wilhelm von Humboldt, como a los orígenes de la Universidad norteamericana. En breve, la departamentalización es una forma de organizar a los docentes por disciplinas afines; lo atractivo del modelo radica en la potenciación de equipos de profesores especializados en un campo del saber, separados de las actividades administrativas y, por tanto, consagrados a la investigación.<sup>139</sup> Según Borrero, la mediación para que el término aterrizara en Sudamérica fueron las prestigiosas universidades estadounidenses en el marco de la Alianza para el Progreso. Eso implicaba romper la rígida estructura en facultades: el *modelo napoleónico*, característico de la Universidad ecuatoriana.<sup>140</sup> Sin embargo, lo político primó sobre lo académico. La asesoría de Pittsburgh y su propuesta modernizadora fueron combatidas por aquellos que *a priori* consideraban que un modelo importado del norte era sinónimo de intromisión y de injerencia imperialistas. No faltaron quienes rechazaron la departamentalización porque debilitaría a las facultades y, en consecuencia, también al movimiento estudiantil.

Manuel Agustín Aguirre, líder histórico del PSRE y ex vicerrector de la UCE, continuaba ejerciendo un gran magnetismo sobre los sectores estudiantiles y sindicales. Al volver de su destierro, se sumó a la tesis del libre ingreso a la Universidad y cuestionó las reformas de tinte desarrollista. Según él, el *desarrollismo tecnocrático* reclamaba...

[...] universidades modeladas al estilo norteamericano y con la eficiencia de una empresa industrial, que respondan a la demanda de la mano de obra calificada y tecnificada para ese gran aparato productor y se dediquen a la formación de élites, por medio de la selección estricta del ingreso, el estudio a tiempo completo y la expulsión de los estudiantes que no se sometan a la autoridad férrea y a la disciplina impuesta desde arriba.<sup>141</sup>

Aguirre, exponente de los intelectuales ecuatorianos que leían a Sartre y a Marcuse, seguía creyendo que el socialismo era el único sistema capaz de transformar radicalmente el viejo orden. No creía en una Universidad apolítica ni neutral: la Universidad se debía al pueblo. Por tanto, la juventud estudiante tenía el deber de resistir

---

<sup>138</sup> Pérez Guerrero, *La Universidad ultrajada*, 32.

<sup>139</sup> La aparición de profesores con funciones académico-administrativas coincidió con el esplendor del *trivium* y el *quadrivium*, Alfonso Borrero Cabal, *La Universidad. Estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias. Tomo I* (Bogotá: Compañía de Jesús / PUJ, 2008), 84-9; Armando Martín Ibarra, "La departamentalización, contexto y concepto", *Sinética* 12 (enero-junio de 1998): 1-15.

<sup>140</sup> Borrero, *La Universidad*, 3: 31-5.

<sup>141</sup> Cit. por Barreto, "De la intervención militar", 89-90.

al autoritarismo. La reforma de Córdoba de 1918 con sus logros —cogobierno, libertad de cátedra— había sido el primer paso del proceso de democratización de la educación superior; medio siglo después, la Universidad ecuatoriana estaba madura para una *segunda reforma* que debía conducir a un verdadero cambio social.

A inicios de 1967, el doctor Aguirre y el ingeniero Alberto Larrea eran los candidatos de un sector de docentes y de la FEUE para dirigir la UCE. Cogobierno y autonomía eran partes esenciales de su programa.<sup>142</sup> Sin embargo, en la Asamblea Universitaria del 12 de mayo de ese año, los votos favorecieron al binomio conformado por Juan Isaac Lovato y Antonio Salgado. Barreto enumera diversas irregularidades e, incluso, habla de fraude.<sup>143</sup> En medio de fuertes presiones, Lovato dio por concluida la cooperación con Pittsburgh en febrero de 1968. Un año después, las máximas autoridades renunciaron a sus cargos, por lo que el Dr. Luis Verdesoto se encargó del rectorado.<sup>144</sup>

La UCE era un hervidero de entusiasmo, de anhelos de renovación y de *slogans*: *la Universidad es Pueblo, el derecho a la insurrección es sagrado, ¡abajo la Tiranía!*<sup>145</sup> Un día después de la violenta represión del Ejército contra los estudiantes que se tomaron la Universidad de Guayaquil, Verdesoto entregó su mandato a la Asamblea Universitaria (30 de mayo de 1969). Esta vez, la votación favoreció a Aguirre, quien se posesionó como rector para el periodo 1969-1973. Barreto y Carvajal coinciden en señalar que ese fue el arranque de la *segunda reforma universitaria ecuatoriana*. Sus hilos conductores fueron tres y se plasmaron en el nuevo *Estatuto Universitario*.

- a) Democratización de la Universidad, por medio del libre ingreso y del cogobierno paritario; es decir, que los representantes estudiantiles a la Asamblea Universitaria sean iguales en número a los representantes de los docentes. Acerca del libre ingreso, Aguirre creía que era el mecanismo

---

<sup>142</sup> Barreto, “De la intervención militar”, 93. El Dr. Verdesoto, decano de Filosofía y Letras, definió al cogobierno como una “comunidad comprensiva de esfuerzos. Ni dictadura de los profesores, ni dictadura de los estudiantes. [...] No se puede destruir el cogobierno sin destruir la Universidad”.\*

\* Luis Verdesoto Salgado, *Apuntes para la Historia de la Universidad y de la Patria* (Quito: Ed. Universitaria, 1998), 96.

<sup>143</sup> Lovato había ocupado cargos importantes en la administración pública. A finales de 1967 fueron expulsados y sancionados seis estudiantes, acusados de agitación política, Barreto, “De la intervención militar”, 94-5.

<sup>144</sup> Verdesoto, *Apuntes para la Historia*, 234.

<sup>145</sup> El director de la Escuela de Educación Física escribió en 1969 sobre “la ineludible obligación del estudiante, de aquel que ignora la esclavitud de la rutina, del que no soporta la coyunda de la tradición y del autoritarismo, del estudiante que observa e interpreta, analiza y estudia los graves y profundos problemas que afronta el pueblo en la lucha por su reivindicación”.\*

\* Elías Romero H., “Nuestra Escuela”, *Ciencia y Educación Física* 3 (octubre de 1969): 7-9.

obligado para responder a la nueva realidad demográfica y social y terminar con la “Universidad elitista”.

- b) Una Universidad con función social, implicada en el debate de los problemas nacionales, que ayude a superar el subdesarrollo y vinculada con los sectores populares a través de la extensión universitaria y de la formación de profesionales que respondieran a las necesidades de la República. “Si el pueblo no puede ir a la universidad, la universidad tiene que ir al pueblo”.
- c) En consecuencia, la Universidad debía erigirse en un centro de producción cultural y científica, en clave creadora y progresista.<sup>146</sup>

El Consejo Nacional de Educación Superior ratificó este estatuto en 1970. Los siguientes párrafos resumen su talante antimperialista y vanguardista:

Nosotros propugnamos la formación de hombres de ciencia y técnicos para el desarrollo económico, social y cultural, autónomo e independiente, del Ecuador; que amen a su País y defiendan la integridad y el porvenir de la nación. [...] Una Universidad democrática, que no sólo abra sus puertas a todos los bachilleres del País, sino también a todo el pueblo, con su enseña y su lema: si el pueblo no puede ir a la Universidad, la Universidad tiene que ir al pueblo.

Que tenga como ideario político la lucha indeclinable contra los gobiernos de fuerza y de las dictaduras militares y contra todas las influencias extrañas que traten de deformar, de cualquier manera, su propia personalidad académica, intelectual y moral.<sup>147</sup>

En concordancia con el *Estatuto*, se reestructuraron los consejos directivos de las facultades y las asignaturas de *Metodología de la Investigación*, *Composición Castellana*, *Problemas del Mundo Contemporáneo* y *Problemas económicos y sociales del Ecuador y América Latina* se incorporaron en todos los planes de estudios. Un objetivo de Aguirre y de sus camaradas era aliar a la Universidad con los movimientos obrero y campesino en aras de la gran revolución nacional. En Filosofía y Letras y otras facultades altamente politizadas se repetía que la “función esencial de la Universidad y sus estudiantes [es] unir estrechamente sus vínculos con los campesinos y obreros”. Por tanto, era esencial un programa de formación política. El pensum de Filosofía incluyó Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico. En la práctica, los estudiantes no leyeron directamente a Marx, a Engels ni a Lenin, sino que recurrieron a aquellos manuales de autores soviéticos que hicieron época: Kuusinen, Afanásiev, Konstantinov... El resultado fue que la mayoría de los centralinos adquirió una imagen distorsionada del marxismo, en medio de las inagotables pugnas doctrinarias entre *cabezones* (prosoviéticos) y *chinos* (maoístas). No

---

<sup>146</sup> Universidad Central del Ecuador, *Estatuto Universitario* (Quito: UCE, 1970).

<sup>147</sup> Universidad Central del Ecuador, *Estatuto Universitario*, 15.

hay que generalizar: sí hubo un puñado de profesores marxistas de sólida formación.<sup>148</sup> Una publicación oficial informó sobre un seminario reunido en Loja para analizar el tema de la reforma universitaria.<sup>149</sup>

A Velasco Ibarra no se le escapaba la debilidad conceptual de aquel marxismo *de medio pelo*. Después de vencer a los candidatos liberal (Córdova) y socialcristiano (Ponce) en las elecciones presidenciales de 1968, identificó a su *alma mater* como una amenaza. Su quinto gobierno estuvo lejos de responder a las demandas nacionales y eso alimentó la contestación. La matrícula universitaria se disparó, pero el caudillo no había previsto ningún proyecto de modernización para la educación superior. En medio de un clima de agitación nacional, el presidente expidió algunos decretos de emergencia, que el TGC declaró inconstitucionales. Apoyado por las Fuerzas Armadas, Velasco Ibarra se proclamó dictador. Fue el autogolpe del 22 de junio de 1970, la última tentación velasquista.

La senadora Robalino convocó en su hacienda “La Merced” a Trujillo y otros diputados con el propósito de salvar *in extremis* a la democracia. El intento fracasó y si la anfitriona no terminó en la cárcel fue por una intervención directa de su padre, Luis Robalino, ante el presidente. Trujillo se contó entre los detenidos.<sup>150</sup> En cuanto a Aguirre, sus trece meses de rectorado concluyeron abruptamente con uno de los momentos más duros de la historia de la Universidad Central: la clausura decretada por Velasco Ibarra (junio, 1970-marzo, 1971). La segunda reforma universitaria parecía liquidada.

Al salir de la cárcel, Trujillo asumió la suprema dirección del Partido Conservador y volvió su mirada a la docencia y al devenir de la PUCE. Porque llegaba la hora de tomar decisiones en la Facultad de Jurisprudencia, dirigida durante un cuarto de siglo por el Dr. Tobar Donoso. A partir de ese momento, su carrera universitaria se entroncará con el ascenso y la caída de un brillante jesuita cuencano, quien contó con él en la empresa de *ecuatorianizar la sede de la Razón*.

---

<sup>148</sup> Emilio Uzcátegui, *Tránsito histórico de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Central* (Quito: ENA, 1979); Verdesoto, *Apuntes para la Historia de la Universidad*, 143-68; Ayala, “Observaciones sobre el proceso”, 96-7; Juan J. Paz y Miño Cepeda, “Marx y la doctrina social católica”, 2018, [www.alainet.org/es/articulo/193380](http://www.alainet.org/es/articulo/193380). El cisma entre la URSS y la República Popular China se consumó después de la *Revolución Cultural* y se ahondó en la década de 1970.

<sup>149</sup> La reseña es decepcionante: aparte de un diagnóstico elemental sobre la realidad nacional y las consabidas proclamas, no hay una palabra técnica o académica sobre la reforma propiamente dicha, “Reforma Universitaria. Primer seminario efectuado en Loja”, *Ciencia y Educación Física* 3: 108-12.

<sup>150</sup> Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 106.



## 8. Hernán Malo y el *San Gregorio*<sup>151</sup>

Revisitar la vida, el pensamiento y la obra de Hernán Malo González en el marco de una historia de los intelectuales es todo un reto. Porque abundan los panegíricos y las anécdotas luminosas sobre Aurelio Espinosa Pólit y Pablo Muñoz Vega, pero en torno al filósofo cuencano coexisten la crítica, la alabanza... e inquietantes silencios. “De algunas cosas mejor no hablar”, me dijo en Cuenca hace veinte años un sacerdote benemérito cuando toqué el tema. Un hecho sorprendente es que en la Curia Provincial S.J. no se conserva la carpeta con la información personal de Malo.<sup>152</sup> De todas formas, no han faltado los autores como Roig, Paladines, Ayala, Durán y un largo etcétera que han resaltado sus aportes a la Filosofía y a la Universidad ecuatorianas.<sup>153</sup>

Considero necesario trazar un perfil biográfico, aunque para ello deba volver al preconcilio. Hernán Malo González nació en Cuenca el 19 de mayo de 1931, en el seno de una tradicional familia que descendía de Benigno Malo Valdiviezo. Sus padres fueron Benigno Ignacio Malo y Eudoxia González. La pareja tuvo ocho hijos, cuatro varones y cuatro mujeres. Hernán fue bautizado en la tradicional iglesia del Sagrario.<sup>154</sup> Como dije en el capítulo II, era usual que algunos vástagos de las familias prominentes del Austro sintieran el llamado a la vida consagrada. Una hermana mayor de Hernán, Graciela, fue dominica de la Inmaculada<sup>155</sup> y un primo, Jaime Malo Borrero, también fue jesuita.

El obispo de Cuenca era Mons. Daniel Hermida, promotor junto al padre Crespi del congreso eucarístico de 1938. Sus padres matricularon a Hernán en la escuela

<sup>151</sup> Una versión de este apartado ha sido publicada por el autor en la *Revista de la Universidad Católica* 114 con el título “Hernán Malo y la Facultad ‘San Gregorio’, 1968-1971” (2022): 189-214, doi: 10.26807/revpuce.vi

<sup>152</sup> La práctica de la Compañía es que las carpetas con la información personal de los jesuitas fallecidos deben conservarse en el llamado *Archivo muerto*. Cuando un jesuita muere, los informes conservados en esa carpeta —para la ordenación sacerdotal, promoción a últimos votos, etc.— se destruyen, pero se conservan las fórmulas de sus votos, sus títulos académicos, destinos, etc. El socio del P. Provincial me acompañó en 2021 al *Archivo muerto* y constaté la ausencia de la carpeta de H. Malo.

<sup>153</sup> He mantenido contacto personal, epistolar y virtual con jesuitas que conocieron a Malo: Fernando Barredo, Aurelio Vera, José Benítez, Juan M. Zaldúa y Pedro Trigo. También con los exreligiosos Simón Espinosa, Carlos Paladines, José Luis Cagigal y Lolo Echeverría.

<sup>154</sup> Fuentes primarias sobre H. Malo: “Notas del Noviciado”, “Diario del Colegio Máximo de S. Gregorio”, Noviciado San Ignacio; caja “S. Gregorio”, APESI-Q; “Malo González, Hernán” (incluye fotocopia de su cédula de identidad, CV, diplomas, licencias, documentos relativos a su separación de la PUCE, etc.), Arch. Central PUCE, Recursos Humanos, ingreso 12, caja 7, carpeta no. 210; *Catálogos de la Viceprovincia Ecuatoriana S. J.*, 1953-1970. Ya me he referido a algunas de sus obras en el estado del arte. Sobre su pensamiento: Enrique Ayala Mora et al., *Pensamiento de Hernán Malo González. Ensayos de interpretación* (Quito: UASB / CEN, 2006); Hernán Malo G., *Pensamiento Filosófico* (Quito: PUCE – Sede Cuenca / CEN: 1989); Carvajal, *Universidad*, 82-9 y 113-28; Jaime Durán Barba, “Hernán Malo, Caballero de la Razón”, *Universidad Verdad* 1 (enero-abril de 1986): 50-63.

<sup>155</sup> Graciela Malo fue provinciala de la congregación y rectora del Colegio “Rosa de Jesús Cordero”, Padrón, *Reseña Histórica*, 147-53.

“Santísimo Rosario”. Cuando cumplió doce años fue enviado al Colegio “Loyola” (1943). En compañía de otros muchachos ilusionados con la perspectiva de ser jesuitas, Hernán llegó a Riobamba y prosiguió el viaje en tren. Ya en Cotacollao, su rendimiento académico fue óptimo; aprendió lenguas clásicas y vibró con las Humanidades bajo la guía de los *eruditos* jesuitas. En las *Notas del Noviciado* de 1947 (registro 151) hallamos su caligrafía:

Habiendo pretendido ingresar en la Compañía de Jesús, fui admitido por el R. P. Vice-Provincial del Ecuador, Antonio Revuelto S.J., para la Vice-Provincia del Ecuador y empecé el Noviciado el día catorce del mes de Agosto del año mil novecientos cuarenta y siete. Examinado según el Examen general de la Compañía de Jesús y las bulas apostólicas de Paulo III y Pío VII, deseo observar las Constituciones [...].<sup>156</sup>

Tenía dieciséis años cumplidos. Su maestro de novicios fue el P. Carlos Riofrío. Entre sus compañeros, veintiocho en total, se contaron sujetos tan diversos e interesantes como Simón Espinosa (periodista y escritor), Leonardo Izurieta (futuro rector del San Gabriel), José Araujo (provincial, 1983-1989), Francisco Egües, Octavio Latorre, Alfredo Paredes y Gustavo Jaramillo (asistente personal del cardenal Muñoz y párroco en el sur de Quito).<sup>157</sup> Era un típico noviciado preconiliar. La comunidad estaba conformada por más de setenta religiosos.

El hermano Hernán hizo sus primeros votos en agosto de 1949 y comenzó el juniorado, con el aval académico de la Universidad Católica. Una tarea gratificante fue ayudar al padre Aurelio en el cuidado de la Biblioteca Ecuatoriana. Entre sus profesores menciono a Francisco Miranda, José Espinosa Pólit (hermano menor de Manuel María y Aurelio, docente de Retórica, muerto a temprana edad) y Marco Vinicio Rueda (prefecto espiritual de los juniros).<sup>158</sup> La relación con este último, futuro viceprovincial y decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la PUCE, fue estrecha y demostrará ser decisiva.

Malo fue uno de los alumnos fundadores del Filosofado “San Gregorio”. Rindió sus exámenes finales a mediados de 1957 y obtuvo el título de licenciado por la Católica en 1958. El viceprovincial, Orellana, le destinó al teologado de Innsbruck (Austria) al año siguiente. En esa facultad, ubicada en un hermoso valle alpino, Malo siguió cursos de Teología dogmática —Gracia, Creación y pecado original, Historia y teología del sacramento de la penitencia— con Karl Rahner, S.J., y de Patrología con Hugo Rahner,

---

<sup>156</sup> “Notas del Noviciado”, 151.

<sup>157</sup> *Catalogus Provinciae Baeticae S. I. ineunte anno MCMXLVIII*, 51-4.

<sup>158</sup> Espinosa Cordero, entrevista personal.

S.J. Karl impresionó a sus estudiantes con reflexiones sobre la gracia de Dios tan profundas como la siguiente:

La gracia es Dios mismo, su comunicación, en la que Él [...] se entrega al hombre. Aquí su obra es Él mismo, en tanto comunicado. Dicha gracia, por tanto, ya desde su punto de partida, no puede concebirse como separable del amor personal de Dios y de su respuesta en el hombre.<sup>159</sup>

Su profesor de Liturgia fue otro autor consagrado: Josef Jungmann, S.J., uno de los artífices de la reforma litúrgica del Vaticano II. El ecuatoriano pudo seguir en Innsbruck la preparación y la primera sesión del Concilio, tema obligado de conversación de aquella élite teológica.<sup>160</sup> Los estudios fueron muy estimulantes, pues pudo codearse con estudiantes germánicos, anglosajones y de varios países de lengua española. En suma, Malo bebió de la mejor teología del momento. Con treinta y un años, fue ordenado sacerdote el 26 de julio de 1962; un año después, obtuvo su segunda licenciatura, *cum laude*.<sup>161</sup> Hizo su tercera probación en Rathfarmham Castle, cerca de Dublín.

Alfonso Villalba le destinó a estudiar el doctorado en la Facultad de Filosofía de la Gregoriana. Su residencia fue el Colegio “Bellarmino”, donde tres décadas atrás vivió Pablo Muñoz.<sup>162</sup> El joven sacerdote cuencano se incorporó definitivamente a la orden en el grado de profeso de cuatro votos solemnes el 15 de agosto de 1965. Hombre en permanente búsqueda, estuvo en capacidad de hacer su propia síntesis personal con una gran dosis de libertad. Su discípulo Lolo Echeverría resalta este factor, presente desde los tiempos de Cotocollao: “nos educaron para ser libres”.<sup>163</sup> Se doctoró en 1966 con una tesis sobre *El hábito en la filosofía de Félix Ravaisson*. No se trata de un autor canónico: Ravaisson (1813-1900) fue un filósofo francés del siglo XIX que influyó en Bergson.<sup>164</sup> En su estudio, Malo desplegó su dominio de idiomas —francés, latín, griego, alemán e

<sup>159</sup> Karl Rahner, “Naturaleza y Gracia”, en *Escritos de Teología IV: Escritos recientes* (Madrid: Taurus, 1964), 215-243; aquí, 230.

<sup>160</sup> Sobre la Facultad de Innsbruck, Herbert Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner: Introducción a su vida y su pensamiento* (Barcelona, Herder, 1988), 106-10.

<sup>161</sup> Malo estudió dos semestres adicionales en Innsbruck, con excelentes calificaciones (59/60 y 62/63). El decano de la Facultad de Teología le convalidó los cuatro semestres de Filosofía aprobados en Cotocollao.

<sup>162</sup> *Catalogus Viceprovinciae Aequatorianae S. I. ineunte anno MCMLXV*, 37.

<sup>163</sup> Arturo A. Roig, “El ejercicio de la sospecha en el pensamiento de Hernán Malo” (ponencia en el IV Encuentro Ecuatoriano de Filosofía - Cuenca, 1984), *Universidad Verdad*, n.º 1 (enero-abril de 1986): 85-104.

<sup>164</sup> Roig comprende el argumento de la tesis, el hábito (*l'habitude*), o sea la *inteligencia inconsciente*, como una *psicología de los hechos de conciencia* que remite a la Metafísica, Arturo A. Roig, “Comienzos y recomienzos de un filosofar ecuatoriano: de Eugenio Espejo a Hernán Malo”. En *Pensamiento de Hernán Malo González*, ed. por Enrique Ayala, Carlos Paladines et al., 9-22.

italiano— y su rigor científico. Según Vinolo, la tesis es una excelente introducción al espiritualismo positivo de Ravaisson, alternativo a Descartes, mientras que para Paladines demuestra una “conmovedora riqueza de pensamiento”.<sup>165</sup>

El paso del jesuita cuencano por Innsbruck y Roma le colocaba en una posición intelectual de privilegio, pues pocos ecuatorianos podían permitirse estudiar en Europa en aquel entonces. De hecho, la principal fortaleza de la Viceprovincia Ecuatoriana S.J. era su *talento humano*: medio centenar de sacerdotes jóvenes y bien formados en el exterior. Malo volvió a Quito, decidido a trabajar por la Iglesia y el país. Eran los años de efervescencia del CIAS, cuando los jesuitas más jóvenes se mostraron críticos de lo que llamaban *el elitismo de los colegios*.<sup>166</sup> A partir de 1967, los siempre inquietos hijos de san Ignacio dirigieron su mirada a las propuestas pedagógicas de Paulo Freire y quisieron mantener su influjo en el laicado más cultivado por medio del Hogar “Xavier”, las Congregaciones Marianas, la revista “Mensajero” y, sobre todo, la PUCE.

El viceprovincial, su estimado padre Rueda, destinó a Malo como profesor y decano de Filosofía del San Gregorio, que funcionaba ya en La Granja. Así como me referí en el capítulo II a la *luz humanística* que el padre Aurelio encendió en Cotocollao, el San Gregorio significó ahora un “vigoroso recomienzo del filosofar ecuatoriano”.<sup>167</sup> La facultad —reconocida por la República del Ecuador y por la Sagrada Congregación de la Educación Católica—repensó su oferta académica a la luz del Concilio. La institución se adscribió a la PUCE en septiembre de 1967 y Liborio López, S.J. ocupó el rectorado en 1968. El Instituto Superior de Humanidades Clásicas, otra de las creaciones aurelianas, se trasladó también a La Granja. Las perspectivas eran admitir a un mayor número de estudiantes seglares y que la institución se constituyera en un centro de reflexión cultural.<sup>168</sup>

El cuerpo docente era de primer nivel: todos jesuitas con posgrado (ver tabla 10). El curso 1968-1969 se inauguró con más de noventa estudiantes, de los cuales cuarenta

---

<sup>165</sup> Hernán Malo G., *El hábito en la filosofía de Felix Ravaisson* (Quito, PUCE: 2019). Su título de doctor será convalidado por la PUCE en 1971.

<sup>166</sup> Por ejemplo, el Javier (fundado en 1956 por Alfonso Villalba) se había posicionado en apenas una década como uno de los más prestigiosos de Guayaquil.

<sup>167</sup> Roig, “Comienzos y recomienzos”, 17.

<sup>168</sup> Las fuentes primarias revelan que los jesuitas tenían dudas sobre la continuidad de la institución. “El Padre General quiere tener elementos de juicio para una conversación que tendrá sobre el asunto con Mons. Muñoz”.\*

\* “Acta sobre la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica (16 de septiembre de 1967)”; “Sitio del San Gregorio”, APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, caja V, carpeta “S. Gregorio 1967-72”; Joaquín Hernández, “El problema de la Historia de la Filosofía en la Filosofía de Hernán Malo González”, en *Pensamiento de Hernán Malo*, 63-83.

eran jesuitas; el resto eran religiosos oblatos y de otras congregaciones y laicos. Hay que decir que las estudiantes mujeres no pasaron de cinco hasta 1971. Las clases dejaron de darse en latín. El junior Joaquín Hernández, S.J. fue enviado por sus superiores de Centroamérica a Quito, pues pese a su fama de rigidez, el San Gregorio otorgaba un título susceptible de convalidación, ventaja que no ofrecían otros filosofados de la orden. Hernández había sido alumno de Ellacuría y sus expectativas eran grandes. No le gustó la línea de López, más pastoral que académica, pero medio siglo después su veredicto es que el profesorado era de gran calidad.<sup>169</sup> La biblioteca era imponente, con suscripciones a revistas como *Études*, *Razón y Fe*, *La Civiltà Cattolica* y *Concilium*.

Tabla 10  
El cuerpo docente del *San Gregorio*, 1968-1969

Profesor	Cátedra	Observaciones
Liborio López	Sociología	Rector (español). Sucedió a Marco V. Rueda.
José Ayerve	Latín, Inglés	Profesor de los juniors
Alfonso Egües	Literatura antigua, Latín, Griego, Inglés	Magister por Oxford. Profesor de los juniors
Simón Espinosa	Historia de la Cultura, Redacción	Profesor de los juniors.
Francisco Ramos	Cosmología, Filosofía de la Ciencia	Español, graduado en Química por la Universidad de Sevilla.
José L. Ribadeneira	Metafísica	El temperamental <i>Suco</i> , rector de la PUCE entre 2000 y 2005.
Eduardo Rubianes	Lógica, Historia de la Filosofía en el Siglo XX	Doctor por la PUG, experto en marxismo.
Jaime Malo B.	Psicología	Vivía en la Residencia S.J. de la PUCE. Salió de la Compañía.
Hernán Malo G.	Ética, Historia de la Filosofía Antigua y Medieval	Enseñaba también Filosofía en el S. Gabriel.

Fuente: *Catalogus Viceprovinciae Aequatorianae S. I. ineunte anno 1969*, 24-5.  
Elaboración propia.

La tabla 10 sintetiza la tensión entre lo viejo y lo nuevo en la formación eclesial. Según Trigo, la Metafísica enseñada por el *Suco* Ribadeneira ya había sido desbordada por las nuevas tendencias intelectuales y por los aires conciliares. En cambio, las clases con el P. Ramos (*Ramitos*) eran de una calidad extraordinaria: enseñaba la Geometría no euclidiana y la teoría de la Relatividad a partir de textos de Einstein. Rubianes, otra de las columnas de esa casa de estudios, aproximó a los jóvenes jesuitas a

<sup>169</sup> Joaquín Hernández (rector de la UEES), entrevistado por el autor, 10 de mayo de 2021.

la Filosofía contemporánea.<sup>170</sup> Simón Espinosa, acompañante espiritual y profesor de Psicología, impartió una solvente introducción al pensamiento de Freud y de Jung. Él mismo me compartió su sentir a mediados de esa década: “el posconcilio fue como una bocanada de aire fresco”. Las sotanas fueron reemplazadas por el sobrio traje de *clergyman* a partir de 1966.<sup>171</sup>

El régimen académico reformado fue vanguardista. Paladines, Hernández y Echeverría recuerdan la brillantez de las clases de Hernán Malo, *Prelecciones de Historia de la Filosofía Antigua y Ética*. Las prelecciones, un sello distintivo de la pedagogía aureliana, eran una selección de lecturas comentadas por el profesor. Al inicio de cada clase, Malo clarificaba los conceptos con su estilo irónico para beneficio de sus estudiantes, principiantes en el amor a la Sabiduría. Su memorable curso de 1968-1969 sobre Filosofía Antigua tuvo cuatro partes:

- a) *¿Para qué la Filosofía?* El punto de partida obligado en ese tiempo de crisis. La respuesta: el pensamiento es más necesario que nunca, para no volver a caer “en la *insensatez* de una guerra en el Vietnam, de una invasión a Checoslovaquia, etc. Necesitamos *filosofar* y en forma renovada, para no perdernos en la maraña en que se mueve el mundo”.<sup>172</sup>
- b) *Filósofos preáticos*. El joven profesor abordó el momento histórico del nacimiento de la Filosofía en Grecia y un concepto clave: *thaumazein* (θαυμάζειν), el asombro o, mejor aún, la *insatisfacción inquisitiva* hacia la tradición anterior. El énfasis de esta segunda parte estuvo en Heráclito: “nadie puede bañarse dos veces en las aguas del mismo río...”
- c) *Filósofos áticos*. Vino luego la ruptura que significó la enseñanza de Sócrates. Hay que decir que Malo era todo un *provocateur*. Para introducir a Platón, recurrió a Bertrand Russell, quien en *A History of Western Philosophy* (1946) definió al creador de la Academia como un “defensor del totalitarismo”, un “tipo repelente de clérigo”.<sup>173</sup> Semejantes palabras atraparon la atención de la clase. La biblioteca acogió a aquellos estudiantes, religiosos y laicos, ávidos de aprender.

---

<sup>170</sup> Eduardo Rubianes nació el 26 de septiembre de 1913 en Quito. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1929. Su tesis en la PUG, “La subsistencia creada según Suárez”, fue dirigida por Pablo Muñoz Vega, Arch. Central PUCE, Recursos Humanos, “Rubianes Pérez, Manuel Eduardo” (CV, documentos laborales, etc.).

<sup>171</sup> Trigo y Espinosa Cordero, entrevistas personales.

<sup>172</sup> Hernán Malo, “Prelecciones de Historia de la Filosofía Antigua”, en *Pensamiento Filosófico*, 63-185, aquí, 54. Las cursivas llevan mayúsculas en el original.

<sup>173</sup> Malo, “Prelecciones”, 93; Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (Londres: Routledge Classics, 1946), 109.

- d) El cierre del curso fue un recorrido por la filosofía helenística: los estoicos, los epicúreos y los cínicos, con especial atención en Plotino (204-270).

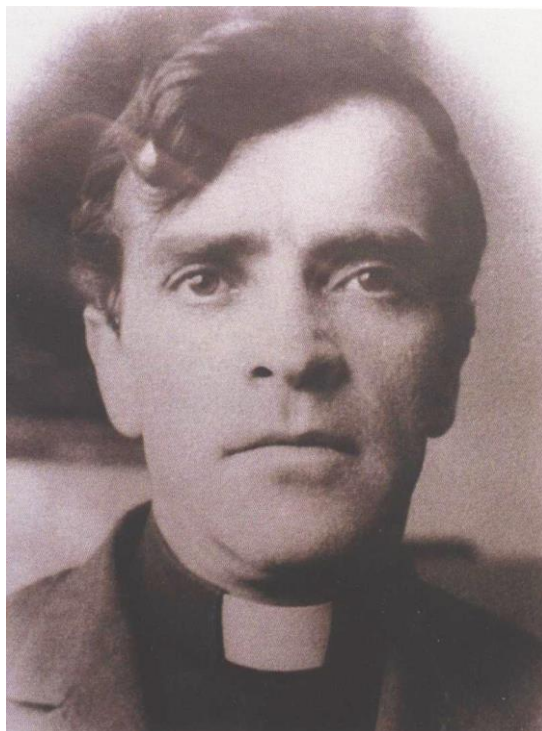


Figura 12. Hernán Malo González, S.J., el *caballero de la Razón*, ca. 1970.  
Fuente: PUCE, Archivo Central.

Otros rasgos del doctor de la Gregoriana eran su histrionismo y su habilidad para conectar a los griegos con los modernos: Nietzsche, Heidegger y Marcuse, el autor de moda.<sup>174</sup> Era evidente su dominio de Spinoza, de Hegel, de Kierkegaard... Los estudiantes quedaron fascinados. Y a juzgar por mis entrevistas, el hechizo continúa medio siglo después: “La Ciencia y la Filosofía morirán el día en que el Hombre deje de estar intrigado por las cosas”; “¿Cómo enfrentar el poder represivo de la eticidad vigente? [...] Rescatando la razón como el instrumento vivo de la subjetividad”.<sup>175</sup> Otros temas recurrentes eran el existencialismo y el problema del Mal. Algunos estribillos de Malo: “lo verdaderamente humano es profundamente cristiano”, “la Realidad se nos impone, nos arrastra...” Joaquín Hernández y Aurelio Vera recuerdan el humorismo de su profesor, que se deleitaba imitando a personajes conocidos: uno de sus números más celebrados era imitar la voz y los solemnes gestos del cardenal Muñoz Vega.<sup>176</sup>

<sup>174</sup> Carlos Paladines, “Hernán Malo González. Un concepto y una práctica de la Filosofía”, en *Pensamiento de Hernán Malo González*, ed. por Enrique Ayala et al., 23-44; Arturo A. Roig, “El ejercicio del filosofar”, en *Pensamiento Filosófico*, 15-50.

<sup>175</sup> Paladines, “Un concepto y una práctica”, 26; Roig, *Hernán Malo*, 28.

<sup>176</sup> Aurelio Vera, entrevistado por el autor, 21 de febrero de 2021.

La enseñanza de Malo trascendió las aulas. El consejo editorial de la revista de los estudiantes del San Gregorio, *Punto Omega* —que incluía a Carlos Paladines y Lolo Echeverría— le pidió ser su asesor. Además, dialogaba continuamente con sus estudiantes y los acompañó en más de una gira de observación por la provincia de Chimborazo, invitados por Mons. Proaño, a quien todos admiraban. De esa manera tuvieron contacto con el Ecuador profundo. Roig sostuvo que Malo traslucía cierto escepticismo, un ejercicio de la sospecha, “dimensión de su vida personal y de su ejercicio académico”.<sup>177</sup> El asunto me pareció sugestivo y se lo transmití a Lolo Echeverría, quien considera que lo que hizo su recordado profesor fue exteriorizar, sin pretenderlo, sus propios problemas existenciales y cierta crisis de fe que se ahondó después de 1971. Simón Espinosa, amigo de Hernán, confirma que ambos solían conversar antes y después de 1968 y que, efectivamente, ya habían comenzado algunas dudas de fe. Pero su primer desencanto fue hacia la *triste y subdesarrollada* situación del Ecuador. El país seguía sumido en el atraso y sus intelectuales no habían superado ni la apología ni el discurso denigratorio, en función de posiciones partidistas y de controversias que a él le parecían provincianas. Una revisión de sus textos me lleva a suponer que Malo tenía en mente, entre otras, las viejas controversias en torno a la escuela laica y a los límites con el Perú.<sup>178</sup> Un hombre con su formación y su amplitud de miras no podía conformarse con participar en esas disputas bizantinas. El futuro era demasiado urgente.

Un encargo especial de Rueda a Malo fue la coordinación de la comisión de estudios superiores de la viceprovincia. La Compañía había asumido serios compromisos con la Iglesia: la dirección de la PUCE —la tercera universidad más grande del país— y el liderazgo en la formación filosófica; se preparaba además la creación de una facultad de Teología.<sup>179</sup> Al participar de esos proyectos, Malo amplió su mirada a la Universidad Central. Sin ser un cura de izquierda, comprendió que cualquier reflexión sería sobre la educación superior debía contar con la *Universidad del pueblo*. Por otra parte, miró con simpatía y criticidad el Mayo francés. *Punto Omega* dedicó un número monográfico a los eventos del 68. El aporte de Malo se tituló *Marcuse: revolución sin compromiso*. Si bien

---

<sup>177</sup> Paladines, “Un concepto y una práctica”, 29.

<sup>178</sup> Criticó las “actitudes infecundas que muestran algunos ensayistas ecuatorianos al adoptar posiciones apologéticas o denigratorias, según los casos, en función de posiciones partidistas de corto alcance, carentes de toda forma de objetividad y qué más bien parecían típicas de una literatura de combate muy del siglo XIX”, Paladines, “Un concepto y una práctica”, 29; Hernán Malo, “Prólogo”, *Esquemas para una historia de la Filosofía en el Ecuador* (Quito: PUCE, 1982), 15.

<sup>179</sup> Después de la Universidad Central y de la Universidad de Guayaquil, Simposio Permanente sobre la Universidad, *Historia de la Universidad en el Ecuador* (Quito: PUCE, 2011).



la lectura de *El hombre unidimensional* le defraudó un poco, reconoce que Marcuse es el *filósofo y arquitecto de la Revolución*. Es más: lo considera un profeta, a la altura de Platón y Nietzsche. “Si es que conquista un sitio en la Historia de la Filosofía, Marcuse se sentará junto a los dos”.<sup>180</sup>

La contestación estudiantil tocó literalmente a su puerta en marzo de 1969. El Negro Valencia y los demás involucrados llevaron a Cammarata al San Gregorio, donde Durán Barba tomaba clases. Paladines recuerda que tuvo una nerviosa conversación con los *secuestradores* y que les condujo donde Malo. Los jóvenes le pidieron que mediara ante el rector de la PUCE y la Curia. El jesuita no les censuró: les dio de comer, les hizo reflexionar sobre la gravedad de lo que habían hecho y les sugirió dialogar con el arzobispo cuanto antes para dar por concluida esa aventura.<sup>181</sup>

Recordemos que el Vaticano II y Medellín sentaron las condiciones para el diálogo entre católicos y marxistas. Un numeral clave de *Gaudium et Spes* dice que la Iglesia “reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo. [...] Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo” (GS 20). Un incipiente diálogo se dio, ciertamente, entre la Universidad Central y el Filosofado jesuita. Trigo aporta datos reveladores: en 1965, Rueda le autorizó a él y a otros compañeros a tener encuentros informales con miembros de grupos de izquierda para hablar sobre la realidad latinoamericana. La estimulante atmósfera en La Granja y la confianza demostrada por su superior les capacitó a esos jóvenes religiosos para tal iniciativa. El filosofado les brindaba recursos privilegiados, como una extraordinaria biblioteca y un proyector de cine que empleaban periódicamente. A esas veladas fueron invitados algunos profesores de la UCE que, a decir de Trigo, expresaron su sorpresa al compartir un cineforo con aquellos *pichones de cura*. Sin embargo, no todos los escolares supieron manejar bien la nueva libertad traída por el posconcilio. Al respecto, Trigo recuerda que algunos escolares ecuatorianos le parecieron desedificantes: simplemente habían perdido su vocación.

---

<sup>180</sup> Hernán Malo, “Marcuse: revolución sin compromiso”, en *Pensamiento filosófico*, 223-32; aquí, 225 (originalmente en *Punto Omega* 3, mayo de 1969).

<sup>181</sup> “Recuerdo todavía su cara de sorpresa y angustia cuando un mediodía fui a la Facultad a comunicarle que [...] habíamos tomado bajo nuestra forzada protección al Padre Camarata [sic]. Su petición de que retrocediéramos y su solidaridad cuando conoció nuestras razones, pues sin compartir nuestras posiciones, supo respetarlas”.\*

\* Durán, “Hernán Malo”, 53.

En cumplimiento del decreto 3 de la CG 31, el viceprovincial confió a Rubianes la coordinación de una comisión sobre el problema del ateísmo. Su libro *Marxismo. Hombre sí, Dios no* demuestra un profundo conocimiento del canon marxista.<sup>182</sup> Trigo recuerda vívidamente sus conversaciones con aquel marxólogo y, en concreto, las decenas de libros apilados sobre su escritorio, todos con evidencia clara de que habían sido leídos. La memoria de Rubianes —que para nada era un intelectual *aburguesado*— era prodigiosa. Como recuerdan varios de mis entrevistados, fue invitado en varias ocasiones para dar conferencias en la UCE y no rehuía las oportunidades de conocer el mundo indígena.<sup>183</sup> Las discusiones en clase sobre la relación entre cristianismo y marxismo continuaron en las páginas de *Punto Omega*.

Pero esa época dorada fue fugaz. La situación en La Granja se volvió insostenible durante el curso 1969-1970. Los superiores de Bolivia y Venezuela dejaron de enviar a sus escolares y se redujo también el número de los ecuatorianos y centroamericanos. Entrevisté precisamente al último jesuita de la Viceprovincia de Venezuela destinado a Quito, el español Juan Miguel *Potxi* Zaldúa, quien se matriculó para el curso 1970-1971. Los catálogos jesuíticos confirman algunos números: había diez estudiantes de Filosofía en segundo año y cinco en primer año, por lo que la casa les resultaba inmensa.<sup>184</sup> Había pasado menos de un lustro desde el Vaticano II y el edificio de la formación jesuítica en Ecuador, levantado con tesón por los hermanos Espinosa Pólit, se tambaleaba.

Recapitulemos lo más importante de este periodo. El Ecuador pasó de la Junta Militar al último velasquismo, en medio de cambios signados por la *gran ilusión* del desarrollo. Hemos seguido el camino que condujo a Medellín, jalonado por la actividad del CELAM y la recepción de la doctrina conciliar. Muñoz y Proaño continuaron su labor pastoral, a la par que respondieron a responsabilidades de dimensión continental. Los cambios generaron tensiones y contestación al interior de la Iglesia, una situación impensable en tiempos del cardenal de la Torre. Dos eventos sintetizan aquellas transformaciones: la Asamblea Constituyente de 1966-1967 —que he abordado desde la perspectiva de Robalino y Trujillo— y la II Conferencia General del CELAM. En ninguna otra área geográfica de la Iglesia se dio un evento comparable al de Medellín, que propició una recepción fiel y creativa, de algunas de las líneas-fuerza del Concilio.

---

<sup>182</sup> Eduardo Rubianes y equipo, *Marxismo. Hombre sí, Dios no* (Quito, 1972).

<sup>183</sup> Eran frecuentes sus viajes a Guaslán para ayudar a los campesinos en actividades tan sencillas como cosechar papas, Trigo, entrevista personal.

<sup>184</sup> Fernando Barredo, Carlos Paladines y Rolando Calle, entre otros, *Catalogus Viceprovinciae Aequatoriana S.I. ineunte anno 1970* (Quito: Ed. Ecuatoriana, 1969), 24-6.

Podemos ser críticos con el legado del 68. Considero que Mons. Proaño demostró que evangelizar y liberar son dos facetas de la *diakonia fidei*, el servicio de la fe, pero creo también que el concepto cristiano de liberación no encaja del todo en un marco sociopolítico y, aspecto decisivo, es incompatible con la ética marxista. Los espíritus críticos vieron a la Iglesia simplemente como una especie de ONG, así que soslayaron las consideraciones teológicas. Para la nueva izquierda, el problema raíz era la dependencia; por tanto, el cambio debía pasar por la construcción del socialismo. La irrupción de la Teología de la Liberación significará un respaldo moral para los católicos más progresistas. Desde la otra orilla, los católicos tradicionales deploraron que el posconcilio abriera la puerta al permisivismo y al relativismo. Cada golpe asestado a la autoridad eclesial, cada defección y escándalo les confirmará en su postura restauradora.

