

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO



ISSN 1510-5024 (En papel)
ISSN 2301-1629 (En línea)

Montevideo,

Nº 12 - Diciembre 2022

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

ISSN: 1510-5024 (en papel)

ISSN: 2301-1629 (en línea)

Montevideo, N°12 – Diciembre 2022

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo

Es una publicación científica e interdisciplinaria de Filosofía, Historia y Literatura que, a partir de su segunda época iniciada en 2017, se edita en forma semestral en junio y diciembre de cada año. Los textos remitidos a sus dos secciones principales -Estudios y Artículos- se vinculan a esas áreas del conocimiento; se estimula, asimismo, la publicación de contenidos que hagan evidentes las relaciones entre las disciplinas mencionadas y su enlazamiento con otras áreas humanísticas y sociales como: Arte, Educación y Lingüística.

La sección *Estudios* presenta un tema monográfico aprobado por el Consejo Editorial: este puede llegar a través de la iniciativa de un investigador, o conjunto de investigadores o responder a una convocatoria abierta. La sección *Artículos*, por su parte, puede acompañar la convocatoria de la sección Estudios o ser independiente a ésta. A la sección *Reseñas* se confía la valoración crítica de alguna de las novedades bibliográficas que llegan a conocimiento de la revista. Los números de la publicación pueden incluir una *Entrevista*. Los textos publicados en *Humanidades* son siempre originales e inéditos.

La revista recibe colaboraciones científicas de especialistas de centros nacionales y extranjeros y acepta textos en español, inglés, francés y portugués.

Humanidades es una revista académica destinada primordialmente a un público especializado y su objetivo es constituirse en un foro abierto en el que las disciplinas dialoguen entre sí y aporten nuevos conocimientos. A los integrantes de la revista y a sus colaboradores los impulsa la convicción de que “Humanidad es lo que da razón de ser y justificación a toda utilidad”.

Política de acceso abierto

La revista *Humanidades*, proporciona acceso inmediato y gratuito a todos los contenidos de la edición electrónica, bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). Los artículos se pueden compartir y adaptar siempre y cuando:

- 1) Se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL del artículo).
- 2) Se proporcione un enlace a esta licencia de uso.
- 3) Se indique si se hicieron cambios.

Indexada en:

Biblioteca Nacional del Uruguay, Dialnet, DOAJ, EBSCO-Academic Search Ultimate, ERIH PLUS, Latindex y Scielo. Miembro fundador de AURA: Asociación Uruguaya de Revistas Académicas. Forma parte de: LATINOAMERICANA. Asociación de revistas académicas de humanidades y ciencias sociales.

Redacción y suscripciones

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo.

Dr. Prudencio de Pena 2544 (11600)
Montevideo, URUGUAY
Tel.: (598) 2707-4461

Contacto de la revista

E-mail: revistahumanidades@um.edu.uy
Canje: biblioteca@um.edu.uy

Página web de la revista

<http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades>

Plazo de recepción de originales

Para el número de junio, hasta el 1 de noviembre del año anterior; para el número de diciembre, hasta el 30 de abril del año en curso.

Aviso de derechos de autor

Esta revista es publicada por la Facultad de Humanidades y Educación y el Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica, unidades académicas de la Universidad de Montevideo.

Los autores que publican en esta revista aceptan los siguientes términos:

Los autores conservan los derechos de autor y conceden a la revista el derecho de primera publicación de la obra bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría y un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Diseño: editáonline

Impresión: editáonline

Depósito legal: 381.845

Comisión del papel

Edición amparada al decreto 218/96

Permiso MEC N° 01703.

ISSN: 1510-5024 (en papel)

ISSN: 2301-1629 (en línea)

N°12 – Diciembre 2022

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Las ilustraciones del No. 12 de *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* se publican en homenaje al artista Juan Manuel Blanes (Montevideo 1830 - Pisa, Italia 1901). La imagen de la cubierta se titula "Boceto", 1884, el material es óleo sobre tela, tiene 40 x 50 cm. y se encuentra en el Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

CONSEJO EDITORIAL

Fernando AGUERRE (Director)

Francisco O'REILLY, Ramiro PODETTI, Mariana MORAES

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Sebastián HERNÁNDEZ MÉNDEZ

EDITORES ASOCIADOS

Lucas BILBAO / Sebastián HERNÁNDEZ MÉNDEZ

CONSEJO CONSULTOR

Rafael ALVIRA

Universidad de Navarra, España

Pedro Luis BARCIA

Academia Nacional de Letras, Argentina

Jordi CANAL

École des Hautes Études en Sciences Sociales,
Centre de Recherches Historiques, Francia

Jorge CAÑIZARES-ESGUERRA

University of Texas at Austin, EE. UU.

Christián C. CARMAN

Universidad Nacional de Quilmes /
CONICET, Argentina

Daniel CORBO

Universidad de Montevideo

Bárbara DÍAZ KAYEL

Universidad de los Andes, Chile

Mariano FAZIO

Pontificia Università della Santa Croce, Italia

Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO

Notre Dame University, Estados Unidos

Juan Francisco FRANCK

Universidad Austral, Argentina

Miguel Ángel GARRIDO GALLARDO

Instituto de Lengua Española del CSIC, España

Nilda GUGLIELMI

Academia Nacional de la Historia, Argentina

Carlos MELCHES

Hochschule Magdeburg-Stendal, Alemania

William REY

Universidad de la República /
Universidad de Montevideo

Rogelio ROVIRA MADRID

Universidad Complutense de Madrid, España

Josep Ignasi SARANYANA

Pontificio Comité de Ciencias Históricas,
Ciudad del Vaticano

Arno WEHLING

Universidade Federal do Rio de Janeiro /
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Brasil

Ruth FINE

Universidad Hebrea de Jerusalem, Israel

SUMARIO

Proemio	9	Artículos	155
• La Iglesia católica en América Latina: entre el Estado nación y la romanización	11	• La búsqueda de la verdad ¿tarea del historiador?	157
<i>Lucas BILBAO / Sebastián HERNÁNDEZ MÉNDEZ</i>		<i>Bárbara DÍAZ</i>	
Estudios:		• Intelectuales satélites. Fernando Aínsa y Roger Caillois, mediadores de transferencias culturales	179
La consolidación de la Iglesia católica en América Latina	21	<i>Yadira CARRANZA</i>	
• «El espíritu de asociación católica lo está invadiendo todo»: Joaquín Larraín Gandarillas en Estados Unidos (1851–1852)	23	• Hernando Téllez y Eduardo Caballero: el tratamiento de la Violencia en sus obras	213
<i>Matías MALDONADO ARAYA</i>		<i>Marisela GUAPACHA ROMERO</i>	
• «Curiales» y «cismáticos»: la romanización y la controversia eclesiológica en el Perú (1855-1857)	49	Reseñas	243
<i>Rolando IBERICO RUIZ</i>		• No-cosas. Quiebres del mundo de hoy	245
• La formación del clero argentino en el Colegio Pío Latino Americano. Los alumnos de la diócesis de Córdoba (Argentina) y la consolidación de un modelo eclesial romano (1877-1927)	83	<i>Byung-Chul HAN</i> [María Soledad PALADINO]	
<i>Milagros GALLARDO</i>		• Después del muro: la reconstrucción del mundo tras 1989	249
• La reorganización y renovación de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad de Chile (1872-1935)	113	<i>Kristina SPOHR</i> [Rafael HUGHES STEFANI]	
<i>Nelson Manuel ALVARADO SÁNCHEZ</i>		Entrevista	253
		• Una vida entre libros: entrevista a Roger Chartier	255
		<i>[Juan Pablo APARICIO BOLOGNA]</i>	

Proemio



Las dos razones, Juan Manuel Blanes
(Montevideo 1830 - Pisa, Italia 1901), c. 1882, óleo sobre cartón,
32 x 25 cm., Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

La Iglesia católica en América Latina: entre el Estado nación y la romanización

Lucas BILBAO / Sebastián HERNÁNDEZ MÉNDEZ

Lucas BILBAO

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina

bilbaolucas@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2498-8247>

Sebastián HERNÁNDEZ MÉNDEZ

Universidad de Montevideo, Uruguay

s.hernandez.mendez@hotmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9880-0281>

