

HOMBRES PIADOSOS Y CIUDADANOS FILANTRÓPICOS

Fernando Hidalgo*

No cabe duda de que uno de los factores que marcaron el ritmo de la historia del Ecuador durante la mayor parte del siglo pasado y una parte de éste fue el conflicto suscitado por la apertura a un proceso general de secularización. La tradicional oposición liberal-conservadora que caracterizó gran parte del acontecer político nacional también puede ser entendida como un enfrentamiento entre quienes pretendían fundar una sociedad de tipo laico y quienes, por el contrario, aspiraban a densificar las estructuras religiosas del país. El tono escatológico que adquirió el enfrentamiento entre la *Nueva Jerusalén Celeste* y la *Babilonia* del laicismo no fue de ninguna manera un simple ejercicio de imaginación política. Después de todo, para los sectores católicos más integristas, el liberalismo masónico amenazaba con desbaratar toda una concepción del hombre y del mundo. La ruptura que se operó entre estas dos versiones antagónicas de lo que debía ser el orden social fue mucho más honda y compleja de lo que ha dado a entender nuestra historiografía. El triunfo del laicismo introdujo un nuevo concepto de Estado que, más allá de dictar normas inherentes al campo de la economía política, comprometió tanto el alma como el sistema de referencias de una multiplicidad de hombres. En este sentido, la disputa que tuvo lugar en torno a las nociones de obra pía, filantropía y beneficencia pública es un lugar privilegiado para poder dimensionar las distintas facetas del conflicto. A diferencia de otros campos en donde se ha tratado sobre la ascensión del liberalismo al poder, en éste se transparentan algunas facetas mentales que yacen detrás del conservadurismo y del radicalismo ecuatoriano. De esta manera, pues, el debate sobre la cuestión de los pobres tiene el interés de poner de manifiesto todos los conflictos y valores éticos que subyacen en el fondo de las dos tendencias políticas.

* Ecuatoriano becario del Archivo General de Indias, Sevilla. TEHIS.

Si el tema de la miseria resulta particularmente sugestivo por el hecho de que se destacan las diferencias entre ambos discursos, también lo es en el sentido de las posibilidades que ofrece para establecer las ambigüedades y las contradicciones que albergó la piedad católica. A pesar de las enormes distancias ideológicas que separan a las posturas confesionales de las de tipo laico, entre éstas no dejó de haber puntos de contacto. Un análisis detallado del tema deja entrever claramente la existencia de afinidades y de tendencias que son asumidas por igual. Así, por ejemplo, las Conferencias de San Vicente de Paúl (CSVP, en adelante), dieron un significativo impulso al régimen de encierro y disciplina que había propiciado la ola secularizante de fines del antiguo régimen. El temor de que “la base del orden social quedara minada” convirtió el discurso de la caridad y de la filantropía en alegatos legitimadores de la “opulencia terrenal” y en sendos diques concebidos para contener “el cataclismo” social. A través de estos hechos y, muy a pesar de las apariencias, se puede llegar a concluir que las formas institucionalizadas de percibir al pobre, que se mantienen vigentes entre 1770 y 1920, tuvieron como denominador común el deseo manifiesto de poner orden en el oscuro mundo de la miseria.¹

REFORMAS BORBÓNICAS Y RUPTURA DE LA TRADICIÓN

Hasta el último cuarto del siglo XVIII, las formas de pensar al pobre todavía se hallaban inmersas dentro de un sistema de valores que remitían a una tradición cuyos orígenes hay que encontrarlos en la Edad Media y en la Reforma tridentina. Esta tendencia, sin embargo, empezó a sufrir algunos cambios. La irrupción del proyecto ilustrado, las exigencias de una nueva ética del trabajo y los mitos de una ciudad “feliz y opulenta”, abrieron unas cuantas fisuras que posibilitaron una reformulación del concepto de pobreza. El proyecto de los “hornos económicos” de Juan de Larrea o la fundación del hospicio de Quito fueron los primeros pasos que se dieron en este sentido.² Aun cuando el grueso de la sociedad siguió practicando fielmente unas tradiciones que estaban muy lejos de perder su vigencia, las elites criollas que captaron el mensaje de la modernidad, lograron articular un proyecto que poco a poco iba a modificar el *status* y el sitio del pobre en la sociedad.

1. Michael Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I, Madrid, 1985, p. 86.

2. Francisco José de Caldas, “Viaje de Quito a Popayán”, en *Francisco José de Caldas. Un peregrino de las ciencias*, Madrid, 1992, p. 339.

LA POBREZA DEVALUADA

Una de las grandes novedades que se perciben entre los funcionarios de la Corona y entre determinados sectores de las elites del país son las nuevas actitudes que se adoptan ante el mundo de la miseria. Para esta minoría de conversos, el mendigo, el indigente o el vagabundo se han convertido en seres muy difíciles de pensar. *El Mercurio Peruano*, por ejemplo, destacaba que el ejercicio de la “caridad cristiana” era un gesto “que apenas se atrevía a mezclarse en las acciones del hombre que se precia de ilustrado”.³ Su naturaleza y todo lo que ellos representaban para las tradiciones religiosas locales resultaba ahora una pieza extraña e incómoda que no lograba encajar en la “maquinaria” del nuevo orden que aspiraban fundar en el país. Temas clásicos de la época tales como la escasez de mano de obra, la colonización de tierras baldías o el entusiasmo por el incremento demográfico, hicieron de la mendicidad un estorbo que dificultaba la tarea de construir el “paraíso” en la tierra. Este flamante clima mental arrebató al pobre ese carisma especial que, según los textos sagrados, confería la pobreza para quedar convertido en un sujeto que entorpece el cumplimiento de los planes de una “Providencia bienhechora”. Los pobres, al mismo tiempo que son despojados de su virtud, son reconvertidos en sujetos que personifican el vicio, la pereza e, incluso, el crimen. De haber sido personajes cotidianos con una dignidad y un espacio propios, se han convertido en unos seres extraños, en unos intrusos de los que hay que desconfiar y estar prevenidos. La *paupertas* ya no es entendida como la encarnación de valores ontológicos trascendentales sino más bien como un factor de desorden que atenta contra el imperio de los nuevos Evangelios de la Ilustración. Aquella mansedumbre e inocencia de los pobres que había sido exaltada desde los púlpitos pronto quedará convertida en “voluntaria y criminal miseria”.

Una de las consecuencias obligadas de esta nueva valoración fue convertir los asuntos relacionados con la caridad en un problema de orden público. Nunca antes los poderes temporales de la Audiencia habían reivindicado cuotas de poder tan amplias sobre esta jurisdicción. Hasta el momento en que tiene lugar la implantación de las reformas, la indigencia y todo aquello que la representaba era un tema restringido casi íntegramente al ámbito eclesiástico. La Iglesia, asimismo, había logrado ejercer un monopolio tal sobre la producción del discurso del mendigo que éste dejaba pocos resquicios a los poderes temporales. Dentro de este contexto, la fundación del Hospicio y los reglamentos que se dictaron en relación a este asunto deben entenderse como un primer intento de subordinar una

3. *El Mercurio Peruano*, vol. I, (6 de enero de 1791), p. 13.