En la PUCE, una de las arenas decisivas de la confrontación entre tradicionalistas y renovadores, la generación del Dr. Tobar Donoso seguía en pie, pero llegaba la hora del cambio de guardia. La juventud de los albores de los setenta encontrará nuevas formas de expresión y el marxismo se posicionará como la *gran teoría*. En la Universidad Central, la reforma impulsada por el profesor Aguirre fue frenada por el autoritarismo velasquista, pero resurgirá en el lugar menos pensado: el campus de la Avenida “12 de Octubre”. Su mentalizador será un inquieto jesuita: Hernán Malo González.



## Capítulo quinto

### La crisis posconciliar, 1970-1975

...If your time to you is worth savin'  
 then you better start swimmin'  
 or you'll sink like a stone  
 for the times they are a-changin'.  
 (Bob Dylan, 1964)

Hemos visto cómo el Concilio Vaticano II concluyó en medio de grandes esperanzas. Dos años después, cuando Pablo Muñoz Vega asistió a la primera asamblea del Sínodo de los Obispos, ya se hablaba de una *crisis* en la Iglesia universal. El 68 fue un año álgido; sus ecos se hicieron sentir con creciente fuerza en nuestro país: manifiestos de sacerdotes inconformes, descrédito de la nunciatura, agitación estudiantil... A partir de 1970, las convulsiones que vivirá la Iglesia ecuatoriana serán aún mayores. Se trató de un fenómeno continental: la paradoja fue que la contestación eclesial en Latinoamérica no llegó para abrir las puertas, sino que empezó *después* de que estas se abrieron. Esa crisis coincidió con la dictadura militar más larga de la Historia ecuatoriana y el comienzo de la era petrolera.

El anhelo por construir un futuro mejor vinculó a los cristianos con la izquierda en torno a la causa revolucionaria. Un hecho que generó suspicacias fue que un número significativo de teólogos latinoamericanos adoptó el análisis marxista. El *boom* petrolero y el rápido crecimiento de Quito y Guayaquil aceleraron el proceso de secularización. Esos dos hechos, la tentación marxista y la secularización, desafiaron al catolicismo. Muñoz Vega trató de entender el problema, a la par que enfrentó la crisis en el clero y en la vida consagrada. En esa delicada tarea recibió instrucciones tanto desde Roma como desde Bogotá. El nuevo secretario general del CELAM, Mons. Alfonso López Trujillo (1935-2008), imprimió una orientación conservadora al organismo. En este capítulo revisaré la agudización de las tensiones en varios frentes —el sindicalismo, la diócesis de Riobamba, la vida consagrada, la PUCE— y la actuación de nuestros protagonistas, los intelectuales católicos.

## 1. De Velasco Ibarra a la dictadura militar

Junio de 1970: el quinto velasquismo se ha convertido en una dictadura, con el apoyo de las élites y de las Fuerzas Armadas. El costo de la vida se estabilizó precariamente durante los meses siguientes.<sup>1</sup> La clausura de las universidades públicas segó los proyectos personales de treinta mil jóvenes ecuatorianos. Cuando se decidió la reapertura, el Gobierno pretendió neutralizar al movimiento estudiantil y cerrar el paso a los procesos de reforma. Para ello, encargó la redacción de una ley a Mons. Larrea Holguín y al político comunista Alfredo Vera Vera, efímero ministro de Educación del segundo velasquismo. El resultado, la llamada *Ley Vera-Larrea* del 31 de diciembre de 1970, quiso eliminar el cogobierno e implantó un severo control de las universidades a través de un Consejo Nacional de Educación Superior. Es comprensible que un prelado conservador haya considerado como un mal la politización de la universidad (Ratzinger opinaba lo mismo en Alemania). Sin embargo, las instituciones públicas y privadas rechazaron la ley y se negaron a aplicarla. Al respecto, Trujillo señaló que la mencionada ley fue un sinónimo de estancamiento y dificultó “toda reforma fecunda y radical” de la universidad, que enfrentaba dos nudos gordianos: por un lado, la defensa de la autonomía y del cogobierno y, por otro, cerrar la brecha que la alejaba de los niveles inferiores de enseñanza y de la planificación estatal.<sup>2</sup>

Acostumbrado a los golpes de efecto, Velasco Ibarra anunció la creación de la Universidad Católica de Cuenca en septiembre de 1970. El arzobispo, Mons. Serrano Abad, se distanció de la iniciativa, aduciendo que no había sido consultado y que desde 1968 ya existía una universidad confesional en su sede, adscrita a la Universidad Católica de Guayaquil —la actual Universidad del Azuay—. Con el profesor Aguirre en el ostracismo, llegó la hora de Hernán Malo como el nuevo contradictor del autoritario presidente en materia de educación superior. El jesuita comentó de forma mordaz el surgimiento de una nueva universidad en su ciudad; ante la precariedad jurídica y financiera de la fundación, escribió que la Católica de Cuenca era la universidad “mejor equipada para una facultad de ciencias ocultas”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Acosta comenta el programa de construcción vial y otras iniciativas en *Breve Historia*, 142-7.

<sup>2</sup> Julio César Trujillo, “La Universidad ecuatoriana en el sistema educacional ecuatoriano”, *Revista de la Universidad Católica* 2, n.º 2, abril de 1974, 9-44, aquí, 42; Enrique Ayala Mora, *La Universidad ecuatoriana entre la renovación y el autoritarismo* (Quito: UASB / Fundación Hernán Malo / CEN), 104. Sobre la postura de Ratzinger, Seewald, *Últimas conversaciones*, 202.

<sup>3</sup> Hernán Malo, “Universidad Católica de Cuenca: el Clero se independiza de los seglares”, *Mensajero*, febrero de 1971, 23-9.

El caudillaje de Velasco Ibarra era ya anacrónico, como lo demostraron los paros de la provincia del Carchi y del recientemente creado Frente Unitario de Trabajadores. En varios sectores se hablaba de derrocar al dictador. La revista *Mensajero* de los jesuitas, una alternativa en el periodismo de opinión, sentenció: “El Dr. Velasco ha dejado de ser el Presidente más popular de la historia ecuatoriana. Es más que eso: es un mito”, el “instrumento vicario de la venganza popular”.<sup>4</sup> En Guayaquil, bastión del populismo, se consolidó el arraigo de Concentración de Fuerzas Populares (CFP); su líder, Assad Bucaram, fue escogido por *Mensajero* —no sin controversia— como *el hombre del año*.<sup>5</sup> *Don Buca* era el favorito para vencer en las elecciones previstas para 1972.

El Partido Conservador tuvo su asamblea en la capital. Se trataba de elegir a un nuevo director del partido y al candidato presidencial. Luis Eladio Proaño, S.J. describió en *Mensajero* a un conservatismo fragmentado entre los seguidores de Galo Pico —director en funciones—, Camilo Ponce —“la imagen gastada del pasado” — y Carlos Arízaga Vega —la opción presidencial de Trujillo y de otros militantes jóvenes—. Al final, Pico fue ratificado como director del partido, Trujillo fue nombrado subdirector y Arízaga obtuvo la candidatura.<sup>6</sup> La verdad era que el partido azul caminaba hacia su fragmentación y que las elecciones de 1972 nunca se realizarían.

Velasco Ibarra cayó definitivamente el 15 de febrero: fue el *Carnavalazo*. Para *salvar a la Patria*, exorcizar el fantasma del populismo y asegurar el control del petróleo, las Fuerzas Armadas instauraron un gobierno nacionalista y revolucionario. El régimen de facto, que asumió un discurso progresista, fue presidido por el Gral. Guillermo Rodríguez Lara justo cuando se inauguraba la mayor bonanza económica de nuestra historia. Cabe resaltar que *nacionalismo* y *revolución* eran términos en boga.<sup>7</sup> Al igual que sus hermanos de armas de Brasil y Perú, los militares ecuatorianos dejaron claro que su gobierno sería de largo alcance, para garantizar que los ingresos petroleros dinamizaran el desarrollo y una nueva estructura sociopolítica, justa e igualitaria. Durante el gobierno de Rodríguez Lara (1972-1976), el Ecuador se aproximó tímidamente hacia los países

---

<sup>4</sup> “La Minirevolución. el Favorito, el Mito y la Ineficacia”, *Mensajero*, abril de 1971, 5-7.

<sup>5</sup> “Bucaram, hombre del año”, *Mensajero*, enero de 1972, 11-21.

<sup>6</sup> Arízaga era cuencano, exalumno del Borja y de la Universidad Católica, aunque concluyó sus estudios de Derecho en la Universidad de Cuenca, donde ocupó el decanato, Luis E. Proaño, “Asamblea Conservadora, entre la duda y la esperanza”, *Mensajero*, febrero de 1972, 10-4.

<sup>7</sup> Ayala, *Guillermo Rodríguez*, 112-7. En Sudamérica, tan solo Colombia, Venezuela, Chile y Uruguay se regían por gobiernos constitucionales.

socialistas; este hecho, sumado a la nacionalización del petróleo, le granjeó la simpatía de la izquierda.<sup>8</sup>

El oleoducto que atravesó los Andes desde Lago Agrio en el Oriente hasta el puerto de Esmeraldas, fue concluido en 1972; dos años después, Texaco-Gulf llegó a producir 250 000 barriles diarios de crudo. La exportación petrolera se inició en una coyuntura internacional de elevación de los precios. El resultado fue que el país contó con recursos financieros inéditos que se emplearon en la modernización del Estado, de las Fuerzas Armadas y del aparato productivo. Acosta señala que la inversión extranjera se incrementó significativamente, aunque buena parte de los recursos se invirtieron de forma superflua o mal planificada. La bonanza afianzó la política de sustitución de importaciones y se emprendieron vastas mejoras en infraestructura: vías, salud, electrificación... El Gral. Rodríguez Lara tomó decisiones bien vistas por los progresistas, como proseguir la reforma agraria —ley del 9 de octubre de 1973— y declarar la soberanía del país sobre sus recursos naturales. Otras medidas no fueron tan afortunadas, como los elevados subsidios entregados a grupos privados, el proteccionismo y la desatención al agro, lo que elevó la migración hacia Quito y Guayaquil. Ecuador entró de lleno en el mercado mundial en condición de *nuevo rico*. Después de la cuarta guerra árabe-israelí, el valor del crudo nacional se triplicó.<sup>9</sup>

En diversos foros, como los medios de comunicación y en las instituciones de la Iglesia, se seguía blandiendo la retórica anticomunista. La reforma agraria y la estatización de la economía fueron considerados por los sectores más anquilosados como la antesala del comunismo. Los partidos tradicionales se debilitaron. Varios dirigentes políticos fueron confinados en la región amazónica durante la dictadura militar; otros pidieron asilo en el exterior. Uno de ellos fue Galo Pico; cuando este salió del país, Trujillo asumió la dirección del Partido Conservador. Los llamados al retorno del orden constitucional fueron inconexos, en medio de un prolongado estado de sitio. Trujillo mantuvo reuniones clandestinas con varios líderes políticos, pero había temor. Las clases altas y medias se beneficiaron de una reducción de los impuestos, pero la opinión pública

---

<sup>8</sup> Agustín Cueva, “El Ecuador de 1925 a 1960”, en *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 10, ed. por Enrique Ayala Mora, 87-121 (Quito: CEN / Grijalbo, 1983); aquí, 162-6; Germán Alburquerque, “Militares de izquierda y Doctrina de Seguridad Nacional en Ecuador: el Gobierno de Guillermo Rodríguez Lara, 1972-1976”, *Historia* 396 11, n.º 2 (2021): 3-32.

<sup>9</sup> El barril de petróleo llegó a \$13.40 USD en 1974. El Estado adquirió el 51% de las acciones de Texaco-Gulf y controló la explotación y comercialización petrolera por medio de la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE). “Las exportaciones totales crecieron de casi 190 millones en 1970 a 2.500 millones de dólares en 1981”, Acosta, *Breve Historia*, 149.



es oscilante. A pesar de la creación de nuevas instituciones públicas —que generaron miles de puestos de trabajo— el desgaste del gobierno militar era evidente en 1975.

## 2. Las luchas sociales

El movimiento obrero entró en la nueva década en una situación de debilidad, producto de la represión velasquista y de la división ideológica. Aparte de CTE, CEDOC y CEOSL existían varios grupos independientes, que englobaban a más de un centenar de federaciones provinciales, regionales y nacionales. Según Moncada, la modernización capitalista enervó las contradicciones sociales mientras el PSRE y el PCMLE promovían la insurrección.<sup>10</sup> Algunos líderes e ideólogos concibieron la estrategia de la unidad clasista y buscaron compromisos. Un primer objetivo conjunto fue la organización de una gran marcha el Primero de Mayo de 1971, con la participación de las centrales sindicales y de los empleados públicos. Se pensó también en adoptar una plataforma unitaria de reivindicaciones.<sup>11</sup>

Los trabajadores exigieron la instauración de un gobierno nacionalista a imagen de la dictadura de Velasco Alvarado en Perú. Se conformó un embrionario Frente Unitario de Trabajadores (FUT) el 16 de junio de 1971, sin la participación de la CEOSL.<sup>12</sup> Días después, en su XII Congreso Nacional —Guayaquil, 18-20 de junio—, la CTE llamó a conformar un frente antidictatorial. El FUT se formó como un *frente reivindicativo-clasista*, que privilegió la práctica de la confrontación sindical y no de la concertación —la opción clásica de la doctrina católica y, por ende, de Robalino— con independencia de los partidos. La primera dirección ejecutiva nacional del FUT incluyó a Jacinto Figueroa, presidente de la CEDOC, y llamó a una huelga nacional.<sup>13</sup> El FUT exigió el cese de la represión a los obreros y el cogobierno y democratización de las universidades. La reacción del Gobierno fue dura: el ejército asedió las fábricas paralizadas, los patronos fueron autorizados a despedir a los dirigentes y a los trabajadores que plegaron a la huelga y se suspendieron los derechos de organización de los empleados públicos. El 30 de julio, Velasco Ibarra suprimió por decreto los sindicatos del Seguro Social.

---

<sup>10</sup> José Moncada, “La economía ecuatoriana de los sesenta a los ochenta”, en *Nueva Historia del Ecuador*, 11: 55-96.

<sup>11</sup> Ycaza, *Historia del Movimiento Obrero*, 243.

<sup>12</sup> La CTE, la CEDOC y otras organizaciones constituyeron el FUT con el propósito de alcanzar la unidad del obrerismo ecuatoriano, Elías Muñoz Vicuña y Leonardo Vicuña Izquierdo, *Movimiento Obrero del Ecuador 1970-1979: Documentos* (Guayaquil: Universidad de Guayaquil, 1985), 115.

<sup>13</sup> Oviedo, “El movimiento obrero”, 235.

La impasibilidad con la que los ecuatorianos recibieron la instauración de un régimen militar se debió, según *Mensajero*, al “arraigo que la desesperación tiene en un pueblo vapuleado por las promesas no cumplidas de los reformadores de ayer”.<sup>14</sup> El diagnóstico era preocupante: más de la mitad de la población padecía desnutrición y un tercio era analfabeta. El 70% de la riqueza se concentraba en el 2% de habitantes y, a pesar de la reforma agraria, la vasta mayoría carecía de propiedad alguna y tenía que conformarse con un salario base de 150 sucres. El Gobierno militar se comprometió a reorientar la sociedad, pero terminó alejándose de las clases obrera y campesina. El ministro Gustavo Jarrín, artífice de la política nacionalista en hidrocarburos, fue destituido en 1974.

La mayoría de las asociaciones filiales se retiró de la CEOSL en 1974. El sector más progresista denunció la *injerencia imperial* de Washington y se impuso durante el sexto congreso de esa central obrera. Es más: un ex agente de la CIA, Philip Agee, habló de una infiltración orquestada por los Estados Unidos para dividir al sindicalismo ecuatoriano. “En ese tiempo, la CEOSL era una criatura de la CIA”.<sup>15</sup> Según Agee, la inteligencia norteamericana se preocupó también por los “posiciones progresistas” del sindicalismo católico. “Nuestro contacto con la CEDOC era a través de una mujer llamada doctora Isabel Robalino”.<sup>16</sup> Esas acusaciones fueron un duro revés para nuestra protagonista y condujeron a su alejamiento de la CEDOC en 1975. El obrerismo siguió la línea de la Federación de Organizaciones Campesinas (FENOC). Llevados por sus convicciones marxistas, esos revolucionarios propugnaron la unidad de acción con el resto del movimiento obrero. Uno de los eventos que signó el ocaso del experimento nacionalista y revolucionario fue la masiva concentración de trabajadores en las calles de Quito el 1 de Mayo de 1975.

Acerca de la reacción de Robalino en esa coyuntura, Jorge Cazorla, O. P. —que la conoció muy bien— afirma que ella aceptó con altura el giro de la CEDOC y que, pese a las acusaciones en su contra, jamás retiró su apoyo al movimiento obrero. Es posible que, al igual que otros militantes católicos, Robalino hubiera considerado la colaboración con la CIA como el mal menor. Chappel dedica todo un capítulo de su obra *Slaying*

---

<sup>14</sup> “Nacionalismo revolucionario”, *Mensajero*, marzo de 1972, 9-13.

<sup>15</sup> “Jaime Galarza entrevista a Philip Agee”, *Revista Nueva* no. 26, enero de 1976: 62-74; aquí, 72. En el sexto congreso se habrían enfrentado “el sector corrupto pro-imperialista, defensor de los intereses de la burguesía y el capitalismo, y el sector de clara tendencia socialista”.\*

\* José Chávez (dirigente del PSE), cit. por Rodas, *La Izquierda ecuatoriana*, 102.

<sup>16</sup> “Jaime Galarza entrevista”, 72.

*the Leviathan* para analizar la sorpresiva alianza entre católicos e inteligencia estadounidense con el “sagrado fin” de frenar al comunismo.<sup>17</sup> Ya ha quedado claro que Robalino tenía suficientes contactos en Europa para conocer de primera mano las bondades de esa agenda común. Reconciliada con la nueva dirigencia sindical en los años noventa, la presencia de Robalino en las marchas del Primero de Mayo fue constante hasta su senectud. Cazorla coincide con Ortiz: la espiritualidad dominicana vivida por Isabel y su amor por los trabajadores estuvieron muy por encima de las rencillas ideológicas y de las venganzas.<sup>18</sup>



Figura 13. Isabel Robalino y Fausto Jordán, rodeados de colaboradores de CESA. Hacienda “La Merced”, 1972.

Fuente: Biblioteca de la UASB, sede Ecuador. Cortesía de Marianela Ortega S.

La cobertura educativa aumentó durante la dictadura —se repetía el lema *escuela gratuita para todos*—, pero no era suficiente: el pueblo era más consciente de su dignidad y de su derecho a la participación política y social, lo que suponía acceso a una educación gratuita, técnica y científica. La matrícula universitaria aumentó notoriamente. En la universidad pública se hablaba con insistencia de democratizar la cultura y de igualdad de oportunidades. “Se han despedazado los muros de la universidad de élite”, escribió

<sup>17</sup> Chappel, *Slaying the Leviathan*, 335-384.

<sup>18</sup> Jorge Cazorla, entrevistado por el autor, julio de 2023. Ortiz lo confirma: “Ni siquiera la violenta división de la CEDOC [...] la llevó a alejarse. Siguió como abogada y consejera de esta última y [...], a inicios del siglo XXI, sosegadas las pasiones, culminado el proceso de reunificación y reconociendo su entrega a la causa de los obreros, los dirigentes la buscaron, e Isabel, olvidándose de los agravios, se convirtió en asesora de la CEDOCUT (Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas Unitarias de Trabajadores)”\*

\* Ortiz Crespo, “A los 99 años”.

Luis Verdesoto, ex rector de la UCE y defensor tanto del cogobierno como de la supresión de los exámenes de ingreso.<sup>19</sup>

### 3. La Teología de la Liberación

Al no ser esta una investigación teológica, seré esquemático al explicar los orígenes y el desarrollo de la Teología de la Liberación (TL). Prevengo que cierta bibliografía simplifica algunos conceptos básicos y que no toda la Teología latinoamericana es TL. Además, dentro de esta se presentan algunas tendencias y los mismos autores han evolucionado en su pensamiento.<sup>20</sup> Acoto que durante los veinte siglos del cristianismo todas las corrientes teológicas han surgido de contextos sociopolíticos concretos, así que la TL no podía ser la excepción. Creer que el método jocista estaba influenciado por el marxismo no será el único malentendido en torno a la TL.

Nuestro continente no tuvo una producción teológica relevante hasta la década de 1960. Un presupuesto debía ser la toma de conciencia de pertenecer a una tradición socio-religiosa subalterna. El primer paso se dio cuando las diócesis y los institutos religiosos enviaron a algunos de sus candidatos al sacerdocio a estudiar en Europa: ese fue el caso de Camilo Torres, quien estudió sociología en Lovaina.<sup>21</sup> Esos futuros profesores, escritores y hombres de acción se interesaron por la *Nueva Teología* francesa y por los aportes generados en los epicentros de la Teología germánica; otros recibieron una formación más tradicional en Roma. Gutiérrez, Assmann, Segundo y otros comenzaron a generar una reflexión teológica propia conectada con el *aquí y ahora*. Su acento en la acción —Gutiérrez ejerció su ministerio en los sectores populares de Lima— remitía al *Ver, Juzgar y Actuar* de Cardijn. Los dos primeros pasos del método revelaron que la realidad de pobreza y opresión era un escándalo intolerable en un continente supuestamente católico.

Hennelly, Tamayo-Acosta y Galli ponderan la fidelidad creativa de la Iglesia latinoamericana a *Gaudium et Spes*.<sup>22</sup> Hasta entonces, la reacción natural de la Iglesia

---

<sup>19</sup> “El ingreso del estudiante no puede estar sujeto a exigencias económicas. [...] Ningún tipo de discriminación debe impedir el acceso a una Universidad democrática”.\*

\* Luis Verdesoto, “Ingreso de los estudiantes a las Universidades”, en Verdesoto, *Historia de la Universidad*, 191-6.

<sup>20</sup> La TL llegó a dominar el horizonte intelectual de los teólogos alrededor del mundo, Christopher Rowland, “Preface”, *The Cambridge Companion*, xv-xvii.

<sup>21</sup> Pérez Ramírez, *Camilo Torres*, 91-103.

<sup>22</sup> Carlos María Galli, “El Cristo de Dios está y vive en la ciudad. Hacia una Teología teológica y cristo-céntrica de la nueva Evangelización de la cultura urbana desde América Latina”, en Eckholt y Silber, *Vivir la fe*, 53-96.

ante las ideas revolucionarias había sido defensiva. Los primeros teólogos *liberadores* vieron una gran oportunidad en el ocaso del régimen de Cristiandad: la Iglesia era ahora libre para volver a ser, como en sus orígenes, una fuerza revolucionaria. En cambio, López Trujillo y otros coincidieron con Ratzinger, quien escribió que la recepción del Vaticano II difundió un mensaje equivocado: después de 1965, *todo estaría permitido*, desde el relativismo moral hasta la contestación y la adopción del método marxista. En Polonia, el cardenal Wojtyła sostuvo que el posconcilio exacerbó la dicotomía entre progresistas e integristas.<sup>23</sup>

Como recuerdan Barredo, Trigo y otros de mis entrevistados, no hubo —al menos en Ecuador— un esfuerzo sistemático para comunicar la doctrina conciliar al clero y a la vida consagrada, aunque sí hubo encuentros y talleres dirigidos a una pequeña élite. Los medios de comunicación y los artículos de divulgación acentuaron temas como la Iglesia de los pobres y el diálogo con el mundo moderno. La difusión del mensaje de Medellín aceleró el proceso. Algunos pasajes de las *Conclusiones* delinearon una Iglesia “pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres”.<sup>24</sup> El pecado no estaba confinado a la esfera de la conducta privada, sino que permeaba la sociedad toda: era el *pecado social* o *estructural*. En Brasil, Paraguay y casi toda América Central imperaban regímenes opresivos, que violaban sistemáticamente los Derechos Humanos —la realidad contra la que reaccionó Cámara—. En el Cono Sur se fortalecían los procesos de liberación política: Allende estaba por desplazar a los democristianos en Chile y el peronismo marchaba hacia la reconquista de la Casa Rosada en Argentina. Los ultramontanos creían que no era coincidencia que la reflexión y la praxis eclesial liberacionista hubiera eclosionado en ese periodo. La reacción no se hizo esperar, con el nombre de *Doctrina de la Seguridad Nacional*. Esa *contrarrevolución* quería defender el mundo occidental y cristiano, amenazado por el comunismo.<sup>25</sup>

Los teólogos de vanguardia se atrevieron a dar respuestas a las comunidades creyentes desde la fe. El desarrollismo no era suficiente; se sentía la urgencia de *construir el Reino de Dios* en esta tierra. Una tónica fueron los encuentros locales y nacionales de

---

<sup>23</sup> Seewald, *Últimas conversaciones*, 155-83; De La Cierva, *Jesuitas, Iglesia y Marxismo*, 27.

<sup>24</sup> *Med.*, *Juventud*, 15. López Trujillo puntualizó: “Medellín, con fuerte lenguaje profético, invita, apela, no excomulga ni excita los grupos”\*

\* “Las teologías de la liberación”, 227.

<sup>25</sup> Tal tendencia se alió al renovado intervencionismo de los EE. UU. durante las administraciones de Johnson y Nixon, Lynch, *Dios en el Nuevo Mundo*, 462-3.

sacerdotes, especialistas y agentes de pastoral, que abrieron el camino para una reflexión madura sobre la misión de la Iglesia en diálogo con la Tradición y las Ciencias Sociales. Fue en uno de esos encuentros —Chimbote, 1968— que Gutiérrez dijo que “la Teología es una inteligencia del compromiso”. El teólogo peruano volvió su mirada al pasado, a los comentarios de Las Casas sobre la Conquista y, de cara al futuro, halló la palabra precisa para expresar sus ideas: *liberación*. Dussel recogió la palabra y enfatizó sus raíces bíblicas —en Éxodo y Lucas— y su devenir en la Historia del Cristianismo.<sup>26</sup>

Un sector del episcopado renunció al modelo de la Iglesia triunfalista, aliada del *statu quo*, en la que el pueblo fiel se limitaba a obedecer. La nueva hoja de ruta quería presentar un *Theo-logos*, un discurso sobre Dios que se constituyera en un mensaje de esperanza. Cámara, Landázuri, Muñoz, Pironio y otros preladados advirtieron que los católicos debían demostrar mayor sensibilidad hacia la cuestión social si no querían que las masas plegaran al marxismo. La única opción era seguir el sendero trazado por *Gaudium et Spes*: aceptar como *don* los elementos positivos del mundo, dejar atrás la obsesión anticomunista y abrirse al diálogo, pues “el divorcio entre la fe y la vida diaria debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época” (GS 43).<sup>27</sup>

Durante 1970 hubo varios encuentros y congresos de carácter internacional que sirvieron para que se dieran a conocer las nuevas ideas. Un *Simposio sobre Teología de la Liberación* congregó a medio millar de participantes en Bogotá (6 y 7 de marzo de 1970). En otro encuentro, en Buenos Aires (3-6 de agosto) se debatió abiertamente sobre el tema.<sup>28</sup> En Amsterdam, donde se congregó una *Asamblea Internacional de Cristianos Solidarios*, resurgieron las diferencias entre centro y periferia. Un participante, el jesuita chileno Gonzalo Arroyo, juzgó que muchas de las intervenciones de los delegados del hemisferio norte fueron francamente reaccionarias.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Para Gutiérrez, hablar de liberación apunta a la Escritura, que inspira el actuar del ser humano en la Historia, es decir, la liberación del pecado por la Redención de Cristo, Gustavo Gutiérrez, “Toward a Theology of Liberation (July 1968)”, en Hennelly, *Liberation Theology*, 62-76.

<sup>27</sup> “Se equivocan los cristianos que [...] consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno”.\*

\* GS 43.

<sup>28</sup> Dussel, *Historia de la Iglesia*, 349-50.

<sup>29</sup> Arroyo añadió: “Estamos por una revolución entendida como liberación de las estructuras económicas, sociales y políticas del capitalismo y la substitución por un socialismo que sea propio a nuestro país y que busquemos en una forma original”.\*

\* Cit. por Dussel, *De Medellín a Puebla*, 63.

Es significativo que en varias ediciones de los documentos de Medellín aparezca la palabra *liberación* en la portada. Ese es el caso de una edición de 1971 que tiene una presentación del cardenal Muñoz Vega. Mons. Pironio parafraseó a Isaías en unas declaraciones: “Nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los pobres, proclamar la liberación de los oprimidos”.<sup>30</sup> En ese momento, cuando más del cuarenta por ciento de la población latinoamericana vivía bajo regímenes autoritarios y represivos, algunos episcopados optaron por la denuncia. El análisis social y las ideas de Gutiérrez estuvieron detrás del aporte de los obispos peruanos a la segunda asamblea del Sínodo de los Obispos. Ese documento (agosto de 1971) remite a conceptos como *dependencia*, *dominación cultural* y *liberación*, pero rechaza explícitamente al socialismo totalitario y ateo. Los obispos peruanos se pusieron de lado de los oprimidos: “Constituir una sociedad justa en América Latina y en el Perú, significa la liberación de la actual situación de dependencia, de opresión y de despojo en que viven las mayorías de nuestros pueblos” (n.º 7); clamaron además por una “propiedad social, un hombre social y una sociedad comunitaria”. Es el documento más relevante de un episcopado latinoamericano en la década comprendida entre Medellín y Puebla.<sup>31</sup>

Gutiérrez consagró el término *Teología de la Liberación* en su libro homónimo de 1971. Ese clásico contemporáneo define al quehacer teológico como una reflexión crítica de la praxis cristiana a la luz de la fe, con un equilibrio entre *ortopraxis* y *ortodoxia*. La Teología no debe seguir siendo una actividad restringida a los expertos, sino que debe animar a toda comunidad cristiana que reflexiona su fe a partir de su vida concreta. El acento está ahora en la fraternidad y en la comunión. La pobreza, un lugar teológico omnipresente en la Sagrada Escritura, es consecuencia del pecado estructural al interno de los países y de las relaciones de dependencia en el orden internacional. Por tanto, el pecado deja de ser un desorden confinado a la esfera privada, sino que adquiere consecuencias a mayor escala. La Historia —otro lugar teológico— es un proceso de

---

<sup>30</sup> II Conferencia General del CELAM, *Iglesia y liberación humana: los documentos de Medellín* (Cuenca: Don Bosco, 1971). La cita de Pironio en Dussel, *Historia de la Iglesia*, 350.

<sup>31</sup> Dussel, *De Medellín a Puebla*, 143-4. “Ante el surgimiento de gobiernos que buscan implantar en sus países sociedades más justas y humanas proponemos que la Iglesia se comprometa en darles su respaldo [...], reconociendo sus aspiraciones y acompañándolas en la búsqueda de un camino propio hacia una sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano, reconociendo el derecho a la expropiación de bienes y recursos”.\*

\* Conferencia Episcopal Peruana, “Justicia en el Mundo”, n.º 13, en Hennelly, *Liberation Theology*, 125-36.

liberación personal y colectivo que apunta a un horizonte de cambio social, entendiendo liberación / redención en tres niveles:

- a) la *liberación política* de los pueblos y las clases sociales oprimidos;
- b) la *liberación de la persona humana* a lo largo de la Historia; y
- c) la *liberación del pecado* y la entrada en comunión con Dios.<sup>32</sup>

La TL miró a los desheredados y oprimidos, los *cristos* de hoy. Algunas conclusiones son evidentes: la evangelización es imposible sin el cambio social, la Teología se ha vuelto política y la Iglesia debe renunciar a la riqueza para ganar en profecía. Junto a la *Introducción al Cristianismo* de Ratzinger y *Ser cristiano* de Küng, la de Gutiérrez fue una de las obras teológicas de mayor impacto durante el posconcilio.<sup>33</sup>

Helder Câmara estuvo muy activo a inicios de los setenta. Fue invitado a Europa en varias ocasiones; en Munich habló de la ceguera de los “cristianos de extrema derecha” que “ayudan a mantener el orden social existente con todas sus injusticias” y que luego se alarman cuando otros cristianos siguen su conciencia y luchan en contra de esas mismas injusticias.<sup>34</sup>

Cambiar nuestra sociedad significa la ruptura con el sistema de valores burgueses basados en el egoísmo y el éxito personal. [...] El hombre no muere hoy en la especulación abstracta de los pensadores, sino más en concreto por la falta de pan y de conocimiento. [...] Si los años 60 han sido decepcionantes en el plano del desarrollo, ¿no podrían llegar a ser los años 70 los de la liberación humana?<sup>35</sup>

Este nuevo obispo *rojo* promovió una célebre declaración de los obispos del Tercer Mundo y anunció que sólo los pobres podrían convertir a la Iglesia jerárquica y que creía necesario un sínodo sobre el Tercer Mundo.<sup>36</sup> Ese mismo año, el franciscano Leonardo Boff publicó el segundo *hit* de la TL: *Jesucristo liberador*, la primera obra de Cristología desde América Latina, “vívada, ensayada y pensada desde un contexto sociohistórico de dependencia”. Boff partió de las siguientes preguntas: ¿cómo anunciar a la persona de hoy la liberación traída por Jesucristo? ¿Qué significado tiene el Hijo de

---

<sup>32</sup> El amor cristiano se debe expresar en gestos que denoten la primacía de la ortopraxis (el *hacer*) sobre la ortodoxia (el simple *saber*). “La existencia de la pobreza refleja una ruptura de solidaridad entre personas y de comunión con Dios. [...] Es incompatible con el advenimiento del Reino de Dios, Reino de amor y de justicia”.\*

\* Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 302.

<sup>33</sup> Segundo opinó que Gutiérrez y Assmann fueron los primeros latinoamericanos que pudieron entablar un diálogo serio con la Teología europea, Tamayo-Acosta, *Para comprender*, 242.

<sup>34</sup> Helder Câmara, *Cristianismo, socialismo, capitalismo* (Salamanca: Desclée de Brouwer, 1975), 20.

<sup>35</sup> Cit. por Blázquez, *Helder Câmara*, 146-7.

<sup>36</sup> Lamet, *Arrupe*, 300-4; Tamayo-Acosta, *Para comprender*, 209-13.



Dios para el proceso de liberación del continente? En su respuesta, el franciscano privilegió el elemento crítico sobre el dogmático, el social sobre el personal, la ortopraxis sobre la ortodoxia. Si Cristo optó por los pobres de Israel en su camino hacia la Cruz, todos los cristianos deberían comprometerse con la liberación de los oprimidos.

La TL tuvo una poderosa expresión en las comunidades eclesiales de base (CEBs), aparecidas en Brasil en los años cincuenta e incluidas en los planes pastorales de algunas conferencias episcopales. Dichas comunidades eran una concreción del modelo de Iglesia anunciado por el Pacto de las Catacumbas. Los liberacionistas consideraron que, cerrada la era de la Cristiandad, las CEBs expresaban lo que debían ser las nuevas relaciones pastorales entre jerarquía y pueblo. Hacia 1970, esa *Iglesia popular* estaba madurando en países como Brasil, El Salvador y Nicaragua, como parte de la sociedad civil y en alianza con las clases oprimidas. Y es que, en lo político, la TL se apropió de la *teoría de la dependencia*. Ese componente pastoral y político cautivó tanto la imaginación del pueblo cristiano como de algunos intelectuales del norte global. Comenzó a emplearse la noción de *profetismo* para designar la actividad de los teólogos y prelados más comprometidos.

Los teólogos europeos que estaban inmersos en el diálogo con el marxismo se convencieron de que la TL señalaba un derrotero coherente. Menciono al belga Joseph Comblin —a quien algún medio brasileño calificó como *cura leninista*—, al italiano Giulio (Jules) Girardi, S.D.B. y al español José Ma. Díez-Alegría, S.J.<sup>37</sup> Pero las disquisiciones teológicas eran irrelevantes para la intelectualidad marxista; por eso, tradujeron la TL a términos laicos. Para ellos, la *Teología de la acción* remitía al concepto marxista de *praxis* (“Los filósofos hasta ahora se han dedicado a interpretar la realidad, hora es ya de cambiarla”). Cuando esos sorprendidos compañeros de viaje, los cristianos de izquierda, hablaron de instaurar el Reino en este mundo, algunos marxistas lo interpretaron como un compromiso revolucionario para *transformar la realidad*, opción que justificaba el recurso a la violencia.

1971 se cerró con el Sínodo de los Obispos, que abordó el tema de la *Justicia en el Mundo*. El CELAM se hizo sentir en el aula gracias al aporte del episcopado peruano y a las intervenciones de Mons. Pironio. La TL recibió un espaldarazo cuando el Sínodo

---

<sup>37</sup> Jules Girardi, *Cristianismo y liberación del hombre* (Salamanca: Sígueme, 1972). Sobre Comblin, Tamayo-Acosta, *Para comprender*, 214-7. José María Díez-Alegría escribió que la burguesía trata de convencernos “de que la idea de lucha de clases es absurda. [...] Cualquier violencia revolucionaria [es] un crimen que hay que reprimir con toda la violencia necesaria”.\*

\* “Prólogo” a Jules Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases* (Salamanca: Sígueme, 1971), 9-24.

declaró que la proclamación de la justicia era parte esencial del anuncio del Evangelio.<sup>38</sup> Para la derecha, y no sin cierta paranoia, la TL se convirtió en la expresión más radical de la politización del mundo católico y en la justificación religiosa de la revolución violenta. Los conservadores recordaron a los más entusiastas que Pablo VI había rechazado en Bogotá la contraposición entre Iglesia institucional e Iglesia popular.

En Brasil, Corrêa de Oliveira y otros integristas acusaron a las CEBs de promover la lucha de clases marxista con el supuesto fin de concretar el Reino de Dios en el mundo. De la Cierva denuncia la agitación política emanada de los centros comunitarios instalados en el corazón de esa *Iglesia popular* y acusa directamente a Boff y a los impulsores de las CEBs de querer reinventar la Iglesia. En esa lectura, la TL sería un caballo de Troya al servicio del Kremlin para destruir a la Iglesia desde dentro. Los autores reaccionarios emplearon la retórica anticomunista, en particular el término *infiltración*, para descalificar a diversos grupos.<sup>39</sup> Los teólogos que fueron más allá de Gutiérrez tuvieron que vérselas con la Congregación de la Doctrina de la Fe: Girardi y Díez-Alegría abandonaron la vida consagrada. La reacción provino también de la academia. Boaventura Kloppenburg, O.F.M. —antiguo maestro de Boff— escribió varios libros críticos hacia la TL.<sup>40</sup>

Pablo VI no advirtió de inmediato una amenaza contra la ortodoxia. Su carta *Octogesima Adveniens* (1971) reiteró que el discernimiento de los signos de los tiempos debía comenzar a nivel de las iglesias locales. La tarea del papa era proveer algunas directrices, por ejemplo, a la hora de distinguir entre las variantes del socialismo.<sup>41</sup> No eran lo mismo el análisis sociológico, la estrategia revolucionaria o el ateísmo de Estado que violenta los principios defendidos por *Dignitatis Humanae*.

Concluyo este apartado con algunas precisiones. Los principales teólogos de la liberación sí distinguen entre liberación histórica y liberación escatológica. Por supuesto que la Iglesia no puede desinteresarse de los problemas temporales, pero la liberación cristiana no es completa si omite el anuncio de la salvación en Jesucristo. Con todo, es

---

<sup>38</sup> Sínodo de los Obispos, *La Justicia en el mundo* (Quito: CEE, 1972).

<sup>39</sup> Como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina), el Grupo de Golconda (Colombia, 1968) y la Comunidad de Cuernavaca, “al amparo del obispo revolucionario monseñor Méndez Arceo”.\*

\* Ricardo de la Cierva, *Jesuitas, Iglesia y Marxismo, 1965-1985. La teología de la liberación desenmascarada* (Barcelona: Plaza & Janes, 1986), 46-8. Otra hipótesis era que el ala de izquierda de la Iglesia española, reprimida por el nacional-catolicismo, habría encontrado un campo de acción propicio en América.

<sup>40</sup> En la asamblea del Sínodo de 1974, el cardenal Alfredo V. Scherer acusó a la TL de dividir a la Iglesia, Tamayo-Acosta, *Para comprender*, 145-54.

<sup>41</sup> Pablo VI, *Octogesima Adveniens* (Salamanca: Sígueme, 1971).

comprensible que esta corriente haya justificado una postura cristiana revolucionaria que alarmó a la derecha, al estamento militar, a la Casa Blanca... y a Roma.

#### 4. Monseñor Proaño, signo de contradicción

Estos fueron los años de mayor actividad de los *santos padres* de América Latina. Câmara concitó la atención mundial por su lucha por los Derechos Humanos y sus críticas al capitalismo. Mons. Méndez Arceo causó controversia cuando en una conferencia expresó su convicción de que “solo el socialismo podrá dar a Latinoamérica su verdadero desarrollo. [...] Por mi parte, creo que debe ser un socialismo democrático” (1970).<sup>42</sup> En cuanto al Ecuador, ¿cuál fue la recepción de la TL? Tengamos presente que no había aquí una reflexión teológica sistemática, institucionalizada en revistas y en una Facultad de Teología —fundada recién en 1973—. Creamer llama la atención sobre el influjo de Freire con su *Educación Liberadora* y la constitución del Movimiento Nacional de Cristianos por la Liberación (MNCL, 1973).<sup>43</sup>

Vuelvo a la andadura de la Iglesia de Riobamba. Los ataques contra el obispo y su equipo aumentaron a inicios de los setenta, pero no es mi intención ser exhaustivo, sino explorar las opciones del “Proaño radical” y la manera cómo concilió el marco doctrinal de la JOC, la eclesiología del Vaticano II, la esencia de Medellín y la TL con su praxis pastoral. Proaño seguía presidiendo el Departamento de Pastoral del CELAM. El IPLA, con sede en Quito, se convirtió en un referente continental; para muchos entusiastas, teólogos y agentes de pastoral, sacerdotes, religiosas y laicos, fue “la ventana que nos hizo descubrir a América Latina y su Iglesia”.<sup>44</sup> Su tarea fue doble: rescatar lo mejor de la religiosidad popular y promover una pastoral liberadora. Hasta 1972, la institución graduó a cuatrocientos cincuenta agentes de pastoral. Destacaron los aportes de Galilea, Dussel y Comblin, quienes animaron encuentros de todo tipo.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Cit. por Tamayo-Acosta, *Para comprender*, 291. Por su parte, Câmara dijo que con las estructuras vigentes no se puede ir más lejos. “Así tenemos un falso desarrollo: los ricos se hacen cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres”.\*

\* Blázquez, *Helder Câmara*, 61.

<sup>43</sup> Conformado por exsacerdotes y seglares de izquierda, Creamer, *Iglesia y Sociedad*, 41.

<sup>44</sup> Trigo, entrevista personal.

<sup>45</sup> Galilea analizó la religiosidad popular para indagar “en qué medida hay convergencia o divergencia entre dicha religiosidad y la evangelización liberadora”, Tamayo-Acosta, *Para comprender*, 237; Segundo Galilea, “Monseñor Proaño y el CELAM. El Instituto Pastoral itinerante”, en Agustín Bravo, ed., *Leonidas Proaño. 25 Años Obispo de Riobamba*, 245-8 (Riobamba: Instituto Diocesano de Pastoral, 1979).

Como señala Awiti, *Taita* Leonidas redefinió la misión y la eclesiología de la iglesia local en conexión con los desafíos sociopolíticos de su época. En otras palabras, se convenció de que la evangelización debía ser liberadora: “Si la evangelización no libera no es evangelización”.<sup>46</sup> Concientización y transformación fueron los dos pilares del *Plan de reconversión pastoral 1970-1990* de la Iglesia de Riobamba. El primer pilar pasaba por la alfabetización de los indígenas, imprescindible para superar un estado de *servidumbre inhumana*.<sup>47</sup> Varias páginas de *Creo en el hombre y en la comunidad* describen el discernimiento teológico-pastoral que Proaño emprendió con su equipo. A la luz de *Lumen Gentium* se forjó una Iglesia viva, conformada por células, las comunidades dispersas por las montañas, valles y páramos del Chimborazo. Los agentes de pastoral debían compartir las angustias de los oprimidos, siempre en clave de servicio y acompañamiento. A partir de una peculiar recepción del decreto *Presbiterorum Ordinis* y de algunas hipótesis, como la previsible disminución de sacerdotes,<sup>48</sup> el plan previó dos etapas en el proceso liberador:

- a) 1970-1980.- La descentralización de la pastoral diocesana y la promoción del laicado adulto conducirán a la desaparición progresiva del sistema parroquial, considerado caduco. Desarrollo paralelo de los *sectores pastorales* y de las CEBs.
- b) 1980-1990.- Desaparición progresiva de los sectores pastorales y fortalecimiento de las CEBs. Desarrollo progresivo de las diaconías y de los *apóstoles evangélicos*, ministros laicos de cualquier etnia.<sup>49</sup>

Este plan ambicioso, utópico incluso, suscitó violentas reacciones entre el clero, que ya había deplorado el estado ruinoso de la Catedral y la desaparición del seminario menor. Es sorprendente constatar cómo Proaño y su equipo soslayaron el aspecto eclesial global. Porque la elección de un papa conservador en 1978, Juan Pablo II, cerró el paso a proyectos de ese tipo. Sin embargo, nada disuadió al obispo de los indios: el futuro de la Iglesia estaba en las pequeñas comunidades de fe. El pueblo puruhá siguió la propuesta

---

<sup>46</sup> Proaño, *Concientización*, 112; Awiti, “La trayectoria pastoral”, 130.