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Bilbao, Lucas Bilbao y Sebastián Hernández Méndez. "La Iglesia católica en América Latina: entre el Estado nación y la romanización". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 12, (2022): 11-19. <https://doi.org/10.25185/12.1>

La Iglesia católica en América Latina: entre el Estado nación y la romanización

The Catholic Church in Latin America: Between the Nation state and Romanisation

A Igreja Católica na América Latina: entre o Estado-nação e a romanização

Durante el largo siglo XIX, la Iglesia católica experimentó fuertes procesos de definición y cambio como consecuencia de una tensa relación mantenida con la modernidad política y religiosa —la cual, cabe señalar, se ha revelado más compleja que la de una mera oposición—.¹ En América Latina, la recomposición del campo religioso que se activó con el surgimiento de las nuevas repúblicas también posibilitó la configuración de una Iglesia moderna en el continente. El nuevo ordenamiento político fue inaugurado bajo el marco de un nacionalismo religioso que permitió a la Iglesia mantener el control hegemónico sobre una esfera religiosa en formación. Sin embargo, para mediados de la centuria, esta posición de privilegio comenzó a verse trastocada a causa del proceso de secularización y la institucionalización de los estados nacionales. La Iglesia debió entonces negociar su lugar en una esfera pública ahora signada por una progresiva (aunque contenida) diversidad religiosa, nuevas formas de sacralización de la política, la aparición de problemáticas sociales ligadas a la modernización económica, y un convulsionado horizonte cultural e ideológico que —en el menor de los casos— cuestionaba la función rectora del magisterio católico en el ordenamiento moral de la sociedad.²

Aunque a ritmos diferentes según las circunstancias locales y regionales, la Iglesia hizo frente a estos desafíos optando por una organización más vertical, homogénea y centralizada, un mayor control territorial sobre las diócesis y la formación de un clero y un laicado obedientes a la autoridad episcopal y a la Sede Apostólica. En la medida en que las condiciones políticas y materiales de cada nación lo permitieron, fueron apareciendo nuevas provincias eclesiásticas, al tiempo que se multiplicaba el número de diócesis, parroquias y templos. Un impulso normativo recorrió el continente decantando en la realización de sínodos diocesanos y provinciales hasta alcanzar su punto culmen en 1899 con la celebración, en Roma, del Concilio Plenario Latino Americano. A su vez, las curias diocesanas experimentaron un marcado proceso de burocratización, lo que les permitió administrar con mayor eficiencia los territorios a cargo y mantener un registro ajustado de las actividades del clero, la feligresía y la administración de los sacramentos. La formación de un clero ultramontano

1 Daniele Menozzi, “Iglesia, modernidad y modernización en el siglo XIX”, en *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, eds. Pedro Rújula y Francisco Javier Ramón Solans (Granada: Comares, 2017), 301-318.

2 Cfr. Gregorio Alonso, “A Transatlantic Loyalty in the Age of Independence: Catholicism and Nation Building in Spain and Latin America”, en *Nationalism and Transnationalism in Spain and Latin America, 1808-1923*, eds. Paul Garner y Angel Smith (Cardiff: University of Wales Press, 2017), 45-67; Elisa Cárdenas Ayala, “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870)”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, n° 5 (2016): 169-193; Jean-Pierre Bastian, coord., *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004); Michael J. Lacey y Francis Oakley, eds., *The Crisis of Authority in Catholic Modernity* (New York: Oxford University Press, 2011).

por medio de la creación de seminarios, la reforma de los existentes, y el envío de seminaristas a centros de formación en Europa –en particular, al Colegio Pío Latino Americano–, fue otro elemento sustantivo en todo este proceso.³

La presencia territorial de la Iglesia logró expandirse gracias al arribo de nuevas órdenes y congregaciones religiosas procedentes de Europa, las cuales impulsaron una labor misionera, «civilizatoria» y educativa en colaboración –no siempre sin conflicto– con las autoridades civiles y políticas. Con aquellas también se difundieron devociones ligadas a una cultura ultramontana que adquiriría dimensiones planetarias. Otro agente clave emergió con la formación de un laicado militante y comprometido con muchos de estos cambios institucionales, ya fuese sosteniendo económicamente la llegada de congregaciones religiosas, financiando la construcción de templos y la formación del clero, organizándose políticamente en defensa de los «derechos de la Iglesia» o bien liderando emprendimientos culturales, de prensa y de caridad.⁴

Pero el proceso y la orientación que asumió la consolidación institucional de la Iglesia católica en América Latina resulta difícil de comprender si se desconocen los caminos paralelos por los que avanzaron la institucionalización de los estados nacionales, por un lado, y la centralización del gobierno de la Iglesia en el papado y su internacionalización, por otro. En cuanto al primer aspecto, la historiografía más reciente ha reparado en las complejas relaciones e influencias recíprocas que modularon los procesos de institucionalización, secularización y modernización del Estado y la Iglesia. Esto no solo ha permitido superar viejas interpretaciones que identificaban a la Iglesia como una institución reaccionaria a la construcción de la sociedad moderna –y por tanto, en conflicto permanente con un Estado liberal descrito como vector secularizador–, sino que ha arrojado luces sobre diversos modos de

3 Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes: los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)* (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020); Josep-Ignasi Saranyana, dir., y Carmen-José Alejos Grau, coord., *Teología en América Latina. Vol. II/2: De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)* (Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2008); Elisa Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2018); Lisa M. Edwards, “Latin American Seminary Reform: Modernization and the Preservation of the Catholic Church”, *The Catholic Historical Review* 95, n° 2 (2009): 261-282; Antón M. Pazos, *La Iglesia en la América Latina del IV Centenario* (Madrid: Editorial Mapfre, 1992).

4 Ana L. Suárez, Brenda Carranza, Mariana Facciola y Lorena Fernández Fastuca, eds., *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* (Buenos Aires: IIFCS - Universidad Católica Argentina, 2020); Roberto Di Stefano y Aliocha Maldavsky, comps., *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)* (Santa Rosa: EdUNLPam, 2018); Roberto Di Stefano y Francisco Javier Ramón Solans, eds., *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America* (New York: Palgrave Macmillan, 2016); Ricardo Cubas Ramacciotti, *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935). Faith, Workers and Race before Liberation Theology* (Leiden/Boston: Brill, 2017).

convivencia y colaboración, sin por ello opacar ni mucho menos negar los puntos de conflicto en contextos de secularización.⁵

Por otra parte, el «giro ultramontano» que experimentó el catolicismo en América Latina se nutrió y al mismo tiempo contribuyó al ascenso del papado como un actor en la esfera internacional. La responsabilidad asumida por la jerarquía local con la romanización de las estructuras eclesíásticas, el activismo de una moderna prensa confesional, la articulación de redes ultramontanas transnacionales y el desarrollo de un catolicismo político comprometido con la internacionalización del Vaticano, fueron determinantes para asegurar la autoridad papal en el campo católico latinoamericano y, en consecuencia, promover también su globalización.⁶ En este sentido, el compromiso emocional de las masas católicas y la propagación de una cultura ultramontana en el continente encuentran sus causas más allá de la sola acción de la diplomacia vaticana y el magisterio pontificio. En efecto, la incorporación de las Iglesias locales en América Latina al centro del catolicismo global, pese a tendencias refractarias internas, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, respondió en gran medida a la capacidad de actores locales y transnacionales para conjugar exigencias disciplinarias y normativas con fuertes expresiones devocionales y emocionales. En su expresión local, el proceso de romanización aseguró un mayor control de la curia romana sobre las diócesis, a la vez que permitió a la jerarquía local asentar un modelo eclesiológico más vertical, clerical y homogéneo. Un proceso que derivó en tensiones entre la Iglesia y el Estado, pero también, entre obispos y delegados pontificios, y entre clérigos y laicos. Asimismo, el arraigo de un catolicismo ultramontano en América tuvo un efecto singular en comparación con el resto de la globalidad católica: la

5 Roberto Di Stefano, “Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine”, en *La laïcité en Amérique latine*, dir. Arnaud Martin (Paris: L’Harmattan, 2015), 11-47; Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008); Cecilia A. Bautista García, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, *Historia Mexicana* 55, n° 1 (2005): 99-144; Ítalo D. Santirocchi, *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)* (Belo Horizonte: Fino Traço, 2015).