parte de este ámbito a la autoridad del poder civil. De aquí que en el reglamento que se dictó para el funcionamiento de esta casa, el “negocio” relativo a los mendigos e indigentes haya aparecido como “un principio de gobierno político y eclesiástico”.⁴ Con esta ruptura, y a diferencia de lo que ocurrió en la segunda mitad del siglo XIX, no se produjo ningún tipo de conflicto entre Iglesia y Estado. Todo lo contrario, este proceso de desacralización contó con el respaldo expreso de jerarquías eclesiásticas que, por su proximidad al jansenismo, no vieron contradicción alguna entre salvación y fomento de la riqueza. El Obispo de Quito, Pérez Calama, en su afán de ser pastor de un rebaño “rico y opulento”, por ejemplo, no dudó en desplazar el concepto de limosna hacia un campo que hasta entonces era completamente inédito. Para el prelado, “lo prudente” era que todo tipo de donaciones se convirtieran en una contribución “de cada cual según sus posibilidades” para el fomento de las obras públicas y de la agricultura.⁵ Dentro de esta misma línea, los obispos José Ignacio Cortázar de Cuenca y Blas Sobrino de Minayo de Quito alentaron permanentemente toda iniciativa que implicara “limpiar de mendigos y vagabundos” las ciudades y templos.⁶ Las únicas voces de protesta que se alzaron contra este proceso de secularización fueron las de los jesuitas. Desde su forzado exilio, los regulares de la Compañía concibieron a las nuevas instituciones como una negación del sentido original y teológico de las obras pías.⁷

EL ENCIERRO DEL POBRE

La introducción de los conceptos de “pobres verdaderos” y “pobres falsos”, como estrategia para justificar toda acción de confinamiento, explica en buena medida los complejos mecanismos de funcionamiento del hospicio. Por un lado, a través de esta argucia, las autoridades lograron definir la relación lógica que autorizaba y legitimaba la fundación de estos establecimientos de reclusión. Por otro, esta distinción era la que en definitiva iba a permitir desencadenar todos los dispositivos que finalmente someterían a la disciplina del trabajo a toda esa

4. AGI. Quito, 245. “Reglamento de funcionamiento del Hospicio de Quito”.

5. José Pérez Calama, *Edicto Pastoral*, Quito, 1791, p. 13.

6. AGI. Quito, 244. Carta del Obispo Sobrino de Minayo al Presidente Villalengua, Quito, 1 de noviembre de 1786. AGI. Quito, 258. Edicto sobre el decoro de las iglesias, Cuenca, 8 de agosto de 1815.

7. El siguiente extracto es una buena síntesis de los jesuitas exiliados: “En esto atendía hasta ahora aquella gran casa, cuando con los vientos, que soplaron estos últimos años, padeció lamentable ruina como la casa de Job, cesando tanto bien. Llorad por esos pobres, defraudados de tantas limosnas. Gemid encarcelados, privados de tan seguro y necesario socorro. Lamentaos enfermos y moribundos, faltos de consuelo y asistencia que lograbais. Levantad el grito pobres neófitos, pues se os arrancan todos los padres que os daban la leche”. Bernardino Recio, *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*, Madrid, 1947, p. 265.

enorme masa de vagabundos que pululaba por las ciudades serranas. El horror a permanecer privados de su libertad, se pensaba, los obligaría a optar por “entretenerse” en una ocupación laboral digna y provechosa. A través de este ingenio, el hospicio quiso convertirse en un medio lo suficientemente efectivo para suplir los vacíos legales que permitían esquivar el pago del tributo y que estaban acelerando la descomposición de los mecanismos tradicionales de acceso a la mano de obra. De lo que se va a tratar, al menos en teoría, es de crear nuevos presupuestos jurídicos y nuevas fórmulas que permitan reintroducir en el circuito de la producción a la enorme masa de forasteros que había invadido las principales ciudades. De hecho, en un momento dado, el proyecto de hospicio aspiraba a poder albergar en sus dependencias un pequeño obrajuelo.⁸ Los constructores de caminos, asimismo, apelaron frecuentemente a este mecanismo con el fin de reclutar el personal necesario para abrir las trochas que debían conducir hacia las tórridas planicies del litoral. Estas metas, sin embargo, no llegaron a cumplirse por falta de cálculo. El hecho de que la crisis de la economía quiteña hubiese sido fruto de la pérdida de mercados y de una consiguiente paralización de la cadena de actividades productivas dio lugar a que una gran masa de trabajadores quedara desocupada. El Presidente Mon y Velasco fue muy claro al respecto: “Una turba inmensa del pueblo se ve ociosa por estas calles y sucede lo mismo en todo el resto de la provincia. El Gobierno no encuentra ocupación para tantas manos, pues las haciendas y los trapiches no sufren estos costos. No hay fondos públicos para emprender caminos...”⁹

Desde otro punto de vista, los profundos cambios que se introducen en el régimen de tratamiento a los pobres obedecen también al deseo de “purificación” interna de la sociedad que surge entre las elites ilustradas. La confianza que tenían en la posibilidad de construir en la tierra el “paraíso” les indujo a ver en la pobreza no una virtud sino, todo lo contrario, una fuente de amenazas contra el orden constituido y contra sus proyectos. Los goces de la “quietud pública” y las “delicias” que puede proporcionar un país opulento empezaron poco a poco a adquirir preeminencia sobre los valores que recordaban el disfrute de la vida eterna. La “turba de mendigos y vagabundos” que pululaban por las calles de Quito ya no evoca a los modernos el negocio de la salvación sino más bien los riesgos que entrañaba una multitud desbocada y enfurecida.¹⁰ La vida errante

8. AGI. Quito, 244. Blas Sobrino de Minayo a Juan José Villalengua, Quito, 1 de noviembre de 1786.

9. AGI. Quito, 248. Antonio de Mon y Velarde a Antonio Valdez, Quito, 18 de junio de 1790.

10. En la década de 1750, el Presidente Montúfar y Frasso ya había recomendado incrementar las plazas de soldados con el fin de controlar al “crecido vulgo y gentío numeroso” que se mostraba amenazante. AGI. Quito, 278. “Razón acerca del estado y gobernación de las provincias de la Real Audiencia de Quito”. AGI. Quito, 13 de septiembre de 1754. Décadas más tarde, Mon y Velarde advertía al ministro Valdez cómo la pobreza del pueblo de Quito lo hacía “susceptible de toda relajación y desorden”. AGI. Quito, 248. Antonio de Mon y Velarde a Antonio Valdez, Quito, 18 de junio de 1790.

de los menesterosos, al igual que la de las tribus nómadas que viven en los bosques, es percibida como un factor que contribuye a infundir el desconcierto en el seno de una sociedad en la que, precisamente, se estiman mucho los valores relacionados con lo sedentario.

TEOLOGÍA DE LAS OBRAS PÍAS

La tendencia secularizante que había aparecido a fines del Antiguo Régimen y que recibió un significativo impulso entre 1820 y 1850 no logró consolidarse en las ciudades serranas del siglo pasado. El esfuerzo que desplegaron en Quito los funcionarios del antiguo régimen para aplicar la nueva política de represión contra el pobre sufrió en la práctica un estancamiento sensible. La primitiva Junta Filantrópica de Quito que funcionó en el decenio de 1820 tuvo una existencia fugaz. En 1823, el viajero Gaspar Mollien se refería al Hospicio quiteño como un proyecto fracasado.¹¹ En Guayaquil, la situación era un tanto distinta. Las elites locales evolucionaron de una manera mucho más rápida y generalizada hacia un ámbito claramente dominado por la constelación de nuevas sensibilidades laicas. Diversos textos de Luis Fernando Vivero y de Vicente Rocafuerte, así como también la fundación en 1843 del Centro Filantrópico y del diario *El Filántropo* (1853-1856), muestran que existió una tendencia mucho más fuerte en este sentido.¹² Su calidad de puerto, la influencia de la colonia extranjera y un peso significativamente menor de la Iglesia fueron elementos que permitieron que esta nueva ética lograra introducirse de una manera más efectiva.