<sup>47</sup> Medellín reconoció la existencia de un “vasto sector de los hombres *marginados* de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas [...]. Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una responsabilidad de todos [...]”, *Med. Educación*, I.2.

<sup>48</sup> También se preveía la disminución del porcentaje de católicos en la diócesis y la recuperación de la figura del diácono casado en la Iglesia.

<sup>49</sup> “El deber del pastor no se limita a cuidar solo individualmente de los fieles, sino que se extiende también propiamente a formar una genuina comunidad cristiana” (PO 6); Proaño, *Creo en el hombre*, 99-100.

porque confiaba en su *Taita*. El testimonio de los mismos indígenas es insustituible: el obispo había sido el *primero en servir a los demás*.

- [Monseñor] es un líder luchador, es guía para nosotros, es pastor, es dinámico, bondadoso, paciente, compasivo con los pobres. [...]
- Por Monseñor hemos sido llamados a cursos para aprender más. La gente dice que antes de Monseñor nadie ha llamado a campesinos. [...]
- Sobre la liberación nos ha hecho ver la justicia; que nos oprimen los terratenientes, los industriales. Las autoridades no han hecho justicia. Nosotros también éramos injusticia. En casa de uno mismo éramos injustos con mujer y nuestras guaguas.<sup>50</sup>

Santa Cruz irradió un espíritu, un impulso que dinamizó al pueblo puruhá y atrajo colaboradores de otras latitudes. Dos de ellos fueron los jesuitas Alfonso y Julio Gortaire, sacerdotes jóvenes que pidieron con insistencia a su viceprovincial, Marco V. Rueda, que les destinara al trabajo directo con indígenas. Se establecieron en Guamote —habitado por poco más de dos mil blanco-mestizos y veintitrés mil indígenas—, uno de los cantones más deprimidos del país, donde formaron un equipo con las misioneras lauritas. La atracción ejercida por Mons. Proaño jugó un papel clave en la determinación de los hermanos Gortaire.<sup>51</sup>

Proaño fue invitado para presentar una ponencia en la II Convención Nacional de Presbíteros (abril, 1971). El tema de la convención, *El sacerdote en la liberación del Ecuador*, acarreó graves repercusiones. La alocución del obispo de Riobamba se tituló *La Iglesia ecuatoriana y el orden establecido* y nos ayuda a comprender su eclesiología. Luego de un llamado a abandonar la autocomplacencia y el clericalismo, recordó que “la Iglesia no es un fin en sí misma”; si existe es para la salvación del mundo —una anticipación de lo que Pablo VI dirá en *Evangelii Nuntiandi*—. ¡Cuánto recorrido desde tiempos de Pío XII y del cardenal De la Torre! A continuación, el obispo expresó su insatisfacción con el *orden establecido*. En el pasado, tal orden se identificó con la encomienda y la esclavitud; hoy se expresa por medio del capitalismo. “La situación de pecado, del que hablan los documentos de Medellín, ha sido creada y sostenida por el sistema capitalista”. Estaba implícita la crítica al velasquismo y a las oligarquías; era explícita la mirada de fe, con continuas referencias a la Escritura en clave de liberación. Una de las interpelaciones más fuertes fue la siguiente:

<sup>50</sup> Cit. por Bravo, *Leonidas Proaño*, 18-9.

<sup>51</sup> “Guamote, ¿por qué? En parte, porque veíamos que el Obispo nos iba a entender [...]. Nos gustó Monseñor Proaño”, Julio Gortaire, *Testimonios 6* (Quito: CIPA, 2001), 22-5.

No hemos concientizado, haciendo reflexionar sobre la realidad a esa considerable porción del pueblo engañosamente halagada por el calificativo de soberano. Pero lo más grave es que hemos empleado nuestro propio prestigio y hemos empleado el Evangelio, a pretexto de defender la paz, para cohonestar y ambicionar injusticias de políticos y usurpadores de la autoridad, haciéndonos de la vista gorda [...].<sup>52</sup>

El sacerdote comprometido no puede dejar de hablar de los problemas sociales “ni de estimular la alfabetización, el mejoramiento de los hogares, la reforma agraria, el sindicalismo, el cooperativismo, el desarrollo de la comunidad, la construcción de viviendas baratas”. Proaño no vislumbraba más que dos opciones: “1. Estamos, sin Cristo, con el ‘orden establecido’. 2. Estamos con Cristo, contra el ‘orden establecido’”.<sup>53</sup> Semejante mensaje alarmó a más de un obispo.<sup>54</sup>

Galilea dijo de Proaño: “Era un hombre que no se apartaba de una línea que él veía necesaria para la Iglesia”.<sup>55</sup> Y la firme decisión era liberar al pueblo puruhá, por la fuerza del Evangelio. Nada podía disuadirlo de avanzar por la senda discernida, aunque eso causase división. Su frontalidad seca, descortés para el gusto de muchos, agravó el problema. La acusación de dividir a la Iglesia de Riobamba llegó hasta Velasco Ibarra, moldeado en otro tipo de catolicismo, quien no ocultó su animadversión por el obispo de los indios. Es decidora una entrevista concedida por el caudillo a Pablo Cuvi:

¡De ese cura tengo pésima opinión! ¡No porque trabaje con los indios [...] sino porque es un cura que se llama del Tercer Mundo y yo detesto a los curas del Tercer Mundo porque como revolucionarios son inútiles, porque tenemos bastantes revolucionarios comunistas, socialistas, ¡para qué!, y como curas son desleales, porque Monseñor Proaño, la obligación de él es colocarse en un terreno elevado y predicar como obispo la verdad y la justicia práctica a todo el mundo. [...] El Monseñor Proaño no merece la confianza de la gente, le tienen confianza los comunistoides, pero me consta a mí que la sociedad riobambeña no le tiene confianza.<sup>56</sup>

Esta diatriba recoge una verdad: hacia 1970 estaba consumado el divorcio del obispo con los terratenientes y un sector del clero. Awiti acierta al contraponer los dos modelos eclesiales: el preconiliar, que buscaba *salvar las almas* y preservar la solemnidad de los rituales y el posconiliar, que problematizó la realidad y clamó por la

---

<sup>52</sup> Leonidas Proaño, “La Iglesia ecuatoriana y el orden establecido”, en *Dimensión política de la fe* (Riobamba: Fondo Documental Diocesano, 2011), 47-61; aquí, 246.

<sup>53</sup> Proaño, “La Iglesia ecuatoriana”, 247-8.

<sup>54</sup> “Lo que sí, para mí está claro [...], es el impacto que causa la dialéctica de Mons. Proaño, la habilidad de su capacidad maniobrera, el encanto cautivador de su reposada sencillez y el imán de su acrisolada y ejemplar vida sacerdotal”, Baylach, “La controvertida personalidad”, 71-2.

<sup>55</sup> Proaño, *Creo en el hombre*, 41; Galilea, “Monseñor Proaño y el CELAM”, 246.

<sup>56</sup> Cuvi, *Velasco Ibarra*, 164-7.

justicia y los derechos humanos. Surgió, alineado con el primer modelo, un intransigente comité *Pro-defensa de los intereses de Riobamba*.<sup>57</sup> Arreciaron las acusaciones, en forma de hojas volantes, remitidos de prensa y rumores. Mons. Haro, obispo de Ibarra, se hizo eco de las acusaciones contra Luis Hernández —sacerdote español dedicado a la pastoral misionera y juvenil de la diócesis de Riobamba— y otros sacerdotes progresistas.<sup>58</sup>

La tribuna de Proaño fue el programa radial semanal *Hoy y Mañana*, transmitido por ERPE. La defección de sacerdotes le hizo abrir las puertas de su diócesis a todos los colaboradores dispuestos a asumir su programa, lo que propició la acusación de que recibía a personas indeseables en otras partes.<sup>59</sup> El Gobierno expulsó del país al P. Hernández. El Consejo Nacional de Presbíteros rechazó la expulsión y la actitud contemporizadora de la Conferencia Episcopal.<sup>60</sup>

Proaño se defendió. En una carta dirigida al nuncio, dejó claro que no compartía ciertas expresiones extremistas de Hernández y que había procurado corregirle fraternalmente. Dicho esto, defendió a su colaborador, calificándole de “sacerdote irreprochable en su conducta” y “comprometido con el Evangelio”.<sup>61</sup> Ante el encarcelamiento de otros dos colaboradores por orden del gobernador, el obispo respondió con un *interdicto*: el domingo, 27 de octubre de 1970 no se celebraron misas en la diócesis. Mons. Corral hace algunas matizaciones; según él, entre los voluntarios que acudieron a Santa Cruz hubo mucha buena voluntad y deseos de *encarnarse* en medio del pueblo, pero también algunos sujetos politizados que no tenían un verdadero compromiso eclesial. Ahora bien, en otras diócesis también había problemas: contestación y división del clero, escasez de sacerdotes y confusión en la formación. En Guayaquil, arquidiócesis gobernada por Mons. Echeverría desde 1969, fueron incardinados algunos sacerdotes extranjeros de poca virtud.<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> Awiti, “La trayectoria pastoral”, 131; Moreno y Abad, “Caminar pastoral de la Iglesia de Riobamba”, 13.

<sup>58</sup> Se decía que el sacerdote había quemado imágenes del Niño Jesús, muy venerado en Riobamba, y que había sido visto ebrio en un bar, Leonidas Proaño, “Al Excmo. Sr. Giovanni Ferrofino, Nuncio Apostólico del Ecuador, Riobamba, 20 de abril de 1970, en APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, carpeta “Obispo Proaño”.

<sup>59</sup> Una hoja volante acusa a los “17 clérigos preferidos del Obispo” de incluir a “perjuros, asaltadores de templos y borrachos”, Manuel Jaramillo C. “Audacia, Cinismo, Sinvergüencería [*sic*] y algo más”, Guano, 8 de mayo de 1970, BEAEP. Reproducido por Cepeda y Ramos, *Riobamba*, 644.

<sup>60</sup> “Los señores obispos han preferido solidarizarse con el ‘orden establecido’ y han ahondado el ‘abismo’ entre la jerarquía y los presbíteros”, “Consejo Nal. de Presbíteros reclama a Obispos respaldar evangelización”, *El Tiempo*, 2 de abril de 1970: 4.

<sup>61</sup> Proaño, “Al Excmo. Sr. Giovanni Ferrofino”.

<sup>62</sup> Barredo, entrevista personal.

Como vemos, el obispo de Riobamba se había convertido en la conciencia crítica, a veces intempestiva, de la Conferencia Episcopal. Hasta cierto punto, fue marginado por el resto del episcopado, que no podía entender que hubiera abandonado a los fieles blanco-mestizos de Riobamba. Otra iniciativa contestada fue el intento de renovar la formación sacerdotal, integrando las dimensiones social, académica y pastoral. Un grupo de seminaristas de varias diócesis comenzó tal proceso en 1969 con resultados agrídulces.<sup>63</sup>

Proaño fue paciente y receptivo de la crítica mesurada. Solía encontrar inspiración en los profetas del Antiguo Testamento en sus alocuciones: homilías, discursos, un programa semanal de radio. Creía que esa encrucijada histórica moldearía el futuro de la Iglesia. Una mal entendida prudencia hipotecaría la credibilidad de la Iglesia ante el pueblo. Su obra *Concientización, evangelización, política* (1974) sintetiza su estrategia de educación popular. Para Proaño, no se trata de inculcar a la gente; la genuina concientización parte de una conciencia crítica que genera un proceso de reflexión - acción y acción - reflexión.<sup>64</sup> Aumentaron las tensiones y la campaña de difamación en los medios conservadores de Riobamba. La acción del IPLA también fue criticada.

Era evidente que la oligarquía del Chimborazo y un sector del clero iban a hacer todo lo posible para conseguir un cambio de obispo. Las cartas con denuncias, acusaciones e, incluso, chismes llovieron sobre el arzobispo de Quito y el nuncio apostólico desde 1970, Mons. Luigi Accogli. En un comunicado publicado en el *Boletín Arquidiocesano* de Guayaquil, Proaño desmintió su salida de su diócesis.<sup>65</sup> Un medio católico con sede en Lima, *Noticias Aliadas*, recogió la opinión de dos sacerdotes progresistas de Riobamba, Jorge Morena y Antonio Spada; según ellos, se trataba de “una confabulación de los grupos de presión económica que se han visto afectados por los sanos principios propalados por Mons. Proaño”. Dussel se hizo eco de una opinión muy difundida: la presión ejercida por “la oligarquía y los sacerdotes tradicionalistas” de Chimborazo habría sido escuchada por un nuncio predispuesto contra el proceso liberador

---

<sup>63</sup> Su camino formativo incluyó: investigación de la realidad, investigación bibliográfica y varios *mecanismos de reflexión* a partir de su inserción pastoral en un equipo-comunidad específico. “Así se llega a ver de qué modo la fe cristiana es vivida y pensada por el pueblo”. El último paso era la *devolución al pueblo* de un trabajo de reflexión. Hasta 1979, los seminaristas que vivieron este proceso fueron catorce, de los cuales seis se ordenaron y se insertaron en la diócesis, Moreno, “Experiencia Pastoral”, 149-50.

<sup>64</sup> Proaño, *Concientización*, 17-21.

<sup>65</sup> Leonidas Proaño, *Boletín Arquidiocesano* 3, 1972, 375-7.



en marcha.<sup>66</sup> Otra acusación era que el obispo de Riobamba había politizado a la Iglesia e inspirado acciones como el manifiesto del Grupo de Reflexión y el secuestro de Cammarata. El Gral. Rodríguez Lara le consideraba un hombre más teórico que práctico.<sup>67</sup>

Las fuentes archivísticas arrojan luz sobre la visita apostólica a la diócesis de Riobamba, un evento muy referido por diversos autores.<sup>68</sup> En el APESI-Q se conservan dos joyas: una carta del nuncio dirigida al primado del Ecuador, *sub secreto pontificio*, datada a 9 de marzo de 1972, y la respuesta del cardenal Muñoz, cinco días después. Esta segunda carta merece ser citada *in extenso*.

Excma. Rev.ma: Me comunica en su carta del 9 del presente mes que la Santa Sede desea conocer mi parecer sobre la oportunidad y necesidad del nombramiento de un Obispo Coadjutor para la Diócesis de Riobamba. Voy a cumplir este delicado encargo haciendo una consideración previa.

Pienso que el nombramiento de un Obispo Coadjutor puede estimarse oportuno y necesario si se reúnen todas al menos alguna de las circunstancias siguientes: a) que la persona del Obispo residencial necesite de esta ayuda por razón de su edad avanzada o de su estado de salud; b) que la población de la Diócesis o su extensión sean tan grandes que requieran la colaboración pastoral de otro Obispo; c) que haya problemas internos de especial gravedad y urgencia para cuya solución pueda pensarse que el medio eficaz va a ser el del nombramiento de un Obispo coadjutor.

Ahora bien, en el caso de la Diócesis de Riobamba me parece del todo claro que no se juntan estas razones. [...] Puede quedar como razón valedera la anotada en tercer lugar. Conocemos todos que sucede algo serio y grave particularmente en el Clero de la Diócesis de Riobamba. Pero no me parece ni oportuno ni prudente que se trate de remediar la situación con el nombramiento inmediato de un Obispo Coadjutor. ¿Cómo acertar en la elección de un Coadjutor para Mons. Proaño que, lejos de ser un nuevo centro de sufrimientos, sea un alivio para todos? No lo creo posible. Monseñor Proaño es uno de los Obispos de mayor personalidad en América Latina por la completa libertad que tiene en su reflexión doctrinal y pastoral sobre la situación de la Iglesia y por la constancia con que mantiene su propia línea. A su lado, un Obispo Coadjutor o se vería anulado o tendría que hacerse valer como otra cabeza de la Diócesis, agravando el problema de la división. [...]

Juzgo oportuno añadir otra consideración. Para todos, y más para la Santa Sede, es todavía muy difícil formarse un juicio objetivo y, en cuanto es posible, perfecto de la acción pastoral de Mons. Leonidas Proaño. Su personalidad es objeto de controversia como la de otros Obispos, con la consecuencia de contar con admiradores muy decididos y con adversarios convencidos. ¿Hasta qué punto conocemos y conoce la Santa Sede *la verdad*

---

<sup>66</sup> “El obispo de los indios “ha fundado cooperativas, movimientos de concientización, escuelas radiofónicas... ¿Será para premiar tantos trabajos que se le envía un visitador?”, Dussel, *De Puebla a Medellín*, 150, 372-3.

<sup>67</sup> Según el militar, Proaño criticó sin fundamento a las Fuerzas Armadas en al menos una ocasión, Ayala, *Guillermo Rodríguez*, 177.

<sup>68</sup> Lo relativo a la visita apostólica en Proaño, *Creo en el hombre*, 233-9; Ayala, “Perfil de un profeta”, 254-6. Un visitador apostólico es un representante papal con la misión transitoria de efectuar una visita canónica de duración relativamente breve. La Santa Sede designa esta figura cuando es necesario indagar sobre una circunstancia particular grave en una circunscripción eclesiástica. La visita concluye con una relación dirigida al papa y al dicasterio correspondiente; en este caso, la Sagrada Congregación de los Obispos.

nítida que está en pro o en contra de él? ¿No sería mejor hacer ante todo el debido esfuerzo para conocer esta verdad, por ejemplo con una visita de la Diócesis? Sobre un conocimiento lleno de verdad y de caridad se pudiera dar con una solución prudente y acertada que, si fuera el caso, incluiría incluso la ayuda de un Obispo coadjutor. Sic iudico in Domino.”<sup>69</sup>

“Así juzgo en el Señor”. Como acabo de demostrar, la tesis del visitador apostólico no fue del nuncio ni impuesta por la Santa Sede: surgió de la mente de Pablo Muñoz Vega. La Sagrada Congregación de los Obispos emitió el decreto correspondiente: “Teniendo en cuenta las particulares dificultades existentes en la diócesis de Riobamba, se nombra un Visitador Apostólico de la diócesis de Riobamba” (20 de diciembre de 1972).<sup>70</sup> El encargo recayó en el argentino Jorge Casanova, S.D.B. (1925-2015), *inspector* (superior) de los salesianos en Bolivia desde 1968. Se trataba de un religioso de reconocida trayectoria en el campo educativo, conocedor del apostolado entre indígenas, hombre “de profunda libertad interior, con una gran capacidad de intuición y de sentido común”. Su tarea era “conocer e informar todas las cosas que se relacionan con la situación de la diócesis [de Riobamba]”.<sup>71</sup>

La Sagrada Congregación notificó a Proaño la inminente visita el 22 de enero de 1973. Una semana después, monseñor informó el particular a su equipo en Santa Cruz. Para el P. Bravo fue una hora de prueba; recuerda vívidamente la plegaria que el obispo elevó a Dios junto a los suyos: el canto litúrgico posconciliar “Danos un corazón grande para amar / danos un corazón fuerte para luchar”.<sup>72</sup> Los medios nacionales se hicieron eco de la noticia: parecía que el obispo rebelde sería por fin disciplinado.

Casanova llegó a Riobamba el 3 de abril, acompañado por agentes de seguridad puestos a su disposición por el Ministerio de Gobierno. Bravo exigió con firmeza el retiro de los agentes. El visitador se tomó muy en serio su misión. Se hospedó en ERPE, precisamente porque era una de las instituciones más cuestionadas; allí recibió la visita de veintiséis comunidades y de treinta y cuatro grupos e instituciones. En total, concedió

---

<sup>69</sup> “Al Ex.mo Sr. Luigi Accogli, Nuncio Apostólico de S.S.”, 14 de marzo de 1972, APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, carpeta “Obispo Proaño”.

<sup>70</sup> Cit. por Jorge Moreno Álvarez, “Prólogo”, en Bravo, *Leonidas Proaño*, 99-120; aquí, 114.

<sup>71</sup> Casanova ingresó a la vida religiosa en 1946. Estudió Teología en Córdoba y se ordenó sacerdote en 1956. Luego de trabajar en varias instituciones educativas salesianas, fue destinado a Bolivia, donde fue presidente de la Conferencia de Religiosos. “Estaba en esa misión cuando le pidieron ir como visitador oficial al Ecuador para ver qué pasaba con el obispo Proaño”, [https://www.boletín.salesiano.com.ar/wp-content/uploads/2016/11/BS\\_2015\\_11\\_NOVIEMBRE.pdf](https://www.boletín.salesiano.com.ar/wp-content/uploads/2016/11/BS_2015_11_NOVIEMBRE.pdf)

<sup>72</sup> Bravo, “Presentación”, 8.

veinticuatro audiencias a fieles, religiosos, religiosas, seminaristas y sacerdotes.<sup>73</sup> El salesiano visitó decenas de casas religiosas y CEBs. Al terminar una eucaristía con fieles indígenas, una anciana le dijo: “Sólo desde que vino Taita, el ojo ha comenzado a ver, la boca ha comenzado a hablar, la pata nomás todavía no camina”. Siguiendo la praxis de una visita apostólica, Casanova presentó al obispo un cuestionario de veintiún preguntas. “A través de este cuestionario, pude ver con claridad cuáles eran las acusaciones y de dónde procedían. Eran acusaciones gratuitas e, incluso, muchas de ellas absurdas, como aquellas de que mantengo contacto con los comunistas.”<sup>74</sup> Como se ve, el anticomunismo ecuatoriano había dejado una estela de irracionalidad y de mala fe.

Después de escuchar el parecer de dos mil personas, Casanova no pudo sino quedar impresionado por los testimonios que, con una amplia mayoría, reivindicaron al obispo de Riobamba. El santo pueblo fiel de Dios dio su veredicto. En su programa radial del 13 de abril, dos días después de la partida de Casanova, el obispo dijo que la visita se había realizado en un ambiente de total libertad y de franqueza. En mi opinión, la visita apostólica consolidó la línea pastoral de la diócesis. Mons. Proaño salió fortalecido, pues las manifestaciones de apoyo fueron múltiples, dentro y fuera del Ecuador. Un resultado fue tan evidente como público: *Taita* Leonidas continuó su gobierno pastoral hasta 1985, año en que cumplió 75 años, edad en la que presentó su renuncia a Juan Pablo II, en conformidad con el Derecho Canónico.

Por otra parte, la visita apostólica “cortó una sincera comunión” entre Proaño y la mayoría del episcopado ecuatoriano. Fue notoria su ausencia durante el II Congreso Eucarístico Bolivariano celebrado en Quito en junio de 1974.<sup>75</sup> En suma, la visita apostólica reivindicó no sólo a Proaño, sino a Eduardo Rubianes y a los pocos intelectuales católicos que estudiaron al marxismo con método y actitud de diálogo. No puedo dejar de mencionar un dato relevante: Casanova realizó también una visita apostólica a Ibarra, donde había cuestionamientos a la administración de los bienes diocesanos.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> “ERPE era una de las organizaciones denunciadas como centro de politización, de inmoralidad, de arreligiosidad...”\*

\* Moreno, “Experiencia Pastoral”, 142.

<sup>74</sup> Un indígena le escribió a su obispo: “Siento mucho porque sufre su corazón de calumnias y porque le tratan de comunista. Monseñor, perdónales, porque no saben lo que hablan”.\*

\* Proaño, *Creo en el hombre*, 238.

<sup>75</sup> Moreno, “Prólogo”, 114-5.

<sup>76</sup> “Sentido adiós al sacerdote salesiano Jorge Casanova”, 16 de octubre de 2015, <https://aica.org/20274-sentido-adios-al-sacerdote-salesiano-jorge-casanova.html>. Sobre las denuncias contra Mons. Haro, Chamorro González, entrevista personal.

El segundo episodio, mucho más doloroso, tiene nombre propio: Toctezinín, una comunidad de ochenta familias puruhá a 3300 metros de altura, en el cantón Chunchi. Es necesario reseñar algunos antecedentes. Con motivo de la expedición de la nueva Ley de Reforma Agraria (octubre de 1973), Proaño dirigió a Rodríguez Lara un memorándum crítico, en el que propuso algunas enmiendas a la ley. Mientras tanto, el cabildo de Toctezinín solicitó legalmente la adquisición de las tierras que los campesinos habían trabajado en condición de *precarismo*. El Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización dio trámite a la demanda. Proaño explica lo que sucedió después. “Pasando por encima de la ley, la propietaria intentó vender las tierras [...] a una pariente suya. Los campesinos denunciaron la maniobra”.<sup>77</sup> Alberto Borges precisó: los comuneros “no invadían tierras ni pretendían apoderarse de lo ajeno. Su objetivo era comprar las tierras que habían trabajado a lo largo de muchos años pasando hambre, frío, calamidades y desprecios”.<sup>78</sup> Comenzaron las amenazas y el hostigamiento, de consuno con las autoridades locales, proceder empleado ya en Iltús (también en Chunchi) en 1970 y en tantas otras comunidades.

El conflicto comenzó su escalada y el equipo diocesano se puso del lado de los campesinos. La policía arrestó a varios comuneros (julio de 1974) e incluso al P. Bravo, que había acudido al lugar. El desenlace trágico se dio el 26 de septiembre de 1974. Un grupo de indígenas estaba cosechando cuando aparecieron alrededor de cuarenta policías y civiles, que golpearon a un anciano y a una mujer y amedrentaron a los campesinos con los consabidos epítetos racistas, tan frecuentes en la Sierra Central de aquel entonces. Un testigo, Juan Manuel Anaguarqui, relató a *El Comercio*: “Llegaron en jeeps y camionetas. Estaban borrachos y empezaron a dispararnos sin compasión”, hiriendo de muerte al joven líder Lázaro Condo, de 34 años; también fueron heridas tres mujeres. Fueron allanados el templo y la casa parroquial de Chunchi y apresados el párroco, Benito Ardid (español) y algunos miembros del equipo pastoral. Condo fue enterrado discretamente en el cementerio de Riobamba.<sup>79</sup>

Ese crimen causó un hondo dolor al obispo y a la comunidad, pero aumentó su unión y resolución. Los comuneros se declararon en reunión permanente para decidir el

---

<sup>77</sup> Proaño, *Creo en el hombre*, 238.

<sup>78</sup> Alberto Borges, “Un clérigo en el banquillo”, *Vistazo* 208, noviembre de 1974, 32-7. La crónica de Borges refiere las repetitivas acusaciones de *comunistas* contra el obispo y los comuneros.

<sup>79</sup> “Lázaro Condo: memoria de un héroe indígena”, *El Comercio*, 26 de diciembre de 2014, <https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador/lazaro-condo-memoria-heroe-indigena.html>; Álvarez, entrevista personal.

curso de acción. La opinión pública de Quito y Guayaquil y los medios de comunicación, tanto nacionales como extranjeros, dieron la razón a la comunidad de Toctezinín. La reacción de algunas autoridades locales fue insensata: yéndose en contra del Modus Vivendi, exigieron la remoción del obispo. Las *fuerzas vivas* de Riobamba dirigieron un telegrama al presidente de la República, en el que defendieron el accionar del gobernador y rechazaron la “obra demagógica, absurda, temeraria del Obispo y grupo falangista”.<sup>80</sup>



Figura 14. Mons. Proaño y dos colaboradoras preparan un programa educativo en ERPE, 1977. Fuente: Ericka Villacrés Moreno, “Análisis de la representación visual de Mons. Leonidas Proaño, a través de la fotografía de Sebastião Salgado en Chimborazo (1979-1998)” (2023).

Mons. Proaño actuó con resolución. Se reunió con el ministro de Gobierno y le entregó documentación sobre el caso. El Gobierno conformó una comisión investigadora. El 17 de octubre, el presidente Rodríguez Lara se pronunció oficialmente: deploró los hechos y anunció que la aplicación de la reforma agraria era irreversible. Los comuneros ocuparon sus tierras. Proaño dejó claro que no aprobaba la violencia sino “la fe activa y comprometida”. En una exposición radial, hizo un balance:

Los acontecimientos de Toctezinín, pequeños dentro del inmenso cuadro de injusticias en que viven los pueblos latinoamericanos, me han hecho pensar en que el brazo del Señor ha iniciado la historia de la nueva liberación de América Latina. Me ha hecho pensar que no son los instrumentos poderosos [...] capaces de oponerse a la fuerza del brazo del Señor.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Cit. por Moreno, “Prólogo”, 116.

<sup>81</sup> Proaño, *Creo en el hombre*, 242.

Entrevistado por un medio guayaquileño, el obispo no se definió como líder, sino como *amigo* del pueblo indígena e hizo votos para que los disparos de Toctezinín fueran los últimos.<sup>82</sup> La lucha no violenta por la liberación debía continuar.

## 5. Un cardenal en la encrucijada

La muerte del cardenal De la Torre (31 de julio de 1968) marcó el final de una época, pero sería iluso pensar que una iglesia tan tradicional como la ecuatoriana podía cambiar en un lustro. Fueron evidentes al menos dos desarrollos: a) un distanciamiento entre el episcopado y la cúpula del Partido Conservador; y b) una disminución de la influencia de la Iglesia en la sociedad. Creamer es preciso: no quiere decir que las declaraciones de la CEE no hayan encontrado eco —lo tendrán, en gran parte por el prestigio del cardenal Muñoz—, sino que fueron recibidas en un ambiente más plural. Otra realidad inédita fue el disenso de un sector del clero, que exteriorizó el malestar hacia la autoridad eclesiástica.

La participación de Muñoz Vega en los sínodos de 1969 y 1971 le permitió acceder a información privilegiada. Esa documentación —conservada en el APESI-Q— incluye un *dossier* titulado *Crisis Religiosa. Roma 1969*, que contiene información reservada sobre diversos casos al interno de su orden, la Compañía de Jesús. Los documentos desarrollan tópicos como las crisis de la fe y de la vida religiosa.<sup>83</sup> Después del Sínodo de 1971, un sacerdote crítico que trabajaba en Estados Unidos, Ivan Illich, sentenció: “la Iglesia institucional se halla enferma”, pese a los conatos de reforma. La prueba eran los crecientes abandonos del sacerdocio, tanto en Europa como en América.<sup>84</sup> Pablo VI enfrentó este y otros desafíos; a escala menor, Muñoz Vega se esforzó para que la Iglesia ecuatoriana encuentre un nuevo equilibrio. Necesitó fortaleza y serenidad para enfrentar una crisis compleja y prolongada.

Un documento episcopal de 1970 anota que no hay en el país una cuestión tan urgente y en el corazón de las masas como la de la justicia. Los obispos reconocieron que

---

<sup>82</sup> Acerca de la posibilidad de que ellos indígenas resistieran a la violencia, el obispo dijo: “Desde un punto de vista racional es un suicidio, pues la fuerza represiva será siempre superior a cualquier tipo de fuerza que un núcleo campesino pudiera oponer”, Borges, “Un clérigo en el banquillo”, 37.

<sup>83</sup> APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, caja 6, carpeta “Crisis Religiosa. Roma 1969”, Federico P. Arvesú S.J., Roma, 29 de septiembre de 1969. Se trata de un documento de trabajo que desarrolla temas como las crisis de obediencia, de identidad y de afectividad en la vida consagrada.

<sup>84</sup> Illich vaticinó la desaparición de la *burocracia eclesial*, el clero; expresó su inconformidad con el celibato y su convicción de que los seminarios y noviciados preconciliares no tenían ya sentido en la nueva Iglesia, Ivan Illich, “Un clero que se esfuma”, *Mensajero*, enero de 1971, 28-34.

los ecuatorianos estaban lejos de cumplir las exigencias de la Doctrina Social de la Iglesia, pero “ha llegado la hora de la mayor responsabilidad frente al drama de la justicia social.” El documento sobrepasa los aspectos técnicos; apunta al desarrollo integral y recurre al término *concientización*.<sup>85</sup>

El Grupo de Reflexión no se disolvió después del caso Cammarata. En uno de sus encuentros ordinarios, el padre Espín trató de justificar sus acciones.

No somos insubordinados ni divisores de la unidad. Hay insubordinación cuando se desconoce a la persona legítimamente constituida en autoridad o se rehusa [*sic*] la ejecución de una de sus legítimas disposiciones. Nada de esto hay en nosotros. Nuestra unidad es unidad de fe en Cristo y de vida en la Iglesia, de las cuales se desprende la comunidad de relaciones entre todos sus miembros. Esta comunidad no exige la uniformidad de acciones o de opiniones.<sup>86</sup>

Espín y sus compañeros apelan a un pluralismo legítimo y se refieren a su *toma de conciencia*. No se puede seguir importando el *cristianismo europeo* ni sosteniendo la alianza con las oligarquías. Es necesario “revisar todo: desde el compromiso del creyente en la Iglesia hasta la concepción del Obispo ante la colegialidad presbiteral”. Veían por doquier los síntomas de un cristianismo moribundo: crisis de las parroquias, decadencia de la Acción Católica, desprestigio del sacerdocio y de la vida consagrada... El cuerpo que es la Iglesia quiteña carece de una comunicación orgánica. Los seculares no se sienten miembros de la Iglesia. “El mundo universitario está fuera de la Iglesia y de su inspiración. La juventud está lejos de ella”. Los pobres y los indígenas eran mundos aparte, sometidos por formas de religión alienantes.<sup>87</sup>

Con esos antecedentes, se reunió en Quito la II Convención Nacional de Presbíteros. El encuentro, que atrajo la atención de los medios, debía aportar al diálogo sobre temas relacionados con el inminente Sínodo de los Obispos: la participación política de los católicos, la denuncia profética y la acción. Ya he hablado de la alocución de Proaño en esa convención, así que ahora comentaré la ponencia de Estuardo Arellano. Ante el pecado social, el jesuita realizó una crítica anticapitalista y propuso una sociedad “que valore el trabajo más que la propiedad y que considere a esta como social antes que individual”; tal ideal desatará un proceso que conducirá a un socialismo democrático,

---

<sup>85</sup> “Mas, todo plan de implantación de esta justicia resultará quimérico, si no se logra previamente una educación de la conciencia social [...] un movimiento de concientización”.\*

\* Cit. por Creamer, *Iglesia y Sociedad*, 98.

<sup>86</sup> Grupo de Reflexión, “La perspectiva de este encuentro” (ca. 1970), n.º 1.3, APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, carpeta “1970-1984”.

<sup>87</sup> Grupo de Reflexión, “La perspectiva de este encuentro”, n.ºs 3.2, 3.3, 3.4 y 3.5.

la tesis de Mons. Méndez Arceo. Acerca de la Iglesia, decía que “tiene que fomentar el espíritu crítico, la responsabilidad adulta, la opinión pública, para lograr pasar de una libertad proclamada a una libertad inscrita en las estructuras”.<sup>88</sup>

Las conclusiones fueron sorprendentes, valientes: “Ya no podemos seguir celebrando tranquilamente el acontecimiento de la liberación en una misma Eucaristía [...], sin una reconciliación verdadera los opresores y los oprimidos”. Fueron aprobados cinco puntos:

1. Nos comprometemos a avanzar en el proceso de nuestra propia concientización.
2. [...] Rechazamos el sistema capitalista por ser el principal causante de la opresión del pueblo y nos pronunciamos en favor de la implantación de un nuevo orden socioeconómico, basado en un socialismo auténtico que de ninguna manera es incompatible con el cristianismo.
3. Conscientes de que los defensores del capitalismo nos tildarán de comunistas y subversivos, aclaramos que este pronunciamiento nuestro obedece a una exigencia evangélica y no a consigna partidista alguna.
4. En nuestra acción pastoral [...], queremos dar atención preferente a la concientización y organización de los sectores populares a través de las comunidades eclesiales de base.
5. [...] Mantendremos nuestra independencia “frente a los poderosos constituidos y a los regímenes que los expresan.”<sup>89</sup>

El último punto se refería a “aquellas formas legítimas de presencia” que pueden ser un “contrasigno pastoral”. ¿Se refería a la participación del clero en eventos oficiales? Orlando Sandoval, S.J. sentenció que la convención podía ser recordada como una “pequeña esperanza o una gran confusión”. Los comentarios de la prensa secular se dividieron. La opinión de Orlando Alcívar, en *El Universo*, fue positiva (“¿Es racional, ahora, en 1971, poner cara de colegial horrorizado y ofendido ante las declaraciones del Cónclave de Presbíteros?”), mientras que *El Telégrafo* lamentó que los presbíteros, puestos a escoger entre el mensaje de Cristo y el de Lenin, hayan optado por el segundo. Arellano y otros sujetos críticos abandonaron el sacerdocio años después.<sup>90</sup>

El cardenal habló sobre la justicia social en varios textos difundidos por el *Boletín Eclesiástico* y en una entrevista televisada por *Canal 8*, en la que dijo que la Iglesia no

---

<sup>88</sup> Arellano miraba al modelo de Allende en Chile cuando pedía la superación de la propiedad privada de los medios de producción, nuevas instancias de autogobierno, una nueva constitución, etc. Estuardo Arellano, “Proposición de un Neosocialismo”, *Mensajero*, mayo de 1971, 5-8.

<sup>89</sup> Convención Nacional de Presbíteros, “Conclusiones”, *Mensajero*, mayo de 1971, 18.

<sup>90</sup> Un editorial de *El Comercio* dijo que algunas expresiones de la convención “podrían estar en boca de adolescentes ultraextremistas porque también estos se han pronunciado en contra del capitalismo [...], de la concentración de la propiedad y de la riqueza en pocas manos”, cit. por *Mensajero*, mayo de 1971, 6.



puede patrocinar ni el capitalismo ni el socialismo totalitario. Según Simón Espinosa — que hizo sus primeras armas en el periodismo de opinión en *Mensajero*— sus advertencias se dirigieron igualmente a “revolucionarios superficiales y a cristianos obtusos”.<sup>91</sup> En su comentario a *Octogesima Adveniens* (1971), Muñoz retomó las convicciones de sus años juveniles, incluyendo sus lecturas y experiencias en Europa. Partió de la situación nacional; dijo que, en medio de la mayoría de los ecuatorianos, era intolerable el “lujo hiriente” del que hacían gala las élites. Si bien seguía creyendo en el discurso del desarrollo, añadió que había llegado la hora de la responsabilidad social. Recurrió a la DSI y no eludió dos temas candentes: liberación y concientización. Habló del problema de la tierra y aludió a la reforma agraria. Advirtió que los jóvenes han comprendido la urgencia de actuar ante tanta injusticia por medio de “un movimiento que los impulsa a rebelarse contra una situación sustancialmente injusta y a levantarse como el nuevo paladín de la causa de liberación”. Su Eminencia instó a los seglares a cumplir sus deberes como creyentes y ciudadanos y a denunciar la opresión pues a ellos les correspondía incidir en el mundo de la política en clave de servicio.<sup>92</sup>

Estas expresiones fueron bien recibidas por algunos progresistas; en cambio, el Movimiento Cristianos por la Liberación opinó que el cardenal era tibio, pues no condenaba la opresión.<sup>93</sup> Los más perplejos fueron aquellos sectores que ya tenían suficiente con la voz que clamaba en el Chimborazo. Enrique Galarza tiene un vívido recuerdo. Mientras esperaba para un diálogo personal, vio salir del despacho arzobispal a una delegación de la burguesía quiteña. Un minuto después, Galarza estuvo frente a un cardenal apesadumbrado: “Enrique, qué difícil es pastorear una Iglesia con divisiones”. Ese grupo de seglares acababa de solicitarle que la Iglesia dejase de animar a los subversivos; incluso la moderada Comisión “Justicia y Paz” les resultaba incómoda. Desde la óptica de esos quiteños *de bien*, el obispo de Riobamba no era más que un peligroso agitador comunista.

El arzobispo de Quito replicó la línea universal de Pablo VI, quien en ese mismo lustro quiso mostrarse decidido y ecuánime, cortando tanto a izquierda como a derecha.

---

<sup>91</sup> Simón Espinosa, “Editorial: Hacia un Socialismo Democrático”, *Mensajero*, mayo de 1971, 1.

<sup>92</sup> “Enormes sectores de la población están excluidos del disfrute de un nivel de vida que llegue al mínimo vital humano. Este es un hecho que no podemos negar pues se revela clamorosamente en los tugurios de nuestras ciudades y en las chozas de nuestros campos”.\*

\* Pablo Muñoz, “Que la justicia social se haga realidad en el Ecuador”, *Boletín Eclesiástico* 67, agosto-octubre de 1971, n.ºs 8-10, 279-287; aquí, 282.

<sup>93</sup> El MCL fue fundado en Cuenca en agosto de 1973, Müller, *Repensar la Revolución*, 252.

Dom Franzoni, abad del monasterio romano de San Pablo Extramuros y comunista militante, fue sancionado en 1973. El papa no transigió tampoco con Marcel Lefebvre, a quien dejó claro que el único camino para mantener la comunión era aceptar el Vaticano II.<sup>94</sup> Una vez más, el papa le demostró a Muñoz su confianza, encargándole la copresidencia del Sínodo de los Obispos, que comenzó en septiembre de 1971.<sup>95</sup> El Sínodo aprobó un documento que reconocía que, si bien la Iglesia no era la única responsable de la justicia en el mundo, tenía el deber, como parte integral de su misión, de dar testimonio de amor y justicia evangélicas. “Dios se nos revela a sí mismo como el liberador de los oprimidos y el defensor de los pobres”; por tanto, Él desea que la Iglesia de su Hijo convoque a la conversión y al amor universal.<sup>96</sup>



Figura 15. Pocas imágenes reflejan el sentido de comunión eclesial como esta del cardenal Muñoz Vega besando el anillo del Santo Padre. Audiencia en el Vaticano, inicios de la década de 1970. Fuente: Casa Sacerdotal del Sagrado Corazón, La Armenia (cortesía de Iván Lucero, S.J.).

<sup>94</sup>, Agasso y Tornielli, *Paolo VI*, 288-90.

<sup>95</sup> Presidió las sesiones junto a los cardenales León É. Duval (Argel) y John J. Wright (prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero). Esto es lo que dijo el periódico francés *La Croix*: “El Card. Muñoz Vega es bien conocido por su franqueza de lenguaje y, en el contexto de miseria social y de explotación económica del Ecuador, por sus denuncias contra la injusticia”.\*

\* Cit. por Miranda, *Pablo Muñoz*, 144.

<sup>96</sup> Sínodo de los Obispos, *La Justicia en el Mundo* (Quito: CEE, 1972), II.1.1. Añade el siguiente numeral: “No pertenece de por sí a la Iglesia, en cuanto comunidad religiosa y jerárquica, ofrecer soluciones concretas en el campo social, económico y político para la justicia en el mundo. Pero su misión implica la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana. Los miembros de la Iglesia [...], tienen el derecho y la obligación de buscar el bien común como los demás ciudadanos.”

En el Sínodo y en otros encuentros, los teólogos latinoamericanos constataron que algunas cuestiones eclesiales como la infalibilidad papal y el celibato eran motivo de acalorado debate en Europa, mientras que de este lado del Atlántico eran los aspectos sociopolíticos de la fe los que concitaban la atención. Señalo que había otro tema decisivo del que se hablaba en ambos continentes: la evangelización de las grandes ciudades.<sup>97</sup> Sería motivo de otro estudio explorar las intuiciones de Muñoz Vega acerca de la labor pastoral en Quito, ciudad que creció y se modernizó durante su episcopado.