6 Cfr. Mariano P. Barbato, “The Holy See, Public Spheres and Postsecular Transformation of International Relations: An Introduction”, en *The Pope, the Public, and International Relations. Postsecular Transformations*, ed. Mariano P. Barbato (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 1-22; Vincent Viaene, “A Pope’s Dilemma. Temporal Power and Moral Authority in the History of the Modern Vatican”, en *World Views and Worldly Wisdom. Religion, Ideology and Politics, 1750-2000*, eds. Jan de Maeyer y Vincent Viaene (Leuven: Leuven University Press, 2016), 245-256; Francisco Javier Ramón Solans, “The Roman Question in Latin America: Italian unification and the development of a transatlantic Ultramontane movement”, *Atlantic Studies* 18, n° 2 (2020): 129-148; Stephen J. C. Andes y Julia G. Young, eds., *Local Church, Global Church. Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II* (Washington, D.C.: The Catholic University Press, 2016).

construcción de una identidad supranacional capaz de ensayar una articulación conceptual e institucional en torno a la idea de una «Iglesia latinoamericana».⁷

Nuevos aportes historiográfico, producto del estimulante maridaje entre historia del catolicismo e historia global y transnacional, han advertido la relevancia que tuvieron circuitos y redes transnacionales como canales de transmisión de experiencias e ideas en la conformación de un catolicismo más sensible a las directrices vaticanas. Se ha propuesto, por un lado, trascender a Roma como mera escenografía de los procesos locales analizados, para asumirla como un agente protagónico pero complejo, compuesto de diversas voces no siempre armónicas (romano pontífice, curia romana, delegados pontificios, etc.); y por otro, pensar la romanización y la construcción de una cultura ultramontana en América Latina más allá de la Santa Sede. Precisamente por eso, la romanización no debe entenderse como un proceso circular y cerrado entre Iglesias locales y autoridades vaticanas. Francia, Alemania, Bélgica y España aportaron modelos de acción para los católicos latinoamericanos, como también lo hicieron Estados Unidos y la propia América Latina –como, por ejemplo, Chile o la «república católica» del Ecuador de García Moreno–, sirviendo de focos de inspiración para católicos dentro y fuera del continente.⁸

En sintonía con esta renovación historiográfica, este dossier se presenta como una contribución al estudio de los procesos de romanización, institucionalización y burocratización de la Iglesia católica en América Latina, en contextos condicionados por la formación de los modernos estados nacionales y la representación de un catolicismo global de fuerte impronta ultramontana. Los estudios que lo componen participan de la discusión y reflexión acerca de los escenarios de organización, negociación y tensión –institucionales y discursivos– que permitieron o bien afectaron la consolidación de las Iglesias locales durante la segunda mitad del siglo xix. De este modo, permiten profundizar en las complejas dinámicas que modelaron una moderna Iglesia católica en América Latina.

7 Francisco Javier Ramón Solans, “The Creation of a Latin American Catholic Church: Vatican Authority and Political Imagination, 1854-1899”, *Journal of Ecclesiastical History* 71, n° 2 (2020): 316-336.

8 Véase, por ejemplo, los dossier coordinado por Roberto Di Stefano y Francisco Javier Ramón Solans, “Decentring Catholicism. A Re-Reading of the Nineteenth Century Catholic Church from a Latin American Perspective”, *Rivista di storia del cristianesimo* 17, n° 2 (2020), y por Ignacio Martínez e Ítalo Domingos Santirocchi, “Iglesia atlántica. Iglesia universal. Iglesia romana. Escenarios de la modernidad católica en el siglo XIX”, *Almanack* 26 (2020); Carlos R. Espinosa Fernández de Córdoba y Jordi Canal, “La memoria transnacional de Gabriel García Moreno: la imagen póstuma del caudillo católico en Ecuador, Francia y Roma (1875-1921)”, *Historia Crítica* 75 (2020): 3-23.

En todos los trabajos el proceso de romanización es abordado de manera multidimensional, a partir del análisis de debates teológicos y eclesiológicos, la reorganización de institutos religiosos y espacios de formación del clero o la acción de organizaciones laicales. Todos ellos han explorado una sustancial cantidad de acervos documentales alojados en archivos romanos, diocesanos o de órdenes religiosas, tales como documentación administrativa e institucional, boletines oficiales, prensa católica y correspondencia, entre otros. Mientras los dos primeros trabajos hacen hincapié en las transformaciones doctrinales del catolicismo de la década de 1850, anclando sus miradas en las Iglesias chilena y peruana, los dos últimos se centran en algunos aspectos de los cambios institucionales que tuvieron lugar en el campo del catolicismo argentino y chileno sobre finales del siglo XIX y principios del XX.

Inicia el dossier el artículo de Matías Maldonado, quien analiza las percepciones sobre el catolicismo en Estados Unidos que el sacerdote chileno Joaquín Larraín Gandarillas dejó plasmadas en su correspondencia, durante el viaje que realizó a aquel país entre 1851 y 1852. El autor se detiene en algunas impresiones –a veces contrapuestas– que le generaron tres experiencias distintas de la Iglesia norteamericana: el Colegio de Georgetown dirigido por los jesuitas, la realización del primer concilio provincial de Baltimore y el dinamismo que encontró en las congregaciones religiosas femeninas de vida activa y el asociacionismo católico. Las primeras sensaciones de Larraín durante su estadía en Estados Unidos fueron ciertamente decepcionantes. Durante su paso por Georgetown College registró un bajo nivel académico y la indisciplina entre los internos. Sin embargo, en el transcurso de los meses su opinión inicial viró hacia una mirada más favorable y ese contrapunto estuvo ligado a dos vivencias de lo que el autor denomina un «catolicismo audaz». Su participación como teólogo en representación del obispo de Richmond, en el concilio provincial del Baltimore –una de las apuestas normativas características del proceso de romanización–, resultó más que significativa. El evento fue un paso fundamental en la uniformización doctrinal, litúrgica y devocional de la Iglesia estadounidense que le permitió a Larraín proyectar un ensayo semejante en su Chile natal, para discutir el funcionamiento de las instituciones, el clero, sus vínculos con el gobierno y la sociedad. Pero fue la labor en hospitales, orfanatos y escuelas que realizaban asociaciones de caridad y congregaciones religiosas femeninas, como las Hijas de la Caridad y la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, lo que más le impactó positivamente. Encontraba en ellas un vector de revitalización del catolicismo, al tiempo que le permitían especular que su presencia en Chile sería una «bellísima ocasión para iniciar esta revolución religiosa».

Estas experiencias vividas por Joaquín Larraín en Estados Unidos son las que le permiten a Maldonado complejizar las miradas sobre el proceso de centralización de la Iglesia católica. La romanización de la Iglesia chilena, señala el autor, fue decididamente global y algunas instituciones del catolicismo estadounidense resultaron también modélicas en el inicio del giro ultramontano de la jerarquía episcopal chilena. El análisis de las impresiones que Larraín –futuro obispo auxiliar de Santiago de Chile– dejó sobre su viaje a Estados Unidos, es una puerta de entrada para reflexionar sobre ello.

El segundo trabajo, de Rolando Iberico Ruiz, gira en torno a una controversia eclesiológica de la década de 1850 entre dos sectores del mundo eclesiástico, intelectual y político del Perú: el ultramontano y el liberal-galicano, según los denomina el autor. Lo más destacado de dicho debate teológico se produjo entre 1855 y 1857 y el escenario escogido para esgrimir los argumentos, refutaciones y teorías, fue la prensa: *El Católico*, por parte del sector ultramontano y *El Católico Cristiano*, por parte del liberal-galicano.