No obstante lo temprano que incorporaron las elites guayaquileñas a su sistema de valores la "virtud filantrópica", lo que se puede percibir es que el viejo concepto de caridad no había perdido del todo su vigencia en el conjunto de la sociedad ecuatoriana. Al igual que ocurrió con las novedades que pretendieron introducir los Borbones, la modernidad continuó siendo patrimonio de una minoría dentro de las mismas elites locales. El resto de la población siguió pensando y actuando hasta muy tarde según los presupuestos de los antiguos referentes. Las escenas que describió en 1832 el viajero Adrian Terry sobre las "ejemplares" atenciones que prestan "las mujeres" a los pobres y necesitados demuestran que las antiguas prácticas todavía se hallaban en apogeo.¹³ La

11. Gaspar Mollien, "Viaje a la República de Colombia en 1823", en *El Nuevo Viajero Universal*, vol. III, Madrid, 1861, p. 688.

12. Carlos Rolando, *Historia de la Sociedad Filantrópica del Guayas*, Guayaquil, 1949, pp. 4, 15.

13. Adrian Terry, *Viaje por las regiones ecuatoriales de América del Sur*, Quito, 1994, pp. 213-214.

piadosa costumbre quiteña de concentrar los lunes en el cementerio a los mendigos para proveerles de alimentos y hacerles rezar oraciones por el sufragio de las almas del purgatorio nos remite asimismo a inveteradas tradiciones.¹⁴

Si hasta mediados del siglo pasado los avances del proceso de secularización del discurso sobre el indigente y las obras pías eran ya de por sí muy lentos, a partir de la década de 1860 esta tendencia sufrió un estancamiento significativo. Pese a que, como veremos, algunos conceptos se mantuvieron vigentes, no es menos cierto que los avances que se habían dado en esta dirección quedaron eclipsados por la preeminencia que empezó a adquirir la renovada visión católica de la miseria. Es interesante comprobar como la Sociedad Filantrópica del Guayas dejó de funcionar, precisamente, durante uno de los períodos de mayor apogeo de esta ideología.¹⁵ Los nuevos vientos que soplaban no solo propiciaron un retorno reelaborado del viejo concepto de caridad sino que, además, el discurso se inscribió dentro del pensamiento católico antiliberal que dominaba el ambiente. La consolidación de esta forma de entender la pobreza no debe por lo tanto entenderse como un acontecimiento aislado, sino como una pieza más de un proyecto político coherente y de una ideología que se sustentaban en el rechazo de la modernidad, del laicismo y del progreso. Una de las originalidades que se introdujo con el nuevo clima religioso que se instaló en el Ecuador a partir de la década de 1860 será el protagonismo que se otorgará tanto al indigente como a las obras pías. La tarea de difundir entre los católicos ecuatorianos esta nueva forma de conceptualizar al pobre se llevó a cabo a través de las CSVP.¹⁶ La constitución de los diferentes núcleos de esta organización no fue una iniciativa local, sino un gran proyecto del Vaticano a través del cual se buscó generalizar toda esa serie de prácticas y de valores éticos con los cuales se pretendía combatir los males del siglo.

La visión de un mundo en la que éste aparece como un orden esencialmente moral regido por Dios y por la Providencia incluyó toda una serie de conceptos y nociones que situaron al pobre en un lugar preponderante. Concretamente, los temas relacionados con la búsqueda de la vida eterna y la imitación de Cristo, fueron los factores que convirtieron a éste en una pieza de singular importancia

14. Pedro Fermín Cevallos, *Resumen de la historia del Ecuador*, Guayaquil, 1886, vol. VI, p. 256.

15. La vida de la Sociedad Filantrópica del Guayas se desarrolló en tres etapas: la primera, desde su fundación en 1849 hasta 1859; la segunda, la más breve, durante el año de 1861; y, la tercera, desde 1874 hasta ahora. Cf. Carlos Rolando, *Historia de la Sociedad Filantrópica del Guayas*, Guayaquil, 1949, p. 4.

16. La primera CSVP se fundó en Guayaquil el 17 de abril de 1864. En los años subsiguientes se establecieron núcleos en: Quito, Cuenca, Loja, Alausí, Ibarra, Riobamba, Latacunga, etc. Las CSVP de Quito se establecieron en el año de 1866 y sus promotores principales fueron Luis Cruciani O. P. y Camilo Ponce. Cf. Julio Tobar Donoso, *Catolicismo Social*, Quito, 1936.

del andamiaje de la *Nueva Jerusalén* andina. El hecho de que para los católico-conservadores el cumplimiento de los deberes de caridad otorgara el poder de expiar pecados tuvo el efecto de inscribir al menesteroso dentro de un orden ontológico específico y necesario. En este *Cosmos* cristiano los pobres no solo ocupaban un lugar perfectamente definido, sino que además cumplían un papel de trascendental importancia en los rituales de una economía de salvación. Este reconocimiento, por otro lado, va a estar doblemente avalado por la condición de pertenencia natural a uno de los múltiples estamentos de la sociedad.

ECONOMÍA DE SALVACIÓN Y SANTIFICACIÓN DEL RICO

Para esta tendencia de la imaginación religiosa, que incluye unos cuantos elementos de corte milenarista, el mundo es representado como una especie de “purgatorio” en donde el único fin de sus habitantes es el de procurar ganarse la vida eterna a través de la práctica de la virtud. En este sentido, toda conducta y actuación humana están sujetas a una escrupulosa contabilidad, cuyo último y definitivo balance, se sabe, irá a tener lugar el día del juicio final.¹⁷ La existencia en la tierra es considerada por lo tanto como una especie de teatro en donde tiene lugar la representación del gran drama de la salvación. El mundo es un escenario en donde todos cumplen una función específica y en donde todo está dispuesto para que tenga efecto ese acontecimiento tan trascendental. Dentro de esta peculiar puesta en escena, a los pobres les corresponde protagonizar la importantísima misión de probar al rico sus aptitudes para saber si éste es merecedor de la vida eterna. Las diferencias de fortuna no son un producto de las tensiones propias de la vida material o de las fluctuaciones de la economía, sino que éstas se consideran como un “precioso medio” utilizado por Dios para “probar y hacernos practicar la virtud”.¹⁸ A partir de un contexto de esta naturaleza, la relación hombre-riqueza va a ser entendida como el usufructo de un patrimonio que pertenece por entero a un único y absoluto propietario que es Dios. Los ricos no vienen a ser sino administradores o “mayordomos” de una “hacienda” ajena y, los pobres, simples destinatarios de una parte de ese patrimonio. Todo este conjunto de ideas va a consagrar aquel principio acerca de que la relación pobre-rico es el fundamento natural que sustenta la existencia de toda sociedad. De aquí se deducirán tres reglas: que el rico gana la vida eterna

17. Una explicación gráfica del funcionamiento de esta economía de salvación es la que hizo Abel Devriere a las Señoras de la Caridad en 1922. “El día del Juicio, en un platillo de la balanza se pondrá la suma de nuestros bienes, y en otro, la de nuestras limosnas. Pesémoslo ahora, no sea que por falta de previsión resulte entre ambos una diferencia que nos condene”. Abel Devriere, *Informe de la Asociación de Señoras de la Caridad*, Quito, 1922, p. 5.

18. Abel Devriere, *Sermón de la caridad*, Quito, 1912, p. 7.

a través del pobre; que la salvación es un acto de tipo esencialmente individual; y que la relación pobre-rico es un vínculo natural y necesario.