Es innecesario enumerar en detalle todas las crisis, controversias y desencuentros registrados en la Iglesia ecuatoriana de este periodo. Cada nombramiento episcopal, cada *aggiornamento* y toma de postura fue motivo de tensiones y forcejeos. Su Eminencia, el arzobispo de Quito, había propiciado la renovación de los estudios eclesiásticos, eliminando de los programas de estudio “las cuestiones superfluas e inútiles” y priorizando “los problemas del hombre de hoy”.<sup>98</sup> Un inédito acto de contestación fue la huelga de los seminaristas a inicios de 1970. La razón: no se sentían escuchados; algunos volvieron a sus casas o a sus lugares de origen —ese fue el caso de Emilio Raza—. Los seminaristas pedían al episcopado que hiciera los esfuerzos para obtener un título académico al final de sus estudios teológicos.<sup>99</sup>

Un sector de la jerarquía creyó que había llegado el momento de los correctivos. Mons. Larrea Holguín solicitó al cardenal que Rafael Espín no continuara al frente del Instituto de Pastoral. Dos fueron sus razones: las resistencias que el sacerdote había generado y su responsabilidad en los eventos de 1969. Mons. Proaño expresó su desacuerdo en una carta dirigida a Larrea Holguín en abril de 1970:

Pienso, generalizando un poco, que adoptar la actitud de marginar a sacerdotes valiosos puede hacernos responsables de situaciones lamentables. Si hay algo que corregir en la actitud o en las palabras de algún sacerdote, es mucho mejor hablar con él personalmente, buscar que él mismo llegue a descubrir las fallas de su conducta y procure una rectificación.<sup>100</sup>

Dos años después, y aduciendo falta de personal idóneo, los lazaristas comunicaron a la Arquidiócesis su decisión de dejar la dirección del Seminario Mayor. Los obispos propusieron el nombre del P. Néstor Herrera (de la diócesis de Latacunga)

---

<sup>97</sup> Michael Sievernich, “Claves del Concilio Vaticano II para una renovación de la pastoral urbana”, en *Vivir la fe*, ed. por Eckholt y Silber, 41-51.

<sup>98</sup> Miranda, *Pablo Muñoz*, 132.

<sup>99</sup> Emilio Raza, entrevistado por el autor, 22 de diciembre de 2023.

<sup>100</sup> A Monseñor Juan Larrea Holguín, Obispo auxiliar de Quito, 17 de abril de 1970, APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, carpeta “Obispo Proaño”. El P. Espín falleció en un accidente de automóvil.

para ocupar el rectorado. Herrera solicitó la colaboración de sacerdotes de distintas diócesis para armar un equipo de formación. Ante la negativa de casi todos, tuvo que contentarse con el contingente de Francisco Ramos, S.J. (director espiritual) y de Julio Espín Lastra (responsable de la formación litúrgica). Muñoz Vega decidió dar el paso de fundar la Facultad de Teología en la planta baja del Seminario. El año lectivo 1973-1974 comenzó con sesenta seminaristas que siguieron protagonizando actos de rebeldía, como rechazar una invitación del señor arzobispo al diálogo.<sup>101</sup> Herrera tuvo que restablecer la disciplina. A mediados de 1974, solicitó a los obispos que retiraran a los seminaristas teólogos para que concluyeran sus estudios en otras residencias. Por tanto, el curso 1974-1975 comenzó tan solo con los seminaristas que cursaban la Filosofía.

Respecto al delicado punto que mencionaré a continuación, invito a los lectores a situarse en el contexto de los años setenta. Ante el comentario generalizado de que muchos seminaristas eran homosexuales, el rector, Herrera, solicitó el apoyo del Centro Psicológico Salesiano, dirigido por Emilio Gambirasio, S.D.B. “Los seminaristas que presentaron alguna indicación afectiva anormal [*sic*] tuvieron que dejar el Seminario”.<sup>102</sup> Por diversas razones, muchos sacerdotes abandonaron el ministerio en aquellos años. En el archivo del APESI-Q se conserva la paternal contestación del arzobispo a la petición de *reducción al estado laical* de Antonio González M. (mayo de 1972). Este presbítero adujo como razones para la decisión su contacto con la “dura realidad en la que se debate el común de la humanidad a la que he vuelto a pertenecer” y su insatisfacción con las “ficticias apariencias de la estructura eclesial”.<sup>103</sup>

Es necesario retroceder a 1972 para explicar un giro importante. El cardenal Muñoz viajó a Sucre (Bolivia) para asistir a la XIV Asamblea del CELAM (16-23 de noviembre de 1972). Era el momento de renovar la directiva del organismo; fue electo secretario general Mons. Alfonso López Trujillo (1935-2008), obispo auxiliar de Bogotá. Este doctor en Filosofía por el *Angelicum* era percibido como un exponente de la derecha eclesial. Por eso, su consagración episcopal en la catedral bogotana fue enturbiada por la oposición de decenas de laicos de izquierda (25 de marzo de 1971).<sup>104</sup> Mons. López Trujillo comenzó su gestión con el apoyo de Roma. Parecía que su consigna era depurar

<sup>101</sup> Raza, entrevista personal; Herrera, *Memoria*, 27-30.

<sup>102</sup> Herrera, *Memoria*, 32.

<sup>103</sup> Al P. Antonio B. González M., 24 de mayo de 1972, APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, carpeta “Asuntos eclesiales años 70”. La respuesta definitiva del P. González anunciando su decisión de abandonar el sacerdocio ministerial en carta del 10 de noviembre de 1972 (del mismo fondo).

<sup>104</sup> Dussel, *De Medellín a Puebla*, 179; Scatena, “De Medellín a Aparecida”, 279-80.

los estamentos del CELAM. Mons. Proaño fue relevado del Departamento de Pastoral y el IPLA se trasladó a Bogotá (inicios de 1973). Alfonso Gortaire, secretario ejecutivo del Departamento de Misiones, también fue cesado, presumiblemente a causa de ciertas declaraciones suyas sobre la necesidad de una Iglesia *autóctona* y el fracaso en la formación de clero nativo.<sup>105</sup> Un religioso que se alineó con la nueva directiva fue un influyente jesuita belga que trabajaba en Chile, Roger Vekemans, quien, desde su revista *Tierra Nueva*, calificó a la TL como una *teología de folletos*.<sup>106</sup>

Un año después del golpe de timón, tuvo lugar otro encuentro sobre la Teología de la Liberación en Bogotá, de tenor muy distinto a los anteriores. López Trujillo intervino con una ponencia, *Las teologías de la liberación en América Latina*, que tuvo amplia repercusión.<sup>107</sup> El prelado admitió que una liberación sí era necesaria, pero dejó claro que la existencia de diversas tendencias liberacionistas y el enorme volumen de publicaciones sobre la materia dificultaban el análisis. En mi opinión, las críticas de López Trujillo eran dignas de ser tomadas en consideración, pero en aquellos tiempos de confrontación no era fácil razonar con calma. La nueva línea del CELAM sintonizó con aquellos obispos que sospechaban tanto de la izquierda como de la TL: Bernardino Echeverría, Silvio Haro y Juan Larrea Holguín. Varios sacerdotes fueron llamados al orden a causa de sus *devaneos marxistas*; uno de ellos, Agustín Bravo, reaccionó con su combatividad acostumbrada. En opinión de Dussel, el CELAM perdió completamente su voz crítica.<sup>108</sup> En ese contexto, fue la Confederación Latinoamericana de Religiosos, CLAR, la que se erigió en un refugio de la teología e ideas progresistas.

## 6. Las vicisitudes de los jesuitas

La vida consagrada emprendió tanto el regreso a sus fuentes como el *aggiornamento*, en medio de una crisis de identidad. A decir de los expertos, el decreto *Perfectae Caritatis* no fue precisamente el mejor logrado del Vaticano II, pero al menos

---

<sup>105</sup> Gortaire “acentuó que el fracaso de la Iglesia en la formación del pueblo nativo radica en la actual forma de vida presbiterial que se mantiene”, “Iglesia autóctona sería la solución al problema misionero en L. América”, *El Comercio*, 2 de enero de 1972, 6.

<sup>106</sup> Peter Hebblethwaite, “Liberation theology and the Roman Catholic Church”, en Rowland, 209-228, *The Cambridge Companion to Liberation Theology*; Agustín Bravo, “La Teología de la Liberación y Monseñor Proaño”, en *El soñador se fue*, 195-209.

<sup>107</sup> Alfonso López Trujillo, “Las teologías de la liberación en América Latina”, en *De Medellín a Puebla* (Madrid: BAC, 1980), 215-62.

<sup>108</sup> Cit. por Tamayo-Acosta, *Para comprender*, 146.

fue un punto de partida para que cada instituto emprendiera su puesta al día.<sup>109</sup> No solo que disminuyeron las vocaciones, sino que se incrementaron los abandonos. Hay que preguntarse si una de las causas fue una vida consagrada desconectada de la realidad, a la manera de una isla de bienestar en medio de un contexto de pobreza y subdesarrollo.<sup>110</sup> Tres ejemplos ayudan a pintar un cuadro de las problemáticas de esos años.

- a) Después del Concilio, algunas dominicas de la Inmaculada se *insertaron* (típica expresión de la época) “entre los marginados de los campos, los tugurios, los barrios suburbanos, para tratar de ser una respuesta a los múltiples clamores de la pobreza”. Esas experiencias fueron recogidas en el capítulo provincial de 1970, en Baños. El capítulo se dedicó a la revisión de “nuestra vida consagrada dominicana, a la luz del Concilio”.<sup>111</sup>
- b) La priora del Monasterio de la Encarnación de las agustinas en Quito —San Juan— escribió al cardenal Muñoz pidiéndole orientación para manejar el caso engorroso de dos religiosas de su comunidad. Según la carta, las monjas *rebeldes* desacataban sistemáticamente la autoridad y eran motivo de malestar en el monasterio.<sup>112</sup>
- c) Las lauritas se destacaron por su apostolado rural. Un informe del instituto dice: “Somos conscientes de que se dio un primer paso en el despertar del campesino del Chimborazo”. Sin embargo, con motivo de un encuentro con su superiora general, algunas religiosas juzgaron que se habían cometido errores en el proceso y que aún podían vivir su vocación con mayor radicalidad evangélica. Durante los años setenta hubo numerosas salidas de religiosas y disminuyeron las nuevas vocaciones.<sup>113</sup>

En ese contexto, las vicisitudes de los jesuitas constituyen todo un caso de estudio. Los miembros de la Viceprovincia Ecuatoriana eran 255 en 1965;<sup>114</sup> después del Vaticano

---

<sup>109</sup> Sara Butler, “Perfectae Caritatis”, en *The Reception of Vatican II*, 208-33.

<sup>110</sup> El *Survey* de la Compañía de Jesús y otros informes previnieron sobre la continua tentación del *desclasamiento* del consagrado.

<sup>111</sup> La provinciala era Alfonsina de Jesús Padrón. El capítulo de Baños eligió cinco delegadas para participar en el capítulo general que debía renovar las *Constituciones* de la congregación, Padrón, *Reseña Histórica*, 17, 982-3.

<sup>112</sup> A. S. E. Cardenal Pablo Muñoz Vega, APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, carpeta “Asuntos eclesiales años 70”.

<sup>113</sup> Sobre la experiencia en Chimborazo, el informe dice: “Las Superiores se han visto obligadas a suprimir el personal; a tal punto que actualmente hay sólo una Hermana, que se ha integrado al Equipo Misionero Diocesano”, Moreno, “La Experiencia Pastoral”, 136.

<sup>114</sup> *Catalogus Viceprovinciae Aequatorianae S.I. ineunte anno 1965*, 45.

II, se entregaron a la educación y al apostolado social con renovado fervor, en medio de ideologizaciones y conflictos internos que provocarán una dramática reducción de personal. El impacto en la memoria colectiva de esa crisis ha sido profundo.<sup>115</sup>

La ya referida narración de Leonardo Cordero Jaramillo (nacido en Azogues, 1927) me ha ayudado a reconstruir el *milieu* de Cotocollao. Este hijo de una familia numerosa y trabajadora comenzó su secundaria en el Borja e ingresó al Loyola en 1946. Cordero afirma que los de Cotocollao fueron los años más felices de su vida. Ingresó al noviciado en agosto de 1944; su maestro de novicios fue Manuel María Espinosa. El azogueño describe las prácticas comunitarias y ascéticas de esa época. En ningún momento las cuestiona como anquilosadas; simplemente las recuerda con empatía, reconociendo que eran la mejor escuela de formación que pudo haber recibido. Pronunció sus primeros votos en 1946. Después de los estudios de Filosofía, Cordero fue destinado al San Gabriel en 1952.<sup>116</sup>

Estudió Teología en Weston College (Massachussets). Después de quince años de formación, Cordero, con 32 años, recibió la ordenación sacerdotal en 1959.<sup>117</sup> De regreso al Ecuador, su primera misión fue en el Colegio “Javier”. En diciembre de 1962 (mientras terminaba la primera sesión del Vaticano II, hecho sobre el cual no dice ni una palabra), el padre Leonardo fue destinado a Cuenca. Tres años más tarde, pasó de nuevo al San Gabriel. En julio de 1966, fue notificado de su nombramiento como rector del Loyola, gestionado por el nuevo superior mayor, Marco V. Rueda.

El Loyola tenía 157 internos. En ese agitado contexto, el relato de Cordero luce intimista. Eran cada vez menos los *loyolas* que pedían su ingreso al noviciado.<sup>118</sup> Mis entrevistados y los documentos del APESI-Q confirman que durante el trienio 1966-1969 crecieron las dudas de los jesuitas acerca de la continuidad de la institución. Y entonces, el hecho que iba a cambiar la vida del jesuita azogueño: en su segundo año de rectorado conoció a Susana Salgado, una joven madre de dos hijos, abandonada por su esposo. Al final del curso 1968-1969, Julio Tobar García, S.J. —el primogénito del Dr. Tobar

---

<sup>115</sup> Durante mis años de formación (1997-2010) fui testigo de cómo los jesuitas nacidos antes de 1962 seguían lamentando los cierres del San Gregorio y del Loyola, así como las salidas de la orden de decenas de compañeros. Las principales críticas se dirigían a la actividad del CIAS y al experimento de la educación liberadora.

<sup>116</sup> Dirigió el Club de Ascensionismo del San Gabriel, Cordero, *Una vida llena*, 79-85.

<sup>117</sup> Cordero, *Una vida llena*, 102-3.

<sup>118</sup> El Loyola mantenía el régimen de internado, *Catalogus Viceprovinciae Aequatorianae S.I. ineunte anno 1967*, 31.

Donoso—sustituyó a Cordero en el rectorado del Loyola. El siguiente destino de Cordero fue la dirección del Seminario Menor “San Luis”, un pedido expreso del cardenal.

Hacia 1970 era muy estrecha la cercanía con Susana y su familia. Recién en ese punto, Cordero menciona las transformaciones de la vida jesuítica: mayor apertura y flexibilidad en horarios y prácticas, nuevas formas de trabajo pastoral con los laicos, el abandono de la sotana... “Comencé a sentir como nunca antes una enorme soledad de corazón”.<sup>119</sup> Este vacío afectivo es una de las constantes en los testimonios de los sacerdotes y religiosos que abandonaron el ministerio durante el posconcilio.

Cordero dirigió el San Luis durante dos años mientras discernía su futuro.<sup>120</sup> En 1971, solicitó un año sabático en Boston. A mediados de 1972, pidió las dimisorias de la orden y la reducción al estado laical, trámite que remitió a la Santa Sede.<sup>121</sup> No esperó — como millares de sacerdotes en esos años— a que el proceso canónico llegara a término en Roma: contrajo matrimonio civil con Susana Salgado en Tambillo, el 2 de julio de 1972. *Una vida llena de vida* es, pese a sus silencios, un relato revelador que arroja alguna luz sobre el drama interno de miles de sacerdotes durante el posconcilio.

Un jesuita con formación en Teología espiritual, José Benítez (1932-2022), opina que el Vaticano II fue “la salvación de la Iglesia, porque lo cambió todo”. Recuerda que durante sus estudios en Roma percibió desconcierto entre los jesuitas ecuatorianos que estudiaban en Europa. “Nos reunimos y era demasiado tarde, había demasiada problemática. La mayoría estaba ya, afectivamente, fuera de la Compañía”.<sup>122</sup> Rueda escribió en *Mensajero* (1972) sobre la crisis sacerdotal y la definió como un fenómeno sociológico y psicológico. A siete años del final de Concilio, el sacerdote ya no era ese solitario, seguro de sí, “apartado del mundo, junto al cual se dejaban los asientos vacíos en aviones y buses”. El hombre dedicado al culto, “asociado al púlpito, al altar y al agua bendita”, debía enfrentarse a un nuevo contexto, más secularizado y plural.<sup>123</sup> Los archivos revelan que en el centro de esa crisis estuvo una cuestión de identidad en una sociedad que se secularizaba. Un informe reservado dice:

Como el adolescente, el seminarista, el joven religioso, el jesuita joven se enfrenta también en estos momentos a la angustia existencial de una crisis de identidad que las

---

<sup>119</sup> Cordero, *Una vida llena*, 130.

<sup>120</sup> “Pensé y oré mucho por mi futuro. La relación con la familia Salgado y específicamente con Susana y sus hijitos fue cada vez aumentando”, Cordero, *Una vida llena*, 131.

<sup>121</sup> “Me separaba de mi madre, la Compañía de Jesús [...]. Pensaba en Jesús, pensaba en María; pero al mismo tiempo sabía que de ellos nadie me podía separar”, Cordero, *Una vida llena*, 132.

<sup>122</sup> Benítez, entrevista personal.

<sup>123</sup> Marco V. Rueda, “¿Qué es ser sacerdote?”, *Mensajero*, marzo de 1972, 16-7.



generaciones que han cristalizado no pueden realizar vivencialmente. ¿Qué son? ¿Qué pueden ser? ¿Qué deben ser?<sup>124</sup>

Los más pesimistas creían que la Compañía de Jesús no podría adaptarse a las reformas y que ni la Iglesia ni la sociedad la necesitaban ya. El informe citado reconoce que una orden religiosa “no tendría razón actual de subsistir si el carisma del fundador ha perdido ya actualidad”.<sup>125</sup> Vuelvo al testimonio de Benítez:

Antes del Vaticano II, el mundo, la Iglesia y la Compañía de Jesús iban por un rumbo. Yo me di cuenta de que la cosa no funcionaba cuando era filósofo. Recuerdo que una vez pedí cita al espiritual, el P. Gonzalo Villalba, y le dije: “Vea, esto no puede ser en la Compañía, esto no funciona en la Iglesia...” Villalba, que era un hombre muy racional, me dijo: “Pepe, tienes toda la razón, pero no digas nada de esto, porque te sacan de la Compañía”. [...] Tuve la sensatez de no volver a comentar nada de eso. Pero cuando por fin se dio el Vaticano II, dije: “¡Esta es la salvación!”.<sup>126</sup>

Rueda enfrentó lo peor de la crisis después de 1970. Reflexionó en sus memorias (2001) sobre cuántas penas y amarguras se hubiera ahorrado si el propósito de la orden, Arrupe, hubiera nombrado a otro para el cargo.

Eran los días difíciles, duros, del Pos-Concilio. La extrema fijeza de los años anteriores en la Iglesia de Dios y, como consecuencia, en la Compañía de Jesús y en nuestras casas de formación, hizo que, al reajustarse un tanto el armazón, se conmovieran de tal forma las bases que no tuvimos menos que sufrir un fuerte remezón. Perdimos casi toda la juventud que estudiaba en Europa y muchos jóvenes sacerdotes pedían la dispensa de sus compromisos.<sup>127</sup>

Rueda tuvo que firmar las dimisorias de decenas de jesuitas, formados por él mismo en Cotocollao y en La Granja. Influenciados por la opinión pública y por una cierta recepción del Vaticano II, esos religiosos en crisis repetían algunos *slogans*:

1. “La Compañía debe evolucionar en un instituto secular (algo semejante al Opus Dei)”.
2. “El jesuita no debe distinguirse del laico”.
3. “Mi personalidad debe ser desarrollada según mi carisma personal. La Compañía tiene obligación de ayudarme a ello con todos los medios”.
4. “La Compañía debe fomentar el pluralismo”.

---

<sup>124</sup> APESI-Q, fondo Muñoz Vega, caja 6, “III. Crisis de Identidad”.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> Benítez, entrevista personal.

<sup>127</sup> Rueda, *Testimonios* 7, 39.

5. “El amor de la mujer es necesario para el desenvolvimiento de la personalidad”.
6. “La acción es oración: yo encuentro a Dios más fácilmente en los prójimos y en el trabajo que en la oración retirada”.<sup>128</sup>

Es un interesante elenco de anhelos insatisfechos, a los que Arrupe respondió en un documento de 1970. Los números 1 y 2 apuntan a la identidad misma de la orden y traslucen cierto complejo de inferioridad respecto a la vida laical, como más apta para brindar una respuesta apostólica al mundo contemporáneo. Por supuesto, aceptar semejante transformación del carisma querido por san Ignacio de Loyola y aprobado por la Iglesia en 1540 significaba la destrucción de la orden. Los puntos 3-5 remiten a la búsqueda de bienestar y realización personal, que fue de la mano con el *psicologismo* de esas décadas. El P. General respondió a esos respetables puntos de vista: “Es en último término la Compañía la que nos determinará nuestro modo de formarnos... Entramos a servir a la Iglesia en la Compañía.”<sup>129</sup> El *slogan* 6 reflejó la crisis espiritual de muchos. Un documento conservado en el APESI-Q ilustra la problemática de un sacerdote jesuita que, seis años después de su ordenación, descubrió que ese sacramento no había involucrado la totalidad de su persona y que el voluntarismo no era suficiente. Simón Espinosa reconoció en nuestra conversación que él también experimentó ese *vacío interior*, una de las razones que le condujeron fuera de la orden.<sup>130</sup>

Las comunicaciones de Arrupe demuestran que él no fue el iconoclasta irresponsable que condujo a la Compañía al borde del abismo (una de las acusaciones del integrismo católico). Otro *slogan* decía más o menos así: “Dejemos las estructuras actuales; que cada uno recree por sí mismo la experiencia ignaciana”.<sup>131</sup> La constatación de ese espíritu contestatario e hipercrítico de la institucionalidad, sumado a la

---

<sup>128</sup> Arrupe, “Slogans que necesitan puntual interpretación”, en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos* (Santander: Sal Terrae, 1981), 601-6. El texto de Arrupe es un comentario a catorce *slogans*, que yo me he permitido resumir y ordenar.

<sup>129</sup> “Hoy existe la tendencia a crearse uno mismo su destino y su trabajo en el futuro, lo cual si se hace fuera de la obediencia no es admisible”.\*

\* Arrupe, “Slogans”, 602.

<sup>130</sup> Espinosa, conversación. “Hace tiempo que no rezo el breviario, que no digo misa, que no administro sacramentos... Estoy totalmente seguro de que jamás el sacerdocio podrá significar algo para mí”.\*

\* “III. Crisis de Identidad”, 1.

<sup>131</sup> “Si por experiencia ignaciana se entiende el comenzar una vida sin conocimiento profundo de la espiritualidad de San Ignacio [...] parece una utopía peligrosa e inútil, y en el fondo bastante altanera, por creer que él subjetivamente va a descubrir por sí solo lo que otros no le pueden enseñar”.\*

\* Arrupe, “Slogans”, 606.

disminución de personal, llevó a los superiores a ordenar dolorosos cierres de obras, comenzando con el CIAS y el Loyola. La suerte del CIAS se decidió cuando casi todos sus miembros abandonaron la orden, con excepción de Salvador Cevallos y Luis Bayas. Fueron sonadas las salidas de Jaime Crespo y de Estuardo Arellano. El último director del CIAS, Leonardo Izurieta, fue nombrado rector del San Gabriel en 1971. En cuanto al Loyola, Julio Gortaire (exalumno y miembro del equipo de formación en 1970) recuerda que fue uno de los partidarios de su cierre.<sup>132</sup>



Figura 16. José Benítez, S.J. junto a Pedro Arrupe, superior general de la Compañía, durante su visita a Quito en mayo de 1971.

Fuente: fondo personal de José Benítez (cortesía de Iván Lucero, S.J.).

Mientras tanto, en La Granja, la sensación era que una época gloriosa llegaba a su fin. Benítez describe el *shock* que experimentó cuando visitó el San Gregorio: “Encontré que los filósofos estaban totalmente desconcertados. Una vez me llamó el Rector [López] después de una plática que di a los filósofos. Le dije que esto ya no tiene remedio, que los escolares están totalmente desconcertados”.<sup>133</sup> El equipo de formación puso en marcha el cierre del Filosofado y la dispersión de la comunidad.

Hernán Malo veía las cosas desde otra óptica: no era el final, sino un nuevo comienzo. El brillante profesor se sentía con más fuerzas e intuiciones que nunca; a partir de 1970 exploró nuevas sendas filosóficas. A decir de Paladines, comenzó su segunda etapa, en la que desacralizó a los gigantes de la Filosofía europea. Criticó en clase la

---

<sup>132</sup> La razón principal que expuso al rector, P. Tobar García: las condiciones sociológicas habían cambiado; por tanto, ya no tenía sentido regentar un seminario menor que demandaba tantos profesores y recursos, Julio Gortaire, entrevistado por el autor, 2 de octubre de 2019.

<sup>133</sup> Benítez, entrevista personal.

*jactanciosa* definición de Filosofía de Heidegger y se revolvió contra el mismo eurocentrismo que había abrumado a Muñoz Vega treinta años atrás. Sí, el origen de Occidente estaba en la venerable Grecia, tal como lo aprendió del padre Aurelio. Pero, “¿qué significa para mí, hombre de Indoamérica, la Filosofía cuya patente descansa en Europa?”<sup>134</sup> En los años siguientes, su ejercicio de la sospecha se extendió a Wittgenstein, Sartre, Barthes... Expresó su desconcierto ante la tendencia del Viejo Continente al *tanathos*, hacia su propia destrucción, una idea que tomó de Freud y Jung. ¿Y qué pensaba de los Estados Unidos? Al no ser precisamente un cura de izquierda, no es fácil encontrar en Malo críticas abiertas contra el imperialismo, pero le desasosegaba esa espada de Damocles que era la carrera nuclear.

Mis conversaciones con Fernando Barredo sugieren que algunos jesuitas perdieron su confianza en la formación clásica.<sup>135</sup> ¿Fue este pesimismo sobre la perseverancia de los escolares el que estuvo detrás del cierre del San Gregorio? En cambio, para Hernán Malo se trataba de un paso necesario para la creación de la Facultad de Ciencias Humanas que el país necesitaba. La decisión estuvo en manos de Rueda y sus consultores. Después de la venta del edificio a la Policía Nacional, la pregunta fue: ¿qué hacer con los escolares? Se trataba de repensar la vida comunitaria: Rueda consideró lo que se hacía en otras provincias cuando decidió que los escolares se mudasen a departamentos.<sup>136</sup>

Tabla 11  
Casas de formación de la Viceprovincia Ecuatoriana S.J. (1970-1975)

Casa/ Obra	Situación en 1970	Situación en 1975
<b>Colegio “Loyola”</b>	Julio Tobar G., rector desde 1969. 9 jesuitas. Alumnos internos: 130.	Cierre en 1970. El edificio se destina para albergar la Biblioteca Ecuatoriana.
<b>Noviciado “S. Ignacio”</b>	Gonzalo Villalba, maestro de novicios desde 1969; 7 novicios.	Julio Tobar G., maestro de novicios desde el 15 oct. 1975; 6 novicios.
<b>Col. Máximo – Facultad “S. Gregorio”</b>	23 escolares jesuitas, 48 estudiantes externos.	Cierre en 1971. Venta del edificio a la Policía Nacional.

Fuente: *Catálogos de la Viceprovincia Ecuatoriana S.J. (1970-1976)*.

Elaboración propia.

<sup>134</sup> Malo, “Prelecciones”, 64.

<sup>135</sup> Barredo recuerda que el jesuita cuencano le recomendó estudiar en Europa “algo que le sirviera al salir de la Compañía”, entrevista personal.

<sup>136</sup> Potxi Zaldúa y tres compañeros más arrendaron un departamento en La Floresta; otras mini-comunidades (*coetus*) estaban dispersas a lo largo de la Av. “América”.

La crisis más honda se dio precisamente en las casas de formación, tal como apreciamos en la tabla 11. Tuvieron que cerrarse el Loyola y el San Gregorio y disminuyó el número de novicios. La mayoría de los escolares que vivieron en las minicomunidades abandonó la orden. El CIAS se cerró por orden de Arrupe.<sup>137</sup> En su lugar, surgieron dos obras sociales: el trabajo pastoral en Guamote y el Hogar de Cristo en Guayaquil.

Hablemos ahora de la escuela católica. El documento sobre Educación de Medellín propugna que la pedagogía más adecuada para los nuevos tiempos es “la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo”.<sup>138</sup> Esta *educación liberadora* fue promovida por el pedagogo marxista Paulo Freire (1921-1997), quien alcanzó notoriedad cuando estuvo a cargo de la alfabetización de adultos en Brasil. Su libro más famoso, *Pedagogía del oprimido*, fue publicado en inglés y en español en 1970.<sup>139</sup> Este educador, que se reconocía como un católico de izquierda, preconizó una educación política encaminada a formar personas *pensantes*, comprometidos con su sociedad. Freire parte del análisis marxista: el sistema dominante es injusto y ha excluido a enormes mayorías.<sup>140</sup> Sólo la educación ayudará a los oprimidos a desarrollar un conocimiento crítico (*conscientização*), a encontrar su lugar en el mundo trascendiendo la esfera espontánea de la comprensión de la realidad. La educación tradicional —a la que llama *bancaria*— ha impedido a las personas cuestionar la situación histórica y social. Un aspecto perverso de la educación bancaria es que, si bien se proclama neutra, ha servido históricamente a los poderosos.

Emerge entonces, en oposición a esa *educación para la domesticación*, la educación para la liberación, cuyo *telos* es redimir a los seres humanos de la opresión y convertirlos en sujetos *pensantes-sintientes-actuales*. También en este aspecto, Mons. Proaño fue pionero. Medellín reconoció que la educación latinoamericana era formalista, uniforme y pasiva, y que sus métodos didácticos estaban más preocupados por la

---

<sup>137</sup> Se generaron fuertes tensiones entre esta obra y los jesuitas dedicados al apostolado educativo. Los informes negativos sobre el CIAS se transmitieron a Roma. Algo parecido se dio en otras provincias, Woodrow, *Los Jesuitas*, 121-7.

<sup>138</sup> *Med. Educación*, II.8.

<sup>139</sup> Un sustento antropológico de la pedagogía de Freire es su concepción del conocimiento. La educación alfabetizadora implica no solamente leer la palabra, sino también leer el mundo, Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2007); Moreno et al., *Historia de la Educación*, 522-6.

<sup>140</sup> “No existen los unos sin el otro, mas ambos en permanente interacción. En Marx, como en ningún pensador crítico, realista, jamás se encontrará esta dicotomía. Lo que Marx criticó y científicamente destruyó, no fue la subjetividad sino el subjetivismo, el psicologismo”.\*

\* Freire, *Pedagogía del oprimido*, 29: la realidad social no se transforma por casualidad, es el ser humano el que genera el cambio.

transmisión de conocimientos que por la creación de un espíritu crítico.<sup>141</sup> Ahora, la invitación era a que el educando se insertase críticamente en la Historia y se convirtiera en artífice de su propio destino. Se creía que tal revolución educativa conduciría a una sociedad democrática. Debo señalar que una relectura de *Pedagogía del oprimido* me ha permitido identificar algunos recursos retóricos. En efecto, Freire caricaturiza la educación tradicional para acentuar el contraste dialéctico con su propuesta. No puedo extenderme en otros méritos y limitaciones de su obra, pero me llama la atención la ausencia de Dios en el discurso de este católico marxista. Y sin embargo, su propuesta interpeló a muchas congregaciones dedicadas a la enseñanza.<sup>142</sup>

Bajo el influjo de la declaración *Gravissimum educationis*, de las tesis de Freire y de la TL, muchos jesuitas consideraron que sus colegios habían fomentado el elitismo y el individualismo, de espaldas a los problemas nacionales.<sup>143</sup> Había otros ministerios más necesarios. Ese sentir, que comenzó a extenderse entre los jesuitas franceses durante la posguerra, llegó con fuerza a América. Los siguientes puntos resumen la problemática educativa de inicios de los setenta:

1. La creciente profesionalización y especialización educativas desafían la capacidad de los religiosos educadores para actualizarse.
2. Fuertes críticas al clasismo de la escuela católica.
3. Ante la crisis posconciliar, los institutos religiosos deben repensar la distribución de su personal.<sup>144</sup>

Arrupe alentó el *aggiornamento*. En el X Congreso Europeo de las Asociaciones de Antiguos Alumnos, les invitó a reconocer que no habían sido educados para la justicia.<sup>145</sup> Declaraciones de ese tipo le granjearon la acusación de ser un cura comunista.

<sup>141</sup> “Desde el punto de vista social, los sistemas educativos están orientados al mantenimiento de las estructuras sociales y económicas imperantes, más que a su transformación”.\*

\* *Med. Educación* II. 4.

<sup>142</sup> En el APESI-Q he hallado documentos sobre el I Curso Nacional de Iniciación al Planeamiento de la Educación, organizado por Cecilio de Lora, secretario ejecutivo del Departamento de Educación del CELAM. Las tesis liberadoras fueron el *Leitmotiv* de ese curso (Quito, abril-mayo de 1972), Cecilio de Lora, “Los católicos y la educación en América Latina. Un punto de vista a partir de Medellín” (1972), APESI-Q, fondo “Muñoz Vega”, caja “Temas Educ.”

<sup>143</sup> Llama la atención que el preámbulo de la declaración afirme que “los hombres, mucho más conscientes de su propia dignidad y deber, desean participar cada vez más activamente en la vida social”.\*

\* *Gravissimum educationis* 1.

<sup>144</sup> De Lora, “Los católicos y la educación”, 3.

<sup>145</sup> “¿Os hemos educado para la justicia? ¿Estáis vosotros educados para la justicia? Respondo. Si al término “justicia”, y si a la expresión “educación para la justicia” le damos toda la profundidad de que hoy la ha dotado la Iglesia, creo que tenemos que responder los jesuitas con toda humildad que no; que no os hemos educado para la justicia, tal como hoy Dios lo exige de nosotros”.\*

\* Pedro Arrupe, *Hombres y mujeres para los demás* (Barcelona: Cristianisme i Justicia, 2015), 4..

Pero que quede claro: Arrupe creía que los colegios eran más necesarios que nunca para la misión de la Compañía: “nada puede ser más útil a la sociedad contemporánea que prepararle los hombres de carácter y las personalidades firmes de que tanto adolece”. Ante la acusación de elitismo, respondió: “a nosotros nos incumbe encontrar las soluciones concretas que abran nuestros colegios a los más pobres”.

Era fácil constatar —como recuerda Barredo— que los jesuitas jóvenes no se sentían atraídos para educar a la burguesía. El P. General recomendaba que las instituciones educativas sintonizaran con la marcha de una Iglesia en renovación y con las transformaciones psicológicas, culturales y sociales.<sup>146</sup> Los superiores mayores consideraron seriamente cerrar o entregar colegios. Un proceso de discernimiento apostólico condujo a los jesuitas mexicanos a una decisión inusitada: el cierre de su prestigioso y elitista Instituto “Patria”.<sup>147</sup> La Viceprovincia Ecuatoriana, en cambio, ratificó sus opciones tradicionales: no cerró ninguno de sus siete colegios.

El San Gabriel se convirtió en el buque insignia de la renovación educativa durante el rectorado de José Rivera Novoa (1965-1971). Nacido en 1929 y religioso desde 1945, este jesuita estudió Psicología en Fordham. Al volver al Ecuador, introdujo en el lenguaje pedagógico de la viceprovincia los términos de vanguardia: *concientización, compromiso social, lucha contra la injusticia, liberación*. Como se ve, era la quintaesencia del programa *progre*. El colegio fundado en 1862 era quizá el más tradicional de Quito, pero Rivera juzgó que los métodos y el *telos* educativo debían adaptarse a los cambios sociales. Su sucesor fue Leonardo Izurieta, quien continuó la línea renovadora. Izurieta era sociólogo, formado en Roma y Lovaina, y trabajó en el CIAS. Contó con algunos jesuitas jóvenes y la mayoría de los profesores seculares para promover la *conciencia crítica* de la comunidad educativa. Se estimuló la reflexión, el cuestionamiento y la participación estudiantil para romper las dinámicas de la *dominación*. Los estudiantes tuvieron diversas formas de contacto vital con la realidad.

Se habló mucho en esos años sobre la alienación generada por el capitalismo, tanto en la tónica de Marcuse como en la de Medellín, que la considera una forma de pecado social.<sup>148</sup> He hallado un artículo titulado *Una concepción política de la cultura*, firmado

---

<sup>146</sup> Pedro Arrupe, “Importancia y fuerza apostólica de los colegios (25 VIII 65)”, en *La identidad del jesuita*, 203-10.

<sup>147</sup> Codina, “Un siglo en la educación”, 56.

<sup>148</sup> “La sociedad económica ha logrado suprimir la distancia entre sí y el individuo, le ha sorbido el seso y voluntad, forjándolo a imagen y semejanza suya, hasta llegar a identificarlo totalmente consigo: he ahí la gran *alienación*”.\*

\* Malo, “Marcuse”, 225.

por el chileno Alberto Silva y aparecido en *Mensajero* (abril, 1971). Dice el artículo: “La peor de las alienaciones, es la que lleva a la abdicación del derecho de dirigirse a sí misma, de explicarse el mundo a su manera”. A continuación, Silva se refiere a la *cultura del silencio*, “el conjunto de esquemas de pensamiento y la mentalidad que se han ido formando desde la colonización [...] en el mundo campesino”, mentalidad de “pasividad y entrega prolongada” (la que Proaño descubrió a partir de 1954).<sup>149</sup> La Reforma Agraria era apenas el primer paso.

La problemática educativa trascendió a la opinión pública. He aquí unas expresiones en diario *El Tiempo*:

Domesticar es todo lo contrario de educar. [...] ¿Por qué recogemos tan escasos frutos de educación humana a pesar de tantos sacrificios? ¿Por qué son justamente los frutos que se recogen los que más contribuyen al estancamiento social y a la perpetuación de injusticias? ¿Por qué la sociedad sigue siendo la misma, empantanada y rutinaria, estática y formulista [...]? Es que estamos domesticando y no estamos educando.<sup>150</sup>

Estos temas fueron abordados por los educadores católicos. El objetivo era liberar a los jóvenes, que dejaran de ser objeto de manipulaciones y se comprometieran con la transformación. En el San Gabriel no se registró un rompimiento con los valores cristianos, de ahí las críticas al consumismo y la continuidad de la devoción a la Dolorosa. Otro sector de la viceprovincia estaba perplejo: lo que veían era que la proverbial disciplina del San Gabriel se había hundido, pues ahora los estudiantes lucían cabellos largos, vestían desaliñadamente e, incluso, fumaban en clase. La presencia de gabrielinos en el campo aéreo el día del secuestro de Cammarata y en la protesta alrededor de la renunciatura causó estupor en muchos padres de familia y exalumnos. Un desarrollo similar se dio en el Borja de Cuenca, donde los estudiantes se declararon en huelga y desencadenaron la renuncia del rector, Liborio López (abril, 1974).<sup>151</sup> Francisco Cortés, S.J., rector por aquellos años del Colegio “Javier”, resume —quizá de manera simplista— el panorama de la educación jesuítica en los setenta como una “debacle de ideologías progresistas”.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> Alberto Silva, “Una concepción política de la cultura”, *Mensajero*, abril, 1971, 25-7. Es la traducción de un artículo aparecido en diciembre de 1970 en *Etudes*, la revista de los jesuitas franceses.

<sup>150</sup> Javier Miró, “La educación domesticadora”, *El Tiempo*, 26 de diciembre de 1973, 10.

<sup>151</sup> Tomás Serrano Rodríguez, entrevistado por el autor, 20-22 de abril de 2021. Este jesuita cuencano recuerda que entre sus lecturas de secundaria estuvieron el documento de Medellín y *Huasipungo*.

<sup>152</sup> Francisco Cortés García, *Testimonios 13, “Arriba el telón”* (Quito: Curia Provincial de la Compañía de Jesús, 2006), 70. El San Felipe preservó una línea tradicional, Hernán Hidalgo Gallegos, entrevistado por el autor, 29 de marzo de 2021.



Queda claro que el posconcilio sacudió también a la educación católica. Víctor García Hoz (1911-1988), un autor muy respetado en España, advirtió en 1974 sobre varios puntos problemáticos de la educación liberadora. Acerca de la aseveración freiriana de que en la educación tradicional el educador es el *sujeto* de la educación y el educando, el *objeto*, el pedagogo español remite a santo Tomás de Aquino.<sup>153</sup> García Hoz considera inaceptable que un autor católico incentive la lucha de clases y la revolución. Tales prevenciones anunciaron la reacción contra la pedagogía liberadora que tendrá lugar en la segunda mitad de la década.

Durante esa crisis, los jesuitas encontraron inspiración en su superior general. Pedro Arrupe estaba dotado de carisma, ecuanimidad y una peculiar finura para entender al mundo moderno; de no haber sido por él, la crisis de la orden habría sido aún más honda. El número de jesuitas descendió de 36.000 a menos de 30.000 en menos de una década. En los ambientes católicos y en la prensa se repetía que los hijos de san Ignacio se habían vuelto progresistas y contestatarios. Particularmente dolorosa para Pablo VI fue la oposición de algunos teólogos jesuitas a *Humanae Vitae*.

Arrupe visitó personalmente la Viceprovincia Ecuatoriana en 1971. Declinó una condecoración ofrecida por Velasco Ibarra, pero aceptó el carné de lustrabotas que le ofreció el Centro del Muchacho Trabajador. Se dirigió a sus hermanos jesuitas en sendos encuentros en Quito y Guayaquil. El P. General alentó el apostolado social; sin su respaldo a todo lo que significara un mayor compromiso con los oprimidos, los hermanos Gortaire no hubieran podido comenzar su ministerio en Guamote.<sup>154</sup>

La evolución de la coyuntura convenció a Arrupe de la necesidad de convocar la Congregación General 32. Por Ecuador asistió el viceprovincial nombrado en 1972, Luis Ambrosio Cruz, S.J. En la apertura (3 de diciembre de 1974), Pablo VI pronunció unas palabras muy elogiosas hacia la orden.<sup>155</sup> En esa alocución, el papa —que habló como

<sup>153</sup> “Le hubiera bastado al Sr. Freire acudir a las *Cuestiones disputadas* en las que Tomás de Aquino habla del maestro o también a la *Suma teológica* en la que habla de la posibilidad de acción de un hombre sobre otro para comprobar que en la educación, tradicionalmente concebida, el educando no es tan *objeto* como el autor brasileño supone”.\*

\* Víctor García Hoz, “La educación liberadora según Paolo Freire”, *Revista Española de Pedagogía* 32, n.º 126 (abril-junio de 1964): 161-74.

<sup>154</sup> Lamet, *Arrupe*, 323-4, La última vez que la Compañía había ejercido un trabajo misionero con indígenas en Ecuador había sido con los chachis de Esmeraldas (1919-1944); eso da la medida de la “Acción Pastoral Indígena” en Guamote, Chamorro, *Los jesuitas en Manabí*, 100-1.

<sup>155</sup> “Dondequiera que en la Iglesia, incluso en los campos más difíciles y de primera línea, en los cruces de las ideologías, en las trincheras sociales, ha habido o hay confrontación entre las exigencias urgentes del hombre y el mensaje cristiano, allí han estado y están los jesuitas”.\*

\* Pablo VI, “Alocución”, en *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús* (Madrid: Razón y Fe, 1974), 239-59; aquí, 248.

*superior supremo de la Compañía*— quiso dar un mensaje a toda la vida consagrada; para ayudar a los jesuitas a resolver su crisis de identidad, insistió en cuatro rasgos esenciales de la orden: ser religiosos, apóstoles, sacerdotes y unidos al papa por el cuarto voto.

La CG 32 extendió sus trabajos hasta marzo de 1975. Tuvieron gran impacto los decretos 2 —*Jesuitas hoy*, una declaración sobre la identidad del jesuita) y 4 (*Nuestra misión hoy*—. Esos documentos revitalizaron la actividad apostólica de la orden y definieron su compromiso de cara al mundo moderno por medio del binomio *Fe y Justicia*, en el que se aprecia el influjo del Sínodo de 1971 sobre *La Justicia en el Mundo*: “La misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios”.<sup>156</sup> Otro decreto importante fue el sexto, sobre la formación del jesuita. Los congregados aprobaron un decreto realista que preconizó una formación armónica, que integrase los aspectos teológico, espiritual, apostólico y humano.