El autor ofrece una contextualización sobre el marco político nacional en el que se inserta dicha controversia eclesiológica y es a partir de estas premisas que demuestra que el catolicismo peruano de mediados de siglo XIX no tenía aún una unidad doctrinal. Las definiciones institucionales, teológicas o disciplinares que comenzaron a delinearse con mayor intensidad a partir de este período, finalmente inclinaron la balanza hacia la postura ultramontana, deslegitimando así la tendencia contraria a la centralización de la autoridad papal. Las polémicas teológicas y políticas analizadas ilustran los debates que el ocaso del régimen de cristiandad y el nacimiento de las repúblicas americanas supusieron para las iglesias de las ex colonias españolas. Los mismos giraban en torno a la definición de la Iglesia universal (pero también local) y a las formas que debía adquirir su organización institucional. Ultramontanos y liberales-galicanos discutieron esencialmente dos puntos de primer orden que permanecían sin resolver. El primero vinculado a la independencia jurídico-política de la Iglesia católica respecto de la autoridad política y la sociedad civil. Unido a esto, Iberico analiza también las discusiones esbozadas sobre los términos teológicos y canónicos de la autoridad pontificia dentro del universo católico. Y aun cuando los elementos que componían cada una de las posturas son desarrollados y comparados a lo largo del texto, el autor también expone los puntos de contacto entre ambas, sobre todo aquellos que le otorgaban a la Iglesia un rol central en la vida pública de las instituciones y de la sociedad peruanas. El conjunto del episcopado peruano de finales de siglo recibió con beneplácito la doctrina de la infalibilidad papal. De ahí que

Iberico sostenga que el debate de la controversia eclesiológica que dieron los ultramontanos contribuyó a forjar un catolicismo romanizado al interior de la Iglesia y la sociedad peruanas.

En su artículo sobre la formación de los sacerdotes cordobeses en el Colegio Pío Latino Americano, Milagros Gallardo identifica que fueron las familias acomodadas de la élite local las que enviaron y sostuvieron el estudio de sus hijos y familiares en Roma. El paso de un número significativo de sacerdotes por aquel colegio pontificio permitió la emergencia de una generación de clérigos sólidamente imbuidos del espíritu ultramontano de finales de siglo XIX y principios del XX. Una vez de regreso en el país, estos ocuparon, mayoritariamente, cargos en el gobierno y la administración diocesana, permitiéndoles conservar cuotas de prestigio y poder dentro del escenario local. Con coordenadas similares a las que plantea Rolando Iberico en su artículo, Gallardo observa que la creación del Colegio Pío Latino Americano en 1858, responde a una de las aristas del conflicto abierto entre galicanos y ultramontanos de la segunda mitad de siglo. La formación de un «nuevo modelo clerical», sostiene la autora, fue uno de los objetivos importantes en el impulso y creación de dicha institución. Un alto nivel de instrucción complementado con un modelo de piedad y obediencia a la jerarquía sustentaron el plan formativo del Colegio. En un ambiente en el que confluían seminaristas y sacerdotes de distintas nacionalidades, el seminario colaboró en la formación de una identidad latinoamericana con rasgos comunes.

Con una serie de gráficos y tablas demostrativas, Gallardo ofrece datos cuantitativos sobre los alumnos del Colegio –con particular énfasis en el caso cordobés– para el período que transcurre entre 1877 y 1927. Retomando trabajos anteriores sobre la conformación de la estructura eclesial argentina, el análisis de los datos y trayectorias sobre varios de los sacerdotes cordobeses formados en Roma permite a la autora sostener que fue el paso por esta institución lo que contribuyó al acceso de muchos de ellos a la dignidad episcopal. Se trató de un eficaz instrumento en la formación de un clero romanizado que, en este período de centralización de las iglesias nacionales, fortaleció la tendencia ultramontana local, aumentó la unidad con la Santa Sede y entre las diócesis argentinas.

El artículo de Nelson Manuel Alvarado Sánchez sobre la reorganización de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad de Chile, concluye el dossier. Al igual que Gallardo, la periodización escogida llega al siglo XX y recorre lo poco más de sesenta años que transcurren entre 1872 y 1935, para dar

cuenta de las reformas que se implementaron en aquella orden religiosa, en un contexto de disputa entre católicos, liberales y socialistas. En este sentido, señala Alvarado Sánchez, la adecuación pastoral de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad debió enfrentar un doble esfuerzo: mantener estructuras y una tradición de más de tres siglos en ese espacio, al mismo tiempo que alcanzar una rápida renovación. En el estudio se observa que a partir de la década de 1860 se da un proceso general de reforma y restablecimiento de la vida y disciplina conventual para todas las presencias franciscanas del espacio andino que incluía, además de Chile, a Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela. En el caso de la provincia estudiada por el autor, señala que la normalización se dio en forma paulatina entre inicios de la década de 1870 y mediados de la de 1880. Estatutos jurídicos, cartas pastorales y bulas papales unificaron los gobiernos, facultades, estructuras y constituciones generales de la orden, lo que permitió a la provincia analizada cierta estabilidad institucional y un plan de acción que resultó efectivo. La prensa franciscana y un conjunto importante de obras sociales tales como escuelas, instituciones en favor de los obreros o patronatos, fueron sostenidas o impulsadas en conjunto con comunidades de laicos y vigorizaron no solo las estructuras de la orden, sino también el catolicismo y sus instituciones en el Chile de cambio de siglo.

En sintonía con el resto de los trabajos del dossier, Alvarado Sánchez observa que la reforma y la renovación que se dio en esta estructura tuvo un carácter multidireccional: con influencias «de arriba abajo y de Roma a la Provincia», pero también desde «abajo hacia arriba», donde frailes y laicos asociados hicieron dialogar sus inquietudes, obras y reflexiones con las propuestas papales.

Con todo, más allá de los cuatro trabajos presentados, esperamos que este dossier contribuya en los debates sobre los núcleos temáticos planteados y sea una fuente de visita para continuar indagando estos problemas, fortaleciendo los estudios comparativos y las redes entre investigadores e investigadoras de América Latina. Finalmente, quisiéramos agradecer a los autores, por sus importantes contribuciones, a los evaluadores externos, por sus observaciones y comentarios a los trabajos, y al comité editorial de la revista *Humanidades*, por el espacio concedido para nuestra propuesta de dossier.

Lucas Bilbao es responsable intelectual del 50% del trabajo que fundamenta la investigación de este estudio y Sebastián Hernández Méndez del 50% restante.

Editor responsable Fernando Aguerre: faguerre@um.edu.uy



Orando, Juan Manuel Blanes
(Montevideo 1830 - Pisa, Italia 1901), c.1898, óleo sobre tela, 37 x 33 cm.,
Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

La consolidación de la Iglesia católica en América Latina

**«El espíritu de asociación
católica lo está invadiendo todo»:
Joaquín Larraín Gandarillas
en Estados Unidos (1851–1852)**

Matías MALDONADO ARAYA

**«Curiales» y «cismáticos»:
la romanización y la
controversia eclesiológica
en el Perú (1855-1857)**

Rolando IBERICO RUIZ

**La formación del clero argentino en
el Colegio Pío Latino Americano. Los
alumnos de la diócesis de Córdoba
(Argentina) y la consolidación de un
modelo eclesial romano (1877-1927)**

Milagros GALLARDO

**La reorganización y renovación
de la Provincia Franciscana
de la Santísima Trinidad
de Chile (1872-1935)**

Nelson Manuel ALVARADO SÁNCHEZ

Matías MALDONADO ARAYA

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.

mimaldonado1@uc.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5173-968X>

Recibido: 17/05/2022 - Aceptado: 21/09/2022

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Maldonado Araya, Matías. "«El espíritu de asociación católica lo está invadiendo todo»: Joaquín Larraín Gandarillas en Estados Unidos (1851–1852)". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 12, (2022): 23-48. <https://doi.org/10.25185/12.2>

«El espíritu de asociación católica lo está invadiendo todo»: Joaquín Larraín Gandarillas en Estados Unidos (1851–1852)¹

Resumen: El catolicismo estadounidense fue un ejemplo para la Iglesia Católica en las repúblicas latinoamericanas durante el proceso de expansión y romanización que experimentó en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, hasta la fecha se han realizado escasas investigaciones que indaguen de manera específica en esta relación de admiración. Este estudio analiza las impresiones obtenidas por el presbítero chileno Joaquín Larraín Gandarillas durante su estadia en Estados Unidos, entre septiembre de 1851 y junio de 1852. El artículo está basado principalmente en la correspondencia inédita de Larraín con el arzobispo de Santiago, Rafael Valdivieso y con el futuro obispo de Concepción, Hipólito Salas, disponibles en el Fondo de Gobierno del Archivo del Arzobispado de Santiago. Se argumenta que, en la perspectiva de Larraín, el rasgo más atractivo del catolicismo estadounidense eran sus asociaciones, las cuales, una vez transplantadas en Chile, podían actuar como barrera para detener la expansión de las ideas revolucionarias que en 1851 provocaron la más grave crisis política desde la Independencia.