Una de las consecuencias que resultaban de esta peculiar visión del mundo era que la pareja rico-pobre y todo lo que ello representaba debía ser entendida como una parte de ese orden divino e inmutable sobre el cual era inútil toda intervención. La pobreza, en la medida en que era un instrumento adecuado para probar los méritos del rico, no podía llegar a ser abolida y sobre ella tan solo cabía un alivio pasajero o un consuelo momentáneo. Como bien se daba a entender en un documento publicado por las CSVP, la función de la caridad no era tanto la de redimir a “una multitud de desgraciados” cuanto la de “santificar al rico”.¹⁹ El marcado providencialismo así como también el rechazo y la condena de la idea de progreso negaron que la acumulación de riqueza y la transformación de la naturaleza tuvieran sentido. En razón de que el mundo era considerado como un lugar de destierro, de dolor y de expiación de pecados, la ideología católico-conservadora rechazó tajantemente toda posibilidad de que la Tierra pudiese llegar a convertirse en un Edén o en un lugar de fácil aclimatación de la felicidad. La convicción de que este mundo solo era lugar de paso; que el fin último del hombre no era precisamente el de edificar su propio paraíso; y, que el “patrimonio” material de Dios no tuviese más valor que el de ser moneda para la salvación, dio lugar a que el fomento de la economía y la acumulación de capitales tuvieran solo un valor limitado. El tratar de arreglar la tierra equivalía de alguna manera a romper esa relación natural de desigualdad entre ricos y pobres y, por lo tanto, a anular ese curioso mecanismo a través del cual se podían expiar los pecados y comprobar el alcance de la virtud de los primeros. La abolición de la miseria y la posibilidad de construir un mundo mejor era una empresa que no solo carecía de sentido sino que además desvirtuaba por completo aquella idea que concebía la existencia como un purgatorio. De ahí que el principio mantenido por las sociedades filantrópicas acerca de la necesidad de “redimir” a los menesterosos hubiese sido interpretado como un intento de rebelión contra el orden divino. Dentro de este contexto, la reflexión ultramontana acerca del pobre no se limitó a eso sino que ésta además se constituyó en un nuevo frente abierto contra esa modernidad que había proclamado la noción de que era posible hacer de la Tierra un Edén.²⁰

19. CSVP, *Instrucciones acerca de las reglas que deberán seguirse para la formación de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, París, 1850, p. 1.

20. Las CSVP se empezaron a fundar en Francia a partir de 1853. Uno de los motores que impulsaron a Federico de Ozanam a emprender esta empresa fue, precisamente, la necesidad de contrarrestar la influencia que entonces ejercían los clubes santimonianos y fourieristas. Como se sabe, los socialistas utópicos fueron los más entusiastas divulgadores de esa imagen ideal de una humanidad que había logrado convertir el planeta en un verdadero “paraíso terrestre”.

Esta visión del mundo y del pobre, empero, no fue la única que se produjo en el entorno de la iglesia ecuatoriana. Tenemos evidencias claras que testimonian la existencia de una corriente de pensamiento paralela a la que acabamos de reseñar y que, en términos generales, corresponde a ese movimiento alternativo que bajo el lema de *ora et labora*, pretendió conciliar fe y progreso. Aun cuando es un hecho que la reflexión que éstos elaboran en torno a la figura del mendigo comparte elementos comunes con el pensamiento de las CSVP, no es menos cierto que en ésta ya es notoria una disminución del tono escatológico del discurso. Lo que más bien aparece es una teología del progreso. Para un Manuel Proaño, militante católico y propulsor de la construcción de la Basílica de Quito, ya no es sostenible la teoría de un mundo en el que el crecimiento económico y el progreso carezcan de sentido. Sus tesis, por el contrario, le acercan a las posturas que habían sido adoptadas por sus adversarios liberales vinculados a la Junta de Beneficencia de Guayaquil y a la Sociedad Filantrópica del Guayas. Para Proaño está fuera de toda duda que la riqueza pública unida a una severa práctica de la moral católica constituyen las “bases eternas” del “edificio social”.²¹ Más aún, a través de su pensamiento, es posible establecer la existencia de una secuencia lógica que relaciona y conjuga: incremento de la riqueza, “conservación de costumbres austeras” y triunfo de la fe.²² Trabajar y orar, he aquí la fórmula completa. Algo parecido debemos decir de las líneas de acción que desarrolló la Asociación de Señoras de la Caridad entre fines del siglo pasado y principios del presente. La escuela de artes y oficios que pretendieron fundar sus socias no solo delata la voluntad de incorporar a la producción a la mujer pobre, sino también ciertas afinidades con los proyectos de la Sociedad Filantrópica del Guayas.²³ Ya no se concibe el vivir sin trabajar. Hacerlo implica violar el precepto divino de comer con el sudor de la frente o, lo que es casi lo mismo, forzar el milagro. ¡Ay de los ociosos del cuerpo! ¡Ay de los ociosos del alma! Uno de los personajes más representativos de esta nueva tendencia fue, sin lugar a dudas, Jacinto Jijón-Caamaño. Sus sólidas e indiscutibles convicciones católicas no van a ser un obstáculo para que en 1908 figure como director *ad honorem* de un hospicio-manicomio que había sido secularizado y pasado a manos de la muy laica Junta de Beneficencia.²⁴

21. Manuel Proaño, *Discurso en favor de la Basílica del Divino Corazón de Jesús*, Quito, 1886, p. 3.

22. *Ibidem*, p. 3.

23. La Asociación de Señoras de la Caridad se estableció en Quito el 21 de mayo de 1885 y funcionó hasta por lo menos la década de los veinte de este siglo. La primera presidenta de la organización fue Dolores Gangotena de Jijón.

24. Temístocles Terán, *Informe del Director de la Junta de Beneficencia al Ministro del Ramo*, Quito, 1922, p. 12.

EL ROSTRO DEL POBRE

A partir de la década de 1860, la consolidación del llamado catolicismo ultramontano, estuvo acompañada de un fuerte repunte de esas viejas tendencias de la Iglesia que habían abogado por una condena de la carne. Muy influidos por una tradición que se remontaba a la Edad Media y que luego fue retomada por Bossuet y los janseanistas, el cuerpo es representado como una especie de cárcel que impide que el alma se eleve hacia su “patria celestial”. El cuerpo es, asimismo, percibido como una amenaza que pone en peligro nuestras posibilidades de salvación. Sus llamadas y sus requerimientos incitan a que los hombres se aficionen a placeres vanos y a que se introduzcan en el mundo prohibido de la sensualidad y de la voluptuosidad. Sus exigencias perturban la economía de las oraciones diarias y del examen interior y permiten que el hombre se convierta en un esclavo de las cosas temporales y de la torpeza de su propia vanidad. La carne, pues, tiene la virtualidad de aproximar la humanidad al pecado y de sustraerlo de las prácticas de salvación. En una época en la que diversos sectores vinculados a la Iglesia estaban obsesionados con las mortificaciones y con el imperativo de la derrota de la carne, la fragilidad física es concebida como un signo que anuncia el triunfo del espíritu. Como bien decía uno de los miembros de las CSVP, “La debilidad del cuerpo es una ventaja para el espíritu”.²⁵

Dentro de un contexto de esta naturaleza, la imagen del pobre cobró un valor más que notable. Lejos de aparecer como unos seres repugnantes de los que es conveniente apartarse o como un escándalo público que es preciso ocultar, los mendigos pasan a convertirse en un “espectáculo honorable”. Al igual que un monumento, su figura pasa a ser un ejemplo evocativo de una de las grandes enseñanzas que, precisamente, se quería difundir entre la población: las contradicciones intrínsecas existentes entre carne y espíritu. Sus llagas, sus heridas sangrantes y su rostro desfigurado implementaban ese escenario teatral en el que se buscaba representar las miserias del mundo material e intensificar la separación entre el cuerpo y el alma. Con este espectáculo, que recuerda mucho a la *imitatio Christi* barroca, se quería, asimismo, que la divinidad se volviera translúcida a los fieles. Después de todo, esa figura doliente, ¿acaso no evocaba las escenas del sacrificio de Jesús en el Gólgota? ¿Las heridas y laceraciones de estos cuerpos no eran una prolongación de esa iconografía religiosa quiteña en donde la sangre brotaba de terribles surtidores?