Para 1975 el número de miembros de la Viceprovincia Ecuatoriana había descendido a 173; pocas unidades administrativas de la orden sufrieron tanto el impacto del posconcilio.<sup>157</sup> Y a pesar de la crisis, los jesuitas fueron capaces de algunas iniciativas: el intento de responder al problema de la vivienda popular en Guayaquil (el *Hogar de Cristo*, fundada por el P. García Jiménez en 1971) y la opción de acompañar el camino de los puruhaes en uno de los cantones más empobrecidos del país (Guamote). En medio de una ola de salidas, un número significativo de jesuitas siguió trabajando con pasión y creatividad en sus colegios, en sus parroquias y obras sociales. En su diálogo conmigo, Benítez destacó el compromiso de sus hermanos jesuitas con los pobres, que en ocasiones llegó a la radicalidad. Añadió: “Los que vivimos el Vaticano II y el posconcilio inmediato tenemos una apertura más eclesial. La Iglesia tuvo y tiene dos grupos: uno, el que va para adelante; y otro, que es el freno”. Y un mes antes de su muerte (diciembre de 2019), Juan Botasso, S.D.B. me dijo con fraternidad unas palabras sobre las que debo volver en las conclusiones: “si los jesuitas fueron los que sufrieron con más fuerza la crisis, se debió a que ustedes eran *la vanguardia de la Iglesia ecuatoriana*”.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> \* CG 32, dec. 2, no. 2.

<sup>157</sup> *Catalogus Viceprovinciae Aequatorianae S.I. ineunte anno 1975*, 28.

<sup>158</sup> Benítez y Botasso, entrevistas personales.

## 7. La reforma de la PUCE

Como vimos en el capítulo IV, fueron múltiples las dificultades de la PUCE durante el rectorado de Alfonso Villalba. El jesuita quiteño no aceptó un segundo trienio en el rectorado y se desvinculó de la PUCE en 1971, el año de las bodas de plata. Villalba dejó un legado de diálogo y tolerancia: su rectorado fue el preámbulo necesario para la reforma de la Universidad. Entre sus iniciativas estuvieron diversas mejoras en el campus, como el edificio de la Facultad de Ciencias de la Educación, el afianzamiento de la Escuela de Contabilidad y Auditoría (creada en 1968) y la construcción del Hospital Universitario, un proyecto comenzado en 1962.

Isabel Robalino volvió a ocupar la dirección de la Escuela de Trabajo Social.<sup>159</sup> Esta unidad académica prestaba un servicio valioso para la formación profesional de decenas de mujeres. Sin embargo, algunos hechos, como la autonomía de la escuela y su futuro, preocupaban al Cuerpo Gubernativo. Tobar Donoso fue el interlocutor de Robalino para mediar en el *impasse*.<sup>160</sup> Aquella mujer de temple continuó con sus actividades sindicales, docentes e investigativas —escribió para diversas revistas jurídicas y periódicos—. Enseñó Derecho Laboral en la Universidad Central y Doctrina Económica y Principios de Derecho en la PUCE —para esas clases publicó el *Manual de Derecho* ya citado—.

Soplaban vientos de cambio. Los jóvenes reformadores de izquierda, formados en buena parte en colegios católicos, supieron captar el mensaje del Vaticano II, de Medellín y de Buga. Sus planteamientos no pretendían atacar el carácter confesional de la PUCE, sino acomodarlo a la nueva realidad eclesial posterior al Concilio y a los signos de los tiempos. “Con la reforma se pretendía que la PUCE cumpliera mejor su compromiso evangélico”.<sup>161</sup> Sin embargo, se enfrentaron al escollo representado por el Cuerpo Gubernativo. Una intervención de uno de sus miembros, Manuel Jijón y Caamaño, sintetizó la postura conservadora frente al movimiento estudiantil: “no debemos permitir que la Universidad Católica sea medio para que el izquierdismo pueda satisfacer sus

---

<sup>159</sup> Oficio del 18 de enero de 1968, dirigido al Lic. Francisco Tobar G., tesorero de la PUCE, Arch. Central PUCE, carpeta “Escuela de Servicio Social”.

<sup>160</sup> Fue un largo capítulo. En la sesión del Cuerpo Gubernativo del 2 de julio de 1969, el Dr. Tobar Donoso insistió que el convenio entre la PUCE y la Escuela se atuviera a la minuta escrita durante el rectorado de Orellana en lo referente a la propiedad del edificio (que no pertenecía a la Universidad). El P. Villalba se refirió a “las libertades que se toman las internas del edificio de la Escuela de Servicio Social, libertades que en alguna forma atentan en contra de la moral y que es preciso corregirlas”, acta del 2 de julio de 1969, Secretaría General de la PUCE, *Actas del H. Consejo Superior* (1961–1974).

<sup>161</sup> Ayala, “Observaciones sobre el proceso”, 403.

apetitos”.<sup>162</sup> Ahora era imperioso buscar un rector y el cardenal Muñoz Vega dio paso a una iniciativa del vice gran canciller, Rueda: la votación de los distintos estamentos universitarios.

Hubo un preámbulo determinante en 1970. Como sabemos, el Dr. Tobar había sido el decano de Jurisprudencia desde 1946. Había manejado la Facultad *a la antigua*.<sup>163</sup> La fidelidad a la cátedra tradicional era una de las reiterativas causas del malestar de los estudiantes.<sup>164</sup> La Facultad apenas tenía relación con el resto de la Universidad y no había perspectivas de acoger algunas innovaciones, como la departamentalización y el sistema de créditos. Por otra parte, el estudiantado había cambiado: ya no respondía necesariamente al modelo del católico militante afiliado a la Acción Católica, sino al eficientismo y pragmatismo. Si estudiaban en la PUCE era porque tenían las posibilidades para ello y querían eludir las conocidas “complicaciones de la Universidad estatal”: politización, pérdida de clases, posibilidad de una clausura...<sup>165</sup>

El decano-fundador, a sus 75 años, era consciente de que se imponía el relevo. En la Junta de Facultad hubo dos candidatos para sucederle: los doctores Juan Larrea Holguín y Julio César Trujillo. A pesar de su afiliación conservadora, el segundo generaba resistencias en ciertos sectores de derecha. Pero en esa coyuntura, poco después de la contestación del 68, eran aún mayores las resistencias que generaba Larrea Holguín. Un decano del Opus Dei —instituto secular identificado con el franquismo— era simplemente inaceptable para la izquierda. Fue clave para la elección de Trujillo la acción del Movimiento de Transformación Universitaria (MTU).

El nuevo decano decidió nombrar un nuevo secretario de la Facultad y comenzar la renovación del cuerpo docente. Un grupo significativo de catedráticos había amenazado con renunciar si la dirección de la PUCE no tomaba severas medidas frente a la huelga estudiantil del año pasado. Para Trujillo era difícil cambiar a ciertos profesores

---

<sup>162</sup> Sesión del Cuerpo Gubernativo del 21 de enero de 1969, *Actas del H. Consejo Superior* (1961–1974).

<sup>163</sup> No había una secretaría de facultad digna de tal nombre. “Cuando me hice cargo del decanato, encontré que el escritorio del decano estaba lleno de papeles. [...] Fui a hablar con Julio Tobar y me dijo: ‘No son papeles míos., son papeles de la facultad. Reviselos nomás’. Empecé a revisar y me sorprendió la forma cómo el doctor Tobar archivaba los documentos. [...] Entonces comenzamos por organizar la secretaría”, Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 130.

<sup>164</sup> Gonzalo Ortiz Crespo recuerda que la mayoría de los profesores seguían recurriendo al dictado, entrevista personal.

<sup>165</sup> Ayala, “Observaciones sobre el proceso”, 404.

prestigiosos y de largo recorrido. “Tocarlos era enfrentarse con mucho poder, aun fuera de la universidad.”<sup>166</sup> Sin embargo, los estudiantes clamaban por una reforma.

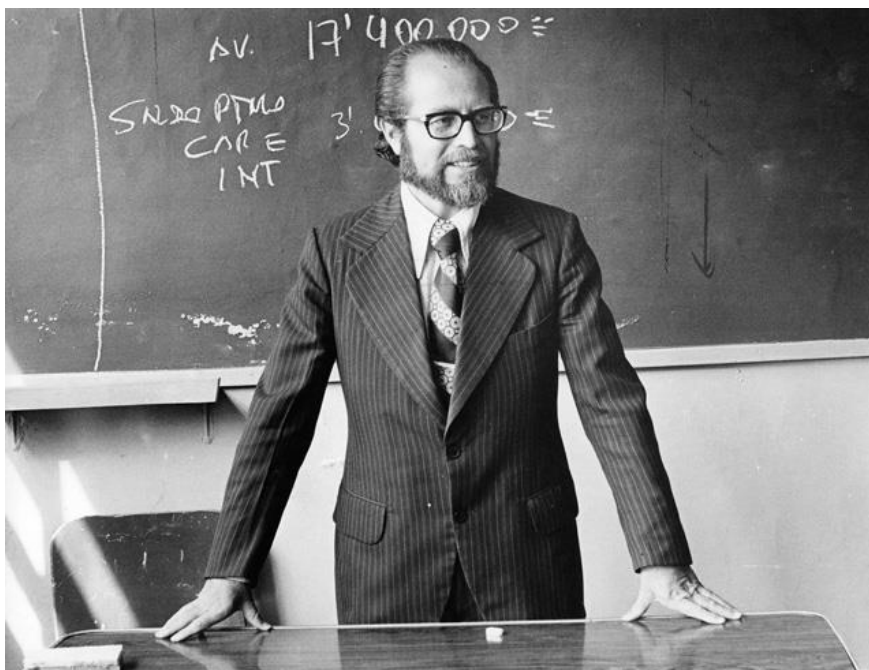


Figura 17. Julio César Trujillo en su cátedra, década de 1970.  
Fuente: Martha Troya de Trujillo.

Trujillo, partidario de la implantación del sistema semestral y de créditos, comenzó la reforma administrativa y pedagógica de la facultad. Al igual que otros reformadores de la Universidad ecuatoriana, dirigió su mirada a Chile, concretamente a la Universidad de Chile y a la Universidad Católica de Valparaíso. Para el tema de los créditos, el referente eran las universidades de los Estados Unidos. Borrero explica cómo, durante el siglo XX, los *colleges* y *universities* acuñaron el término *academic credit*, unidad de medición de la participación, la dedicación y la evaluación del estudiante en cada asignatura, por semana, semestre y tiempo de duración de la carrera.<sup>167</sup> Otro paso fue la renovación del plan de estudios, que desde 1946 se había fundamentado en el estudio de los códigos: civil, laboral, penal, etc. El primer objetivo académico de Trujillo fue que los estudiantes “dejaran de estudiar códigos para estudiar derecho”.<sup>168</sup> Impulsó además la enseñanza y la investigación en torno al Derecho Público y el Derecho Económico; esos cambios implicaban un nuevo perfil del profesor. El sector estudiantil

<sup>166</sup> Al momento de su elección, Trujillo enseñaba Derecho del Trabajo y Derecho de la Integración. El nuevo secretario de la Facultad fue Ernesto Albán Gómez, “Julio César Trujillo”, 128-31.

<sup>167</sup> El sistema de créditos va de la mano con la existencia de asignaturas selectivas y con una gran libertad curricular. El sistema norteamericano permitía que los estudiantes recogieran *credits* en los diferentes *schools*, *colleges* y *departments* de su universidad, e incluso de otras. Borrero recoge también las críticas que se hicieron a este sistema, cuantificador por excelencia, *La Universidad*, 3: 24-6.

<sup>168</sup> Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 131.

que se identificaba con la reforma aplaudió esas iniciativas, que no pasaron desapercibidas en la comunidad universitaria.

Mientras tanto, Hernán Malo impulsó la integración del San Gregorio en el campus de la PUCE. Había llegado a la misma conclusión del Dr. Aguirre: la Universidad ecuatoriana necesitaba una profunda reforma. Para empezar, tuvo dos gestos de solidaridad hacia la Central. Un exalumno del San Gabriel, estudiante de Economía de la UCE, René Pinto, había tomado algunos cursos en el San Gregorio. Falleció a causa de la represión del Gobierno a finales de 1969. La noticia conmocionó a Durán, Paladines y otros, quienes sondearon la posibilidad de que se celebrase un servicio religioso en la UCE para honrar al compañero caído. Pese a algunas dudas, el padre Malo accedió a hacerse presente en la Universidad pública. Sus palabras en esa ocasión fueron sentidas y muy bien recibidas por la comunidad centralina.<sup>169</sup>

Al año siguiente, cuando Velasco Ibarra clausuró la Central, Malo admitió a algunos estudiantes de Sociología y de Filosofía a las clases en el San Gregorio. Según Echeverría y Hernández, muchos de esos jóvenes, militantes de izquierda, se animaron a hacer el trayecto a pie a lo largo de la recién abierta Avenida “Mariana de Jesús”, atraídos por el aura de los jesuitas. “Estudiar filosofía con los jesuitas era un privilegio intelectual que lamentablemente no duraría mucho”.<sup>170</sup> Paladines coincide y recuerda los comentarios de esos inesperados compañeros de clase: habían aprendido más sobre marxismo con el padre Rubianes que con sus profesores *chinos*.

Los jesuitas comprendían que Hernán Malo era una carta fuerte para dirigir la PUCE. En cuanto al cargo de vicerrector, Villalba sondeó la disponibilidad de Trujillo. Dejo que este último recuerde la entrevista:

Hemos propuesto —dijo Villalba— tu nombre para vicerrector. Para tu tranquilidad, quiero decirte que hemos hablado con la jerarquía de la Iglesia y les hemos dicho que nosotros confiamos en tu fidelidad de católico, pero que no serás instrumento ni de la jerarquía ni de nadie; que habrá que respetar las decisiones de la autoridad universitaria, porque la universidad debe ser autónoma.<sup>171</sup>

Trujillo y Malo se conocieron en un viaje a Panamá; de inmediato hubo sintonía de ideas. Ambos nacieron el mismo año, 1931, y estaban empeñados en la renovación universitaria: mientras el primero comenzaba a reformar la primera facultad de la PUCE,

---

<sup>169</sup> Barreto, “De la intervención militar”, 102; Durán, “Hernán Malo”, 53; Paladines, entrevista personal.

<sup>170</sup> Hernández, “El problema de la Historia de la Filosofía”, 65.

<sup>171</sup> Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 132.

el segundo estaba empeñado en la creación de una nueva. Pese a las estrecheces financieras y de personal docente, la Facultad de Ciencias Humanas fue creada en julio de 1971; la conformaron, en un inicio, tres escuelas: Antropología, Filosofía y Sociología-Ciencias Políticas. La visión de Malo fue que la Filosofía dejase de ser la *sierva de la Teología* y se instale en el campus universitario para ocupar su sitio de honor. La Filosofía debía dialogar con las Humanidades en el marco de una facultad de altura y muy novedosa en su planteamiento. Recordemos que la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la UCE formaba docentes y no filósofos puros.

Un resultado positivo del cambio fue que un maestro de la talla de Rubianes comenzó a enseñar una materia llamada *Marxismo y Cristianismo*, abierta a los estudiantes de todas las facultades de la PUCE. Con la incorporación de algunos jesuitas del San Gregorio y de profesores seculares, el Departamento de Religión estuvo en condiciones de impartir cursos tales como *Liberación y dependencia en América Latina*, *El ateísmo moderno*, *El indio ecuatoriano actual y sus valores*, *La sexualidad humana* y *La mujer en la Historia y en la sociedad contemporánea*.<sup>172</sup>

Una bocanada de aire fresco sopló desde el campus de la PUCE y revitalizó la praxis de las Humanidades. La Facultad de Ciencias Humanas fue un ejemplo de interdisciplinariedad. Su vocación trascendió el desarrollismo en boga y apuntó a la transformación política y social, en estrecho contacto con la Realidad ecuatoriana. El Departamento de Antropología fue pionero en el país. La departamentalización, el trabajo de campo y la investigación dieron frutos en la Facultad. Las Humanidades, tan valoradas por la generación formada por los Espinosa Pólit, entraron en diálogo con el resto de la Universidad y con la sociedad, en vísperas del *boom* petrolero y de inéditos cambios sociales.

La elección de rector tuvo lugar a finales del año lectivo 1970-1971. La comunidad universitaria debía escoger al rector entre los tres nombres de una terna: José Rivera Noboa —a punto de completar su srectorado en el San Gabriel—, Jaime Malo Borrero y Hernán Malo González. Este procedimiento, aprobado por la Sagrada Congregación de la Educación Católica, garantizó que la PUCE continuara bajo la dirección de la Compañía de Jesús. Delimitadas esas reglas de juego, el sector universitario autodefinido como progresista volvió su mirada al decano del San Gregorio.

---

<sup>172</sup> Carlos Moncayo, “Universidad y Religión”, *Mensajero*, diciembre de 1971, 32-3.

Entre los jesuitas, algunos pensaban que Rivera sería una mejor elección, pero la comunidad universitaria tenía la última palabra.<sup>173</sup>

El MTU —del que formaban parte Enrique Ayala Mora, Jaime Durán Barba, Luis Mora y Santiago Ortiz Crespo, entre otros— aseguró apoyos a la candidatura de Hernán Malo en las facultades. El voto de la comunidad universitaria, en un proceso democrático, dejó claro que el decano de Filosofía era, a sus cuarenta años, el hombre indicado para regir los destinos de la universidad privada más grande del país. El proceso fue sereno y ejemplar, en un clima de compromiso con la Universidad. *Mensajero* nos presenta los porcentajes alcanzados por el nuevo rector en la votación.

Tabla 12  
Votación alcanzada por H. Malo (1971)

Estamento	%
Cuerpo Gubernativo	100
Profesores	71,68
Personal Administrativo	69,38
Estudiantes	60,80
<b>Total</b>	<b>71.76</b>

Fuente y elaboración: Gonzalo Muñoz, “U. Católica: Nuevo Rector, ¿Nueva Universidad?”, *Mensajero*, octubre de 1971, 9.

Trujillo y Ayala Mora recordaron juntos la reacción de la comunidad universitaria hacia la figura de Hernán Malo: “Los laicos veían en él un cura con el cual se podía conversar, con el cual se podía inclusive hacer bromas sin mayor problema”.<sup>174</sup>

*Mensajero* describió así al flamante rector:

Es intelectual-filósofo por naturaleza. Esto, más su ingenio y facilidad de comunicación lo han convertido en profesor universitario de mucho prestigio. Si se quiere, su posición frente a la problemática universitaria es de izquierda acentuadamente mesurada. Acepta y vive la inquietud renovadora de la juventud. Su empeño es conducirla dentro de cauces constructivos. [...] Pero a la vez, Malo González es persona tranquila y amante del orden.<sup>175</sup>

El Dr. Malo entró en funciones el 26 de agosto de 1971. En noviembre tuvo lugar la celebración de las bodas de plata de la PUCE y la inauguración del Hospital

<sup>173</sup> Espinosa Cordero, entrevista personal.

<sup>174</sup> Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 136.

<sup>175</sup> Gonzalo Muñoz, “U. Católica: Nuevo Rector, ¿Nueva Universidad?”, *Mensajero*, octubre de 1971, 8-10.



Universitario.<sup>176</sup> Meses después (marzo, 1972), al terminar el periodo de Mons. Ángel G. Pérez, los cancilleres de la Universidad (Muñoz y Rueda) designaron al Dr. Trujillo como vicerrector para el trienio 1972-1975, encargo que ejerció simultáneamente con el decanato.<sup>177</sup> Se consumó así un cambio generacional: las nuevas autoridades eran percibidas como progresistas y dialogantes. El ambiente institucional era de optimismo y urgente la tarea: impulsar la investigación, democratizar y modernizar la Universidad para que respondiera a las necesidades de Quito y del país. “La Universidad es un hecho vital; cuando lo vital deja de renovarse, muere”; “la Universidad debe aceptar de lleno la tensión dialéctica existente entre el don del pasado y el reto del futuro”, fueron algunas de las primeras declaraciones del cuarto rector de la PUCE. La impresión inicial en los medios fue muy positiva.<sup>178</sup>



Figura 18. Hernán Malo (tercero desde la izquierda) de parte con un grupo de estudiantes en 1971. Fuente: PUCE, Archivo Central.

El jesuita cuencano puso en marcha los procesos que había madurado en sus reflexiones de la década precedente. Su intención manifiesta fue iluminar la praxis universitaria asumiendo los problemas actuales de los ecuatorianos y ecuatorianas. Ese fue el corolario de un filosofar asumido con responsabilidad: “El compromiso con la

<sup>176</sup> “Hoy será inaugurado el hospital de la U. Católica”, *El Comercio*, 16 de noviembre de 1971, 11.

<sup>177</sup> “Dr. César Trujillo nuevo vicerrector de la U. Católica”, *El Comercio*, 11 de marzo de 1972, 3.

<sup>178</sup> Muñoz, “U. Católica: Nuevo Rector”: 8; Patricio Quevedo Terán, “Un estreno de primera”, *El Tiempo*, 31 de octubre de 1971, 4.

verdad plantea al hombre racional, tarde o temprano, una gran opción ante ella.”<sup>179</sup> Su proyecto se puede resumir en cuatro ideas-fuerza:

- a) *Ecuadorianizar la Universidad*, el *leitmotiv* desde la primera conferencia de prensa, que sintetizó una preocupación general: ¿cuál era el aporte concreto de la Universidad al pueblo ecuatoriano? El titular de *El Tiempo* resumió las ideas de Malo: “U. Católica ha sido ecuatoriana, pero poco ecuatoriana”. Ante las amenazas alienadoras provenientes del Norte, había que acompañar a los estudiantes para que adquirieran conciencia nacional, “a fin de que su visión hacia el futuro no sea egoísta, sino de proyección al país”.<sup>180</sup> No se trataba de demagogia ni de activismo político. Aguirre ya lo había advertido: la Universidad debía responder a los grandes problemas nacionales, que eran también los suyos. La colaboración de la PUCE con St. Louis fue beneficiosa, pero había que dar vuelta a la página. “Hay que volcar el esfuerzo científico de la Universidad hacia las necesidades del país e infundir sensibilidad social”.<sup>181</sup> Como señala Carvajal, se trató de un *nacionalismo afirmativo*.<sup>182</sup> Para no caer en el provincialismo, tanto Aguirre como Malo ampliaron su mirada a la realidad latinoamericana. La Facultad de Ciencias Humanas fue parte capital en este proyecto.
- b) *Reforma académica y organizacional*, un proceso iniciado por Alfonso Villalba. Malo y Trujillo estaban persuadidos de que las facultades debían renovar sus programas con un espíritu de servicio. Debían potenciarse el trabajo de campo, los seminarios y la investigación aplicada, el estudio técnico de la realidad ecuatoriana. Era necesario adoptar también, con todas sus consecuencias, el sistema de créditos.
- c) *Sostenibilidad financiera*: desde su posesión, Malo invitó a la comunidad universitaria al realismo. Orellana y Villalba gobernaron una Universidad pobre; en 1971, la situación financiera de la Católica seguía siendo precaria, pero pronto el contexto nacional daría un giro.

---

<sup>179</sup> “El hombre de la razón puede y debe, de algún modo, ser el mártir de la verdad al estilo de Sócrates”, Hernán Malo, “Universidad, sede de la razón”, *Revista de la Universidad Católica* 13 (1976): 14.

<sup>180</sup> Después de la rueda de prensa, Malo fue entrevistado por la Unión Nacional de Periodistas; allí precisó su idea de *ecuadorianización*, “U. Católica ha sido ecuatoriana, pero poco ecuatoriana: Rect. Malo”, *El Tiempo*, 31 de octubre de 1971, 4.

<sup>181</sup> “El Padre Hernán Malo no es un ‘santo varón’”, *El Tiempo*, 13 de noviembre de 1971, 4.

<sup>182</sup> Carvajal, *Universidad*, 83-4.

d) *Preservar el carácter católico*: en la primera rueda de prensa hubo una pregunta que apuntó directamente al confesionalismo de la PUCE. El nuevo rector respondió sin rodeos: “la Universidad es católica y, por ello, debe empeñarse en el estudio del fenómeno religioso nacional, para que el catolicismo sea un factor de enriquecimiento y no de desmedro humano de nuestra gente”.<sup>183</sup> Por tanto, la PUCE no podía contentarse con mantener la asignatura obligatoria de Religión; debía profundizar en los temas claves del Vaticano II y que estaban lejos de concluirse ni de ser asimilados por los creyentes ecuatorianos. Una reflexión semejante necesitaba un abordaje interdisciplinario y así lo entendió el director del Departamento de Religión, Carlos Moncayo, S.J.

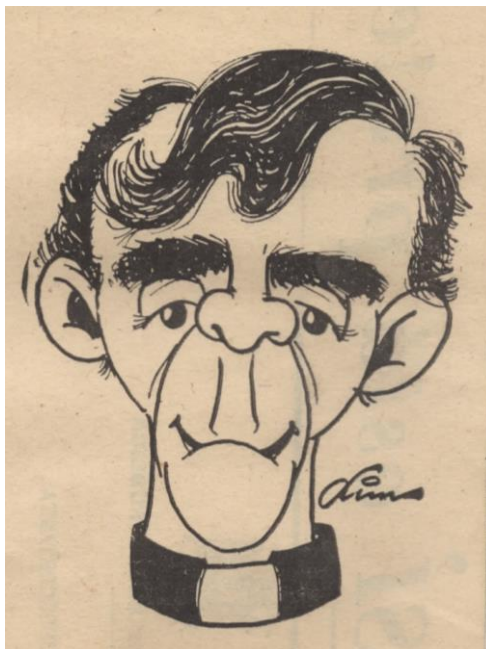


Figura 19. “El Padre Hernán Malo no es un santo varón”, caricatura.  
Fuente: *El Tiempo*, 13 de noviembre de 1971.

Considero necesario rastrear los orígenes de la idea de ecuatorianización. Por una parte, resalto una vez más al padre Aurelio, quien fundó la biblioteca que hoy lleva su nombre precisamente para *ecuatorianizar*, es decir, para afianzar y difundir la cultura nacional, para que el pueblo ecuatoriano se sintiera orgulloso de los logros de sus ancestros (recordemos que cuando Hernán era junior colaboró en la Biblioteca). Simón Espinosa me reveló una segunda influencia: Gonzalo *Coco* Villalba, S.J., hermano de Alfonso, profesor de Psicología en el San Gregorio, maestro de novicios y acompañante

<sup>183</sup> *El Comercio*, 23 de octubre de 1971, 6.

espiritual. Aquel jesuita nacido en 1911 es muy recordado por sus discípulos como un hombre *adorable* y de enorme sentido práctico. El contexto fue la presencia en Cotacollao de varios jesuitas españoles que, en ocasiones, adoptaron una postura de colonizadores en pleno siglo XX. Ante ese desafío, que apelaba a la fibra nacionalista de los jóvenes religiosos (estaba fresco el desastre del 41), el padre Gonzalo intervino oportunamente con sus palabras, dentro y fuera del aula. “Él nos dio, a Hernán y a mí, un sentido de ecuatorianidad, del valor de lo ecuatoriano”, dice Espinosa.<sup>184</sup> El cuarto rector de la PUCE atesoró y maduró las enseñanzas del *Coco* Villalba. Es posible hallar una tercera influencia: la raigambre cuencana de la que Malo, descendiente de un intelectual y patriota de la talla de Benigno Malo, era portador.

En 1973, Malo contrató para la Facultad de Ciencias de la Educación a una joven bióloga que había concluido sus estudios de doctorado en Alemania Federal: Laura Arcos Terán, sobrina de Isabel Robalino.<sup>185</sup> El ambiente que la Dra. Arcos encontró en la Universidad ecuatoriana al volver de Europa fue de suma politización. Ya en la PUCE, le pareció que el epicentro de la actividad política era la Facultad de Jurisprudencia, pero eso le tuvo sin cuidado. La entrevista que Arcos me concedió me ha permitido conocer el punto de vista de una científica, complementario a las apreciaciones humanísticas de mis otros entrevistados. A inicios de los setenta, la enseñanza de la Biología estaba orientada a la formación de docentes. Contratada para el Departamento de Ciencias Biológicas, ella estaba decidida a trabajar en serio. Medio siglo después, Arcos expresa su desacuerdo con el proyecto de ecuatorianización, pues “la ciencia no conoce nacionalidades”. Eso sí, estaba decidida a difundir la ciencia *dura* y a ponerla al servicio del país. La bióloga quiteña fue una de las pocas docentes de la PUCE contratada a tiempo completo; aparte de las clases, se consagró al trabajo de laboratorio, a la publicación y a visitas de campo. Junto a Fernando Ortiz Crespo y Eugenia del Pino vislumbró la necesidad de crear una la licenciatura en Ciencias Biológicas.

A finales de ese año, Malo tuvo que tomar una dura decisión: cerrar el Hospital Universitario. La medida fue realista y se justificó por la inviabilidad financiera, por

---

<sup>184</sup> Espinosa Cordero, entrevista personal.

<sup>185</sup> Hija de Gualberto Arcos Gangotena, profesor de Medicina en la Facultad de Medicina de la Central y rector de la Universidad entre 1938 y 1939, María del Carmen Elizalde y equipo, *Protagonistas de la Historia, 1621-2012* (Quito: UCE, 2012), 102-4. La Dra. Arcos estudió en Tubinga (tesis doctoral sobre cromosomas politénicos de *Drosophila*) e hizo sus prácticas e investigaciones en el *Max Planck Institut*. Esta connotada docente y científica contribuyó, junto a la Dra. del Pino, en la cimentación de la enseñanza de la ciencia en la PUCE.

insalvables dificultades de gestión y porque la obra, al cabo de menos de dos años, no pudo justificar su función social.<sup>186</sup> El cierre causó malestar en un sector de la ciudadanía, que constataba un acuciante déficit de centros de salud en Quito.<sup>187</sup> El Hospital fue transformado en un *edificio administrativo* que albergó las oficinas del rectorado, del vicerrectorado, la secretaría general y otras dependencias, como Ciencias Humanas.

El P. Rector conformó en 1974 un equipo de docentes, administrativos y estudiantes para pensar un *Plan Maestro*. En la primera etapa destaco a los jesuitas Estuardo Arellano, Simón Espinosa, Luis Eladio Proaño, Leonardo Izurieta, Carlos Moncayo y José González Poyatos (los cuatro primeros abandonaron el sacerdocio). Entre los profesores y administrativos seculares menciono a Ernesto Albán, Tito Cabezas, Carlos Egas, y José Vicente Troya.<sup>188</sup> Fue significativo el aporte de profesores vinculados con la Democracia Cristiana, como Hurtado. La FEUCE aportó al proceso, al igual que algunos estudiantes progresistas; resalto a Enrique Ayala Mora, Ximena Moreno, Carlos Paladines, Fernando Velasco, Luis Bilbao y Alberto Wray.

El punto de partida fue el diagnóstico del Ecuador y de su sistema universitario. Era evidente el desorden en el conjunto de la educación superior, así como la desconexión con la realidad nacional, con la educación media y entre las mismas universidades, triste resultado de la falta de planificación y de ejecución. Se juzgaba que la Universidad tradicional se había limitado a su función profesionalizante: la formación de profesionales para las demandas del desarrollo y del mercado. Otro problema común a todas las universidades ecuatorianas era la baja remuneración de los docentes. “Muy pocos son los profesores que viven solo del sueldo que reciben”.<sup>189</sup> En la PUCE casi no había profesores a tiempo completo. En vista de su bajo salario, debían ejercer libremente su profesión para redondear sus ingresos (ese era el caso de los abogados y del mismo Trujillo); no faltaban tampoco los empleados públicos.

---

<sup>186</sup> “En abril de 1973 se conoce un estudio que indica la necesidad urgente o de reestructurar totalmente el Hospital o de cerrarlo”.\*

\* Eduardo Morel, “La Universidad Católica cierra su Hospital”, *Mensajero*, febrero de 1974, 13-9. El estudio fue presidido por Rodrigo Espinosa, decano de Economía, que contó con el aval de la OMS y de la Oficina Panamericana de la Salud. E. Morel era el seudónimo de Luis E. Proaño, S.J. y José Ma. Egas.

<sup>187</sup> “En todos los sectores sociales de la Ciudad de Quito ha causado profunda contrariedad la resolución tomada por los directivos correspondientes de la Universidad Católica de cerrar el Hospital que ha trabajado cerca de cuatro años, y ha significado un gran alivio en la estrecha posibilidad de Centros de Salud que padecemos”, “El Hospital Universitario”, *El Tiempo*, 24 de noviembre de 1973, 31; “El Hospital de la Universidad Católica”, *El Comercio*, 1 de diciembre de 1973, 3.

<sup>188</sup> Paladines, “PUCE, 1947-2010”, 172-3.

<sup>189</sup> Agustín Paladines, *Criterios para la transformación académica de la Universidad* (Quito: UCE, s/f.), 10-3.

En suma, la Universidad no era sinónimo de esperanza para la nación, sino una gran desilusión, porque carecía de recursos y había sido secuestrada por intereses y grupos particulares. Malo coincidía con Aguirre: había que emprender un proceso nacional de reivindicación y dignificación de la Universidad. El diagnóstico continuó puertas adentro. Ante el acelerado desarrollo científico y tecnológico era urgente actualizar los planes de estudio. Otra constatación fue que las facultades habían funcionado como *islas*. La coordinación entre facultades y escuelas era precaria. Además, había confusión de términos: “no se sabe exactamente qué es un Instituto, o qué es una Escuela”.<sup>190</sup> Por supuesto, se analizaron las implicaciones de la Ley de Educación Superior de 1971, que estableció el Consejo Nacional de Educación Superior (CONESUP). Un espacio de diálogo interinstitucional fue el Congreso de Universidades de 1973, al que asistieron representantes del sector estatal y del confesional, quienes sondearon una posible coordinación académica para enfrentar los retos nacionales.

Un resultado del Plan Maestro fue la renovación de la estructura académica. En el artículo que dedica a este tema en la *Revista de la Universidad Católica* (enero de 1975), el rector de la PUCE se aleja de Aguirre y de su politizada concepción de la Universidad. Malo se había tomado muy en serio la coordinación de los estudios superiores de la Viceprovincia S.J.: estaba familiarizado tanto con el documento de Buga como con los debates internos de la Universidad Central. Malo cuestionó que la UCE no hubiera acogido la departamentalización a causa de criterios políticos; él, por su parte, consideró que otra propuesta norteamericana, el sistema de créditos, debía consolidarse, pues favorecía no solo a los estudiantes sino a los investigadores.<sup>191</sup>

El *boom* petrolero cambió radicalmente el contexto. El Gobierno de Rodríguez Lara contó con los recursos para invertir en educación superior y la PUCE resultó beneficiada. Algunos avances de la Universidad hasta 1975 fueron:

- a) Ampliación de los mecanismos de democratización y acceso a los puestos directivos (sin recurrir al cogobierno paritario que sí se concretó en la Central).
- b) Contratación de profesores a tiempo completo, condición necesaria para conformar equipos de investigación.

---

<sup>190</sup> Hernán Malo, “La estructura académica de la Universidad”, *Revista de la Universidad Católica* 3, n.º 6 (1975): 103-17.

<sup>191</sup> Malo, “La estructura académica”, 114.

- c) Sistema de *pensión diferenciada* como mecanismo de admisión de estudiantes de escasos recursos económicos y de democratización del acceso a la PUCE.
- d) Creación de la Escuela de Administración de Empresas y del Instituto de Lingüística y Literatura (ILL, 1973) y crecimiento de la Facultad de Ingeniería.<sup>192</sup>

*Ecuadorianizar la Universidad* significaba también conocer al país profundo. Los estudiantes de Ciencias Humanas y de Trabajo Social emprendieron una serie de visitas de estudio a las provincias de Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo, entre otras. Bertha García recuerda su experiencia en el Hogar “Santa Cruz” (1974-1975). Mons. Proaño acogió a medio centenar de estudiantes de la Católica, con las únicas condiciones de que trabajaran con seriedad y que lavaran los platos. Aquellos universitarios contaron con un compañero inseparable: su diario de campo. El contacto con la realidad les permitió conocer rostros concretos de hermanos indígenas y también a religiosos de un compromiso social extraordinario, como los salesianos Juan Botasso y Javier Herrán.<sup>193</sup>

Uno de los profesores más recordados de la PUCE fue el chimboracense Osvaldo Hurtado, cofundador de la Democracia Cristiana. Bertha García recuerda que sus clases de Realidad Nacional estaban a otro nivel, pues eran fruto de una rigurosa investigación; además, el joven profesor suscitaba el diálogo y la reflexión entre sus estudiantes, algo novedoso en aquel momento.<sup>194</sup> Otro profesor destacado fue el lingüista Manuel Corrales, S.J.<sup>195</sup> Mis entrevistados resaltan la inspiración que significó para ellos la TL; si bien no leyeron habitualmente a Gutiérrez ni a Segundo, se familiarizaron con sus ideas de forma indirecta. Gutiérrez vino al Ecuador en esos años y dio conferencias en Quito y en Santa Cruz.

El nuevo rumbo de la PUCE suscitó reacciones. El cierre del Hospital Universitario decepcionó a un sector influyente de la capital. Velasco Ibarra, defensor de una educación universalista, no tenía una buena impresión de Malo, a quien consideraba un cura de izquierda. Trujillo recuerda las tensiones al interior de Jurisprudencia y el

---

<sup>192</sup> El ILL organizó seminarios y foros sobre la educación bilingüe. Aquellas jornadas propiciaron la reflexión sobre la enseñanza bilingüe, “Facultad de Lingüística y Literatura”, en PUCE, *Libro de Oro, 1946-1996* (Quito: PUCE, 1996), 122-9.

<sup>193</sup> García, entrevista personal; Maurizio Guerre, “Los salesianos y los shuar”, en *La presencia salesiana*, 567-628.

<sup>194</sup> García, entrevista personal. Hurtado nació en Chambo (1939) y es exalumno del Colegio “San Felipe” y de la misma PUCE.

<sup>195</sup> Nacido en Ceuta, España, en 1935. Fue destinado a Ecuador siendo novicio en 1954. Doctor por la Universidad Complutense, rector de la PUCE entre 2005 y 2015.

lastre de las conexiones sociales en ese micro-universo.<sup>196</sup> Experimentó una fuerte oposición por haber aceptado en la Facultad a Lautaro Ojeda Segovia, sociólogo graduado en Lovaina y alineado ideológicamente con la izquierda. Otro docente, Santiago Pérez, había sido parte de la guerrilla del río Toachi. Los profesores más tradicionales temían un giro hacia el comunismo, el viejo fantasma de las élites quiteñas, por lo que las escaramuzas fueron constantes. Aparte de Ojeda y del *comunista* Pérez, fueron puestos en tela de juicio los profesores Patricio Quevedo y Juan Carlos Bustamante. Trujillo fue claro: la ideología de un profesor no debía determinar su continuidad o su salida de la facultad; eso sí, el proselitismo desde la cátedra era inadmisibile.

La vieja guardia se amparó en el peso eclesial de Mons. Larrea Holguín, quien expresó su inconformidad con algunas de las reformas, un supuesto descenso del nivel académico y el clima politizado. En una nerviosa conversación con el obispo, el decano de Jurisprudencia defendió su postura pluralista: si profesores como Pérez habían militado con la extrema izquierda, ahora lo único que importaba era su capacidad docente.<sup>197</sup>

A finales de 1974 tuvo lugar una prueba de fuerza entre los grupos antagónicos. Terminaba el periodo del decano y los candidatos para suceder a Trujillo eran el Dr. José I. Donoso Velasco, apoyado por el sector tradicionalista, y el Dr. José V. Troya Jaramillo, que representaba la continuidad reformista. No es necesario entrar en pormenores sobre la agitada elección, pero baste decir que la victoria de Troya en la Junta de Facultad quiso ser revertida por un paro de los estudiantes partidarios de Donoso y por un fallido arbitraje del Cuerpo Gubernativo. El gran canciller, Muñoz Vega, invitó al diálogo y dejó la decisión en manos del Consejo Académico, afín a la línea de Malo y Trujillo.<sup>198</sup>

Continuó la agitación. Quedaba claro que no solamente el rector sino la misma dinámica de la reforma había neutralizado el influjo del Cuerpo Gubernativo, considerado ahora como un cuerpo extraño a la nueva realidad de la Universidad. Continuaron las escaramuzas y las descalificaciones: el prelado del Opus Dei recibió anónimos injuriantes. La FEUCE le responsabilizaba de ser el autor de la “nefasta Ley de Educación

---

<sup>196</sup> Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 134-5.

<sup>197</sup> “Lo que haya sido [Pérez] no define lo que sea ahora. [...] Como católicos, sabemos que hay espacio para la conversión.” Larrea no estuvo de acuerdo, Ayala, “Julio César Trujillo: militante”, 135.

<sup>198</sup> Ayala, “Observaciones sobre el proceso”, 261-268.



Superior de 1971 emitida por la dictadura velasquista”, rechazada por Malo y otras autoridades universitarias del país.<sup>199</sup>

El desenlace llegó a inicios de 1975. Cito la carta de renuncia de Larrea Holguín, dirigida al Dr. Troya.

Aunque nunca he recibido por escrito ningún nombramiento para ejercer la docencia en la Universidad Católica del Ecuador, he tenido el agrado de colaborar en la cátedra desde el año de 1952. Ha sido para mí un singular honor y satisfacción tener por Decano al Dr. Julio Tobar Donoso, con satisfacción colaboré con el Dr. Trujillo y con gusto lo haría con Ud. [...] Pero no estoy ni puedo estar conforme con la dirección que a la Universidad está dando el actual Rector, ni puedo permanecer en una institución en la que por desgracia se han infiltrado personas sin escrúpulos, que se permiten atacar la dignidad de sus colegas amparándose en el anonimato o en fingido seudónimo. Por estas razones, me veo en el penoso deber de presentar mi irrevocable renuncia a las cátedras que he desempeñado. [...] Tengo la intención de continuar sirviendo a la juventud, con la ayuda del Señor, a través de mis modestas labores de investigación, pero de ninguna manera puedo permanecer en una institución que pienso que desgraciadamente se ha desvirtuado profundamente, por actuaciones desorientadas del Señor Rector, y de algunos colaboradores íntimos del mismo.<sup>200</sup>

La carta tiene el mérito de la frontalidad. La reacción del rector fue lacónica: “Ante lo irrevocable de la renuncia y en vista de las razones que aduce, he decidido darla por aceptada”.<sup>201</sup> Este incidente suscitó muestras de solidaridad hacia Mons. Larrea Holguín de parte de varios intelectuales, como Luis A. Ortiz Bilbao y Jorge Salvador Lara, quienes propusieron su nombre para ingresar a la Academia Nacional de Historia. En suma: el obispo del Opus Dei y Mons. Bernardino Echeverría fueron los principales portavoces de los católicos inquietos por la irrupción de la contestación y de un progresismo que — desde su respetable visión—estaba destruyendo a la Iglesia desde dentro.

Es hora de recapitular. En 1972, las Fuerzas Armadas tomaron el poder con un discurso nacionalista y antioligárquico; sin embargo, ante las presiones, su gobierno comenzó a mostrar debilidad. La Iglesia católica fue sacudida por fuertes tensiones que quebraron la fraternidad en el seno del episcopado, del clero y del laicado. Por su parte, la Teología de la Liberación anunció que la Iglesia latinoamericana había llegado a su mayoría de edad y que tenía algo nuevo que decir al catolicismo mundial. La *profecía*

---

<sup>199</sup> Ayala, “Observaciones sobre el proceso”, 267. No era la primera vez que Larrea recibía ese tipo de ataques, pues ya había sucedido durante la huelga de los seminaristas. Cuando un canónigo se acercó para solidarizarse, le respondió que no se preocupara, “que no había leído ninguno, pues lo que no tiene firma no merece ser leído”, Vázquez, *Juan Larrea*, 195.

<sup>200</sup> Juan Larrea Holguín, “Al Sr. Dr. Don Vicente Troya Jaramillo”, 12 de febrero de 1975, Arch. Central PUCE, carpeta 376 ítem “Larrea H., Juan”.

<sup>201</sup> Hernán Malo González, “Al Sr. Dr. Don Vicente Troya Jaramillo”, 16 de abril de 1975, Arch. Central PUCE, carpeta 376 ítem “Larrea H., Juan”.

(LG 12), encarnada en Leonidas Proaño, era una cosa; la *prudencia pastoral*, era otra — y de eso sabía el cardenal Muñoz—. La crisis posconciliar afectó también a la vida consagrada. Órdenes como la Compañía de Jesús experimentaron fuertes tensiones internas y una ola de abandonos.

En el contexto del *boom* petrolero y del aumento de la población estudiantil, la Universidad respondió ampliando la oferta profesionalizante. Paladines y Carvajal coinciden en un punto: si bien el profesor Aguirre fue el gran visionario, fue Malo quien plasmó *la reforma universitaria más ambiciosa del siglo XX ecuatoriano*, si bien fue una reforma imperfecta e inconclusa. Esa *reingeniería* significó el aterrizaje, la concreción de la renovación conciliar en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Otra lectura es que las tensiones entre renovadores y tradicionalistas que sacudieron al catolicismo global y agobiaron a Pablo VI se replicaron en la universidad dirigida por los jesuitas. Uno de los dos bandos terminaría por imponerse, como explicaré en las conclusiones.