Palabras clave: ultramontanismo, catolicismo, romanización, asociaciones católicas, Chile.

1 Esta investigación se realizó gracias al financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), en el marco del programa de Doctorado en Historia de la P. Universidad Católica de Chile. El autor agradece los valiosos comentarios de Sol Serrano, Alejandra Araya González, Eduardo Gutiérrez, Michelle Lacoste y los dos evaluadores anónimos de la revista *Humanidades*.

«The spirit of Catholic association is invading everything»: Joaquín Larraín Gandarillas in the United States. (1851-1852)

Abstract: American Catholicism was a model for the Catholic Church in the Latin American republics during the expansion and Romanization that it experienced in the second half of the 19th century. However, there has been little research explicitly investigating this relationship to date. This study analyzes the impressions of the Chilean priest Joaquín Larraín Gandarillas during his stay in the United States between September 1851 and June 1852. The article is based mainly on Larraín's unpublished correspondence with the archbishop of Santiago, Rafael Valdivieso, and the future bishop of Concepción, Hipólito Salas, both available in the Government Collection of the Historical Archive of the Archbishopric of Santiago. It is argued that, in Larraín's perspective, the most attractive feature of American Catholicism was its associations, which, once transplanted in Chile, could act as a barrier to stop expansion of revolutionary ideas, which in 1851 provoked the most severe political crisis since Independence.

Keywords: ultramontanism, catholicism, romanization, catholic associations, Chile.

«O espírito da associação católica está invadindo tudo»: Joaquín Larraín Gandarillas nos Estados Unidos (1851-1852)

Resumo: O catolicismo estadunidense foi um exemplo para a Igreja Católica nas repúblicas latino-americanas durante o processo de expansão e romanização que experimentou na segunda metade do século XIX. Porém, até hoje, escassas pesquisas foram realizadas para indagar de forma específica sobre essa relação de admiração. Este estudo analisa as impressões obtidas pelo presbítero chileno Joaquín Larraín Gandarillas durante a sua estadia nos Estados Unidos, entre setembro de 1851 e junho de 1852. O artigo está baseado principalmente na correspondência inédita de Larraín com o arcebispo de Santiago, Rafael Valdivieso, e com o futuro bispo de Concepción, Hipólito Salas, ambas disponíveis no Fundo de Governo do Arquivo do Arcebispado de Santiago. Argumenta-se que, segundo a perspectiva de Larraín, a característica mais atraente do catolicismo estadunidense eram as suas associações, as quais, uma vez transplantadas para o Chile, poderiam atuar como barreira para deter a expansão de ideias revolucionárias que em 1851 provocaram a crise política mais grave no país desde a independência.

Palavras-chave: ultramontanismo, catolicismo, romanização, associações católicas, Chile.

Introducción

La creación de los modernos Estados latinoamericanos dividió a los actores eclesiásticos. Mientras los obispos y las congregaciones religiosas fueron mayoritariamente hostiles al movimiento independentista, un sector del clero secular se mostró en ocasiones abiertamente comprometido con el proceso.² Sin embargo, el balance general indica que las instituciones eclesiásticas se debilitaron, pues numerosas diócesis estuvieron vacantes por décadas, el clero secular descendió a la mitad, los conventos fueron abandonados o expropiados y los seminarios, cerrados.³ La vacancia de las sedes era sin duda el problema más común y urgente. Durante el pontificado del papa Gregorio XVI (1831-1846), la Santa Sede erigió nuevas diócesis y nombró obispos para las vacantes, además de designar representantes pontificios en el continente para estrechar los lazos entre las diócesis americanas y Roma.⁴ Estos nombramientos fueron usualmente objetados por los gobiernos republicanos, quienes retuvieron las bulas de institución o algunas de sus cláusulas en nombre del patronato que pretendieron heredar de la Corona.⁵ Si bien la tensión jurídica entre los gobiernos republicanos y la Santa Sede no se resolvió rápidamente, se establecieron soluciones de compromiso que permitieron reorganizar las diócesis tras el proceso independentista.

Desde mediados de siglo, esta reorganización sentó las bases para una expansión de las estructuras eclesiásticas. Una nueva generación de obispos fundó o reformó los seminarios diocesanos, como el de Santo Toribio de Lima, restaurado por el arzobispo Luna Pizarro en 1847; el de los Santos Ángeles Custodios de Santiago de Chile, cuyo proceso de reforma comenzó desde 1844 o el de Buenos Aires, creado por el obispo Escalada en 1857. Los obispos promulgaron una copiosa normativa con el objetivo de disciplinar,

2 Leslie Bethell, “La Iglesia y la independencia de América Latina”, en *Historia de América Latina. 5. La independencia*, ed. Leslie Bethell (Barcelona: Editorial Crítica, 1991), 204-205.

3 John Lynch, “La Iglesia y la independencia hispanoamericana”, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica*, vol. I, ed. por Pedro Borges, 831; John Lynch, “Latin America: the church and national independence”, en *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815–c. 1914*, eds. Sheridan Gilley y Brian Stanley (New York: Cambridge University Press, 2014), 396; Jeffrey Klaiber, “Segunda época. La Iglesia y los nuevos Estados (1808-1930). Introducción”, en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, vol. VIII (Salamanca: CEHILA, Ediciones Sígueme, 1987), 154.

4 Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)* (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020), 39-41; Ignacio Martínez, “Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842)”, *Historia crítica*, n° 52 (2014): 78-81.

5 Para el caso argentino, véase Ignacio Martínez, “Circulación”, 84 y, sobre todo, “Usos del patronato en la Argentina (siglo XIX)”, en *Catolicismos en perspectiva histórica. Argentina y Brasil en diálogo*, comps. Roberto Di Stefano y Ana Rosa Clochet da Silva (Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020), 29-37. Para el caso chileno, Lucrecia Enríquez, “¿Reserva pontificia o atributo soberano? La concepción del patronato en disputa. Chile y la Santa Sede (1810-1841)”, *Historia crítica*, n° 52 (2014): 37-42. Una breve indicación sobre el caso peruano en Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996), 74-75.

uniformar y regular tanto al clero secular como a las actividades de su diócesis, compilada, por ejemplo, en el *Boletín Eclesiástico* del arzobispado de Santiago de Chile o en el *Repertorio eclesiástico* de la diócesis de Salta. Impulsaron la creación de publicaciones periódicas, como *La Revista Católica* en Chile, *El Redactor Eclesiástico* y *El Católico* en Perú o *La Religión* de Buenos Aires. Fomentaron el retorno de los jesuitas y la implantación de congregaciones religiosas extranjeras, como los lazaristas, las Hijas de la Caridad, las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús y las Hermanas del Huerto, entre muchas otras. Lideraron la creación de asociaciones laicas, como las conferencias de San Vicente de Paul en Santiago y Buenos Aires o la Sociedad Católico-Peruana.⁶

Esta expansión fue el rostro más visible del proceso de construcción, con mayor o menor éxito según la república que se considere, de una Iglesia centralizada y jerárquica, diferente de las muy autónomas instituciones eclesiásticas propias del período colonial.⁷ Simultáneamente, los obispos que guiaron esta consolidación estrecharon sus vínculos institucionales y simbólicos con el Papa, tras décadas de incertidumbre sobre la relación entre las desorganizadas diócesis americanas y la Santa Sede, la cual vivió su propio proceso de reorganización tras el ciclo revolucionario liberal de 1848. Esta nueva relación de las Iglesias latinoamericanas con Roma se estableció sobre la convicción ultramontana según la cual la autoridad papal estaba sobre la de los gobiernos nacionales, obispos y concilios, en las amplias materias que se consideraron propias de jurisdicción pontificia. La romanización o el giro ultramontano de la Iglesia en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX fue un proceso exitoso e irreversible, sobre todo desde 1870 en adelante.⁸