25. CSVP, *Informe leído por el Presidente del Consejo particular de las CSVP*, Quito, 1867, p.

De esta manera, pues, a los ojos de una fe que tiene el poder de traspasar las formas externas, los pobres son vistos como un conjunto de apariencias que encubren un cúmulo de verdades profundas. Detrás de las deformaciones físicas, de los harapos sucios yace oculto un ser hermoso “que nos habla de Dios”. El siguiente texto de Abel Devriere ilustra muy bien esta imagen positiva de la miseria:

Veamos al pobre, ¿Que es lo que vemos? Una frente arrugada por el sufrimiento, harapos repugnantes, miseria que teme la luz del día, a veces degradación física y moral de una alma avezada en el crimen y en la cual rugen odios y venganzas [...] en una palabra, si nos atenemos a la apariencia, el pobre es lo que repugna, es lo que aleja [...] pero bajo esos harapos, bajo estas apariencias, ¿qué vemos con la luz de la fe? [Vemos] a aquel cuya hermosura es el encanto del cielo. No solo en los templos, no solo al pie del tabernáculo, también en la triste choza de la miseria, junto a la camilla de los enfermos, a donde nos lleva la caridad, podemos adorar al Divino Salvador...²⁶

Como tendremos oportunidad de comprobarlo más adelante, tanto la imagen del pobre como el contexto en el que ésta se inscribe van a ser exactamente los opuestos de los que hacia principios de este siglo difundirán los higienistas y positivistas ecuatorianos. La mendicidad no va a constituir un peligro para la salubridad de pueblos y ciudades, debido a que las verdaderas enfermedades son los vicios y las pasiones que promueve la carne. Antes que un foco infeccioso sobre el cual hay que extremar los recursos profilácticos, los pobres son “piedras preciosas” y “árboles que nos ofrecen los frutos de la vida eterna”.

INDIVIDUALIZACIÓN DE LA VIRTUD

Los cambios que sufrió la Iglesia ecuatoriana en torno a la década de 1860 no solo propiciaron un repunte de las visiones confesionales del pobre sino que además instituyeron un nuevo mosaico de prácticas y rituales. Probablemente una de las novedades más interesantes que se introdujo fue una corriente de pensamiento a través de la cual se afirmaba que el gesto de la caridad constituía una obligación de tipo individual e intransferible. Al igual que en los casos precedentes, la fuente originaria de la cual brotaron estos nuevos conceptos debe localizarse en el interior de las influencias CSVP. La insistencia en hacer de la caridad un deber de tipo personal se explica sobre todo dentro del marco de una economía de salvación. En efecto, esta exigencia resultaba particularmente

26. Devriere, *Sermón*, pp. 5-6.

útil en la medida en que, a través de ella, se podía ejercer un escrupuloso seguimiento de la virtud y una prolija aritmética de los méritos. Gracias a esta nueva metodología era posible medir con exactitud el cúmulo de virtudes propias y desechar todas aquellas manifestaciones de piedad impersonales que no podían ser fielmente cuantificadas. La dialéctica de la salvación requería de libros de contabilidad con cuentas claras y distintas. Por otro lado, la entrega de sí mismo al prójimo necesitado comportaba el enorme beneficio de aumentar el valor contable de cada uno de esos gestos agradables a Dios. No en vano se decía que “cuanto más íntimamente se relaciona un acto con Dios [a través del pobre], tanto mayor precio adquiere...”.²⁷

En estos cambios mucho tuvo que ver el relieve que en la época se dio a todas esas prácticas que se inspiraban en la doctrina de la *imitatio Christi*. Dentro de esta peculiar atmósfera teológica, el rico no podía caer en el error de convertirse en un simple donante anónimo de sus propias superfluidades. Todo lo contrario, a éste le correspondía hacer de su vida una suerte de apostolado. “¡Vivir crucificado para el mundo!”, este era el emblema que debía lucir todo buen católico.²⁸ Inducidos por el ejemplo, la caridad se convertía en una tarea llena de significados deontológicos que rebasaba con mucho la entrega de una simple limosna. Para este nuevo tipo de sensibilidad, la forma más efectiva de atenuar los sufrimientos de la pobreza era penetrando en la intrincada arquitectura moral del corazón humano. Después de todo, la miseria no solo debía ser considerada una enfermedad por ausencia de recursos sino también una grave patología del alma. A partir de un diagnóstico de esta naturaleza, el gesto verdadero para con el indigente implicaba el ejercicio de una terapia del amor y una práctica efectiva de los actos de misericordia. Remigio Romero sintetizó muy bien este giro del discurso cuando afirmaba que “Hay dolencias en el alma, hay enfermedades morales, hay desgracias que no se sanan sino con el amor”.²⁹ La nueva actitud hacia el mundo de la miseria se materializó a través de la obligación de la visita semanal a familias pobres que se instituyó entre los miembros de las CSVP.

Este acto de aproximación al pobre también tuvo por objeto su individualización. Desde el momento en que la nueva sensibilidad se implantó, los beneficiarios de la caridad dejaron de ser esas multitudes de mendigos anónimos que pululaban por las ciudades, para convertirse en familias o sujetos perfectamente identificados. De hecho, a partir de la década de los setenta del

27. Devriere, *Informe* (1922), p. 3.

28. Devriere, *Sermón*, pp. 8-9. Luis Mancero, *Federico Ozanam, fundador de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, Quito, 1933, pp. 11-13. Remigio Romero y León, Memoria del Secretario de las CSVP, s.f., s.c.

29. Romero y León, *Memoria*, s.p.

siglo pasado, las concentraciones que éstos acostumbraban a realizar en iglesias y cementerios empezaron a ser toleradas cada vez con mayor dificultad. El primer objetivo que se encerraba detrás de esta nueva actitud fue el de “organizar” la limosna de tal manera que ésta fuera a parar a manos de sus legítimos destinatarios y no a las de los llamados “pobres falsos”. Solo de esta forma se podía garantizar la “perfección” de las “donaciones materiales” y la supresión de todos esos elementos que en un momento dado podrían alentar la vagancia entre el pueblo. Esta cuestión, como ya se ha visto, no representaba ninguna novedad. Desde fines del siglo XVIII, los ilustrados quiteños ya se habían planteado la necesidad de encontrar los mecanismos que permitieran discriminar a los dos tipos de pobres así como también obtener el máximo provecho de las limosnas. El segundo de los objetivos que encerraba la visita fue el crear una estrecha red de vigilancia sobre ese mundo de la miseria que se percibía como una amenaza potencial. Un examen de los contenidos que oculta la retórica del discurso deja entrever claramente cómo el fin de esta aproximación al pobre era el de ejercer unas cuantas tareas de tipo correccional. “¡Vamos a moralizar!”, es la divisa que imprimirá sentido a una cruzada dispuesta a exterminar los gérmenes malignos que incuban el vicio y la depravación. Dentro de este contexto, el donante va a convertirse en ese modelo de buen padre de familia que ejerce una sabia tutela sobre sus hijos a fin de evitarles los peligrosos extravíos de la vida. Tal fue el interés que se puso en esta materia que, incluso, la institución de la limosna llegó a desvirtuarse. Su función principal ya no va a estar marcada por el interés de aliviar el hambre o el frío, sino que el gesto de la donación se va a convertir en una hábil argucia para penetrar en lo más profundo de los recintos de la miseria. Como bien se decía en un documento de las CSVP, los “socorros materiales” ya no son el “objeto principal” sino un “medio de introducirse en la morada y en la confianza del pobre” a fin de procurar la reforma de las costumbres.³⁰

La insistencia en la necesidad de crear los mecanismos necesarios para hacer del gesto de la caridad una virtud individual fue un elemento que puso de manifiesto las profundas diferencias entre el proyecto católico-conservador y el liberal-laico. Un seguimiento de la polémica suscitada en torno a este punto da buena cuenta de cómo, para determinados sectores, lo que realmente los enfrentaba era la perspectiva de una historia escatológica que estaba a la espera del fin de los días y una visión materialista que confería al hombre la capacidad de construir su propio paraíso. Para quienes habían vinculado el deber de la caridad con el tema de la economía de salvación, el emplazamiento de la beneficencia pública producía el efecto de sustraer al hombre de la ocasión para salvarse. El alegato ponía de manifiesto que la inserción de la caridad dentro del