## Conclusiones

Hemos acompañado la parábola del Ecuador y de sus intelectuales católicos durante buena parte del siglo XX. Repito la idea sartriana: el intelectual no tiene manera de evadirse de su realidad, ni aun callando. Hasta 1962, y bajo la guía moral del cardenal De la Torre, nuestros *caballeros de la fe* defendieron la vigencia del Ecuador católico. Un evento externo aceleró el desmontaje de esa entelequia: el Concilio Vaticano II, pero en este relato no he soslayado las transformaciones sociales y culturales del país en su camino hacia un sano pluralismo y una democracia más plena. El *aggiornamento* condujo a una honda crisis eclesial de la que no escaparon los intelectuales. Después de 1968, los signos de los tiempos —el ocaso de Velasco Ibarra, el *boom* petrolero, las transformaciones en el mundo obrero— anunciaron que la nación se aproximaba a un punto de inflexión.

A mediados de los años setenta, se sentía en la Iglesia la atmósfera de crisis y de final de pontificado. Un artículo aparecido en *Concilium* es iluminador: “sin soportar la crisis presente no estará la Iglesia en situación de afrontar su tarea en el futuro”.<sup>1</sup> Después de Medellín, los cristianos progresistas albergaron la esperanza de que la Iglesia se comprometiera con la liberación y que renunciase a sus privilegios. Una década después, esos creyentes militantes se sentían desilusionados. La elección de Juan Pablo II y la conferencia de Puebla traerán un nuevo equilibrio al catolicismo.

Esta conclusión tiene tres partes. En primer lugar, presento una recapitulación de los principales hallazgos. A continuación, hago una prospectiva del periodo 1975-1979, años en los que concluyeron algunos de los procesos reseñados; el más importante fue el regreso del Ecuador a la democracia. Por último, expongo algunas sugerencias para futuras investigaciones.

### 1. Recapitulación y hallazgos de la investigación

Los intelectuales ecuatorianos de hace un siglo eran conscientes de los problemas nacionales en medio de una realidad política muy inestable. Como en otras latitudes, los pensadores católicos libraron sus combates en distintas arenas, entre las que he estudiado la política, la actividad pastoral y la Universidad. Se consideraron una *aristocracia del*

---

<sup>1</sup> Norbert Greinacher y Alois Müller, “Ambivalencia de la crisis”, *Concilium* 114 (abril de 1976): 5-7; aquí, 6.

*espíritu* que adquirió su autoconciencia al mirar a la eminente figura de González Suárez. Fieles a Roma y al legado hispánico, se alinearon políticamente a la derecha. Los herederos del arzobispo historiador —Jacinto Jijón y Caamaño, José Gabriel Navarro, Julio Tobar Donoso...— forjaron la memoria de la nación entre 1920 y 1950. Las batallas que, con espíritu de cruzada, libraron esos intelectuales se mantuvieron inalterables hasta 1962: defensa de la matriz hispano-católica y oposición al laicismo y al comunismo. Un hecho clave: Julio Tobar Donoso, Mons. Carlos de la Torre y Aurelio Espinosa Pólit fueron los artífices de la Universidad Católica.

En un país como el Ecuador de la primera mitad del siglo XX, la dimensión ética de la misión del intelectual se volvió providencial. En efecto, Espinosa Pólit y Tobar Donoso entendieron su misión con una buena dosis de mesianismo. La trayectoria de este último —un verdadero caballero del Derecho y la Cruz—nos ha servido para entender a los intelectuales preconciarios, con su pertenencia a redes y *capillas* —la palabra no puede ser más oportuna— de sociabilidad elitistas, fieles a la Doctrina Social de la Iglesia. Ese programa se nutrió de los tópicos preconciarios y se alineó con la retórica moralista y patriótica del cardenal De la Torre.

El peso de una tradición que sospechaba de la modernidad era aplastante. A inicios de los años sesenta ningún sacerdote, ningún fiel laico se atrevía a dudar de que el Ecuador era la *República del Sagrado Corazón*. Los católicos vivían, conscientes o no, en un *paraíso de la represión*. La evolución de los intelectuales católicos tomó un nuevo derrotero a partir del Vaticano II. Los documentos conciliares no establecieron tan solo soluciones autoritativas, sino que inspiraron, en fidelidad al depósito de la fe, un camino hacia el futuro. Junto a O'Malley, puedo decir que grandes transformaciones se dieron con el Concilio: una renovación general de la vida de la Iglesia, el impulso de los estudios bíblicos, la madurez del laicado y el *aggiornamento* de la vida consagrada. El grupo conciliar de la *Iglesia de los pobres* preparó el terreno a las conferencias del CELAM de Medellín y Puebla, con su opción preferencial por los pobres.

Por todo esto, el Concilio de Juan XXIII fue un *sí fundamental* a la modernidad. Revisó e incluso corrigió algunas opciones históricas; el desarrollo doctrinal más llamativo fue el reconocimiento de la libertad religiosa. En esa aparente discontinuidad preservó y profundizó la identidad del catolicismo. La que surgió de la basílica de San Pedro en 1965 fue una Iglesia más encarnada, realista y cercana a los problemas contemporáneos. Y mientras la Teología europea buscó reconectarse con el hombre y la sociedad secularizados, la Teología de la Liberación dirigió su atención al pueblo fiel de

Dios, oprimido y desesperado. Fue un nuevo descubrimiento de América. En la diócesis de Riobamba, el pueblo puruhá pudo ver el rostro de una Iglesia que quería ser un signo de salvación en este mismo mundo.

Hemos sido testigos de procesos de largo aliento que afectaron diversos ámbitos de la identidad católica: la concepción de la comunidad eclesial, la doctrina social y política, la identidad de la Universidad Católica... El posconcilio fue una prueba de fuego para las diócesis, los institutos religiosos y el laicado. La consideración tradicional de que la Iglesia es apolítica no podía aceptarse sin más después del Vaticano II. La irrupción de grupos contestatarios obligó a repensar la relación entre fe y política. Muchos católicos quedaron desconcertados por los cambios, pero fueron contados los que se atrevieron a cuestionar abiertamente al Concilio o a Pablo VI.

Al analizar el posconcilio, he evidenciado las distintas opciones y énfasis de los prelados dotados de un perfil más intelectual: Pablo Muñoz Vega, Leonidas Proaño, Bernardino Echeverría y Juan Larrea Holguín. La asamblea de Medellín demuestra que los obispos latinoamericanos supieron hacer una recepción creativa del Vaticano II, es decir, lo adaptaron a las necesidades pastorales de su contexto. Y al igual que los pastores, los intelectuales tomaron sus propias opciones. Hernán Malo, Julio César Trujillo e Isabel Robalino asimilaron la doctrina conciliar —se *pusieron al día*—, mientras que otros se atrincheraron en el pasado y repudiaron la apertura al mundo moderno anunciada por *Gaudium et Spes*. Volviendo a Tobar Donoso, su trayectoria postrera evidencia cómo la vieja guardia trató de revisar algunas de sus ideas o, al menos, de guardar un silencio respetuoso y ceder el paso a la nueva generación. Un momento clave fue la transición en la Facultad de Jurisprudencia de la PUCE en 1971.

Decir unas palabras conclusivas sobre Pablo Muñoz Vega equivale a hacer un balance de su gobierno pastoral. En este trabajo he establecido un paralelismo entre el segundo cardenal ecuatoriano y Pablo VI. Hay que comprender la formación romana del jesuita nacido en Mira: él buscaba siempre el centro, en aras de la unidad de la Iglesia, el valor supremo, que iba de la mano con su preocupación por la cuestión social. Muñoz Vega tuvo presentes algunas ideas de De Lubac en su *Meditación sobre la Iglesia*: el apóstol de hoy debe evitar la tentación de glorificar un supuesto pasado ideal. Ese fue su programa en medio de la tempestad. El desafío fue inmenso y, seguramente, él *no siempre estuvo a la altura*. Algunos le consideraron débil; otros, diplomático en exceso —la clásica *romanità*— o condescendiente con los poderosos. Cuando la izquierda acusó al episcopado de mantener un silencio cómplice ante la dictadura militar, Muñoz Vega se

justificó: “mi actitud pastoral consiste en esto: reconocer toda la razón, en toda la medida que la tengan cualesquiera planteamientos, ubicados en cualquier extremo” y así trazar un cauce medio.<sup>2</sup> Añado de mi cosecha una contraposición: en sus tiempos, el cardenal De la Torre se dejó llevar por el temor y una buena dosis de paranoia; en los años setenta, su sucesor dejó lugar para la esperanza y el diálogo.

La salvaguarda de la unidad le convenció a Muñoz Vega de que debía tratar de sanar la maltrecha relación entre Proaño y el resto del episcopado. Es evidente que la izquierda y diversos grupos progresistas han mirado con más simpatía al obispo de los indios. Pero no se puede negar que, en medio de las turbulencias civiles y eclesiales, el cardenal jesuita se erigió en un símbolo de moderación y de reconciliación, respetado por todos los sectores. Su liderazgo en ese periodo de crisis ha permanecido en la memoria eclesial y es una poderosa razón detrás del esfuerzo actual por elevarlo a los altares. Jaime Álvarez tiene un valioso recuerdo: en agosto de 1988, cuando Leonidas Proaño estaba en su lecho de muerte, quien le dio la extremaunción fue el cardenal Muñoz Vega.<sup>3</sup>

¿He podido decir algo nuevo sobre Mons. Proaño, el obispo ecuatoriano más estudiado de los últimos cuarenta años? He demostrado que, al acabar el Concilio, él fue uno de aquellos preladados que se atrevieron a ir *más allá*. Al igual que otros profetas, el obispo de los indios comprendió que *el verdadero poder es el servicio*. Su figura nos recuerda que los intelectuales pueden ser, al mismo tiempo, hombres de acción y de profunda espiritualidad. En sus memorias, Proaño reflexionó sobre un aspecto esencial para entender su modo de proceder: su determinación rayana en la terquedad. Y la decisión que dio sentido a su misión episcopal fue liberar al pueblo puruhá, por la fuerza del Evangelio. Esa liberación pasó por el compromiso de este pastor-intelectual con la educación de su pueblo. Admito que no he dicho la última palabra, ni siquiera la penúltima, sobre el obispo de los indios; en lugar de eso, parafraseo unos versos de su fiel vicario, Agustín Bravo: *Tú tenías que venir, Taita Leonidas, para predicarnos —desde el macizo púlpito-altar, el Chimborazo— un nuevo sermón de la Montaña*.<sup>4</sup>

Los combates de Tobar Donoso en la arena social fueron continuados con distintos énfasis por Isabel Robalino, la única mujer en este sexteto. La incansable actividad de la fundadora de decenas de organizaciones obreras condensa el desarrollo de la cuestión

---

<sup>2</sup> Cit. por Miranda, *Un humanismo eclesial*, 137. “Es sabido que San Agustín, como suele ser llamado el Doctor de la gracia, pudiera también llamarse el Doctor de la unidad”.\*

\* Muñoz, *Introducción a la síntesis*, 220.

<sup>3</sup> Álvarez, entrevista personal.

<sup>4</sup> Agustín E. Bravo, “Presentación”, en *Leonidas Proaño. 25 años*, 7-11.

social en Ecuador entre *Quadragesimo Anno* y la recepción del Vaticano II. Estamos ante una figura singular en la historia de nuestro movimiento obrero. En un ámbito caracterizado por los ataques personales y los anatemas, Robalino destacó por su dignidad y coherencia. Si es verdad que los intelectuales católicos tienen una visión trascendente de la vida, esta mujer lo demostró con creces. A pesar de las diferencias ideológicas y de los desencuentros personales, su presencia en las marchas del Primero de Mayo por las calles de Quito fue constante hasta sus últimos años. Y como tantos juristas de antaño, y siguiendo el legado de su padre, Robalino cultivó también la Historia.<sup>5</sup> En todas esas arenas, esta mujer de fe y de acción fue desafiada tanto por la secularización como por la verticalidad implícita en las relaciones entre la jerarquía y el laicado.

Lo mismo que he señalado para Robalino es aplicable a Julio César Trujillo, un hombre volcado al ejercicio del Derecho y a la Política. La vida pública de este hijo de Imbabura se desarrolló en un contexto de debate, en el que lo sagrado y lo profano, progresismo y tradicionalismo no fueron polos definitivos —no han faltado las descalificaciones por sus *camisetazos*—. Estudiar con seriedad al “militante de la justicia y el humanismo” —como le llamó Ayala Mora— me ha obligado a eludir el presentismo y las descalificaciones fáciles. La revisión de su trayectoria hasta 1979 nos ha ayudado a entender: a) la importancia de la educación católica para el ascenso social de un número apreciable de personas de humilde extracción, especialmente en provincias; b) las dinámicas de las redes de sociabilidad en Quito y su democratización a mediados del siglo pasado; y c) la incidencia de la PUCE en la formación de profesionales e intelectuales comprometidos con las causas de la nación. Es muy significativo que Trujillo haya sido el brazo derecho de Malo al inicio de su rectorado y uno de los más fieles compañeros de lucha de Robalino. Como veremos en la prospectiva, su liderazgo político y su sintonía con Hurtado y Roldós fueron esenciales para el retorno a la democracia en 1979.

He dedicado varias páginas en esta tesis a estudiar a la Compañía de Jesús y su aporte intelectual. Ese esfuerzo nos ha conducido desde Cotocollao hasta La Granja y el campus de la *12 de Octubre*. En este relato han aparecido jesuitas como Aurelio Espinosa Pólit, Eduardo Rubianes y Marco Vinicio Rueda, cuyos destinos convergieron con los de una pléyade de académicos seglares. Como hemos visto, después del Vaticano II los

---

<sup>5</sup> Su acompañante espiritual, José María Vargas, O.P., propició su ingreso en el Instituto Ecuatoriano de Historia Eclesiástica (actualmente, Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica, AEHE) a finales de los setenta. En esa institución fue colega de Jorge Villalba, S.J., Jorge Salvador Lara y Francisco Salazar Alvarado. Archivo de la AEHE, Facultad Eclesiástica de CC. Filosófico-Teológicas, PUCE.

jesuitas no fueron ya aquel cuerpo monolítico y disciplinado que muchos admiraron o temieron. Seguían siendo, como me dijo Botasso, la *vanguardia* de la Iglesia ecuatoriana, pero el posconcilio trajo el conflicto. En ese marco, yo no podía eludir el reto de develar el misterio en torno a Hernán Malo. He destacado el compromiso con la realidad del filósofo cuencano y cómo hizo suya la idea de *ecuatorianización* tan querida por el padre Aurelio. Aceptó la invitación del Concilio a dialogar con el marxismo. Considero que fue sorprendente su sintonía con Manuel Agustín Aguirre en la lucha por reformar la Universidad ecuatoriana. Sus convicciones reformadoras y otras circunstancias personales le llevaron al conflicto con la jerarquía eclesiástica y con su misma orden.

El pensamiento cristiano desde san Agustín hasta nuestros días ha considerado que la gracia de Dios trabaja en la *fábrica de la cultura humana*. Después del Vaticano II, los intelectuales católicos quisieron superar las posturas *anti*. Me atrevo a decir que, en su esfuerzo por captar el espíritu del Concilio, Muñoz, Proaño y Malo descubrieron que fuera de la Iglesia institucional *sí hay salvación*. Es la misma convicción que, con términos más sofisticados, elaboró Rahner: Dios actúa misteriosamente en la Historia para configurar un *mundo de gracia*.<sup>6</sup> El inquieto sexteto que he estudiado entendió que la gracia divina opera en ciertos dominios que parecían estar al margen de la Iglesia. Esas *periferias* —parafraseando al actual papa— pueden ser físicas o espirituales: los suburbios de Quito y Guayaquil, las comunidades puruhá, el pensamiento socialista, el movimiento obrero, la juventud rebelde del 68... Porque, gracias a *Gaudium et Spes*, los católicos hemos comprendido que el humanismo secular puede ser redimido en virtud de la donación que Dios hace de sí mismo a *todo el mundo*.

## 2. Prospectiva hasta 1979

Resumo la segunda mitad de la década en cuatro apartados: a) las tensiones en la Iglesia y el Estado durante el proceso de transición a la democracia; b) el segundo rectorado de Malo en la PUCE y el final de su reforma universitaria; c) la elección de Juan Pablo II y la conferencia de Puebla, y d) la participación de la Democracia Cristiana en el retorno al orden constitucional.

a) Después del Sínodo de 1974, Pablo VI escribió *Evangelii Nuntiandi* (EN), exhortación apostólica que recordó a la Iglesia que su misión es una sola: *evangelizar*, es decir,

---

<sup>6</sup> Rahner, “Naturaleza y Gracia”, 228-9.



transmitir una *buena noticia* a la humanidad.<sup>7</sup> Fue uno de los aportes más recordados del papa Montini, quien lucía frágil en medio de rumores de su posible renuncia.

En Ecuador, los principales temores de los sectores reaccionarios eran la izquierda y el populismo, pero también les incomodaban las opciones de Mons. Proaño y del movimiento obrero, así como el nuevo rumbo progresista de la PUCE. Las divergencias al interior de las Fuerzas Armadas condujeron a un cambio de régimen en enero de 1976. Asumió el poder un triunvirato presidido por el contralmirante Alfredo Poveda Burbano. Este *Consejo Supremo de Gobierno* abandonó el discurso progresista y ofreció retornar al orden constitucional por medio de elecciones libres en 1978.

El *festín del petróleo* no modificó la estructura socioeconómica ni resolvió los problemas del subdesarrollo. Como afirmó *El Conejo Velasco*, el *boom* petrolero fue tan solo el hito de una nueva etapa de dependencia.<sup>8</sup> El triunvirato preservó una política petrolera centralizada, pero la flexibilización de las políticas económicas con criterios liberales y el aumento de los ingresos dio ocasión para que los sectores público y privado sobrepasaran sus posibilidades reales de inversión.<sup>9</sup> Osvaldo Hurtado previno sobre el endeudamiento, el desequilibrio en la balanza de pagos y los paquetes económicos impopulares.<sup>10</sup> El crecimiento demográfico y económico, las mejoras en salubridad y la diversificación profesional en un país más conectado con el capitalismo mundial exigían las reformas agraria y tributaria y una política nacional de vivienda. La represión y la ausencia de participación electoral confinaron a la izquierda en las universidades.

En el orden eclesiástico, la comunión en la Conferencia Episcopal estaba rota por las tensiones posconciliares. En una ocasión, Echeverría increpó a Proaño porque en vez de asistir al congreso eucarístico bolivariano organizado en Quito celebró una eucaristía en memoria de Allende —en realidad, la misa fue en memoria de todas las víctimas de la dictadura chilena—.<sup>11</sup> Los hechos del 12 de agosto de 1976 iban a profundizar esa

---

<sup>7</sup> “Evangelizar constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar”, Pablo VI, *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi* (Quito: Oficina de Publicaciones de la CEE, 1976), n.º 14.

<sup>8</sup> Alberto Acosta, “Fernando, el Conejo Velasco y su actualidad política”, en *El legado intelectual y político*, 85-94.

<sup>9</sup> Una errada estrategia de industrialización incidió en un agresivo endeudamiento externo que sentó las bases de la crisis fiscal de la siguiente década. “El Estado transfirió masivamente excedentes a las burguesías urbano-oligopólicas”, Acosta, *Breve Historia*, 162.

<sup>10</sup> “La concentración de la riqueza permite a ciertos ecuatorianos comprar todo lo que les ofrecen en venta, al punto que una manada de nuevos ricos adquiere departamentos en Miami”, Osvaldo Hurtado, “Los tres últimos años”, *Mensajero*, noviembre de 1977, 10-15; aquí, 11.

<sup>11</sup> Awiti, “La trayectoria pastoral”, 127.

fractura. El obispo de Riobamba organizó un encuentro de trabajo de proyección continental en Santa Cruz. La reunión empezó el 9 de agosto con dos arzobispos, diecisiete obispos, una veintena de sacerdotes, algunas religiosas y varios especialistas seculares. Entre los sesenta participantes estuvieron Mons. Sergio Méndez Arceo, José Comblin, José Gómez Izquierdo y Adolfo Pérez Esquivel (Nobel de la Paz 1980).<sup>12</sup> Mis fuentes orales creen que el nuncio y Mons. Echeverría, entre otros, desconfiaban de esos encuentros por su “secretismo” y por la militancia de izquierda de sus participantes.<sup>13</sup>

El conocimiento de los métodos de Proaño me permite afirmar que encuentros como el de agosto de 1976 eran una actualización del *Ver – Juzgar - Actuar* jocista. Su finalidad era poner en común las experiencias pastorales, juzgar la realidad a la luz de elementos sociopolíticos y teológicos y, al final, discernir posibles pistas de acción pastoral. En ese sentido, el encuentro de Santa Cruz era privado, pero de ninguna manera secreto o clandestino. Un testigo y miembro del equipo pastoral de Riobamba, el sacerdote colombiano Jaime Álvarez, recuerda que Pérez Esquivel y otros hicieron aportes valiosos para un diagnóstico del contexto continental. El 12 de agosto, hacia las 17h15, Álvarez vio que la casa estaba rodeada por agentes vestidos de paisano. *Creo en el hombre y en la comunidad* recrea una escena dramática:

Alrededor de 40 policías, vestidos de civiles, armados de metralletas, fusiles cortos, bombas de gas a la mano. Un verdadero asalto. Ninguna explicación. Violencia y rapidez en el apresamiento. Así fuimos conducidos, hacinados en un bus de la policía, hasta la ciudad de Quito. Se llevaron toda clase de papeles y exhibieron más tarde documentos que no pertenecían al encuentro.<sup>14</sup>

El destino fue el cuartel del Regimiento “Quito” (¡el antiguo San Gregorio!). Proaño estuvo varias horas incomunicado del resto del grupo. En el exterior, se desató el escándalo. El Gobierno informó que se había interrumpido un evento “no autorizado” en el que algunos extranjeros se habían atrevido a opinar irrespetuosamente sobre la realidad ecuatoriana. Los consulados levantaron su protesta. El viceministro Xavier Manrique acusó a los detenidos de “comprobada intervención en asuntos privativos de los ecuatorianos” y de tratar “temas subversivos de orientación marxista”.<sup>15</sup> La reacción en

---

<sup>12</sup> El nexa comenzó con la participación de Proaño en la fundación del *Servicio Paz y Justicia*, presidido por Pérez Esquivel.

<sup>13</sup> Álvarez, Barredo y Galarza, entrevistas personales. Müller llega a una conclusión semejante: Larrea Holguín, Echeverría y otros obispos habrían sospechado de una posible vinculación de Proaño con *Cristianos por la Liberación, Repensar la Revolución*, 254.

<sup>14</sup> Proaño, *Creo en el hombre*, 240.

<sup>15</sup> “Polémica al rojo vivo. Política y Religión. Chocan Iglesia y Estado”, *Vistazo*, septiembre de 1976, 10-8. Hay que mencionar que cuatro de los obispos detenidos eran ciudadanos de los Estados Unidos.

ciertos ambientes de Iglesia fue crear el discurso del gobierno y condenar a Proaño y a los demás “subversivos”.<sup>16</sup> Pero algunas voces eclesiales, como la del cardenal Muñoz Vega y la de Mons. José Mario Ruiz, se levantaron en defensa de los detenidos. Esa misma noche, los detenidos fueron notificados de su inmediata liberación. Los extranjeros comenzaron a abandonar el país desde el día 13. El incidente alteró las relaciones entre el régimen, un sector de la sociedad civil y la cúpula eclesiástica. La revisión de la documentación y los testimonios de Mons. Corral y de Benítez me llevan a afirmar que, a raíz de este episodio, el cardenal se convenció de que debía sostener a su hermano atribulado, el obispo de Riobamba.<sup>17</sup>

El proceso de retorno a la democracia que empezó en 1976 significó una discontinuidad en la Historia ecuatoriana: esta vez no hubo una asamblea constituyente. El incidente de Santa Cruz demuestra el carácter errático del régimen, que osciló entre la sensibilidad a las demandas populares y la represión. Un documento colectivo de la CEE reconoció el conflicto en la sociedad, pero advirtió que eso “no entraña mantener, radicalizar, crear sistemáticamente nuevos conflictos”.<sup>18</sup> Fue una desaprobación de la estrategia asumida por el obrerismo, que organizó una segunda huelga nacional el 18 de mayo de 1977. La respuesta del régimen fue dura: hostigamiento y penas de cárcel a los dirigentes sindicales. Pero el episodio más deplorable fue la masacre, a manos de la Policía Nacional, de un centenar de zafreiros que exigían el cumplimiento de sus derechos laborales. Ese hecho de sangre tuvo lugar en el ingenio *Aztra* (Cañar) el 18 de octubre de 1977.

**b)** América Latina experimentaba un periodo de expansión económica en medio de regímenes autoritarios. Su correlato educativo fue un proceso de mayor cobertura y democratización con creciente atención a los grupos desfavorecidos. Esas buenas intenciones quedaban neutralizadas por serias limitaciones, como la dependencia científica y tecnológica. El sistema educativo ecuatoriano seguía siendo vertical, centralista y uniformizador, pues prestaba poca atención a las diferencias regionales y culturales. La etapa petrolera vio surgir nuevas universidades y carreras.<sup>19</sup> El gobierno

---

<sup>16</sup> José Luis Fernández, entrevistado por el autor, 25 de enero de 2022.

<sup>17</sup> Corral, Galarza y Benítez, entrevistas personales.

<sup>18</sup> CEE, “La Reconciliación, camino hacia la paz” (1975), cit. por Creamer, *Iglesia y Sociedad*, 134.

<sup>19</sup> Carreras enfocadas en la explotación de los recursos naturales, las finanzas, la publicidad y las tecnologías de la información, Paladines, *Historia de la Educación*, 340-6.

invirtió en la educación superior con una clara intención profesionalizante. El contexto nacional era precario: simplemente no existía una *carrera universitaria*, pues la docencia superior había sido hasta entonces una actividad a tiempo parcial. Era evidente la contradicción entre el ideal democratizador y la falta de recursos: a pesar de la alta deserción, las universidades estaban saturadas físicamente. El problema de la universidad ecuatoriana era también político. La demagogia y la unilateralidad ideológica fomentaron un discurso de odio que condicionó al movimiento estudiantil. Con este preámbulo, volvamos a hablar de las reformas en la PUCE.

Marco V. Rueda volvió a Quito con un posgrado en Ciencias Sociales. Ocupó el decanato de Ciencias Humanas y enseñó las cátedras de Antropología Religiosa y Teoría Etnológica. El primer periodo de Hernán Malo debía concluir en 1974, pero recién fue ratificado para un segundo periodo al año siguiente. Fue una muestra de confianza condicionada de parte del gran canciller y de la Compañía de Jesús. El Cuerpo Gubernativo comprendía la necesidad de las reformas, pero las críticas hacia la gestión del rector y de su equipo generaban dudas. Ese contexto explica que Rueda reemplazase a Trujillo en el vicerrectorado: se pensó que un jesuita con experiencia de gobierno aconsejaría y *cuidaría las espaldas* de Malo a la par que reforzaba un punto débil de su rectorado: la gestión administrativa. Dato importante: ninguno de estos hechos se desprende de las *Actas del H. Consejo Superior*. Uno de los pocos testimonios, y muy discreto, es el de Rueda, quien habla de un “ambiente de esperanza y compromiso”, pero también de agonía que coincidió con una nueva etapa en su propia experiencia vital: la búsqueda mística.<sup>20</sup>

La mejora en la infraestructura y el impulso dado a la investigación en la PUCE fueron posibles gracias al aporte estatal. La reforma académica fue el tema del número 11 de la *Revista de la Universidad Católica* (enero de 1976), que contó con aportes de Manuel Corrales, Samuel Guerra y Enrique Ayala Mora, entre otros. Estaba claro que no se podía identificar sin más *reforma académica* con democratización ni masificación indiscriminada. Era clave mejorar la formación, selección, evaluación y promoción de los docentes. Fue en el rectorado de Malo cuando se incrementó el número de profesores a

---

<sup>20</sup> *Actas del H. Consejo Superior, septiembre 1975 – enero 1980*, Secretaría General PUCE. Malo no dejó ningún testimonio escrito ni existen registros en la comunidad jesuita de la PUCE. Los recuerdos de Rueda (su exploración de la religiosidad aborígen, la difusión de los Ejercicios Espirituales y del *Zen* entre un entusiasta grupo de discípulos) en *Testimonios* n.º 7, 44.

tiempo completo dedicados a la investigación y a la gestión.<sup>21</sup> Ese cambio causó extrañeza en un sector que prefería el mantenimiento del *statu quo*. Sin eufemismos, lo que se desencadenó fue un conflicto de poder. La vieja guardia se convenció de que un sector militante de izquierda afín al rector quería controlar la PUCE. Por otra parte, Malo — persona altamente emotiva— traslucía un innegable declive físico que iba de la mano con una depresión psíquica. Pese a los esfuerzos de Rueda, estaba cada vez más aislado de la comunidad jesuita, cuyo superior era Hernán Andrade (1926-2022), un jesuita con formación pedagógica.<sup>22</sup>

Algunos departamentos de la Facultad de Educación se constituyeron a su vez en unidades académicas que formaron biólogos, historiadores y sociólogos orientados a la investigación. Fernando Ortiz Crespo, Laura Arcos y Eugenia del Pino gestaron la carrera de Ciencias Biológicas en 1976. La Facultad de Ciencias Humanas incorporó personalidades de talla que introdujeron la figura del *profesor investigador*. Hicieron época algunos exiliados: los filósofos argentinos Rodolfo Agoglia y Arturo Roig, así como el chileno Enzo Mella y el sociólogo argentino René Marder. Junto a Malo conformaron un grupo que reflexionó sobre el pensamiento latinoamericano. Otros intelectuales que se consolidaron fueron el literato Hernán Rodríguez Castelo (exjesuita), el filósofo Julio Terán Dutari, S.J. y el arqueólogo Pedro Porras (josefino).<sup>23</sup>

Otra expresión de la *ecuatorianización* fue la creación de una sede universitaria en Ibarra. La aspiración imbabureña de tener una universidad se concretó gracias a la visión de Malo, Trujillo, Ayala Mora y algunas personalidades locales. Se constituyó una institución de enlace: la Fundación “Víctor Manuel Peñaherrera”, presidida por Trujillo, que adquirió el terreno y consiguió del Estado los fondos que se requerían para construir la infraestructura y comenzar un programa de administración de empresas (1976).<sup>24</sup> Fue un hito. La PUCE comenzó a responder a las necesidades regionales. Se consolidó

---

<sup>21</sup> Marco V. Rueda, “Tentaciones en la reforma académica” y Manuel Corrales, “La organización y coordinación de la reforma académica”, *Revista de la Universidad Católica* 11 (1976): 5-8 y 9-22.

<sup>22</sup> Barredo, Hidalgo y Vera, entrevistas personales. Andrade fue decano de la Facultad de Ciencias de la Educación y rector del Colegio “Gonzaga”.

<sup>23</sup> Los trabajos sobre filosofía ecuatoriana y latinoamericana fueron difundidos por la Corporación Editora Nacional (*Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano*).

<sup>24</sup> La idea fue relanzada en 1974 en el *Café Literario*, espacio cultural promovido por el periodista César Morales. Malo fue invitado a una de esas tertulias. Se sumaron al proyecto Enrique Ayala Pasquel y Miguel Madera, presidente de la Unión Nacional de Educadores de Imbabura y de la Cámara de Comercio. El primer prorector fue Ernesto Proaño, S.J. y la primera unidad académica fue la Escuela de Administración y Contabilidad Superior, “Sede en Ibarra”, en VV. AA., *Libro de Oro*, 167-70; “Acta n.º 11. Sesión del día 29 de octubre de 1976”, *Actas del H. Consejo Superior* (1975–1980).

también una sede en Cuenca: la actual Universidad del Azuay, institución que considera a Malo como uno de sus referentes fundacionales.

Dos hechos centrales de este periodo fueron el Encuentro de Filosofía sobre *La crisis de la Razón* y la celebración de los treinta años de la PUCE. El Departamento de Filosofía, dirigido por Carlos Paladines, organizó un evento de altura para reflexionar sobre la herencia conjunta de la Universidad “San Gregorio” y de la Facultad del mismo nombre. El encuentro contó con expositores de renombre que abordaron el tema de la razón desde distintos enfoques. La presencia de dos marxistas de prestigio, Aguirre y Carrión, fue señal de pluralismo.

Tabla 13  
Encuentro de Filosofía (PUCE, febrero de 1976)

Ponentes	Temas
Julio Terán Dutari, S.J.	La Razón en Kant
Enzo Mella	La Razón en Hegel
Manuel A. Aguirre	El problema de la Razón en la concepción dialéctica de Marx
Benjamín Carrión	Crisis de la Razón en Miguel de Unamuno
Daniel Granda (coordinador)	Símbolo y Razón en el pensamiento de Ricoeur.
Klaus Graetzer	La Razón en la ley
Edmundo Ribadeneira	La Razón en el arte contemporáneo
Marco V. Rueda, S.J.	La Razón en el pensamiento cristiano
Hernán Malo, S.J.	Universidad, Sede de la Razón

Fuente: Revista de la Universidad Católica 13 (1976).  
Elaboración propia.

Malo estuvo en su elemento. Su ponencia, *Universidad, Sede de la Razón*, es uno de sus aportes más lúcidos y recordados. Pedro Bravo nos ayuda a desmenuzar ese texto clásico. Su punto de partida y de llegada es la *Razón*, definida como la capacidad específicamente humana para aproximarse al mundo, interpretarlo y transformarlo. Razón y Universidad se identifican, desde aquellos *gérmenes de universidades* que fueron las escuelas griegas, pasando por el triunfo de la Universidad cristiana y su crisis con la irrupción de la modernidad. La Universidad, institución típicamente occidental, se ha constituido en *Sedes Rationis*. Sede de la Razón en sentido doble: el lugar, físico y espiritual, “en que la razón circula y actúa como en su propia casa, el lugar en que la razón ocupa el centro de honor y el cetro que dirige todo el quehacer”.<sup>25</sup> ¡Qué bien había aprendido Malo las lecciones en Cotacollao! Su exquisita formación humanística

<sup>25</sup> Malo, “Universidad, Sede”, 185-203.

despliega toda su potencia con el recurso a sencillas metáforas: *sede, casa, cetro* —que remite a la noción de realeza y dominio—. Malo se aferra a esas palabras generadoras para dar una lección magistral de Universitología en el apremiante contexto de 1976: “La razón tiene su casa, su morada propia, en la Universidad”.<sup>26</sup>

El texto de Malo es, a la vez, una disquisición sobre la Razón, una reivindicación de la universidad humanística y una autocrítica sobre las taras de la universidad ecuatoriana, “sede de la garrulería y fortín de la agitación política inmedatista”.<sup>27</sup> Él mismo se enfrentaba a resistencias en sus afanes de reforma. La Razón se eclipsaba cuando la inercia o un clima emocional exaltado campeaban en la Universidad. Los sofismas, la falacia *ad hominem*, y cualquier brote de violencia debían ser barridos del campus porque la Universidad tiene un compromiso intrínseco con la Verdad.

El discurso de Malo en la Iglesia de la Compañía durante la sesión solemne por el trigésimo aniversario de la PUCE el 4 de noviembre de 1976 incluye algunas ideas que deben ser comentadas. Su intención fue justificar el camino de la reforma apelando a la marcha de la Historia y a la impronta del Vaticano II. La fidelidad a la identidad católica exigía “corregir defectos” y señalar “los puntos en que el pasado ha sido o ha de ser superado”.<sup>28</sup> Malo reconoció a su maestro en Cotacollao, el padre Aurelio, como el ideólogo de la institución fundada treinta años atrás. Los textos aurelianos fueron como el principio y fundamento de la Universidad Católica, una institución que “sabe adónde va: a la formación de una juventud ecuatoriana inamovible en su fe, alentada en su ideal de regeneración cristiana de la Patria”, la tesis del cardenal De la Torre.<sup>29</sup>

Sin embargo, “el contexto doctrinal y práctico se ha modificado sensiblemente en el Ecuador y en la Iglesia universal”. Malo se refiere a los desarrollos doctrinales como una “verdad cambiante”. Y el ejemplo que ofreció en presencia del cardenal Muñoz Vega y de centenares de invitados fue *Dignitatis Humanae*, el texto conciliar que renovó la doctrina sobre las relaciones entre Iglesia y Estado. Malo prosiguió afirmando que la PUCE, en cuanto obra eclesial, debía reorientar su misión: “a la pugna ha sucedido el diálogo y el mutuo respeto”. El Evangelio sigue siendo anunciado, pero la Iglesia ha

---

<sup>26</sup> Bravo Reinoso, *La gramática del discurso*, 59.

<sup>27</sup> Malo, “Universidad, Sede”, 196.

<sup>28</sup> Hernán Malo, “Discurso por el año jubilar XXX de la Universidad Católica del Ecuador”, en *Pensamiento Universitario*, 144-52; aquí, 144-5.

<sup>29</sup> Aurelio Espinosa (1946), cit. por Malo, “Discurso por el año jubilar”, 145.

renunciado a imponerlo. La PUCE se asocia ahora con otras personas dentro y fuera de la Iglesia, a la misión de luchar contra la opresión, contra la injusticia social.<sup>30</sup>



Figura 20. Evento académico en la PUCE, 1977. De izquierda a derecha: Hernán Malo, S.J., Card. Pablo Muñoz Vega, S.J. y Mons. Leonidas Proaño.

Fuente: Dirección de Comunicación Estratégica de la PUCE.

En 1977, Malo fundó la Corporación Editora Nacional, una editorial privada de carácter académico. Arturo Andrés Roig le ayudó en la tarea. Esa iniciativa fue otro de los indicios que terminaron de convencer a muchos jesuitas, al Cuerpo Gubernativo y a la vieja guardia de la PUCE que la DC y otros grupos de izquierda manipulaban al rector con miras a *tomarse* la institución. La revisión de las *Actas del H. Consejo Superior* durante el periodo 1975–1978 demuestra que este órgano clave ya no se reunía regularmente. Como ya he señalado, es lamentable la casi ausencia de documentación tanto en la PUCE como en los archivos jesuíticos. Para mí, es la prueba de que más de una mano censora quiso borrar una historia incómoda.

Los temores de un sector de la comunidad universitaria alertaron al viceprovincial de la Compañía, Luis Ambrosio Cruz. Había que actuar. Y al igual que en la crisis de la Iglesia riobambeña —que condujo a la visita apostólica de 1973—, esta vez sería decisiva la intervención del cardenal-arzobispo. No existe documentación en firme, solamente una tradición oral, pero al parecer, Muñoz Vega, en su calidad de gran canciller, se convenció de la incapacidad de Malo para seguir al frente. Según Barredo e Hidalgo, algunos políticos progresistas acudieron donde el arzobispo de Quito para tratar de convencerlo de que se imponía un cambio de orientación de la Universidad bajo la dirección de la

<sup>30</sup> Malo, “Discurso por el año jubilar”, 147-8.



Democracia Cristiana. La respuesta del arzobispo fue educada, pero firme: la Iglesia vería con complacencia que seculares católicos fundasen una nueva universidad, pero la PUCE no se vincularía de ninguna manera a un partido político.<sup>31</sup>

Lo que siguió fue lo que Ayala Mora ha llamado la *contrarreforma universitaria*.<sup>32</sup> El siguiente viceprovincial, Julio Tobar García, S.J., el primogénito de Tobar Donoso, acordó con el gran canciller un cambio de liderazgo en la Universidad. Había un hecho objetivo: el primer trienio de Malo concluyó en 1974; por tanto, el segundo debía concluir en 1977. En el Archivo General de la PUCE existe un documento fechado el 24 de noviembre de 1977: una breve carta en la que el hasta entonces rector solicita a Rueda que le subrogue en sus funciones. La razón es trivial: “por tener que elaborar un documento importante” (Anexo E). En una conversación telefónica sostenida con Eugenio Aguilar a la mañana siguiente, Malo le dijo: “Me *renunciaron*”.<sup>33</sup> Poco después, Rueda contrató los servicios de Malo como profesor principal a tiempo completo con el encargo de realizar investigaciones “en el área de su especialización”.<sup>34</sup>

Han pasado más de cuatro décadas, pero ni siquiera ahora se pueden reconstruir esos eventos con imparcialidad; por tanto, tan solo podemos imaginar el ánimo con que el sector progresista recibió la *contrarreforma*. Dejo constancia de mi postura: por más brillante que haya sido Malo, debía sujetarse a los estatutos de la PUCE. Así como Alfonso Villalba se alejó al terminar su trienio, Malo no podía pensar en eternizarse en el cargo en aras de una reforma o de sostener a un círculo íntimo. Ya no eran los tiempos del padre Aurelio, cuyo rectorado de quince años se truncó solamente con su muerte. Después del interinazgo de Rueda, el gran canciller suprimió la consulta directa a la comunidad universitaria y confió el rectorado a Hernán Andrade. Julio Terán Dutari se encargó del vicerrectorado. La primera sesión del Cuerpo Gubernativo renovado, presidido por el vice gran canciller, P. Tobar García, tuvo lugar el 5 de mayo de 1978. Las actas recogen una intervención de Mons. Ángel G. Pérez, portavoz del cardenal, en la que se refiere a “la inoperancia en que cayó este gran Cuerpo” durante el anterior rectorado.<sup>35</sup> No deja de resultar providencial o irónico que haya sido el primogénito del

---

<sup>31</sup> Barredo e Hidalgo, entrevistas personales; José Luis Cagigal, correo electrónico al autor, 15 de febrero de 2021; Avilés, Espinosa y Vilain, “Entrevista”, 288.

<sup>32</sup> Ayala, “Nota Editorial”, 18-20, entrevista personal.

<sup>33</sup> Aguilar, entrevista personal. Esta es la única reacción de Malo sobre su cese que he podido encontrar.

<sup>34</sup> Hernán Malo, S.J. a Marco V. Rueda, S.J., 24 de noviembre de 1977; “Contrato”, 25 de noviembre de 1977, Arch. Central PUCE, Recursos Humanos, ingreso 12, caja 7, carpeta n.º 210.

<sup>35</sup> “Acta de sesión ordinaria del Cuerpo Gubernativo...” (5 de mayo de 1978), *Actas del H. Consejo Superior* (1975–1980).

gran impulsor de la Universidad, Tobar Donoso, uno de los protagonistas de este regreso al *statu quo ante*. Algunos de los hombres más cercanos a Malo fueron marginados — como fue el caso de Aguilar—. Los hombres pasan, las instituciones permanecen...

Es doloroso reseñar el ocaso de un intelectual. Los eventos de 1977-1978 en la PUCE fueron, en verdad, *la crisis de la Razón* y ameritan un análisis más pormenorizado del que puedo ofrecer en esta prospectiva. Afirmino además que existen otros hechos que desconozco o que no he sabido cómo integrar en esta narrativa. Los pocos documentos existentes demuestran que Malo tomó una licencia con sueldo y que, en octubre de 1978, renunció al tiempo completo y comenzó a dar clases a tiempo parcial en la Escuela de Filosofía. Su situación en la orden se volvió crítica, al igual que su salud. Otro documento con anotaciones manuscritas de Andrade trasluce que Malo no cumplió con sus compromisos de investigación y que sus clases fueron irregulares. Su vinculación laboral con la PUCE concluyó en mayo de 1979.<sup>36</sup> Se ausentó definitivamente de las casas jesuíticas sin pedir la reducción al estado laical y retornó a su ciudad, junto a su influyente familia. Fue en Cuenca donde dejó su postrera contribución a la Universidad y al pensamiento ecuatorianos, expresado en otro de sus textos esenciales: *Universidad, institución perversa*. Era 1981, el año en que su hermano Claudio fue nombrado ministro de Educación en el gobierno demócrata-cristiano de Osvaldo Hurtado.<sup>37</sup> Hernán Malo falleció el 11 de septiembre de 1983, antes de cumplir 52 años y sin firmar las cartas dimisorias de la Compañía de Jesús.

c) 1978 fue el año de los tres papas. A la muerte de Pablo VI (6 de agosto), los señores cardenales se dispusieron a elegir a un hombre que continuase por la senda del Vaticano II. El cardenal ecuatoriano, Muñoz Vega, asistió a los dos cónclaves, el de agosto que eligió al patriarca de Venecia, Albino Luciani —Juan Pablo I, la *sonrisa de Dios*, muerto después de treinta y tres días— y al de octubre, que puso fin a cuatro siglos y medio de pontífices italianos. El arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyła, comenzó su largo pontificado el 16 de octubre de 1978.