6 Ramón Solans, *Más allá de los Andes*, 44-49; Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, 67, 106-109; Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2008), 69-75, 157-162; Roberto Di Stefano, "La Iglesia, de la reforma eclesiástica a las leyes laicas", en *Historia de la provincia de Buenos Aires. De la organización provincial a la federalización de Buenos Aires (1821-1880). Tomo 3*, dir. Ternavasio (Buenos Aires: UNIPE-Edhasa, 2013), 303-306; Ignacio Martínez, "Consolidación de la autoridad episcopal, reforma ultramontana y poder temporal en las diócesis argentinas de Salta y Cuyo durante la segunda mitad del siglo XIX", en *Jurisdicciones, Soberanías, Administraciones. Configuración de los espacios políticos en la construcción de los Estados nacionales en Iberoamérica*, coords. Alejandro Agüero, Andréa Slemian y Rafael Diego-Fernández Sotelo (Córdoba: Editorial de la UNC; Zamora: El Colegio de Michoacán, 2018), 418-421; Ítalo Domingos Santirocchi, *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)* (Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2015), 161-250. Sobre la reforma de los seminarios, aunque más enfocado hacia fines del siglo XIX, es muy recomendable Lisa M. Edwards, "Latin American Seminary Reform: Modernization and Preservation of the Catholic Church", *The Catholic Historical Review*, vol. 95, n° 2 (2009): 261-282; Patricia Londoño, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004), 63-107.

7 Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, 24. Véase también Roberto Di Stefano, "¿De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico", *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* 1 (2012): 197-222.

8 Ramón Solans, *Más allá de los Andes*; Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*; Klaiber, *La Iglesia*, 95-109; Lynch, "Latin America", 406-409; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* (Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000), 332-341; Kenneth Serbin, "Priest, celibacy, and social conflict: A history of Brazil's clergy and seminaries" (Tesis doctoral, University of California, San Diego, 1993), 92-102; Edwards, "Latin American Seminary Reform".

Sin embargo, Roma no fue la única fuente de la cual bebió la expansión de la Iglesia en América Latina. Se ha estudiado el rol central que tuvo París como polo de atracción intelectual, editorial y misionero.⁹ Sabemos también que la experiencia de las iglesias belga, irlandesa y chilena fueron seguidas con atención por los católicos latinoamericanos, pero esta relación no ha sido investigada en detalle.¹⁰ Gracias a los trabajos de Francisco Ramón Solans conocemos la admiración que provocó el catolicismo estadounidense en algunos miembros del clero latinoamericano y, específicamente, chileno.¹¹ Este trabajo se orienta en esta última dirección. Se argumenta que algunas instituciones del catolicismo estadounidense fueron modélicas para un actor central de la Iglesia chilena no solo por las ventajas eclesiásticas que tendría su implantación, sino también por el rol político que podían jugar en detener la expansión de las ideas revolucionarias que habían amenazado el orden político chileno en 1851.

Este actor central es Joaquín Larraín Gandarillas, miembro de las Facultades de Teología y de Humanidades de la Universidad de Chile, decano de la Facultad de Teología, diputado de la República, rector del Seminario Conciliar, obispo auxiliar, vicario capitular y primer rector de la Universidad Católica de Santiago, entre muchas otras responsabilidades menos visibles. La bibliografía sobre su desempeño en estas tareas es amplia pero, en general, apologética y pobremente basada en fuentes primarias.¹² Este trabajo, que investiga su estadía en Estados Unidos entre septiembre de 1851 y mediados de junio de

9 Ramón Solans, *Más allá de los Andes*, 55-63; Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, 83-85.

10 Londoño, *Religión*, 350 y Roberto Di Stefano, “La revista *La Religión* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires”, en *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*, eds. Cândido Rodrigues, Gizele Zanotto y Rodrigo Coppe Caldeira (São Paulo: Fonte Editorial, 2015), 25-27.

11 Ramón Solans, *Más allá de los Andes*, 54-55, 152-156; Ramón Solans, “De centros y periferias. Una relectura del catolicismo europeo desde el caso latinoamericano”, *Revista di storia del cristianesimo* 17, n° 2 (2020): 324-326.

12 Se han escrito sobre Larraín dos biografías: Rodolfo Vergara Antúnez, *Vida del Illmo. Señor Don Joaquín Larraín Gandarillas* (Santiago: Imprenta y Encuadernación Chile, 1914) y Fidel Araneda Bravo, *Hombres de relieve de la Iglesia chilena. Don Crescente Errázuriz y don Joaquín Larraín Gandarillas* (Santiago: Editorial Difusión Chilena, 1946), 105-265. *La Revista Católica* dedicó un número a conmemorar el centenario de su nacimiento, con semblanzas y oraciones de carácter panegírico: *La Revista Católica* 510, 4 de noviembre de 1922, 658-699. Su papel como rector del Seminario concentra la mayor cantidad de trabajos. Recuerdos personales de su rectorado en Crescente Errázuriz, *Algo de lo que he visto. Memorias de don Crescente Errázuriz* (Santiago: Editorial Nascimento, 1934), 41-241. Véanse también los trabajos, indeseablemente apologéticos, de Domingo Benigno Cruz, “La preparación del Seminario de Santiago”, en *El Seminario Conciliar de los SS. Angeles Custodios en el quincuagésimo aniversario de la inauguración de sus actuales edificios. 1857-1907* (Santiago: Imprenta de La Revista Católica: 1907), 5-18; José María Caro, “El Seminario de Santiago en la centuria 1810-1910”, en *El Seminario de Santiago de los Santos Angeles Custodios. Recuerdos. Testimonio de veneración y gratitud de sus ex-alumnos* (Santiago: s/n, 1957), 61-69 y Marciano Barrios, *El Seminario de Santiago de Chile. Historia de fidelidad* (Santiago: Seminario Pontificio Mayor Santos Angeles Custodios, 2008), 73-90. Su rol como rector de la Universidad Católica de Santiago ha sido estudiado por Ricardo Krebs, *Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile*. Tomo I (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1988), 37-86.

1852, está basada en la correspondencia que estableció con el arzobispo de Santiago, Rafael Valentín Valdivieso, y con el futuro obispo de Concepción, José Hipólito Salas, contenida en volúmenes inéditos disponibles en el Archivo del Arzobispado de Santiago.¹³ El trabajo con estos relatos de viajes exige una breve consideración previa. Carlos Sanhueza informa que cierta historiografía ha mirado con desconfianza estos intercambios epistolares por el carácter impresionista, subjetivo y parcial de la información que contienen. Sin embargo, destaca que estos relatos constituyen un lugar privilegiado para investigar las percepciones, deseos y prejuicios de los emisores, sobre todo cuando se trata de textos que se escribieron sin tener en mente su publicación, como es el caso de las cartas que analizamos en este trabajo.¹⁴

Este artículo tiene tres secciones. La primera describe la trayectoria académica y eclesiástica de Larraín previa a su llegada a Estados Unidos, en el contexto de la temprana expansión y romanización de la Iglesia Católica chilena. La segunda sección analiza el primer contacto decepcionante con el colegio jesuita de Georgetown para luego estudiar, en la sección final, la impresión que le provocaron tanto el primer concilio plenario de Baltimore como las asociaciones de caridad y las congregaciones femeninas de vida activa, que lo llevaron a reflexionar sobre el papel político que podían cumplir en el convulsionado contexto chileno.

La joven promesa ultramontana

Nacido en una acaudalada familia de Santiago, Joaquín Calixto Larraín Gandarillas cursó las humanidades y las materias teológicas y jurídicas en el Seminario Conciliar, donde rápidamente obtuvo el puesto de profesor de Legislación. Mientras realizaba sus estudios, colaboró con los futuros obispos Valdivieso y Salas en la creación de *La Revista Católica* (1843), primera expresión de la prensa católica moderna, en la cual se publicaban los decretos y edictos de la jerarquía, traducciones de artículos y noticias de periódicos europeos y latinoamericanos y polémicas con los puntos de vista de la prensa liberal,

13 Se han publicado cartas del obispo Salas a Joaquín Larraín Gandarillas, pero de un período posterior y en base a material documental del obispado de Concepción. Véase Javier González Echeñique, "Cartas del obispo don José Hipólito Salas a don Joaquín Larraín Gandarillas", *Historia* 2 (1963): 199-223 y Joaquín Matte Varas, "Cartas de monseñor José Hipólito Salas a monseñor Joaquín Larraín Gandarillas (1864-1881)", *Historia* 17 (1982): 393-449.