30. CSVP, *Informe del Presidente de las CSVP*, Quito, 1866, p. 12.

ámbito estatal acarrea una transferencia de las obligaciones naturales que de ella se derivaban a un ente civil, que por su propia naturaleza no podía aspirar a las delicias de la vida eterna. La implantación de la beneficencia pública, asimismo, fue vista como una poderosa arma que ponía en riesgo los fundamentos del orden social que había sido dispuesto por la providencia divina. El espíritu de progreso que inspiraba a estos centros a la reconversión del pobre en un ciudadano de pleno derecho violaba el orden de la sociedad, puesto que rompía los vínculos naturales existentes tanto con los hombres como con el propio Dios. La lógica aplicada resultaba aplastante. En efecto, si retomamos aquel principio que utilizaron las CSVP acerca de “que si no hubiera pobres, los ricos no tuvieran los bienes que poseen”, el proyecto de extirpar la miseria que animaba a las juntas de beneficencia resultaba ciertamente un “tóxico mortal”. De ahí que no deba extrañar en absoluto el que una de las críticas que se efectuaron a estos centros fuera precisamente la de “desconocer y destruir la propiedad”.³¹

CONTINUIDAD, AMBIGÜEDAD Y CONTRADICCIONES

DEL DISCURSO

Tal como habíamos señalado párrafos atrás, el pensamiento católico-conservador no solo no estuvo exento de contradicciones y de ambigüedades sino que, incluso, prolongó la vigencia de algunos conceptos que habían sido introducidos por los funcionarios ilustrados del antiguo régimen. El redescubrimiento de las virtudes de la pobreza, a partir de la segunda mitad del siglo pasado, no significó de ninguna manera una ruptura con este modelo represivo de la miseria. Detrás de la piedad cristiana que enarbolaban determinadas organizaciones religiosas, permanecieron vigentes todos esos conceptos y prácticas que, a partir de la década de 1780, habían venido justificando la persecución y confinamiento de los pobres. De esta manera, pues, los contrastes que hay entre lo que se afirma en ciertos textos y el contenido de otros de una misma fuente, nos autorizan más bien a sostener la existencia de una imbricación de discursos. Buena prueba de ello es el marcado contraste que existe entre la retórica de un Abel Devriere y la verdad de los rigores disciplinarios que se aplican a los pobres en los lugares de confinamiento que han organizado las CSVP. Estos criterios, ciertamente, nos obligan a matizar la idea de ruptura que habíamos enunciado en un principio. Más apropiado resulta, por lo tanto, hablar de la existencia de ciertas relaciones de continuidad

31. CSVP, *Informe del Presidente de las CSVP*, Quito, 1867, p. 8.

entre las reformas borbónicas y los conceptos que ciento veinte años más tarde van a enunciar los positivistas ecuatorianos. En todo caso, este cúmulo de antinomias no debe llamar demasiado la atención, si se toma en cuenta lo profundamente ambiguo que fue el proyecto conservador. ¿Quién sino más paradójico que García Moreno?³²

En donde mejor se pueden evidenciar estas contradicciones es en torno a los temas relacionados con el funcionamiento del hospicio quiteño. En efecto, si revisamos determinados documentos producidos por las CSVP, llegaremos a la conclusión de que este centro de reclusión cumplió unas funciones exactamente iguales a las que ahí mismo se habían llevado a cabo cien años atrás.³³ El temor al encierro y el reglamento de disciplina fueron recursos muy útiles a través de los cuales se compelió al trabajo a ciertos sectores marginales de la población. La distinción entre “pobres buenos” y “pobres malos” siguió cumpliendo el viejo cometido de convertirse en un mecanismo adecuado para ampliar la oferta de mano de obra ya sea para la ciudad, ya sea para el agro.

Los entresijos de la nueva ética que enunciaron las CSVP encierran, asimismo, toda esa colección de miedos y temores que desde fines del antiguo régimen suscitó el oscuro mundo de los marginales. A través de una moral que se formula en términos médicos y como una amenaza para la salud de la población, los pobres son concebidos como verdaderos focos de infección, como seres que incuban “poderes terroríficos” que podrían propagarse sobre la ciudad. Así, para Ramón Calvo, una de las grandes virtudes del hospicio va a ser la de satisfacer “... el justo anhelo que muestra la población de alejar [a locos y a pobres] de su centro, el repugnante espectáculo y el peligroso foco de infección...”.³⁴ Este tipo de razonamientos condujo a que organizaciones tales como las CSVP o los Hermanos de la Caridad, defendieran tesis que décadas más tarde irían a ser parte del decálogo de positivistas e higienistas. Por último, los temores que suscitan los pobres también van a afectar al tema de la estabilidad política. Al igual que en el caso anterior, la mendicidad no evoca una sociedad de hombres mansos, sino un peligroso fermento en donde es fácil la aclimatación de “doctrinas subversivas del orden y despertadoras de innobles pasiones”. Aquí, los pobres no aparecen como aquellos seres carismáticos que Dios había puesto para probarnos la intensidad de nuestra virtud y para ofrecernos la ocasión de ganarnos la vida eterna. Todo lo contrario, el mundo de la miseria se muestra como un accidente que, lejos de ser fruto de una

32. Sobre este punto puede consultarse en Marie-Danielle Demélas e Yves Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*, Quito, 1988, p. 145.

33. Este aspecto de las CSVP ya fue puesto de relieve por Foucault, *Historia*, vol. I, p. 84.

34. Ramón Calvo, *El Hospicio como debe ser*, Quito, 1882, p. 1.

voluntad divina, es un factor de riesgo tanto para la propiedad como para la República. El ejercicio de las obras pías, por lo tanto, adquiriría un nuevo sentido que iba más allá de la urgencia de salvar el alma: prevenir la “revuelta de los proletarios”. Estos matices no fueron una originalidad de las CSVP. En la misma época, los miembros de la Sociedad Filantrópica del Guayas experimentaban temores muy semejantes.

EL MUNDO DE LOS MARGINALES DENTRO DE UN ORDEN SECULARIZADO

Tal como ya tuvimos oportunidad de anticiparlo, las concepciones de corte liberal relativas al tema que estudiamos constituyen, ciertamente, una prolongación de la ola laicizante que había seducido a un importante sector de las elites quiteñas de fines del antiguo régimen. En este sentido, los liberales del siglo XIX y de principios del siguiente van a cumplir con la tarea de rematar lo que ya se había iniciado en este primer momento. Ello, no obstante, no debe dar lugar a equívocos. Los elementos de reflexión que introdujeron las sociedades filantrópicas y los positivistas confirieron un rasgo de originalidad a las nuevas formas de sensibilidad que aparecieron frente al mundo de la miseria. El triunfo del individuo, las revueltas proletarias de Europa o la influencia de los higienistas, no cabe duda, imprimieron sus propias señas de identidad al discurso sobre el pobre.

PROGRESO Y FELICIDAD CIVIL

El proceso de laicización de la caridad, la noción de filantropía o la condena de los pobres no fue sino un resultado más de esa concepción de la historia que confería al hombre un papel activo en la transformación del mundo. La ruptura con los registros del imaginario, que movía a una Iglesia colmada de integrista, tuvo el efecto de volver insostenibles los principios que autorizaban a las viejas formas de piedad.