Wojtyła era un intelectual —doctor en Filosofía— que venía de la *Iglesia del silencio*, el pueblo de Dios oprimido por el comunismo. Sucesor de Pedro con el nombre

---

<sup>36</sup> “Contrato modificador” (23 de octubre de 1978), tabla de aportaciones al IESS, etc. Arch. Central PUCE, Recursos Humanos, ingreso 12, caja 7, carpeta n.º 210.

<sup>37</sup> Hernán vivió esos años en la casa de su hermana Cecilia, casada con el educador Mario Jaramillo Paredes.

de Juan Pablo II —un homenaje a sus tres antecesores—, su objetivo era dinamizar al catolicismo y conducirlo con brío al tercer milenio.<sup>38</sup> Acerca del Vaticano II, consideraba que con él había comenzado una *nueva evangelización* —término que compendió su programa pastoral—, pero que estaba siendo malinterpretado por varios sectores.

En ese momento crucial estaban en marcha dos procesos en la Iglesia latinoamericana: el debate sobre la TL y la preparación de la III Conferencia General del CELAM en Puebla. Pablo VI ya había definido el tema: *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Los documentos previos fueron motivo de disputas. Mientras López Trujillo ponderó que se había realizado una amplia consulta y un eficiente trabajo en equipo, los progresistas expresaron sus sentimientos de rebeldía y de superioridad intelectual. Según ellos, la alianza entre “derecha conservadora y progresismo liberal” no había sido capaz de estructurar “un lenguaje teológico propio”. Acusaron al *Documento de Consulta* de poca sensibilidad hacia el problema de la pobreza.<sup>39</sup> Se auguraba una preponderancia conservadora en Puebla pues muchos de los hombres de Medellín estarían ausentes. La delegación ecuatoriana incluyó a dos jesuitas: Eduardo Rubianes y Julio Terán Dutari —representante de la vida consagrada y perito pontificio, respectivamente—. El sucesor de Luis Eladio Proaño en la dirección de *Mensajero*, José González Poyatos, asistió también, en calidad de periodista.<sup>40</sup>

La expectativa era enorme. González Poyatos llamó la atención sobre la “montaña de literatura” difundida por los partidos eclesiales. “Los más inquietos [...] han sido los que hace algunos años protagonizaron la así llamada teología de la liberación”. Como la parte contraria no se quedó callada, el resultado fue “un alud de sospechas, rumores, escritos y más escritos”.<sup>41</sup> Un artículo de *El País* hablaba del peso demográfico del catolicismo latinoamericano y de la “penetración de la ideología marxista”. Si bien el tono era moderado, el medio español opinaba que tampoco podían *canonizarse* todas las

---

<sup>38</sup> Sobre el cónclave de octubre de 1978, Bernstein y Politi, *Su Santidad*, 185-8.

<sup>39</sup> José González Poyatos, “Desarrollo de la Conferencia de Puebla”, en *Puebla. La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Su desarrollo. Su significado*, ed. por José González Poyatos, Eduardo Rubianes y Julio Terán Dutari, 13-27 (Quito: INEDES, 1979); López Trujillo, “Preparación de la III Conferencia”, 276; Saranyana, *Cien años de Teología*, 140-5.

<sup>40</sup> Los participantes fueron 32 cardenales, 66 arzobispos, 131 obispos, 45 sacerdotes, 51 miembros de órdenes religiosas, 4 diáconos permanentes y 33 seglares. De los tres presidentes de la conferencia, los cardenales Sebastiano Baggio y Ernesto Corripio eran contrarios a la TL, mientras que el cardenal Aloisio Lorscheider la favorecía. “La baraja ya estaba arreglada”, Bernstein y Politi, *Su Santidad*, 212

<sup>41</sup> José González Poyatos, “Puebla a la vista”, *Mensajero*, enero de 1979, 3-4.

tesis de la TL. La conclusión: “en Puebla, es la credibilidad cristiana la que va a quedar comprometida”.<sup>42</sup>

México fue el primer viaje apostólico de Juan Pablo II. Desapareció de repente “la atmósfera de crisis que se había cernido sobre la Iglesia en los últimos años de Pablo VI”.<sup>43</sup> El papado volvía a ser un factor dinámico en la escena mundial y la derecha eclesial sintió que era la ocasión para desactivar las desviaciones doctrinales. El nuevo pontífice sabía lo que estaba en juego. América Latina era el escenario de una batalla entre el marxismo y el capitalismo, entre la democracia y brutales dictaduras. En México tendría que vérselas con una Iglesia *popular*, organizada en torno a las CEBs. Pero el papa Wojtyła poseía una carta de triunfo: conocía más sobre marxismo y socialismo *reales* que cualquier obispo del CELAM. Para los progresistas, Juan Pablo II era aún un misterio.

La fría recepción oficial contrastó con el entusiasmo popular. Millones de mexicanos salieron a las calles y anunciaron lo que serían los restantes ciento tres viajes apostólicos de este pontificado: enormes manifestaciones de masas que recordaron el triunfalismo de la era de Pío XII. La conferencia del CELAM se inauguró el 27 de enero de 1979. Juan Pablo II fue claro en su discurso inaugural: los obispos deberán tomar “como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones [...] que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición”. Cristo no era un revolucionario ni existía una Iglesia popular opuesta a la jerarquía. Le escuchaban el cardenal Muñoz Vega y más de trescientos participantes. El papa no condenó la TL, pero sí fue crítico hacia ella. Reconoció la inequitativa distribución de la riqueza en el continente y abogó por un concepto de liberación cristiano que desarrollará en *Redemptor Hominis*, su primera encíclica, presentada al mundo dos meses después.<sup>44</sup>

Los trabajos se prolongaron hasta el 12 de febrero. Los participantes hablaron sobre la evangelización y la situación eclesial en una atmósfera de tensión que dio paso a la colaboración. El documento final fue receptivo de las admoniciones papales, al criticar tanto el capitalismo liberal como el marxismo —ninguna novedad: Pío XI hizo lo mismo en *Quadragesimo Anno*—. El diagnóstico de Puebla fue potente, al describir una situación

---

<sup>42</sup> José Jiménez Lozano, “La Conferencia Episcopal de Puebla”, *El País*, 24 de enero de 1979, [https://elpais.com/diario/1979/01/24/opinion/285980410\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1979/01/24/opinion/285980410_850215.html)

<sup>43</sup> Bernstein y Politi, *Su Santidad*, 212.

<sup>44</sup> Juan Pablo II, “Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles” (28 de enero de 1979). En *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1-20 (Quito: CELAM, 1979).

de pecado, de injusticia institucionalizada. Lo más importante fue la elección del episcopado, delante del Señor: la *opción preferencial por los pobres*. En efecto, al hablar de las orientaciones pastorales, los obispos se comprometieron, en fidelidad al Evangelio y a su vocación de ser “signo de unidad”, a “hacer comprender por nuestra vida y actitudes, nuestra preferencia por evangelizar y servir a los pobres”. Parte importante de ese esfuerzo fue la sana comprensión de la religiosidad popular.<sup>45</sup> Como el Magisterio ha explicado desde entonces, no se trata de una opción excluyente, sino de imitar a Dios, quien liberó a su pueblo como se narra en el libro del *Éxodo*. Más aún: con la encarnación de Cristo, Dios terminó de identificarse con los pobres, los dolientes y los pequeños. Puebla proveyó una eclesiología que ahondó en la imagen conciliar del pueblo de Dios.

Para la TL, Puebla fue al mismo tiempo “una recompensa y un freno”.<sup>46</sup> Gutiérrez resaltó la continuidad con Medellín; en su opinión, la opción por los pobres no fue una actitud paternalista, sino un compromiso profético para luchar por los crucificados de la tierra, con miras a incidir en las estructuras para que los pueblos vivan en plenitud. Los obispos subrayaron el respeto incondicional a la dignidad de la persona humana, en un contexto de atropellos contra los derechos humanos, particularmente graves en el Cono Sur.<sup>47</sup> A partir de GS 53 y de EN 20, el documento final recogió el tema de la evangelización de la cultura, “el estilo de vida común que caracteriza a los diversos pueblos”. Numerales como el 388 dieron la razón a Proaño y a su cruzada por la promoción del pueblo puruhá: “la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social”.<sup>48</sup>

Juan Pablo II se esforzó por atajar la deriva de la Iglesia latinoamericana hacia la izquierda; en relación con el Concilio, insistió en la *hermenéutica de la continuidad*. En Ecuador, no pasó desapercibida su calculada desaprobación de las opciones más transformadoras de la diócesis riobambeña. El papa polaco sintonizó más bien con la línea conservadora del arzobispo de Guayaquil, Bernardino Echeverría.

Algunos hechos no son casuales: a finales de la década se estableció un nexo de colaboración entre la arquidiócesis de Múnich, gobernada por Joseph Ratzinger, prefecto

---

<sup>45</sup> *Puebla: La evangelización*, n.º 707; Saranyana, *Cien años de Teología*, 145-50.

<sup>46</sup> Lynch, *Dios en el Nuevo Mundo*, 464.

<sup>47</sup> Gustavo Gutiérrez, “Pobres y liberación en Puebla”, *Páginas 4* (1979), 1-32.

<sup>48</sup> La conferencia reconoció la “pluralidad de culturas”, *Puebla: La evangelización*, n.º 388, que recoge a su vez EN 18.

de la Doctrina de la Fe desde 1981, y la arquidiócesis de Guayaquil. Ratzinger fue creado cardenal por Pablo VI y visitó Ecuador en 1978. Como quiera que sea, el cardenal Muñoz Vega reconoció siempre que pudo la presencia pública y los méritos del obispo de los indios, un pastor “de indudable influencia dentro y fuera del ambiente eclesial”.<sup>49</sup> A la muerte del jesuita carchense, Juan Pablo II elevaría al cardenalato a Echeverría (1994).

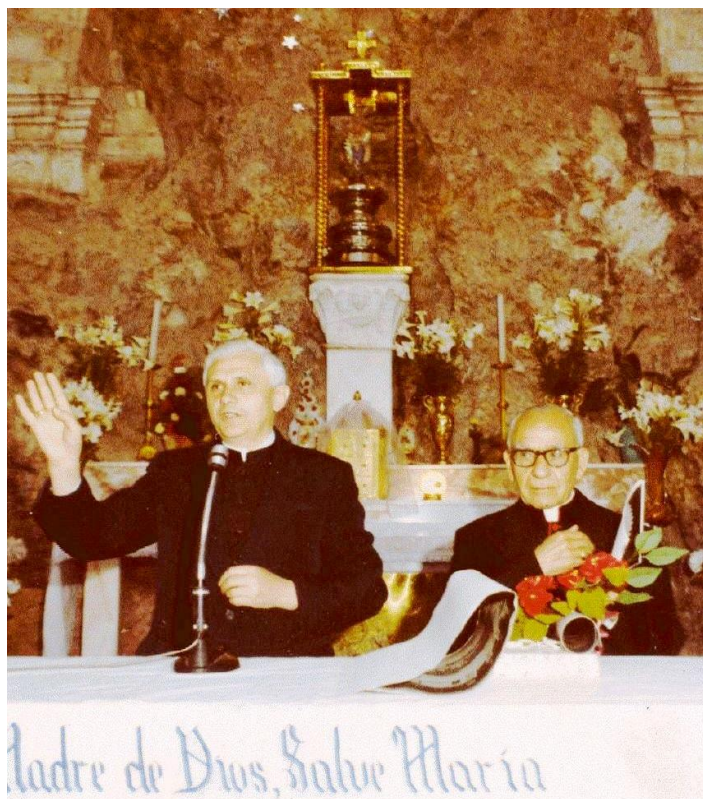


Figura 21. Los cardenales Ratzinger y Muñoz Vega en el santuario de la Virgen del Rocío. Biblián, septiembre de 1978.

Fuente: fotografía de Segundo Faicán (cortesía de Hernán Peralta).

**d)** “Ha llegado la hora del retorno al régimen del Derecho; la supresión de la arbitrariedad, del patriotismo. Es la hora del Derecho. La hora de la Patria. Debe volver el imperio de las Leyes”, clamaba el editorial de *Mensajero* a inicios de 1976. La revista de los jesuitas coincidía con Mons. Larrea Holguín, que desaconsejó el *engorroso* sistema de las asambleas constituyentes, y postuló que la actualización de la Constitución de 1967 era “el reclamo del amor a la Patria”.<sup>50</sup> Pero el Consejo de Gobierno pensó en otra hoja de ruta de delicada ejecución. Para empezar, convocó a los movimientos políticos y a las

<sup>49</sup> “La trayectoria de su servicio a la Iglesia a lo largo de cinco lustros, y particularmente en la década siguiente a la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, ha sido una trayectoria caracterizada [...] por la presencia de la señal a la que se contradice”.\*

\* Pablo Muñoz Vega, “Pastor y testigo de Cristo”, en *25 años*, 5-6.

<sup>50</sup> “El régimen de Derecho”, *Mensajero*, febrero-marzo de 1976, 1.

fuerzas vivas a un diálogo nacional. Las organizaciones marxistas plantearon una exigencia inaceptable al gobierno militar: que siga en el poder por tiempo indefinido hasta que cristalice una revolución *nacionalista*. En la otra orilla, la derecha —conservadores y liberales— pidió la solución clásica: la devolución del poder a los civiles mediante la designación de un presidente provisional que convoque a una constituyente.<sup>51</sup>

Ya hemos hablado sobre la división del Partido Conservador. Trujillo, uno de los *presidenciables*, estaba empeñado en formar un nuevo partido que aglutinaría a los conservadores progresistas y a algunos independientes de izquierda. La aproximación con los democristianos fue inevitable, pues compartían un influyente espacio de socialización: la PUCE. Les unía la juventud y el perfil académico de sus dirigentes y la convicción de que el Ecuador necesitaba una nueva Constitución para una nueva era. Cuando el Gobierno anunció su *Plan de Reestructuración Jurídica del Estado*, la Democracia Cristiana postuló un acuerdo civil-militar para tutelar el sistema democrático en construcción. Una constituyente quedaba descartada porque significaría volver a prácticas tradicionales y desacreditadas: corporativismo, populismo, clientelismo y caudillismo.

El cardenal Muñoz Vega hizo votos para que aquel delicado proceso fuese “una obra de justicia, instauración de un orden social en el que todos y principalmente hasta ahora los más desheredados, puedan realizarse como personas y gocen de sus derechos humanos”.<sup>52</sup> Desde una visión de fe, las oraciones del cardenal no estaban de más, pues el camino de retorno estuvo plagado de obstáculos: las escisiones al interior de las Fuerzas Armadas, los temores de la derecha, la *desilusión democrática* del electorado...

Como vemos en la Tabla 14, se conformaron tres comisiones para la reforma del Estado. Hurtado presidió la comisión que redactó una nueva Ley de Partidos, esencial para entender la era democrática comprendida entre 1979 y la Constituyente de Montecristi (2007-2008). Algunas reuniones de dicha comisión tuvieron lugar en la PUCE.<sup>53</sup> La Ley de Referéndum estableció las reglas de juego para un mecanismo hasta entonces inédito en nuestra historia constitucional: la consulta directa al pueblo. Las comisiones concluyeron sus labores al cabo de seis meses y se fijó la fecha del referéndum: 15 de enero de 1978. La voluntad popular se decantó por la tesis progresista, la redacción de una nueva constitución, con el 45% de los votos.

---

<sup>51</sup> Ayala, *Los partidos políticos*, 35-7.

<sup>52</sup> Cit. por Dussel, *De Medellín a Puebla*, 375.

<sup>53</sup> García, entrevista personal. Un objetivo de la ley fue reducir el número de partidos y robustecer a los más representativos, Hurtado, *El poder político*, 330.

Tabla 14  
**Plan de Reestructuración Jurídica del Estado: comisiones (1977)**

Presidente	Competencias	Observaciones	Respaldo
1. Carlos Cueva Tamariz (socialista)	Proyecto de nueva constitución.	Reforma del Congreso (unicameral), sufragio para los analfabetos, formación del Consejo Nacional de Desarrollo.	DC, CFP, ID, la mayoría de las organizaciones populares.
2. Ramiro Borja y Borja (conservador independiente)	Reformas a la Constitución de 1945 (considerada la más progresista).	Congreso bicameral con senadores y diputados funcionales.	Partido Conservador, PSC, Coalición Institucionalista Democrática.
3. Osvaldo Hurtado Larrea (democristiano)	- Ley de Referéndum - Ley de Elecciones. - Ley de Partidos.	La Ley de Elecciones optó por el <i>ballotage</i> , la elección presidencial en dos vueltas.	—

Fuente: Osvaldo Hurtado, "Apéndice", en *El poder político en el Ecuador* (Quito: Ariel / Planeta / Letraviva, 1993), 325-39.

Elaboración propia.

La DC se fusionó con los conservadores progresistas de Trujillo y surgió la Democracia Popular (DP), un partido de *centro*, aunque políticos como Febres Cordero lo consideraron como un peligroso engendro de izquierda.<sup>54</sup> Los tradicionales grupos de poder presionaron para entorpecer un proceso en el que temían perder. El Gobierno alteró la Ley de Elecciones para incluir el requisito de que el presidente de la República debía ser hijo de padre y madre ecuatorianos, disposición dirigida contra Assad Bucaram.<sup>55</sup> La DP, demasiado progresista para el gusto de algunos militares, no fue reconocida como partido. Entonces, una sorpresa: Bucaram se contactó con Trujillo para ofrecerle la candidatura vicepresidencial, en fórmula con su sobrino político, el catedrático guayaquileño Jaime Roldós Aguilera (1940-1981). Trujillo declinó y sugirió el nombre de Osvaldo Hurtado para completar el binomio. Fue un acierto: la alianza CFP-DP sacudió el tablero político y se posicionó ante el pueblo como *la fuerza del cambio*, su *slogan* de campaña. Los partidos de inspiración marxista —agrupados en torno a la candidatura de René Maugé— y los socialdemócratas —la joven Izquierda Democrática de Rodrigo Borja, ID, una rama escindida del liberalismo— no parecían tener ninguna posibilidad.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Ayala, *Los partidos políticos*, 57-8; "Julio César Trujillo: militante", 145-7.

<sup>55</sup> Los padres de Bucaram eran inmigrantes libaneses, Hurtado, *El poder político*, 333.

<sup>56</sup> Hurtado, *El poder político*, 333-4; Ayala, "Julio César Trujillo: militante", 150-1.





Figura 22. El binomio Roldós-Hurtado en Cuenca, 1978. A la izquierda de Hurtado (el único de pie), Julio C. Trujillo. Se trata de una conferencia política en la sede de la Unión de Periodistas del Azuay. A la derecha de Roldós, el presidente del gremio, Rolando Tello.  
Fuente: Revista *Avance*, 2019.

Roldós y Hurtado fueron atacados tanto por la derecha, que los tildó de comunistas, como por la izquierda, que los consideró como unos tibios reformistas. Si bien la figura de Roldós, un jurista católico con un historial impecable, suscitó menos resistencias en las Fuerzas Armadas, el ala dura que comulgaba con la Doctrina de Seguridad Nacional sí desconfiaba y trató de cerrarle el paso. El triunfo del joven binomio se fraguó gracias a ese mismo juego sucio, pues buena parte del electorado les identificó como la opción antidictadura. Además, CFP arrastraba desde hacía tiempo a las empobrecidas masas guayaquileñas, mientras que buena parte de la clase media quiteña —como la comunidad de la PUCE— fue seducida por la DC. El binomio Roldós-Hurtado triunfó en la primera vuelta (julio de 1978) con el 27.7% de los votos. El candidato socialcristiano y alcalde de Quito, Sixto Durán Ballén —en binomio con el velasquista guayaquileño José Ycaza— alcanzó el 23,9%.

Las fuerzas reaccionarias pretendieron escamotear la voluntad popular. No es necesario entrar en detalles; tan solo cito a Cueva: “El comportamiento militar durante el curso de la campaña electoral de 1978-1979 atentaría en más de una ocasión contra los esfuerzos por lograr un nuevo orden político”.<sup>57</sup> El instrumento para ese juego sucio fue el Tribunal Supremo Electoral, “dócil ejecutor de las maniobras antidemocráticas”.

<sup>57</sup> Cueva, “El Ecuador de 1960 a 1979”, 326.

Tuvieron que pasar nueve meses para la segunda vuelta. La victoria de Roldós fue contundente: rompió por primera vez la barrera del millón de votos, duplicando la votación de Durán Ballén.

La transmisión del mando tuvo lugar en la Cámara Nacional de Representantes el 10 de Agosto de 1979. Las Fuerzas Armadas devolvieron el poder a su legítimo dueño, el pueblo ecuatoriano. Fue significativa la presencia de los delegados de los gobiernos latinoamericanos, pues Ecuador fue uno de los primeros países de la región que volvió al régimen de derecho en esa era de dictaduras. CFP alcanzó una cómoda mayoría en la Cámara. La vieja derecha —aquella en la que militó Tobar Donoso— había sido derrotada y el velasquismo parecía enterrado.<sup>58</sup> Aquella memorable jornada, el Ecuador se presentaba unido. Trujillo estaba ahí, pues había sido electo diputado por Pichincha. La presencia del cardenal Muñoz Vega en el recinto simbolizó el compromiso histórico de la Iglesia católica con la nación.

El país situado en la Mitad del Mundo —con su clase política y sus intelectuales, el movimiento obrero, el pueblo indio...— comenzó una nueva etapa. Sin embargo, las grandes esperanzas comenzaron a desvanecerse demasiado pronto. Cuarenta y cinco años después nos damos cuenta de que el sectarismo y la polarización no han sido superados y que, lamentablemente, estaban latentes en esa ceremonia histórica. Entonces, ¿qué era lo único que unía a los hombres y a las mujeres, de izquierda y derecha, creyentes y no creyentes, congregados ese 10 de Agosto de 1979? Que podían cantar juntos, con fervor, los versos escritos un siglo atrás por Juan León Mera, un intelectual católico: *¡Salve, oh Patria, mil veces, oh Patria! ¡Gloria a ti!*

### 3. Líneas futuras de investigación

Al final de esta larga conversación con mi puñado de intelectuales enuncié algunos filones para ulteriores investigaciones. Queda pendiente el estudio de los intelectuales ecuatorianos de diverso signo a partir de 1979. Al respecto, me surgen algunas preguntas: ¿tuvo algo que ver el retorno al régimen de derecho con una aceleración del proceso de secularización? ¿Qué Iglesia legó el cardenal Muñoz Vega? Podemos constatar que la vieja polémica confesional ha dado paso en las últimas cuatro décadas a otros debates y que el catolicismo ha cedido espacios de influencia. Crasos

---

<sup>58</sup> Velasco Ibarra falleció cinco meses antes, el 30 de marzo de 1979.

errores derivados del clericalismo y de la falta de transparencia han colocado a la Iglesia católica a la defensiva ante una opinión pública cada vez más secularizada.

En el orden estrictamente intelectual, es necesario profundizar en los aportes de Iván Carvajal y de Carlos Paladines, entre otros. También es justo y necesario seguir explorando el pensamiento de Hernán Malo, sobre todo durante sus años finales en Cuenca, y el pensamiento jurídico de Julio César Trujillo. Otros intelectuales católicos que esperan ser debidamente estudiados son el arqueólogo Pedro Porras, C.S.J., el historiador Jorge Salvador Lara, el antropólogo y místico Marco Vinicio Rueda, S.J. y el filósofo Julio Terán Dutari, S.J., rector de la PUCE entre 1985 y 1995. El paso de Echeverría y de Larrea Holguín por la arquidiócesis de Guayaquil nos recuerda que el estudio del catolicismo guayaquileño y de sus intelectuales y hombres de acción es otra tarea pendiente. Menciono tan solo un nombre: Gustavo Noboa Bejarano (1937-2021).

De forma más amplia, sería pertinente estudiar el tradicionalismo católico en Ecuador y Latinoamérica durante el pontificado de Juan Pablo II. Me refiero, por supuesto, a un análisis *con cabeza fría*. No comparto que los nostálgicos de supuestas épocas mejores hayan convertido a Mons. Proaño en el chivo expiatorio de la crisis posconciliar. Deploro, además, la manera como obstruyeron la transición democrática. Pero tampoco se puede aceptar que se tilde sin más al magisterio de Juan Pablo II —inaugurado en Puebla— como *retrógrado*. Es menester estudiar con serenidad el devenir eclesial bajo el papa Wojtyła, con sus luces... y sombras.

Otro tema sobre el que llamo la atención es la trayectoria del movimiento obrero, cada vez más desvinculado del confesionalismo. Admitámoslo: Isabel Robalino no ha dejado herederos en el campo católico, como lo he podido comprobar en las marchas del Primero de Mayo de los últimos años. Ciertos episodios de la Guerra Fría en nuestro país —como el cisma entre prosoviéticos y maoístas y la actividad encubierta de la CIA— esperan una interpretación a partir de nuevas fuentes.

El abandono del obrerismo no ha sido el único error de la Iglesia católica en las últimas décadas, pero a pesar de eso, Dios no ha muerto ni ha dejado de inspirar iniciativas como la defensa de los Derechos Humanos y de la *Casa Común* —me refiero al ambientalismo de signo católico, cuya máxima expresión es la encíclica *Laudato si'*—. Por último, considero que el influjo de Mons. Proaño en otros pastores —como Alberto Luna Tobar y Gonzalo López Maraño— y en los logros del movimiento indígena desde 1990 debe ser explorado desde la Historia y la Teología.



## Bibliografía

### 1. Archivos

- Archivo de la Provincia Ecuatoriana de la Compañía de Jesús, Quito.
- Archivo de España de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares.
- Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”, Quito (Cotacollao).
- Colegio “San Gabriel”, Quito: fondo fotográfico.
- Noviciado “San Ignacio”, Quito (Cotacollao): catálogos de admitidos y diarios.
- Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito: Archivo Central, Archivo del Rectorado, Secretaría General, Dirección de Comunicación Estratégica, Archivo de la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica.

### 2. Publicaciones periódicas

#### *Diarios*

- El Comercio*, Quito, 1950-2016.
- El Tiempo*, Quito, 1965-1979.
- El Universo*, Guayaquil, 2004.
- La Verdad*, Ibarra, 1944-1952.

#### *Revistas*

- Ecclesia*, Madrid, 1968.
- Mundo Diners*, Quito, 2019.
- La Calle*, Quito, 1961-1966.
- Mensajero*, Quito, 1970-1979.
- Nueva*, Quito, 1975-1979.
- Plan V*, Quito, 2017.
- Vistazo*, Guayaquil, 1968-1979.

#### *Journals y publicaciones institucionales*

- Acta Romana Societatis Iesu*, Roma, 1952.
- Boletín diocesano*, Ambato, 1956.
- Boletín Eclesiástico*, Quito, 1897-1965.
- Ciencia y Educación Física*, Quito, 1969.
- Communio*, Santiago de Chile, 1991.

*Concilium*, 1966-2009

*La Hoja Mensajera*, Riobamba, 1936.

*Noticias de la Viceprovincia*, Quito, 1952.

*Revista de la Universidad Católica*, Quito, 1972-1990.

*Universidad Verdad*, Cuenca, 1986.

### 3. Fuentes primarias

#### *Fuentes impresas*

*Misal del Vaticano II*. Tomo I: *Misal del Domingo*. Bilbao: Desclée de Brouwer/Mensajero, 1972.

Centro de Investigación y Acción Social. *El survey de la Compañía de Jesús en la Viceprovincia del Ecuador*. Quito: CIAS, 1968-1969 (3 volúmenes).

Concilio Ecuménico Vaticano II. *Documentos. Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: BAC, 1979.

Conferencia Episcopal de Colombia. *Identidad cristiana en la acción por la justicia*. Madrid: Propaganda Popular Católica, 1977.

Conferencia Episcopal Ecuatoriana. *Declaración sobre la promoción de la justicia social*. Quito: Oficina de Publicaciones de la CEE, 1977.

———. *Documento de consulta a la Iglesia del Ecuador*. Quito: Oficina de Publicaciones de la CEE, 1978.

Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús. *Documentos*. Zaragoza: Hechos y Dichos, 1966.

Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús. *Decretos y documentos anejos*. Madrid: Razón y Fe, 1975.

Congregación para las Causas de los Santos. “Santos y beatos mártires de El Chamical”. <http://www.causesanti.va/it/santi-e-beati/martiri-di-el-chamical.html>

Creamer Gómez, Pedro. *Iglesia y sociedad en el Ecuador contemporáneo*. Quito: PUCE, 1981.

Ecuador. *Constitución política de la República del Ecuador del año 1967* (concordada por Juan Larrea Holguín. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones, 1967.

Ibarra, Hernán, ed. *El pensamiento de la izquierda comunista (1928-1961)*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2013.

- Loyola, Ignacio de. *Obras completas* (Ignacio Iparraguirre, ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Muñoz Vicuña, Elías y Leonardo Vicuña Izquierdo, eds. *Movimiento Obrero del Ecuador 1970-1979: Documentos*. Guayaquil: Universidad de Guayaquil, 1985.
- Pablo VI. “Missale Romanum”. En José M<sup>a</sup> Martín Patino et al. eds. *Nuevas normas de la Misa. Ordenación general del Misal Romano*. Madrid: BAC, 1969.
- Ponce León, Fernando, ed. *El pensamiento político de inspiración católica*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2014.
- Rossi, Juan José, ed. *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o profecía?* Buenos Aires: Ediciones Búsqueda, 1969.
- Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I. Ponencias*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969.
- . *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. II. Conclusiones*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969.
- . *Iglesia y liberación humana: Los Documentos de Medellín*. Lima: Editorial Salesiana / Editorial Don Bosco, 1971.
- Seminario de Expertos sobre la Misión de la Universidad en América Latina. “La misión de la Universidad Católica en América Latina” (Buga, 1967), Accedido 11 de enero de 2024. [www.cepau.org.ar/?pg=documentos](http://www.cepau.org.ar/?pg=documentos)
- Trabucco, Federico, comp. *Constituciones de la República del Ecuador*. Quito: Editorial Universitaria, 1975.
- Universidad Central del Ecuador. *Estatuto Universitario*. Quito: UCE, 1970.

#### 4. Fuentes secundarias

- “La reforma universitaria y el movimiento estudiantil”, [www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-705.html](http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-705.html)
- Abel, Christopher. “Latin America, c. 1914-c. 1950”. En *Cambridge History of Christianity. World Christianities, c. 1914-c. 2000*, editado por Hugh McLeod, 179-96. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Acosta, Alberto. *Breve Historia Económica del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2001.

- Agasso Jr., Domenico y Andrea Tornielli. *Paolo VI. Il santo della modernità*. Milán: San Paolo, 2014.
- Agulhon, Maurice. *Política, imágenes, sociabilidades: de 1789 a 1989*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.
- Alarcón Menchaca, Laura, Austreberto Martínez Villegas y Jesús Iván Mora Muro, coords. *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*. Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2019.
- Alberigo, Giuseppe, ed. *Historia del Concilio Vaticano II*. 5 vols. Salamanca: Peeters / Sígueme, 2002-2006.
- Albuja Galindo, Alfredo. *Imbabura en la cultura nacional*. Ibarra: I. Municipio de Ibarra, 1979.
- Alburquerque, Germán. “Militares de izquierda y Doctrina de Seguridad Nacional en Ecuador: el Gobierno de Guillermo Rodríguez Lara, 1972-1976”. *Historia* 396 11, n.º 2 (2021): 3-32.
- Alonso-Lasheras, Diego. “El asunto tras del asunto: La *Dignitatis Humanae* y la reformulación de doctrina”. *Gregorianum* 97, n.º 3 (2016): 491-512.
- Altamirano, Carlos, ed. *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- . *Historia de los intelectuales en América Latina*, vol. II. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.
- . *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- Andes, Stephen. *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile (1920-1940)*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Andrade Vargas, Angélica María. *Una sola verdad y dos amores. La dimensión espiritual-agustiniana del Cardenal Pablo Muñoz Vega, S.J. (1903-1994). Extracto de la disertación para el doctorado...* Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2019.
- Archila Neira, Mauricio, ed. *Historia de América Andina*, vol. 7. *Democracia, desarrollo e integración: vicisitudes y perspectivas (1930-1990)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2009.
- Arrobo Rodas, Nelly, comp. *Quedan los árboles que sembraste: testimonios sobre Monseñor Leonidas Proaño*. Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador / La Tierra, 2008.



- Arrupe, Pedro. *La Iglesia de hoy y del futuro*. Bilbao: Mensajero / Sal Terrae, 1982.
- . “Hombres y mujeres para los demás”. *Eides* 76 (2013).
- . “Slogans que necesitan puntual interpretación”. En *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, editado por Miguel Mendizábal, 601-6. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Awiti, Maurice Sheith Oluoch. “La trayectoria pastoral de Leonidas Proaño en la Diócesis de Riobamba en Ecuador: indígenas, sociedad e Iglesia, 1954 -1988”. Tesis de doctorado. Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador, Quito, 2023, <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/9619>
- Ayala Mora, Enrique. *Guillermo Rodríguez Lara. Testimonio de vida y del nacionalismo revolucionario*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2019.
- . *Historiografía Ecuatoriana*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2015.
- . *La Universidad ecuatoriana entre la renovación y el autoritarismo*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador / Fundación Hernán Malo / Corporación Editora Nacional, 2015.
- . *Leonidas Proaño: la opción política de un profeta*. Quito: La Tierra, 1998.
- . *Los partidos políticos en el Ecuador: Síntesis histórica*. Quito: La Tierra, 1989.
- ed. *Monografía de Ibarra*, vol. VII. Ibarra, 2008.
- ed. *Nueva Historia del Ecuador*, vols. 7-10. *Época Republicana IV*. Quito: Grijalbo / Corporación Editora Nacional, 1990-1991.
- . “Observaciones sobre el proceso de reforma de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador”. Tesis de doctorado. PUCE, Quito, 1975.
- y Ramiro Ávila Santamaría, eds. *Julio César Trujillo en sus propias palabras*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2019.
- Azcuy, Virginia Raquel. “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”. *Revista Teología* 50, n.º 110 (abril de 2013): 111-138.
- Bacik, James J. *Contemporary theologians*. Dublin: The Mercier Press, 1992.
- Bangert, William. *Historia de la Compañía de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Barauna, Guillermo, dir. *La Iglesia en el mundo de hoy*. Madrid: Studium, 1967.

- Barreto Vaquero, Dimitri. “De la intervención militar a la sumisión burocrática. Universidad Central del Ecuador, 1963-2013”. En *La formación de los médicos en el Ecuador en los últimos 50 años. 1960-2010*, editado por Rodrigo F. Yépez, 73-150. Quito, edición del autor, 2013.
- Baquero de la Calle Ribadeneira, Jaime. “Estatuto jurídico de las entidades religiosas”. En *Estado, Derecho y Religión*, coordinado por Juan Gregorio Navarro Florida, 147-60. Madrid: Marcial Pons, 2009.
- Barriga López, Franklin. *Historia de la Academia Ecuatoriana de la Lengua*. Quito: Academia Ecuatoriana de la Lengua, 2012.
- Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- . “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa”. *Revista de Ciencias Sociales* 16 (2006): 38-54.
- Bellini, Luciano, comp. *Palabras de liberación. Discursos y homilias de Monseñor Leonidas Proaño, 1985-1987*. Quito: Abya-Yala, 2009.
- Benedicto XV. *Maximum illud*, 1919, [vatican.va/content/benedict-xv/es/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xv\\_apl\\_19191130\\_maximum-illud.html](http://vatican.va/content/benedict-xv/es/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html)
- Benedicto XVI y Peter Seewald. *Últimas conversaciones*. Bilbao: Mensajero, 2016.
- Benz, Wolfgang y Hermann Graml, eds. *El siglo XX: II. Europa después de la Segunda Guerra Mundial 1945-1982*. Tomo 2. Madrid: Siglo Veintiuno, 2000.
- Bernstein, Carl y Marco Politi. *Su Santidad: Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo*. Bogotá: Norma, 1996.
- Beozzo, José Oscar. “Medellín: inspiração e raízes”, [www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm](http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm).
- . “Nota sobre los participantes en la celebración del Pacto de las Catacumbas...” (2009). [http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro\\_site/dhc/textos/beozzo\\_catacumbas.pdf](http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro_site/dhc/textos/beozzo_catacumbas.pdf).
- Berrios, Fernando. “Manuel Larraín y la conciencia eclesial latinoamericana: Visión y legado de un precursor”. *Teología y vida* 50 (2009): 13-40. doi: 10.4067/S0049-34492009000100004.
- Bertrand, Michel. “De la familia a la red de sociabilidad”. *Revista Mexicana de Sociología* 61, n.º 2 (abril-junio de 1999): 107-35.

- . “Los modos relacionales de las élites hispanoamericanas coloniales: enfoques y posturas”. *Anuario IEHS* 15 (2000): 61-80.
- Beyhaut, Gustavo y Hélène Beyhaut. *América latina: III. De la Independencia a la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1990.
- Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1992.
- Blanco Sarto, Pablo. “Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006): 43-66.
- Blázquez, Feliciano. *Helder Câmara. El grito del pobre*. Madrid: Sígueme, 1972.
- Blázquez, Ricardo. *La Iglesia del Vaticano II*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Borrero Cabal, Alfonso. *La Universidad. Estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias: Tomo I. Historia Universitaria: la Universidad en Europa desde sus orígenes hasta la Revolución Francesa*. Bogotá: Compañía de Jesús / Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- . *La Universidad. Estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias: Tomo III. Historia Universitaria: La Universidad en América, África y Asia*. Bogotá: Compañía de Jesús / Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1988.
- Bravo Muñoz, Agustín. *El soñador se fue pero su sueño queda*. Quito: Fondo Documental Diocesano / Tierra Nueva Vicaría del Sur del Ecuador / Fundación Pueblo Indio del Ecuador / Centro Bíblico, 1998.
- Bravo Reinoso, Pedro. *La gramática del discurso universitario en el Ecuador (1960-1980)*. Quito: Centro de Publicaciones de la PUCE, 2016.
- Bravo Santillán, Julián. *Aurelio Espinosa Pólit, S.J.* Quito: Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”, 1990.
- Bustos, Guillermo. *El culto a la nación: Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Sede Ecuador / Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Cabrera Hanna, Santiago, ed. *La Gloriosa, ¿revolución que no fue?* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador, 2016.
- Câmara, Helder. *Cristianismo, socialismo, capitalismo*. Salamanca: Desclée de Brouwer, 1975.

- Campos, Xóchitl Patricia y Diego M. Velásquez, coords. *La Derecha mexicana en el siglo XX. Agonía, Transformación y Supervivencia*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla / Montiel & Soriano Eds., 2017.
- Carrón, Julián. *La belleza desarmada*. Madrid: Encuentro, 2016.
- Carvajal, Iván. *Universidad, sentido y crítica*. Quito: Centro de Publicaciones de la PUCE, 2018.
- Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas. *Logros y traspiés del desarrollo rural contados por CESA*. Quito: CESA, 1992.
- Cepeda Astudillo, Franklin. *Riobamba: imagen, palabra e historia*. Riobamba, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Chimborazo, 2010.
- e Ignacio Ramos. *Riobamba. Imagen y testimonio. Álbum de Familia*. Riobamba: Municipio de Riobamba, 2018.
- Cevallos García, Eduardo. “De Ingapirca al Vaticano”. En *El Ecuador en paños menores*, 165-187. Cuenca: López Monsalve Editores, 1979.
- Cevallos, Salvador. *Cristianos marxistas*. Quito: edición del autor, 2007.
- Chalco, Maritza S. “Caridad y Acción Católica en Quito. Discurso y prácticas de la élite en torno a los pobres y obreros en los años treinta”. Tesis de maestría. FLACSO Ecuador, 2017. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/12439>
- Chamorro Espinosa, David. *Los jesuitas en Manabí y Esmeraldas. Historia de una Misión, 1918-1962*. Quito: Centro de Publicaciones de la PUCE, 2018.
- . “La Iglesia ecuatoriana entre el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín”, *Procesos* 55 (enero-junio de 2022): 111-37. doi: 10.29078/procesos.v.n55.2022
- . “Hernán Malo y la Facultad ‘San Gregorio’, 1968-1971” (2022): 189-214. doi: 10.26807/revpuce.vi
- Chapman Quevedo, Willian Alfredo. “El concepto de sociabilidad como referente del análisis histórico”. *Investigación y Desarrollo* 23, n.º 1 (enero-junio de 2015): 1-37, doi:10.14482/indes.23.1.6040.
- Chappel, James. *Slaying the Leviathan, Catholicism and the Rebirth of Europe (1920-1950)*. New York: Columbia University, 2012.
- . *Catholic Modern, The Challenge of Totalitarianism and Remaking of the Church*. Harvard: Harvard University Press, 2018.
- Chiron, Yves. *Pio XI*. Milano: San Paolo, 2006.

- Clark, Kim y Marc Becker, eds. *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007.
- Codina, Gabriel. “Un siglo en la educación jesuita”. *Jesuitas. Anuario de la Compañía de Jesús 2000*. Roma: Curia del Prepósito General, 1999: 44-62;
- Codina, Víctor. “Las ponencias de Medellín”. *Medellín* 44 n.º 171 (mayo- agosto de 2018): 25-47.
- Collini, Stefan. “The identity of Intellectual History”. En *A Companion to Intellectual History*, editado por Richard Whatmore y Brian Young, 7-18. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.
- Collins, Randall. *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana / Unidad Azcapotzalco / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- . *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Consejo Nacional Electoral e Instituto de la Democracia. *Elecciones Presidenciales del Ecuador, 1948-2017*. Quito: Consejo Nacional Electoral / Instituto de la Democracia, 2017.
- Cordero Jaramillo, Leonardo María. *Una vida llena de vida*. Cuenca, edición del autor, 2011.
- Corrales Pascual, Manuel, ed. *Pensamiento de Aurelio Espinosa Pólit*. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editorial Nacional, 2006.
- Corrêa de Oliveira, Plinio. *Revolución y Contra-Revolución*. Buenos Aires: Ediciones TFP, 1992.
- Cosse, Isabella. *Mafalda: historia social y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2014.
- Costa Pinto, Antonio, ed. *An Authoritarian Third Way in the Era of Fascism*, Londres, Routledge, 2021.
- Crespo Toral, Hernán, Jorge Salvador Lara y Jorge Villalba F., coords. *Historia del Ecuador*, vol. 7. Barcelona: Salvat Editores, 1982.
- Crivelli, Camilo. *Directorio protestante de la América Latina*. Isola del Liri: Società Tipografica A. Macioce & Pisani, 1933.
- De la Guerra Zúñiga, Eddy, ed. *Derecho Financiero y Derecho Tributario. Ensayos en homenaje al profesor José Vicente Troya Jaramillo*. Volumen II. Quito:

- Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador / Instituto Ecuatoriano de Derecho Tributario, 2021.
- De Lubac, Henri. *Meditación sobre la Iglesia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1966.
- Deiros, Pablo Alberto. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.
- De Roux, Rodolfo R. “La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración”. *Pro-Posições* 73 (enero-abril de 2014), 31-54.
- Díaz, Miguel H. “An Unfinished Project: John Courtney Murray, Religious Freedom, and Unresolved Tensions in Contemporary American Society”. *Loyola University Chicago Law Journal* 50: 1-23.
- Di Stefano, Roberto. *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina. Siglos XIX y XX*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2016.
- Dosse, François. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, Historia intelectual*. Valencia: Universita de València, 2006.
- . *El arte de la biografía: entre historia y ficción*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Dussel, Enrique D. *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y liberación, 1492-1973*. Barcelona: Nova Terra, 1974.
- Dvornik, Francis. *The General Councils of the Church*. London: Burns & Oates, 1961.
- Echolt, Margit y Stefan Silber. *Vivir la fe en la ciudad hoy*. Tomo I. 2013.
- Espinosa de los Monteros, Alfonso. *Memorias: Tomo I (1961-1988)*. Bogotá: Debate, 2016.
- Espinosa Fernández de Córdova, La derecha ecuatoriana ante una coyuntura global catastrófica (1914-1945). En *Fascismos iberoamericanos*, editado por Gabriela de Lima Grecco y Leandro Pereira Gonçalves, 339-366. Madrid: Alianza Editorial, 2022.
- . “Repensar la Derecha. Democracia Cristiana, corporativismo e integralismo en Ecuador en la entreguerra (1918-1943)”. *Historia* 396 2 (2018): 55-90.
- Espinosa Pólit, Aurelio. *Dieciocho clases de Literatura*. Quito: Editorial Fr. Jodoco Ricke, 1947.
- . *Virgilio en verso castellano: Bucólicas, Geórgicas, Eneida*. Ciudad de México: Jus, 1961.
- . *El teatro de Sófocles en verso castellano*. 2 vols. Quito: Centro de Publicaciones de la PUCE, 2021.