14 Carlos Sanhueza, *Chilenos en Alemania y alemanes en Chile. Viaje y nación en el siglo XIX* (Santiago: LOM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006), 34-39.

lo que habla de un circuito intelectual y editorial donde ya eran habituales la controversia y el disenso público.¹⁵ Tras aprobar los exámenes correspondientes, obtuvo en 1844 los grados de bachiller en Teología y licenciado en Leyes en la Universidad de Chile.¹⁶ El reglamento indicaba que uno de los requisitos para la obtención del grado de licenciado era la presentación de una memoria de un tema a elección. Larraín defendió en la suya el derecho del papa a instituir obispos en las naciones católicas, una tesis polémica en la disputa —a veces abierta, comúnmente soterrada— sobre el derecho de patronato de la república. Larraín sostenía en su tesis que el proceso de institución de un obispo comprendía la presentación, la confirmación y la consagración. Reconocía que el papa había concedido a algunos soberanos el derecho de presentar a un candidato idóneo para el episcopado, pero que el pontífice se reservaba para sí la facultad de confirmar al presentado, acto mediante el cual se convertía al presentado en un obispo. La consagración, concluía, debía ser realizada por otro obispo en comunión con el papa. Desde su punto de vista, el derecho del papa a confirmar a los obispos garantizaba la unidad de la Iglesia, pues cualquier autoridad eclesiástica o secular que interviniera en la institución de los obispos volvía a la cristiandad un conjunto de sociedades independientes entre sí. El joven abogado ultramontano terminaba su memoria objetando la pretensión de los gobiernos de intervenir en lo que consideraba un derecho exclusivamente papal, mediante lo cual asumía una clara posición en el debate jurídico del momento.¹⁷

Tras un período de dudas vocacionales, Larraín fue ordenado presbítero en marzo de 1847. Junto al curso que enseñaba en el Seminario, predicaba y confesaba en la iglesia de la Compañía de Jesús; enseñaba Religión en el Instituto Nacional, la institución educativa ejemplar de la república y dirigía una escuela gratuita para clérigos minoristas que no podían cursar sus estudios en el Seminario. Fue incorporado por decreto a la Facultad de Teología de la Universidad de Chile en 1851, pero no pudo realizar el tradicional discurso de incorporación porque cinco días después de su nombramiento se embarcó a Estados Unidos con sus hermanos menores Ladislao, José y Guillermo, su sobrino Manuel José Irrarrázabal y el joven Isidoro Errázuriz. Los viajes de chilenos a Europa y Estados Unidos a mediados del siglo XIX tuvieron diversas razones, como la formación intelectual, el exilio, la búsqueda de aventuras y

15 Ana María Stuen, *La seducción de un orden. Las élites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000), 123-128.

16 Vergara, *Joaquín Larraín Gandarillas*, 15.

17 Joaquín Larraín Gandarillas, “Disertación sobre el derecho que tiene el Romano Pontífice para instituir los obispos de las naciones católicas”, *Anales de la Universidad de Chile*, 1845, 252-276.

la representación política y diplomática.¹⁸ En este caso, las fuentes no revelan el motivo original del viaje, pero sí sabemos que se planificó a raíz de una necesidad no especificada de Manuel José Irarrázabal, del cual Larraín había sido nombrado su tutor legal tras la temprana muerte de su padre en 1848.¹⁹ Una carta del arzobispo Valdivieso a Larraín indica que «U. sabe que no era la perfección de su instrucción científica lo que motivaba esta medida; sino consideraciones de otro género [...] Me he fijado únicamente en su sobrino, porque el solo ha entrado como principal en el proyecto, los demás forman en parte accesorias».²⁰ Si bien no sabemos en qué consistían tales «consideraciones de otro género», conocemos que el viaje y la estadía de Larraín, sus hermanos y su sobrino en Estados Unidos fueron financiados con el patrimonio de la familia Irarrázabal Larraín. Por otra parte, Isidoro Errázuriz había sido expulsado del Instituto Nacional por haber participado en manifestaciones públicas a favor del general José María de la Cruz, candidato presidencial de los liberales para las elecciones de 1851. Su abuelo, Ramón Errázuriz, escribió a su amigo Manuel Carvallo, ministro plenipotenciario de Chile en Estados Unidos, para que ubicara a su nieto en un colegio de Washington, sugiriéndole evitar una institución jesuita. Errázuriz aprovechó el viaje de Larraín para confiarle a su nieto, a pesar de las ideas conservadoras y la afinidad con los jesuitas del presbítero. La confianza que generaba el prestigio de su familia fue probablemente más importante que sus opiniones doctrinales y políticas.²¹ Los jóvenes se dirigieron a Estados Unidos con el objetivo de perfeccionar su educación pero, como ya señalamos, la motivación primera nos es desconocida.

La comitiva se embarcó en Valparaíso el 26 de julio de 1851. La duración de su estadía en Estados Unidos era incierta, como se desprende de las emotivas palabras que el sacerdote dedicó a Hipólito Salas antes de partir: «dentro de pocas horas voy a dejar, Dios sabe si temporalmente o para siempre, el suelo querido de la patria».²² Inicialmente, el vapor se detuvo en Lima, donde

18 Sanhueza, *Chilenos en Alemania*, 95-109.

19 José Miguel Yrarrázabal Larraín, «La formación de un ciudadano», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 4 (1934): 28.

20 «Carta de Rafael Valentín Valdivieso a Joaquín Larraín (Santiago, 24 de diciembre de 1851)», Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile [en adelante, AAS], Fondo de Gobierno [en adelante, FG], vol. 146. Cartas de Valdivieso a varios, f. 131.

21 Eugenio Pereira Salas, «Introducción», en *Diario de don Isidoro Errázuriz* (Santiago: Sociedad de Bibliófilos Chilenos, 1947), 10-16.

22 «Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Valparaíso, 26 de julio de 1851)», Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile [en adelante, AAS], Fondo de Gobierno [en adelante, FG], vol. 150, Correspondencia del Illmo. Obispo S. J. Larraín Gandarillas al Illmo. Obispo S. H. Salas. 1842-1883, carta 19.

el grupo se alojó en el mismo hotel donde residían los exiliados liberales chilenos Manuel Recabarren, Juan de Dios Pantoja, Luis Bilbao y su célebre hermano Francisco Bilbao, quien había participado en una agria polémica con la jerarquía eclesiástica.²³ Por este antecedente, el presbítero confesó que se sintió obligado a saludar a los hermanos Bilbao, aunque admitió que luego tuvieron una breve conversación.²⁴ Larraín visitó la Biblioteca Nacional, tuvo una amable reunión con el arzobispo de Lima y visitó al deán Lucas Pellicer, futuro vicario capitular, quien le regaló un número del periódico conservador *La civilización* de Bogotá, donde se condenaba la eliminación del fuero eclesiástico en Nueva Granada. Este tipo de intercambios permite ver el surgimiento de una temprana red entre los periódicos ultramontanos y conservadores que se publicaban en las repúblicas latinoamericanas, red que Larraín se preocupó de expandir durante su estadía en Estados Unidos y, posteriormente, en Europa. El presbítero estimó que las opiniones de la jerarquía de Nueva Granada debían ser publicadas en *La Revista Católica*, junto a un artículo donde se defendiera la independencia judicial de la Iglesia y se protestara «con nueva energía contra las impías tendencias de los rojos de la N. Granada».²⁵ La publicación chilena se mantenía atenta a la política eclesiástica del continente, pues ya se habían expuesto en ella extensos artículos desaprobando la expulsión de los jesuitas de Nueva Granada.²⁶

Tras dejar Perú, la embarcación atracó en Guayaquil el 13 de agosto. En esta ciudad, el sacerdote conoció personalmente a Luis Tola y Avilés, corresponsal de *La Revista Católica* en Ecuador. Larraín sugirió a Salas la publicación de un nuevo informe sobre el restablecimiento legal de la Compañía de Jesús en Ecuador,²⁷ aunque el órgano de prensa chileno ya había publicado artículos al respecto.²⁸ Si bien en Chile los primeros jesuitas de la era republicana habían llegado en marzo de 1843, la Compañía no había sido restablecida legalmente.²⁹

23 Stuyen, *La seducción*, 251-282.

24 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Lima, 8 de agosto de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 20.