Primero fueron las rotundas afirmaciones del espíritu moderno sobre la capacidad del hombre tanto para construir su propio paraíso como para extinguir la infelicidad del mundo. Por definición misma, el estado liberal se hallaba perfectamente capacitado para que todos sus miembros lograsen alcanzar en este mundo una condición de opulencia y de felicidad. Sostenere la perfectibilidad de la humanidad equivalía, pues, a romper con la tesis ultramontana que percibía a la miseria como parte de un orden sobrenatural e inescrutable que había que respetar. La acumulación de riquezas ya no es considerada como un peligro para la salvación. Dentro de este contexto, en el

que ya no tiene cabida el “simple alivio pasajero” de las dolencias de la humanidad, sino su completa abolición, el sentido que la Iglesia confería al gesto de misericordia perdía por completo su validez. Las obras pías, asimismo, dejan de ser entendidas como una forma de “allanar el camino al cielo” y más bien se conciben como una forma de perpetuar la miseria. A partir de ahora de lo que se va a tratar es de regenerar al pobre y de elevarlo a la categoría de individuo-ciudadano. De ahí una de las proclamas más repetidas de la Sociedad Filantrópica del Guayas: “procurar la evolución *de los individuos*, por el trabajo, por el pensamiento, y por las ideas”.

La paulatina consolidación del liberalismo y el consiguiente retroceso de las viejas estructuras estamentales fue un segundo factor que incidió directamente en la descalificación de los mendigos. En efecto, si la comunidad de los pobres armonizaba perfectamente dentro de unas sociedades de tipo tradicional, constituidas por cuerpos yuxtapuestos, en el moderno universo del individualismo liberal, una situación de esta naturaleza era difícilmente pensable. Los cuerpos y los actores colectivos, que debían su existencia a unos valores que consagraban la desigualdad y los privilegios, atentaban contra la noción de individuo autónomo que ya se había convertido en el nuevo centro del sistema de referencias. La “condición especial” de los indigentes, que les asignaban la tradición y el mandato providencial, es percibida como un elemento que no solo perturba la igualdad teórica de los individuos, sino que les impide llegar a ser ciudadanos. Por otro lado, los viejos estamentos atentan contra estos conceptos, en la medida en que las múltiples fidelidades que existen hacia su interior no permiten que se consolide la única posible: la que se debe a la nación. Dentro de este marco, la “corporación” de los pobres va a ser estigmatizada y apartada de la *oikoumène* ciudadana. Los ignorantes, los viciosos y los mendigos no pueden constituir una sociedad perfecta.

EL POBRE DESACRALIZADO: AMENAZA Y TRANSGRESIÓN

A medida que la ola secularizadora se va imponiendo, la pobreza es despojada del halo de santidad que la protegía y de los valores que le habían sido asignados por una tradición religiosa que estaba siendo severamente cuestionada. Para los nuevos conversos al laicismo, las raíces del mundo de la miseria debían encontrarse, más que en el arcano insondable de la voluntad de Dios o en las desgracias de la vida, en la naturaleza indolente y malévola de ciertos hombres. La indigencia, por lo tanto, ya no va a ser ese instrumento utilizado por Dios para probar la virtud de los hombres sino que, ahora, es percibida como un peligroso foco productor de vicios y de inmoralidades. Los pobres han dejado de ser sujetos honorables para quedar convertidos en individuos corruptos y degenerados sobre los cuales hay que mantener una

estrecha vigilancia. La pérdida de la noción de trascendentalidad, asimismo, va a dar pie a que las obras pías ya no se conciban como una forma de “allanar el camino al cielo”, sino más bien como un medio para perpetuar la miseria y el dolor en el mundo.

Desde otro punto de vista, para las nuevas sensibilidades que se afirman, resultan harto incompresibles los preceptos religiosos que confirieron a los pobres el “privilegio” de vivir sin trabajar. Esta observación tuvo una especial relevancia en razón de que, tanto el trabajo como la propiedad fueron concebidos como requisitos indispensables para poder ser asimilados a ese ideal de ciudadano que se había empeñado en consagrar el liberalismo. El primero, al ser el motor que transforma la naturaleza, que multiplica las riquezas y que promueve la dicha de los hombres, es representado como una fuente productora de individuos y de virtudes cívicas. La vagancia, por el contrario, es percibida como una práctica a través de la cual se lleva a cabo una operación completamente opuesta. El siguiente texto de Luis F. Vivero resulta muy ilustrativo acerca de lo que se viene diciendo: “... el que carece de [una propiedad raíz o mueble] o de las que constituyan el oficio, la profesión o la industria, de suerte que no se le conozca un modo de vivir, debe ser reputado como un vago inmoral y corrompido, no solo incapaz de servir a la patria [...] sino pronto a prostituir los derechos de la sociedad...”.³⁵

Con este marco ideológico como trasfondo, a la Sociedad Filantrópica del Guayas le tocó desempeñar un papel de fundamental importancia: la tarea de reproducir y difundir los nuevos preceptos éticos del liberalismo triunfante. La corporación, en este sentido, fue entendida como una especie de laboratorio en donde, precisamente, debería tener lugar el proceso de transformación de los antiguos valores y costumbres en virtudes cívicas. Por sus filtros se debía depurar el organismo social de esa pesada herencia de males y vicios que impedían la regeneración del hombre como ciudadano y el nacimiento de la nueva patria. El centro de atención de esta pedagogía del civismo fue esa nueva forma de orar que popularizaron las corrientes de pensamiento laico: el trabajo.

Los temores que se proyectaron sobre los pobres adquirieron particular relevancia en un momento en el que las elites ecuatorianas del entresiglo se hallaban especialmente inquietas por los focos de radicalismo que habían brotado en Europa. Para éstas, la condición de miseria en que vive el pueblo es vista como una amenaza potencial frente a la que hay que estar prevenidos. La pobreza, productora de “locos terribles”, debe ser eliminada en esos templos-talleres que son las fábricas. José Luis Tamayo, uno de los mentores de la Sociedad Filantrópica del Guayas, se refería a las malas condiciones de vida de

35. Luis F. Vivero, *Lecciones de política según los principios del sistema popular representativo*, París, 1827, p. 143.

éstos como la antesala de un “cataclismo social que amenaza desquiciar el orden social”.³⁶ El peligroso “consorcio” entre hambre e ignorancia fue percibido como una especie de virus que desataría la “demencia [en el] cerebro de los miserables”, convirtiéndolos así en esa *hydra moderna* que devoraría “hombres, instituciones y pueblos”.³⁷ Tal como Owen lo había hecho, estos virtuosos filántropos, vieron en el entorno social un elemento corruptor de las masas trabajadoras pobres.

A partir de este marco conceptual, las modernas elites liberales concibieron la creación de las sociedades filantrópicas. El propósito de éstas, a diferencia de las que se inspiraban en pautas de tipo confesional, se hallaba íntimamente vinculado a la posibilidad de incorporar al pobre a la producción y a la de “salvarlo” a través del evangelio redentor del trabajo. En estas entidades las prácticas inherentes a una economía de salvación han sido sustituidas por “talleres” en donde se “depura” el organismo social y se alumbran buenos ciudadanos.³⁸ Su misión no estaba condicionada por los deberes éticos que conlleva el ganar la vida eterna, sino por la posibilidad de lograr el disfrute de la “felicidad civil” y la confianza en que la pobreza podía ser abolida para siempre. Las sociedades filantrópicas, como buenas reproductoras de la ideología liberal, se vieron a sí mismas como “templos” de donde saldrían convertidos en ciudadanos útiles todos aquellos seres que moraban en las cuevas de la miseria. De ahí su carácter eminentemente pedagógico y moralizante.

EL POSITIVISMO Y EXTERMINIO DE POBRES

Con la llegada del positivismo a principios de este siglo, las formas de percibir la miseria adquirieron matices completamente nuevos, debido sobre todo a la difusión de la moderna microbiología y a los progresos del movimiento higienista. Probablemente, la gran novedad que trajeron consigo estos elementos de juicio fue la de haber transferido las competencias relativas a los pobres a responsables médico-sanitarios. Este giro del discurso no debe resultarnos extraño si tomamos en cuenta que, para los positivistas, la sociedad se asemejaba a un cuerpo orgánico que como tal se halla expuesto a los mismos riesgos y a las mismas patologías que afectan a los seres vivos. El miedo a las epidemias y a las enfermedades infectocontagiosas fue integralmente asumido

36. Sociedad Filantrópica del Guayas, *Documentos de la Sociedad Filantrópica del Guayas*, Guayaquil, 1898, p. 26.

37. *Ibíd.*, p. 27.