- Estefanía, Joaquín. *Revoluciones: cincuenta años de rebeldía (1868-2018)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2018.
- Faggioli, Massimo. *Historia y evolución de los movimientos católicos*. Madrid: Propaganda Popular Católica, 2011.
- Fe y Alegría – Venezuela. *De la chispa al incendio: la historia y las historias de Fe y Alegría*. Caracas: Fe y Alegría, 1999.
- Fernández Peña, Martha. “El elemento religioso en el liberalismo iberoamericano: los casos de Perú y Ecuador”. En *XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, dirigido por Julio de la Cueva Merino, Joseba Louzao Villar y José R. Rodríguez Lago, 37-54. Albacete: Universidad de Castilla – La Mancha, 2016.
- Fernández Rueda, Sonia. *La escuela que redime: maestros, infancia escolarizada y pedagogía en Ecuador, 1925-1948*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2018.
- Fesquet, Henri. *The drama of Vatican II. The Ecumenical Council*. New York, Random House, 1967
- Floristán, Casiano y Juan José Tamayo, eds. *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992.
- . *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1975.
- Freile, Carlos, coord. *Historia de la Iglesia católica en el Ecuador*. Tomo VI: *La ruptura del Concordato, el Modus Vivendi y la época posterior*. Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana / Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica, 2019.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2007.
- Fundación Mariana de Jesús. *María Augusta Urrutia. Vida y obra*. Quito: Fundación Mariana de Jesús, 1997.
- Gaillardetz, Richard R., ed. *The Cambridge Companion to Vatican II*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- García Villoslada, Ricardo. *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*. Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1940.
- García y García, Antonio. “Organización territorial de la Iglesia”. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I*, dirigida por Pedro Borges, 139-54. Madrid: BAC / Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, 1992.

- Gavilanes del Castillo, Luis. *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, 1992.
- Gibellini, Rosino. *La Teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Girardi, Jules. *Cristianismo y liberación del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Goetschel, Ana María. “Educación e imágenes de la mujer en los años treinta: Quito - Ecuador”. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 28 n.º 3 (1999): 407-8.
- González Suárez, Federico. *Obras pastorales*, tomo II. Quito: Imprenta del Clero, 1928.
- Gortaire, Julio. *Testimonios 6*. Quito: CIPA, 2001.
- Gramsci, Antonio. *La formación de los intelectuales*. Ciudad de México: Grijalbo, 1967.
- Granados, Aimer. *Debates sobre España: el Hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX*. Ciudad de México: El Colegio de México / Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, 2005.
- . “La emergencia del intelectual en América Latina y el espacio público: el caso de Alfonso Reyes, 1927-1939”. *Procesos* 41 (2015): 173-99.
- Greenberg, Udi. “Catholics, protestants and the tortured path to religious liberty”. *Journal of the History of Ideas* 79 n.º 3 (julio, 2018): 461-79.
- Guerra, François Xavier. “El análisis de los grupos sociales: balance historiográfico y debate crítico”. *Anuario IEHS* 15 (2000): 117-122.
- Gutiérrez, Gustavo. “Pobres y liberación en Puebla”. *Páginas* 4 (1979): 1-32.
- . *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- Harris, Alana, ed. *The Schism of '68. Catholicism, Contraception and 'Humanae Vitae' in Europe, 1945-1975*. London: Palgrave MacMillan, 2018.
- Hebblethwaite, Peter. *Juan XXIII: el Papa del Concilio*. Madrid: Propaganda Popular Católica, 2000.
- . *Paul VI: the First Modern Pope*. New Jersey: Paulist Press, 1983.
- Hennelly, Alfred T., ed. *Liberation Theology. A Documentary History*. Maryknoll NY: Orbis Books, 1980.
- Herrera Heredia, Néstor. *Memoria del Seminario Mayor San José de Quito*. Quito: Grafimpresos, 2019.
- Hidalgo Navarro, Matilde. “El deber de la mujer”. En *Orígenes del feminismo en el Ecuador. Antología*, editado por Ana María Goetschel, 297-298. Quito: CONAMU / FLACSO, 2006.



- Hidrovo Quiñónez, Tatiana. *Historia de la Iglesia católica: Cristianismo en Manabí*. Portoviejo: Arquidiócesis de Portoviejo, 2002.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 2019.
- Hurtado, Alberto. *Un fuego que enciende otros fuegos*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004.
- . *Humanismo Social*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2013.
- Hurtado, Edin. *Historia de la Diócesis de Tulcán*. Quito: Don Bosco, 2015.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, [https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Fasciculos\\_Provinciales/Fasciculo\\_Chimborazo.pdf](https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Fasciculos_Provinciales/Fasciculo_Chimborazo.pdf)
- Instituto Social León XIII. *El diálogo según la mente de Pablo VI: Comentarios a la "Ecclesiam suam"*. Madrid: BAC, 1965.
- Iribarren, Jesús y José L. Gutiérrez García, eds. *Ocho grandes mensajes*. Madrid: BAC, 1971.
- Ivereigh, Austen. *El gran reformador. Francisco, retrato de un papa radical*. Bogotá: Ediciones B, 2015.
- Jaramillo Alvarado, Pío. *El indio ecuatoriano*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1997.
- Jiménez B., Diego et al., eds. *Medellín: memoria y profecía*. Quito: Centro de Publicaciones de la PUCE, 2018.
- Jiménez Lozano, José. "La Conferencia Episcopal de Puebla". *El País*, 24 de enero de 1979, [https://elpais.com/diario/1979/01/24/opinion/285980410\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1979/01/24/opinion/285980410_850215.html)
- Jordán, Fausto. "Reforma agraria en el Ecuador". En *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, coord. por John D. Vargas Vega, 285-317. La Paz: Plural, 2003.
- Jouanen, José. *Historia de la Compañía de Jesús en la República del Ecuador, 1850-1950*. Quito: Provincia Ecuatoriana, S.J., 2003.
- Juan XXIII. "Radiomensaje de S. S. Juan XXIII un mes antes de la apertura del concilio Vaticano II" (11 de septiembre de 1962). [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont\\_messages/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_mes\\_19620911\\_ecumenical-council.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html)
- . "Gaudet Mater Ecclesia" (11 de octubre de 1962). [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf\\_j-xiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xiii_spe_19621011_opening-council.html).

- Jurado Noboa, Fernando. *Camilo Ponce: el estadista*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”, 2019.
- Kelly, John N. D. *Dictionary of Popes*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Koselleck, Reinhart. “Historia de los conceptos y conceptos de historia”. *Ayer* 53 n.º 1 (2004): 27-45.
- Klaiber, Jeffrey. *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000*. Lima: Fondo Editorial Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.
- Laboa, Juan María. *Historia de la Iglesia católica: vol. V. Edad Contemporánea*. Madrid: BAC, 2004.
- . “Los obispos españoles en el Concilio”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 14 (2005): 29-50.
- Lamb, Matthew L. y Matthew Levering, eds. *The Reception of Vatican II*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Lamet, Pedro Miguel. *Arrupe, un profeta para el siglo XXI*. Madrid: Temas de Hoy, 2001.
- Largo Vargas, Joan Manuel. “Intelectuales católicos, revistas y catolicismo de masas. Una historia intelectual de la secularización en Colombia, 1934-1957”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de Colombia, 2021. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/80243/1144145840.2021.pdf?sequence=3&isAllowed=y>
- Larrea Holguín, Juan Ignacio. *La Iglesia y el Estado en el Ecuador*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1954.
- Lauderbaugh, George. *Historia Política del Ecuador*. Quito: CODEU, 2015.
- Lida, Miranda. “De Manuel Gálvez a Jacques Maritain. Hispanofilia y francofilia en el catolicismo argentino de la primera mitad del siglo XX”. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 7 (2017) 61-81.
- . “Variaciones sobre la hispanidad a la luz de 1939. La Institución Cultural Española de Buenos Aires, entre el falangismo y el exilio republicano”. *Historia* 52 n.º 2 (diciembre de 2019), 471-89.
- López Garzón, Daniel Sebastián. “Aproximación al pensamiento de Plinio Corrêa de Oliveira a través de su obra *Revolución y Contra-revolución*”. Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2015.
- López Trujillo, Alfonso. *De Medellín a Puebla*. Madrid: BAC, 1980.

- Luciani, María Paula. “Maurice Agulhon. El círculo burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 15, n.º 30 (2013): 227-34.
- Lynch, John. *Dios en el Nuevo Mundo: una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica, 2012.
- MacCulloch, Diarmaid. *Historia de la Cristiandad*. Barcelona: Debate, 2011.
- Madrigal, Santiago. *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: tras las huellas del Concilio*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- . *Vaticano II: remembranza y actualización*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Malo González, Hernán. *El hábito en la filosofía de Felix Ravaisson*. Quito, PUCE: 2019.
- . *Pensamiento de Hernán Malo González. Ensayos de interpretación*, editado por Enrique Ayala Mora et al. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2006.
- . *Pensamiento filosófico*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989.
- . *Pensamiento universitario ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1980.
- . *Universidad, institución perversa*. Quito: Fundación Hernán Malo / Corporación Editora Nacional, 2014.
- Mantilla, Luis Carlos. “Entre el avance y la insatisfacción: los últimos 50 años de historia de la Iglesia en Colombia (1965-2015)”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 25 (2016).
- Mannheim, Karl. “El problema de las generaciones”. *Reis* 62 (1993): 193-242.
- Maritain, Jacques. “La carta democrática”. En *Pensadores católicos contemporáneos*, vol. II, dirigida por A. Robert Caponigri, 23-57. Barcelona: Grijalbo, 1964.
- Marmion, Declan y Mary E. Hines, eds. *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Martín Descalzo, José Luis. *Un periodista en el Concilio*. Madrid: Propaganda Popular Católica, 1963.
- . *Un periodista en el Concilio: cuarta etapa*. Madrid: Propaganda Popular Católica, 1966.
- Martínez Borrero, Juan. “La Acción Católica en Cuenca: de las asociaciones obreras a la ‘ciudadanía moral’ en el primer tercio del siglo XX”. *Procesos* 46 (julio-diciembre 2017): 67-90.

- Martínez Salame, Gonzalo. *Historia de la Congregación de la Misión en el Ecuador*. Quito, 2012.
- Matovelle, Julio María. *Obras Completas*, vol. I Cuenca, 1979.
- Medina Ascensio, Luis. *Historia del Colegio Pío Latinoamericano*. México: Jus, 1979.
- Medina Gallego, Carlos. *Camilo Torres Restrepo: la sonrisa de la esperanza*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2017.
- Medina, Medófilo. “Protestantes, pentecostales y política en Colombia, 1870-2016”. En *La Reforma Luterana y su influencia en América Latina del pasado al presente*, editado por Enrique Ayala Mora, 197-224. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador / Colegio de América / La Tierra, 2018.
- Mejía Salazar, Álvaro R. “Juan Larrea Holguín y su relación con la Academia Nacional de Historia del Ecuador”. *Colloquia. Revista de Pensamiento y Cultura* 4 (2017): 102-9.
- Mesa Posada, Carlos A. “Medellín 1968”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 416-421.
- Messori, Vittorio. *Informe sobre la fe*. Madrid: BAC, 1985.
- Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. Ciudad de México: Vuelta, 1989.
- Miranda Ribadeneira, Francisco. *Política Cristiana*. Quito: Editorial Fr. Jodoco Ricke, 1955.
- . *El humanista ecuatoriano Aurelio Espinosa Pólit*. Puebla: Cajica, 1974.
- . *Pablo Muñoz Vega: expresión de humanismo eclesial en servicio*. Quito: PUCE, 1984.
- . *Pablo Muñoz Vega: un humanismo eclesial para el hombre de hoy*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1993.
- Miranda Ribadeneira, Francisco, Carlos Torres y Miguel A. Rodríguez, eds. *Al cardenal Pablo Muñoz Vega, S.J.* Quito: Provincia Ecuatoriana de la Compañía de Jesús, 1994.
- Miranda Torres, Carlos. *Jorge Chacón Acevedo, S.J., por la senda ignaciana*. Riobamba: Municipalidad de Pelileo, 2005.
- Montero, Feliciano. “Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo (1951-1969)”. *Historia del Presente* 5 (2005): 41-67.
- Morales Almeida, Roberto. *Semblanza de Mons. Leonidas Proaño Villalba*. Ibarra: edición del autor, 1979.

- Moscoso Álvarez, Raúl. “El centenario de Isabel Robalino Bolle”. *Ciencias Jurídicas* 9 (2019): 127-32.
- Müller, Andrea Heidy. *Repensar la Revolución del Poncho. Activismo católico y políticas de representación en el espacio andino de Ecuador (1955-1988)* transcript Verlag, 2021. Disponible en <https://play.google.com/books/reader?id=yftFEAAAQBAJ&pg=GBS.PA9&hl=es>
- Norris, Robert. *El gran ausente: biografía de Velasco Ibarra*. Quito: Libri Mundi, 2004.
- O’Malley, John. *What Happened at Vatican II*. Harvard: Harvard University Press, 2008.
- Orquera, Katerinne. “Prensa periódica y opinión pública en Quito: historia social y cultural de diario El Comercio, 1935-1945”. Tesis de doctorado. Universidad Andina “Simón Bolívar”, Sede Ecuador, 2020. <http://hdl.handle.net/10644/7684>
- Ortiz Crespo, Gonzalo. “50 años del secuestro del Padre Cammarata”. *Mundo Dineros* 442, marzo de 2019, <https://revistamundodineros.com/50-anos-del-secuestro-del-padre-cammarata>
- . “A los 99 años, Isabel Robalino sigue en la lucha”. <https://www.planv.com.ec/ideas/ideas/99-anos-isabel-robalino-sigue-la-lucha>
- . *Su Eminencia. El Cardenal Carlos María de la Torre y el Ecuador de su tiempo*. Quito: Editorial Plaza Grande, 2019.
- Ortiz Crespo, Santiago y Soledad Álvarez Velasco, coords. *Memorias del seminario internacional: El legado intelectual y político de Fernando Velasco Abad*. Quito: FLACSO Ecuador, 2014.
- Pablo VI. “Alocución” (29 de septiembre de 1963). [http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1963/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19630929\\_concilio-vaticano-ii.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html)
- . “Discurso a los representantes de los Estados” (4 de octubre de 1965). [http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651004\\_united-nations.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html)
- . *Humanae Vitae*. Quito: Editorial Fr. Jodoco Ricke, 1968.
- Padberg, John W. “Contexto histórico”. *Jesuitas. Anuario de la Compañía de Jesús* 2000. Roma: Curia Generalicia S.J., 2000): 7-30.
- Padrón, Alfonsina de Jesús. *Reseña Histórica de la Provincia Sto. Domingo de Guzmán del Ecuador*. Quito: Dominicas de la Inmaculada Concepción, 1989.
- Paladines, Agustín. *Criterios para la transformación académica de la Universidad*. Quito: Universidad Central del Ecuador, s/f.

- Paladines, Carlos. *Historia de la Educación y del pensamiento pedagógico ecuatorianos*. Quito: Centro de Publicaciones de la PUCE, 2018.
- . *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1990.
- Padilla, Washington. *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2008.
- Paz y Miño Cepeda, Juan J. *Ecuador: los gobiernos julianos 1925-1931. La constitución de la izquierda política*. Quito: Centro de Publicaciones de la PUCE, 2018.
- . “Marx y la doctrina social católica”. 2018. [www.alainet.org/es/articulo/193380](http://www.alainet.org/es/articulo/193380)
- . “Trabajadores y movimiento obrero. Elementos históricos para una economía política sobre el trabajo en Ecuador”. Boletín del Taller de Historia Económica, PUCE – Facultad de Economía (junio - julio de 2016). [www.historiaypresente.com/hyp/wp-content/uploads/2016/11/trabajadores-movimiento-obrero.pdf](http://www.historiaypresente.com/hyp/wp-content/uploads/2016/11/trabajadores-movimiento-obrero.pdf).
- Pérez Guerrero, Alfredo. *La Universidad ultrajada*. Quito: Editorial Universitaria, 1974.
- Pérez Pimentel, Rodolfo, <https://rodolfoperezpimentel.com>
- Pérez Ramírez, Gustavo. *Camilo Torres Restrepo, mártir de la Liberación*. Quito: La Tierra, 2009.
- Pikaza, Xabier y José Antunes da Silva, eds. *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Madrid: Verbo Divino, 2015.
- Pike, Fredrick B. *The United States and the Andean Republics: Peru, Bolivia and Ecuador*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1977.
- Pineda C., Roberto. “El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas”. *Baukara* 2 (julio-diciembre 2012): 10-28.
- Pío IX. *Quanta Cura – Syllabus errorum*, 1864, [vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html](http://vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html)
- Pío XI. *Ubi arcano*, 1922, [http://vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19221223\\_ubi-arcano-dei-consilio.html](http://vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html).
- . *Mortalium animos*, 1928, [vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19280106\\_mortalium-animos.html](http://vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html).
- Pío XII. *Summi Pontificatus*, n.º 63, [http://vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20101939\\_summi-pontificatus.html](http://vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html)
- Posso Yépez, Miguel Ángel. *Fábrica Textil Imbabura: ¡La Historia!* Quito: Cámara Ecuatoriana del Libro - Núcleo de Pichincha, 2008.

- Poulat, Émile. *Nuestra laicidad pública*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Proaño, Leonidas. *Abriendo surcos indígenas*, vol. 1. Riobamba: Fondo Documental Diocesano / ICALA, 2011.
- . *Acuérdate de Zarumilla*. Ibarra: Talleres Gráficos Cardijn, 1951.
- Concientización, evangelización, política*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- . *Creo en el hombre y en la comunidad*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2001.
- . *El largo caminar hacia la liberación*. Riobamba: Fondo Documental Diocesano / Gobierno Provincial de Chimborazo, 2010.
- . *Quieres?* (seis números). Ibarra, 1941.
- . *Rupito*. Quito: El Conejo, 1989.
- . *Un método de Acción Católica*. Quito: Editorial El Comercio, 1941.
- Procacci, Giuliano. *Historia General del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Radio HCJB “La Voz de los Andes”. <https://radiohcjb.org/historia-hcjb/>
- Rahner, Karl. “Naturaleza y Gracia”. En *Escritos de Teología IV: Escritos recientes*, 215-243. Madrid: Taurus, 1964,.
- Ratzinger, Joseph. *The Pope Benedict XVI Reader*. Park Ridge, IL: Word on Fire Institute, 2021.
- Revista Avance. [www.revistavance.com/ediciones-anteriores/ano-2019/junio-de-2019/685-trujillo-ejemplo-de-honestidad-politica-durante-40-anos-de-vigencia-democratica.html](http://www.revistavance.com/ediciones-anteriores/ano-2019/junio-de-2019/685-trujillo-ejemplo-de-honestidad-politica-durante-40-anos-de-vigencia-democratica.html)
- Rivadeneira Játiva, Hernán. “Julio César Trujillo Vásquez: un ser humano íntegro, justo y honrado”. *Ciencias Jurídicas* 9 (2019): 113-25.
- Robalino Bolle, Isabel. *El Centro Católico de Obreros*. Quito: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas, 2006.
- . Luis Robalino Dávila. *El hombre, el historiador, el político*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2005.
- . *Manual de Ética Profesional*. México: Jus, 1976.
- . “Presencia del laicado en la Iglesia ecuatoriana a partir del siglo XIX y durante el siglo XX”. En *Historia de la Iglesia católica en el Ecuador*: Tomo VI, ed. por Carlos Freile, 3299-305. Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana / Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica, 2019.

- Rodríguez Albán, Martha C. *Cultura y política en Ecuador: estudio sobre la creación de la Casa de la Cultura*. Quito: FLACSO-Ecuador, 2015.
- Rodríguez, Luz Marina, ed. *Colegio Salesiano Sánchez y Cifuentes: Bodas de Diamante*. Ibarra: Don Bosco, 2012.
- Rodríguez Castelo, Hernán. *García Moreno por sí mismo*. Quito: Dinediciones, 2017.
- Rogier, L. J., Roger Aubert y David Knowles, eds. *Nueva Historia de la Iglesia*. Tomo V: *La Iglesia en el Mundo Contemporáneo (1848 al Vaticano II)*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Roig, Arturo Andrés. *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar– Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2013.
- Roldán, Alejandro. *Las crisis de la vida en religión*. Madrid: Razón y Fe, 1967.
- Romero H., Elías. “Nuestra Escuela”. *Ciencia y Educación Física* 3 (octubre de 1969): 7-9.
- Rowland Christopher, ed. *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Rubianes, Alberto. *Testimonios n.º 5*. Quito: CIPA, 2000.
- Rubianes, Eduardo y equipo. *Marxismo. Hombre sí, Dios no*. Quito, 1972.
- Rueda, Marco Vinicio. *Testimonios n.º 7*. Quito: CIPA, 2001.
- Rusconi, Roberto. *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*. Roma: Viella, 2010.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. London, Routledge Classics, 1946.
- Salazar Alvarado, Francisco. “Julio Tobar Donoso”. En *Biblioteca Ecuatoriana Clásica*, tomo 32. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones, 1995.
- Salazar Cortez, Tatiana. “La militancia política femenina en la izquierda marxista ecuatoriana de la década de los sesenta: La URME y el PCE”. *Procesos* 46 (julio-diciembre 2017): 91-118. doi: 10.29078/rp.v0i46.653
- Sale, Giovanni. *Giovanni XXIII e la preparazione del Concilio Vaticano II*. Milano: Jaca Book, 2012.
- Salvador Lara, Jorge. *Breve Historia contemporánea del Ecuador*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . “Las ideas en el Ecuador del siglo XX”. En *Historia del Ecuador*, vol. 7, coordinado por Hernán Crespo Toral, Jorge Salvador Lara y Jorge Villalba F., 161-203. Quito: Salvat, 1980.



- Santana, Adalberto. "1968 en la memoria de América Latina y el mundo". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 234 (septiembre-diciembre de 2018): 177-200. doi: 10.22201/fcpys.2448492xe.2018.234.65557
- Saranyana, Josep-Ignasi. *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*. Bogotá: CELAM, 2005.
- Schickendantz, Carlos. "Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968)". *Revista Teología* 108 (agosto, 2012): 25-53.
- Secretaría de Estado de la Santa Sede. *Concordato entre la Santa Sede y España*. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19530827\\_concordato-spagna\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19530827_concordato-spagna_sp.html)
- Sevilla Pérez, Alexandra. "Las mujeres ecuatorianas: entre las prácticas y el discurso (1895-1929)". Tesis de maestría. Universidad Andina "Simón Bolívar", Sede Ecuador, 2001. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2722?mode=full>
- Sevilla Pérez, Elisa y Alejandro López Valarezo. "Breve historia de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador". En *Pensamiento, Ciencia, Sociedad*, editado por Milton Luna y Jorge Moreno Egas, 139-151. Quito: Centro de Publicaciones de la PUCE, 2016.
- Silva, Sergio. "La Teología de la Liberación". *Evangelio y Vida* 50 (2009): 93-116.
- Simposio Permanente sobre la Universidad. *Historia de la Universidad en el Ecuador: sus principales hitos*. Quito: Centro de Publicaciones de la PUCE, 2011.
- Sosa, Ximena. "Mujeres, esfera pública y populismo en Brasil, Argentina y Ecuador 1870-1960". *Procesos* 27 (enero-junio 2008): 81-105.
- . "El papel de la burocracia en los gobiernos velasquistas en Ecuador, 1934-1972". *Procesos* 49 (enero-junio 2019), 103-30.
- . *Hombres y mujeres velasquistas, 1934-1972*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala, 2020.
- Spadaro, Antonio y Carlos María Galli, eds. *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2016.
- Suárez Veintimilla, Carlos. *Cuadernos de ausencia y de presencia*. Quito: Editorial Ecuatoriana, 1943.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Para comprender la Teología de la Liberación*. Estella (España): Verbo Divino, 1998.
- Tobar Donoso, Julio. *Catolicismo social*. Quito: Editorial Ecuatoriana, 1936.

- *Jacinto Jijón y Caamaño*. Puebla: José M. Cajica Jr., 1960.
- *La Iglesia, modeladora de la nacionalidad*. Quito: Centro de Publicaciones de la PUCE, 2006.
- Tobar García, Julio. *Historia de Límites del Ecuador*. Quito, 1982.
- Trujillo, Julio César. “La Universidad ecuatoriana en el sistema educacional ecuatoriano”. *Revista de la Universidad Católica* 2, n.º 2 (abril de 1974): 9-44
- Uzcátegui, Emilio. *Tránsito histórico de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Central*. Quito: ENA, 1979.
- Valdano, Juan. *Ecuador: cultura y generaciones*. Quito: Planeta, 1985.
- Valverde Romero, Carlos, ed. *Presencia Salesiana en el Ecuador*. Cuenca: Edibosco, 1987.
- Vázquez, Antonio. *Juan Larrea. Un rayo de luz sobre fondo gris*. Madrid: Palabra, 2009.
- Vázquez, Lola y equipo, coords. *La presencia salesiana en el Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*. Cuenca: Universidad Politécnica Salesiana, 2014.
- Vélez, Juan R. *Passion for Truth. The life of John Henry Newman*. Charlotte: TAN Books, 2012.
- Verdesoto Salgado, Luis. *Apuntes para la Historia de la Universidad y de la Patria*. Quito: Editorial Universitaria, 1998.
- Victoriano Serrano, Felipe. “Estado, golpes de Estado y militarización en América Latina: una reflexión histórico-política”. *Argumentos* 23, n.º 64 (septiembre-diciembre de 2010): 175-93.
- Vorgrimler, Herbert. *Entender a Karl Rahner: Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona, Herder, 1988.
- . *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- Vorgrimler, Herbert y Robert vander Gucht, dirs. *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*. Madrid: La Editorial Católica, 1973.
- VV. AA. *20 años...!* Quito: PUCE / Instituto de Investigaciones Económicas, 1966.
- VV. AA. *Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”*. 1929-1979. Quito: BEAEP, 1979.
- VV. AA. *Diccionario Biográfico Ecuatoriano*. Quito: Editorial Bolívar, 1975.
- VV. AA. *Homenaje póstumo al Dr. Julio Tobar Donoso*. Quito: Editorial Voluntad, 1982.
- VV. AA., *Julio Tobar Donoso. Centenario, 1894-1994*. Quito: Editorial Mendieta, 1994.

- VV. AA. *Libro de oro. Pontificia Universidad Católica del Ecuador 1946/1996*. Quito: PUCE, 1996.
- Vivanco, Luis Eduardo. “Isabel, la lucha es hasta el último día”. En *Corrupción en la Década Encubierta*, editado por Antonio Jaramillo Terán, 31-4. Quito: Comisión Nacional Anticorrupción, 2017.
- Villacrés Moreno, Ericka. “Análisis de la representación visual de Mons. Leonidas Proaño, a través de la fotografía de Sebastião Salgado en Chimborazo (1979-1998)”. Trabajo de titulación para licenciatura. Universidad Nacional de Chimborazo, 2023.
- Von Teuffenbach, Alexandra. “Algunas figuras significativas del Concilio”. En *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, dirigido por Antonio Aranda, Miguel Lluch y Jorge Herrera, 71-116. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2014.
- Whatmore, Richard y Brian Young, eds. *A Companion to Intellectual History*. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.
- Whitfield, Teresa. *Pagando el precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores, 1998.
- Wilde, Melissa J. *Vatican II: a sociological analysis of religious change*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Williamson, Edwin. *Historia de América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Winock, Michel. *El siglo de los intelectuales*. Barcelona: Edhasa, 2010.
- Wolf, Eric Robert, “Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas”. En *Antropología social de las sociedades complejas*, editado por Eric Wolf, Clyde Mitchell et al., 19-30. Madrid: Alianza, 1980.
- Worcester, Thomas, ed. *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Yépez, Susana, ed. *Centro del Muchacho Trabajador. 50 años en historias y testimonios*. Quito: CMT, 2014.
- Zaldumbide, Gonzalo. *El nuevo libro de Tobar Donoso y breves consideraciones en torno*. Quito: La Unión, 1954.
- Zamora Andrade, Pedro Pablo. *Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

Zizola, Giancarlo. *Il Microfono di Dio: Pío XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani.*

Milano: Mondadori, 1990.

## Anexos

### A. Entrevistas

- Álvarez, Jaime. Colaborador de Leonidas Proaño, actual párroco de Penipe.
- Arcos Terán, Laura. Científica, familiar de Isabel Robalino, docente jubilada de la PUCE.
- Ayala Mora, Enrique. *Alumnus* de la PUCE, historiador, exrector de la UASB.
- Barredo, Fernando. Teólogo jesuita, docente jubilado de la PUCE.
- Botasso, Juan. Misionero y antropólogo salesiano.
- Cagigal, José Luis. Antiguo secretario personal de Hernán Malo, actual prorector de la PUCE, sede Manabí.
- Cazorla, Jorge. Teólogo dominico, docente jubilado de la PUCE.
- Carvajal, Iván. Filósofo y literato, docente jubilado de la PUCE.
- Chamorro González, Alfonso. Docente jubilado de la UCE.
- Cepeda Astudillo, Franklin. Historiador riobambeño.
- Corral, Víctor. Obispo emérito de Riobamba.
- Corrales Pascual, Manuel. Jesuita, literato, exrector de la PUCE.
- Echeverría Rodríguez, Lolo. Exjesuita, comunicador y editorialista.
- Egües García, Alfonso. Jesuita, literato y músico, docente de la PUCE (fallecido).
- Espinosa Cordero, Simón. Exjesuita, escritor, docente jubilado de la PUCE.
- Espinosa Calderón, Teresa. Ciudadana atuntaqueña.
- Espinosa Calderón, Mariana. Ciudadana atuntaqueña.
- Fernández, José Luis. Ex marista, docente jubilado de la PUCE.
- Fernández, Roberto. Teólogo dominico, escritor, docente jubilado de la PUCE, albacea de los bienes de Isabel Robalino.
- García Gallegos, Bertha. Socióloga e investigadora, *alumna* y docente jubilada de la PUCE.
- Gavilanes del Castillo, Luis María. Historiador y musicólogo, docente jubilado de la PUCE.
- Gortaire Iturralde, Julio. Jesuita, misionero en Guamote.
- Hernández, Joaquín. Exjesuita, filósofo, discípulo de Hernán Malo y de Julio C. Terán Dutari. Rector de la Universidad de Especialidades “Espíritu Santo”.
- Hidalgo Gallegos, Hernán. Jesuita, biblista, docente de la PUCE, superior de la Residencia “San Pedro Canisio”.

Moreno Egas, Jorge. Historiador e investigador, *alumnus* y docente jubilado de la PUCE, miembro de la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica.

Orquera, Katerinne. Historiadora, docente de la Universidad Andina Simón Bolívar – Sede Ecuador.

Ortiz Crespo, Gonzalo. Exjesuita, escritor, gestor cultural.

Paladines, Carlos. Exjesuita, filósofo, docente jubilado de la PUCE.

Pazos Barrera, Julio. Poeta, *alumnus* y docente jubilado de la PUCE.

Raza, Emilio. sacerdote diocesano, formador en el Seminario Mayor “San José”.

Serrano Rodríguez, Tomás. Jesuita, exalumno del Colegio “Borja”.

Trigo, Pedro. Teólogo jesuita, *alumnus* del San Gregorio.

Troya Jaramillo, Martha. Viuda de Julio César Trujillo.

Vera Vera, Aurelio. Jesuita, *alumnus* del San Gregorio.

Zaldúa, Juan Miguel. Jesuita, *alumnus* del San Gregorio.

## B. Cronología 1937-1979

Año	Ecuador: eventos sociales y políticos	Eventos eclesiales	Hitos intelectuales y culturales
1937	Modus Vivendi entre la Santa Sede y el Ecuador.		
1938	Congreso Católico de Obreros y fundación de la CEDOC.		
1939		Pío XII, papa.	Cuenca: Muerte de Remigio Crespo Toral.
1941-42	Guerra con el Perú y Protocolo de Río de Janeiro		Pablo Muñoz Vega: <i>La psicología de la conversión según San Agustín</i> .
1944	La <i>Gloriosa</i> . Regreso de Velasco Ibarra.		Casa de la Cultura Ecuatoriana. Leonidas Proaño edita el primer número de <i>La Verdad</i> .
1946	Asamblea Constituyente.	Fundación de la Universidad Católica del Ecuador.	
1950	El presidente Galo Plaza organiza el primer censo de población.	Año Santo. Canonización de Mariana de Jesús.	Cotacollao: inauguración del <i>San Gregorio</i> .
1953		Carlos María de la Torre, primer cardenal ecuatoriano.	Tobar Donoso: <i>La Iglesia, modeladora de la nacionalidad</i> .
1954		Leonidas Proaño, obispo de Riobamba.	La Escuela de Servicio Social se incorpora a la U. Católica.
1956	La derecha vuelve al poder con Camilo Ponce.	Bodas de Oro del Prodigio de la Dolorosa.	
1957			Roma: Pablo Muñoz Vega, rector de la PUG.

1958		Juan XXIII, papa.	
1959		Convocatoria del Concilio Ecuménico Vaticano II.	
1961	Golpe de Estado. Carlos J. Arosemena, presidente.		<i>Virgilio en verso castellano</i> . Muerte de Aurelio Espinosa Pólit.
1962-65	Junta Militar (desde 1963). Reforma agraria.	Concilio Vaticano II. Elección de Pablo VI. Pablo Muñoz, obispo coadjutor <i>sedi datus</i> .	Clausura de la U. Central. Alfredo Pérez Guerrero: <i>La Universidad ultrajada</i> (1964).
1967	Concluye la Asamblea Constituyente.	<i>Populorum Progressio</i> .	
1968	Comienza el quinto velasquismo. Isabel Robalino, senadora; Julio C. Trujillo, diputado.	<i>Humanae vitae</i> . Pablo Muñoz, arzobispo de Quito. Fallece el cardenal De la Torre. Conferencia de Medellín.	Hernán Malo, decano de la Facultad “San Gregorio”.
1969	Movilización estudiantil contra el Gobierno.	Bernardino Echeverría, arzobispo de Guayaquil.	Manuel A. Aguirre, rector de la U. Central.
1970	Velasco Ibarra se proclama dictador.		Clausura de las universidades públicas.
1971		Gutiérrez: <i>Teología de la Liberación</i> .	PUCE: Julio C. Trujillo, decano de Jurisprudencia; Hernán Malo, rector.
1972	Caída de Velasco Ibarra. Rodríguez Lara toma el poder.	Mons. López Trujillo, secretario general del CELAM.	Trujillo, vicerrector de la PUCE.
1973	<i>Boom</i> petrolero. Segunda ley de reforma agraria.	Visita apostólica a la diócesis de Riobamba.	PUCE: se establece la Facultad de Teología.
1976	Se instaura el Consejo Supremo de Gobierno.	Incidente de Santa Cruz (12 de agosto).	PUCE: Encuentro de Filosofía. Malo: <i>Universidad, Sede de la Razón</i> .
1977	Proceso de reestructuración jurídica del Estado. Fundación de la DP.	CEE: <i>Declaración sobre la promoción de la justicia social</i> .	Concluye el rectorado de Malo. Osvaldo Hurtado: <i>El poder político en el Ecuador</i> .
1978	Aprobación de la nueva Constitución. Primera vuelta presidencial.	<i>Año de los tres papas</i> . Comienza el pontificado de Juan Pablo II.	Hernán Andrade, rector de la PUCE.
1979	Comienza la presidencia de Jaime Roldós.	Conferencia de Puebla.	

Fuente y elaboración propias.

### C. Eventos, sesiones y fechas relevantes del Vaticano II

Evento	Fecha	Anotaciones
Inauguración	11 oct. 1962	Discurso de Juan XXIII, <i>Gaudet Mater Ecclesia</i>
1° sesión	11 oct. – 8 dic. 1962	Debates más relevantes: liturgia, revelación e Iglesia.
1° intersesión	9 dic. 1962 – 28 sept. 1963	<i>Pacem in Terris</i> (abril, 1963). El papa encarga la dirección de los trabajos conciliares a Agagianian, Lercaro, Döpfner y Suenens.
Muerte de Juan XXIII	3 jun. 1963	

Cónclave	19 jun. – 21 jun. 1963	Elección de G. B. Montini, Pablo VI.
2º sesión	29 sept. – 4 dic. 1963	Debates: esquemas sobre la Iglesia, obispos, ecumenismo, etc. Se aprueba <i>Sacrosanctum Concilium</i> (liturgia).
2º intersesión	5 dic. 1963 – 13 sept. 1964	1º viaje apostólico de Pablo VI: Tierra Santa (enero, 1964). En Quito: Pablo Muñoz, obispo coadjutor.
3º sesión	14 sept. – 21 nov. 1964	Debates: colegialidad, libertad religiosa, judíos y religiones no cristianas, revelación, Iglesia y mundo moderno, etc. Promulgación de <i>Lumen Gentium</i> .
3º intersesión	22 nov. 1964 – 13 sept. 1965	Viaje de Pablo VI a la India (diciembre, 1964).
Inicio de la 4º sesión	14 sept. 1965	Debates: Iglesia y mundo moderno, libertad religiosa, sacerdocio, etc.
Pacto de las Catacumbas	16 nov. 1965	
Aprobación de los últimos documentos	18 nov. – 7 dic. 1965	<i>Dei Verbum, Apostolicam Actuositatem, Dignitatis Humanae, Ad Gentes, Presbyterorum ordinis, Gaudium et Spes.</i>
Clausura	8 dic. 1965	

Fuente y elaboración: Concilio Vaticano II: *Documentos* (Madrid: BAC, 1967): 3-7.

#### **Anexo D. Rectores de la Universidad Católica, 1946-1985**

<b>Periodo</b>	<b>Rector</b>	<b>Observaciones</b>
1946-1961	Aurelio Espinosa Pólit, S.J.	Falleció en funciones, 21 de enero de 1961.
1961-1968	Luis Enrique Orellana, S.J.	Rector durante dos periodos (trienios).
1968-1971	Alfonso Villalba, S.J.	Rector durante un periodo.
1971-1977	Hernán Malo, S.J.	Rector durante dos periodos.
1977-1978	Marco Vinicio Rueda, S.J.	Encargado del rectorado.
1978-1985	Hernán Andrade, S.J.	El periodo de rector se incrementa a cinco años.

Fuente y elaboración propias.

**Anexo E. Hernán Malo encarga el rectorado de la PUCE a Marco V. Rueda (24 de noviembre de 1977).** Archivo Central de la PUCE, Recursos Humanos, ingreso 12, caja 7, carpeta no. 210. En la siguiente página.



Noviembre 24 de 1977

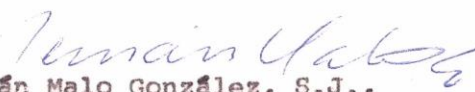
Rvdo. Padre  
Marco V. Rueda, S.J.,  
Vicerrector,  
Presente.-

Reverendo Padre:

Por tener que elaborar un documento importante, ruego a usted se sirva subfogarme en mis funciones de Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, a partir del día de mañana, hasta el día lunes 28 de los corrientes inclusive.

Reitero a usted mi agradecimiento por su valiosa colaboración y me suscribo,

Muy atentamente,

  
Hernán Malo González, S.J.,  
Rector de la Pontificia Universidad  
Católica del Ecuador.

HMG/dcw.

*Copias Retiradas Dr.  
Hernán Malo*

Anexo F. Fotografías



1. Primera plana de *El Comercio*, 29 de enero de 1942, con la noticia del Protocolo de Río de Janeiro. Firmaron los cancilleres Tobar Donoso por el Ecuador y Solf y Muro por el Perú. Hemeroteca de la BEAEP.



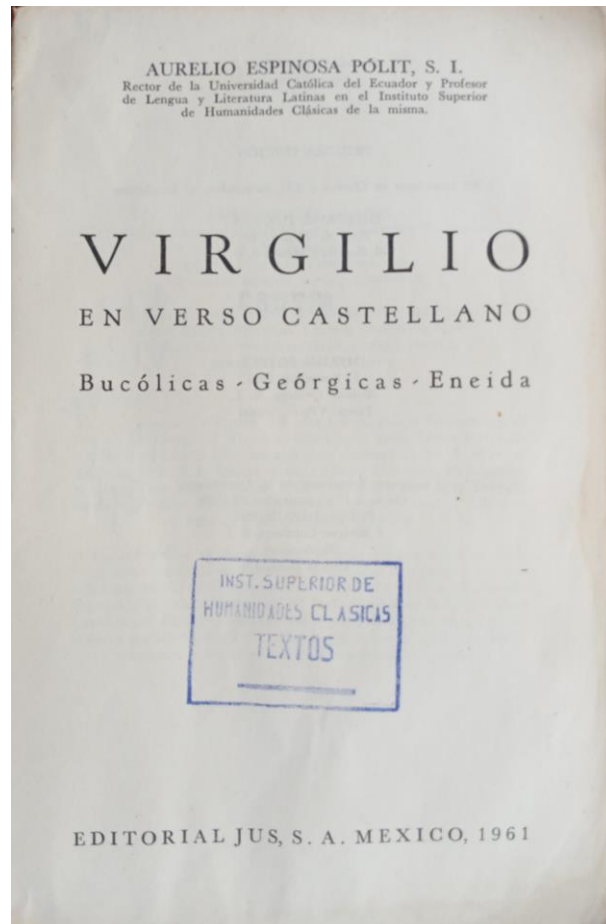
2. El cardenal de la Torre en la inauguración del nuevo Colegio “Loyola”, Cotacollao, 1949. BEAEP, Fondo Fotográfico.



3. Homenaje al P. Aurelio Espinosa Pólit, S.J. y al Dr. Julio Tobar Donoso (mediados de la década de 1950). BEAEP, Fondo Fotográfico.



4. Fachada del Colegio "Loyola" (1949). BEAEP, Fondo Fotográfico.



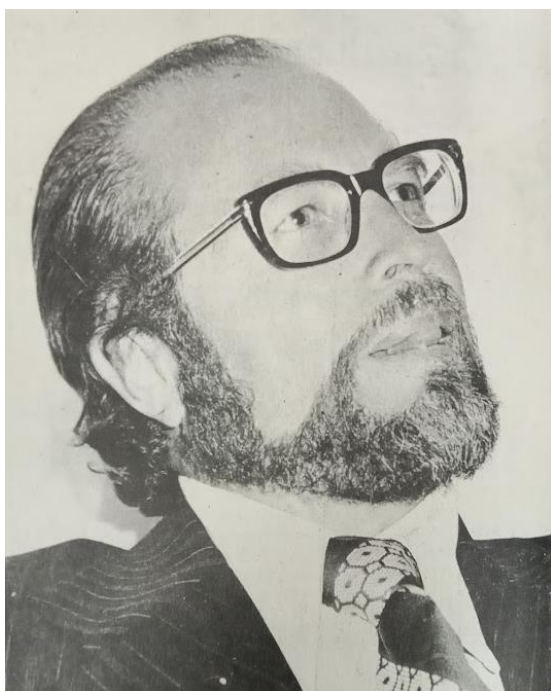
5. El legado aureliano: portada de *Virgilio en verso castellano* (1961). Archivo de la Provincia Ecuatoriana, S.J.



6. Eucaristía preconiliar en el Colegio “San Gabriel”, ca. 1960. El ritual establecía la comunión de rodillas. El sacerdote es Luis Enrique Orellana, S.J., viceprovincial y, más tarde, segundo rector de la PUCE. Fuente: Fondo fotográfico del Colegio “San Gabriel” – Unidad Educativa.



7. La senadora Isabel Robalino. Revista *Vistazo*, mayo de 1969.



8. Julio César Trujillo, presidenciable a mediados de los años setenta. Revista *Nueva*, mayo de 1976.

9. Hernán Malo, S.J. a finales de los setenta. Archivo Central de la PUCE.



10. PUCE: alocución de Hernán Malo durante su primer rectorado. A su derecha, el vicerrector, Julio César Trujillo. Al extremo izquierdo, Mons. Juan Larrea Holguín, profesor de la Facultad de Jurisprudencia. Archivo Central de la PUCE.



11. Mons. Leonidas Proaño junto a su vicario, Agustín Bravo (izq.) y un diácono salvadoreño. El sacerdote a la derecha del altar es Benito Ardid, párroco de Chunchi, detenido por la Policía tras el asesinato de Lázaro Condo. Fotografía de 1974, fondo personal del P. Jaime Álvarez.



12. El cardenal Pablo Muñoz Vega, S.J. saluda a Su Santidad Pablo VI. Casa Sacerdotal del Sagrado Corazón (La Armenia). Cortesía de Iván Lucero, S.J.



13. Monumento a Leonidas Proaño en San Antonio de Ibarra. Al fondo, el Imbabura.