38. Rolando, *Historia*, p. 33.

por la imaginación política, para ser recodificado en forma de una profilaxis del “cuerpo social”. Con este nuevo enfoque, el universo moral que había rodeado al mundo de la miseria se convirtió en un discurso sobre salubridad pública. Los pobres, despojados de su antigua dignidad, son percibidos como un brote infeccioso y por lo tanto como una amenaza que hace peligrar ese nuevo bien supremo que desde ahora se quiere salvaguardar: la salud moral y física de la República. Las autoridades, por su parte, se convierten en cirujanos que hacen uso del bisturí a fin de extirpar todos aquellos “órganos putrefactos” que atentan contra la salud de ese cuerpo que es la sociedad. Los razonamientos del célebre Héricourt, que hace suyos Andrade Coello, explican por sí mismos los alcances de esta nueva sensibilidad. “Estos focos de miseria y de infección deben ser destruidos. Están condenados por la higiene y por la moral, que aquí no es más que una forma de la higiene. Que la piqueta ataque a estas guaridas de todos los sufrimientos y que el fuego purifique sus restos”.³⁹ Dentro del contexto general de la época, en estas tesis resuenan las propuestas de Owen relativas a la construcción de una “comunidad de trabajadores moralmente profiláctica”.

Pese a que estos puntos de vista contienen elementos de indiscutible originalidad, la idea de convertir la higiene pública en un instrumento para abolir los sufrimientos del alma y para imponer el orden, tiene sus primeros antecedentes en el régimen de encierro del siglo XVIII. Para el presidente Villalengua, por ejemplo, el hospicio quiteño debía cumplir la función de recluir y aislar por igual a “virulentos, leprosos y pobres” a fin de prevenir a la sociedad de todos los “peligros de contagio”.⁴⁰ Cien años más tarde, Ramón Calvo, administrador del hospicio quiteño y miembro relevante de las CSVP, sostenía que los locos y pobres eran un “espectáculo repugnante” y un “foco de infección” que amenazaba al resto de la ciudad. En la Filantrópica, los pobres también son concebidos como “gérmenes nocivos”, al punto que José Luis Tamayo llegó a sostener la necesidad de tender un “cordón sanitario” que impidiera el paso de las “pestilentes abominaciones de la miseria”. Por fin, en torno a la década de 1880, César Borja dictaba cursos elementales de higiene en esta misma corporación.⁴¹ El positivismo, como se puede ver, no hizo sino consolidar una tendencia que lenta y silenciosamente había llegado a ocupar un puesto en la opinión de las elites.

Un segundo elemento de análisis que introdujo el positivismo en relación a los pobres fue el concepto de la selección natural. Para estos asiduos lectores de Spencer, la sociedad, al igual que ocurre en los dominios de la naturaleza salvaje, se halla expuesta a las mismas leyes que rigen la supervivencia de las especies. En las comunidades humanas solo tienen posibilidades de sobrevivir

39. Alejandro Andrade Coello, *Vulgata bigiénica*, Quito, 1915, p. 76.

40. AGI. Quito, 246. *Juan José de Villalengua a Antonio Portier*, Quito, s.f.

41. Charles Wiener, *Viaje al Río de las Amazonas y a las cordilleras*, Barcelona, 1884, p. 11.

los más fuertes y los más aptos para soportar las crueldades que impone la vida. Los débiles y los impedidos, por el contrario, se hallan irremediamente condenados a perecer víctimas de esta despiadada ley que no ofrece tregua. Para alcanzar ese ideal de sociedad sana, vigorosa y progresista, los positivistas ecuatorianos estaban convencidos de que el único camino era, precisamente, el de no estorbar el funcionamiento de las fuerzas vitales de la naturaleza. Los pobres son representados como seres imperfectos que no solo no son aptos para la vida sino que además dificultan el “reforzamiento de los más fuertes”. Sobre ellos, por lo tanto, no caben los rituales de la caridad ni los patrones del “Gran encierro”, que habían propuesto los fundadores de hospicios, sino su eliminación total a fin de no poner en riesgo la supervivencia de ese bien supremo que hay que defender: la sociedad (la especie). Los gestos piadosos son condenados en la medida en que conllevan los riesgos de un debilitamiento general de la especie y, consecuentemente, su desaparición. De ahí que los positivistas hayan planteado abiertamente la urgencia de aplicar fórmulas “cruelmente sumarias pero socialmente necesarias”, para eliminar para siempre a los mendigos. “¿Hasta dónde es lícito conservar y mantener una vida lamentable y deforme? ¿Es acto de beneficencia prolongar los dolores humanos que no han remedio?”, se preguntaba Andrade Coello hacia principios de este siglo.⁴² Con este marco de impecable darwinismo social, no es de extrañar que los “tiempos de Licurgo” fuesen considerados como un modelo digno de imitación por esta generación de liberales.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade Coello, Alejandro,
1915 *Vúlgata higiénica*, Quito.
- Cevallos, Pedro F.,
1886 *Resumen de la historia del Ecuador*, 6 vols., Guayaquil.
- Caldas, Francisco José,
1992 “Viaje de Quito a Popayán”, en *Francisco José de Caldas. Un peregrino de las ciencias*, Madrid.
- Calvo, Ramón,
1882 *El hospicio como debe ser*, Quito.
- Conferencias de San Vicente de Paúl (CSVP),
1850 *Instrucción acerca de las reglas que deberán seguirse para la formación de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, París.
- 1866 *Informe del Presidente de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, Quito.
- 1867 *Informe leído por el Presidente del Consejo Particular de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, Quito.

42. Andrade, *Vúlgata*, p. 75.

- Devriere, Abel,
 1912 *Informe de caridad*, Quito.
 1922 *Informe dado por la Asociación de Señoras de la Caridad*, Quito.
 Démelas, Marie-Danielle; Saint-Geours, Yves,
 1988 *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*, Quito.
El Mercurio Peruano,
 1971 Lima, vol. I, enero.
 Foucault, Michael,
 1985 *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., Madrid.
 Mancero, Luis,
 1933 *Federico Ozanam fundador de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, Quito.
 Pérez Calama, José,
 1791 *Edicto pastoral*, Quito.
 Proaño, Manuel,
 1886 *Discurso en favor de la Basílica del Divino Corazón de Jesús*, Quito.
 Recio, Bernardino,
 1947 *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*, Madrid.
 Rolando, Carlos,
 1949 *Historia de la Sociedad Filantrópica del Guayas*, Guayaquil.
 Romero y León, Remigio,
 s.f. *Memoria del secretario de la Conferencia San Vicente de Paúl en la Junta General de 27 de abril de 1913*, s.c.
 Sociedad Filantrópica del Guayas,
 1898 *Documentos relativos a la Sociedad Filantrópica del Guayas*, Guayaquil.
 Terán, Temístocles,
 1922 *Informe del Director de la Junta de Beneficencia al Ministro del Ramo*, Quito.
 Terry, Adrian,
 1994 *Viaje por las regiones ecuatoriales de América del Sur*, Quito.
 Tobar Donoso, Julio,
 1936 *Catolicismo social*, Quito.
 Vivero, Luis Fernando,
 1827 *Lecciones de política según los principios del sistema popular representativo*, París.
 Ward, Bernardo,
 1799 "Obra pía", en *Proyecto económico*, Madrid.
 Wiener, Charles,
 1884 *Viaje al río de las Amazonas y a las cordilleras*, Barcelona.