25 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Lima, 8 de agosto de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 20.

26 “Espulsión de los jesuitas de la Nueva Granada”, *La Revista Católica* 224, 31 de octubre de 1850, 437-440; “Documentos relativos a la expulsión que sufrieron los Jesuitas en la Nueva Granada”, *La Revista Católica* 224, 31 de octubre de 1850, 440-445 y “Documentos relativos a la expulsión de los jesuitas residentes en Nueva Granada (conclusión)”, *La Revista Católica* 225, 4 de noviembre de 1850, 446-456.

27 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Vapor Nueva Granada, 13 de agosto de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 21.

28 “Reconocimiento legal de la Compañía de Jesús en el Ecuador”, *La Revista Católica* 242, 13 de mayo de 1851, 92 y “Solemne y legal restablecimiento de la Compañía de Jesús en el Ecuador”, *La Revista Católica* 245, 13 de junio de 1851, 118-122.

29 Walter Hanisch, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)* (Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre, 1974), 194-200.

Larraín insinuó que el nuevo edificio que se quería construir para albergar al Seminario podía localizarse en la casa de los jesuitas de Santiago, pues las ordenanzas reales vigentes lo permitían.³⁰

El presbítero reconocía no ser un buen viajero. Consideraba que la vida sobre el barco era ociosa y monótona; extrañaba a su familia, a sus amigos, al arzobispo y, sobre todo, temía secarse espiritualmente. Rogó a Salas que rezase por él, de lo contrario, se lamentaba, «llegaré a E.U. con el corazón más duro que pedernal».³¹

Estados Unidos

La supresión de la Compañía de Jesús en 1773 motivó a exjesuitas a fundar Georgetown College en 1786, con el objetivo de formar al clero que sirviera a la creciente población católica de la nación. Pero solo fue oficialmente un colegio jesuita tras la restauración de la Compañía en Estados Unidos en 1804.³² Esta institución recibió al grupo liderado por Larraín el 15 de septiembre de 1851. La primera impresión que le provocó la educación jesuita fue decepcionante:

La ilimitada libertad de que particularmente gozan los jóvenes en este país, ha obligado a los Jesuitas a renunciar a sus tradiciones y a tolerar desórdenes que tal vez no se sufren en el más indisciplinado colegio de Chile. En la capilla, en las clases, no hay respeto a los superiores, ni moderación, ni buena crianza; en la primera se leen novelas y cartas, se duerme, echándose sobre las bancas, se conversa, etc., sin reparo; y en las segundas se grita, juega e insulta a los profesores impunemente. No puede U. formar idea de la rusticidad y falta de modales de los americanos. He descubierto que los jóvenes salen cuando y por el tiempo que quieren con grande facilidad, y algunos abandonan sus camas por la noche para irse a pasear, sin ser casi nunca descubiertos. Aquí no se da a los grandes castigo alguno: y así imponen la ley a sus maestros casi

30 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Vapor Nueva Granada, 13 de agosto de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 21. Una transcripción del «Tomo Regio» (1769), contenida en la *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile* (Valparaíso, 1850) del presbítero José Ignacio Víctor Eyzaguirre, fue leída por Larraín en el vapor hacia Estados Unidos.

31 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Vapor Nueva Granada, 13 de agosto de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 21.

32 Robert Emmett Curran, *The Bicentennial History of Georgetown University. From Academy to University. 1789-1889. Volume I* (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1993), 57-58.

siempre. Cuando ya son intolerables, se les expulsa; pero ha habido caso en que los colegiales amotinados han obligado a admitir de nuevo a un expulsado.³³

Opinaba que, debido al bajo nivel académico y disciplinar de los colegios jesuitas, «ninguno puede compararse con el Instituto N. o el Seminario de Santiago».³⁴ Los jesuitas con los que convivía en Georgetown, además, dibujaron un panorama muy poco auspicioso del catolicismo estadounidense: salvo tres o cuatro, los obispos trabajaban poco; el clero secular asumía toda la carga por la displicencia de los prelados; muchos presbíteros no leían latín; no había parroquias en las diócesis, sino misiones dirigidas por clérigos que eran removidos de sus puestos a voluntad del prelado y que los concilios provinciales promulgaban decretos perjudiciales y, algunos de ellos, no aprobados por la Santa Sede.³⁵

La inesperada indisciplina del más antiguo colegio católico de Estados Unidos afectó fuertemente el ánimo de Larraín. Temía que el desorden escolar perjudicara la salud espiritual de sus hermanos y su sobrino, por lo que se replanteó la continuidad del grupo en Estados Unidos. Dubitativo sobre el camino a tomar, buscó insistentemente los consejos de su madre y de sus confidentes Salas y Valdivieso. El escenario ofrecía tres alternativas: permanecer en Estados Unidos buscando un nuevo colegio para sus tutorados, emprender un viaje a Europa tras mejores oportunidades o volver a Chile. A pesar de que consideraba un deshonor volver a Chile tan pronto, declaró que «consultando solo con mi corazón, me iría inmediatamente a Chile a trabajar cuanto lo permitieran mis pobres fuerzas».³⁶ Sin embargo, resolvió ubicar a Ladislao y José en el colegio de St. John, que posteriormente fue renombrado como Universidad de Fordham, a pocas millas de Nueva York. Decidió que, provisoriamente, Guillermo y Manuel continuaran en Georgetown junto a Isidoro Errázuriz. No obstante, podemos sostener en base a la evidencia que volver a Chile no era su único deseo.

Esperaba viajar a Europa y lo hizo saber a sus interlocutores de múltiples formas. Antes de recibir una respuesta de su madre y el arzobispo, había dado

33 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 23 de septiembre de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 22.

34 “Carta de Joaquín Larraín a Rafael Valentín Valdivieso (Nueva York, 25 de octubre de 1851)”, AAS, FG, vol. 146. Cartas de Valdivieso a varios, f. 127-128.

35 *Ibid.*

36 “Carta de Joaquín Larraín a Rafael Valentín Valdivieso (Nueva York, 25 de octubre de 1851)”, AAS, FG, vol. 146, f. 127-128.

algunos pasos en esa dirección. En caso de que le aconsejaran viajar, sugirió hacerlo sin sus pupilos, en compañía de Blas Cañas, antiguo compañero del Seminario, quien también estaba planificando un viaje a Europa. Expuso razones de diversa naturaleza para su traslado: podía mejorar su inglés y aprender francés e italiano; estudiar la organización parroquial en Francia, Alemania, Bélgica e Italia; conocer el régimen de los seminarios; frecuentar las congregaciones religiosas y asociaciones de caridad más idóneas para que se instalaran en Chile y cerrar un acuerdo para cumplir un antiguo sueño del arzobispo: que tres seminaristas de Santiago fueran a estudiar a la Universidad católica de Lovaina. La mirada internacional de Larraín confirma que, en el contexto de la romanización de la Iglesia latinoamericana, los focos de interés eran múltiples, aunque aún limitados, hasta este momento, a Europa. Larraín exploró la posibilidad de que seminaristas chilenos cursaran estudios en Europa con el padre Clément Boulanger, provincial de los jesuitas de la provincia de París, quien se encontraba en Estados Unidos. Boulanger le sugirió como alternativas el recién fundado Seminario Pío en Roma (destinado para los seminaristas de los Estados Pontificios), el Colegio Romano de la Compañía de Jesús y los seminarios de Saint-Sulpice, Besançon y Bayona en Francia. De hecho, Larraín le propuso a Valdivieso que si se inclinaba por aprobar su viaje a Europa, podía reunirse con los eventuales seminaristas seleccionados y viajar con ellos a Europa en enero o febrero de 1852. Solicitó incluso cartas de recomendación de eclesiásticos europeos avecindados en Chile, como Megliore Doumer y Luis Federico Chiaissi, para abrirse paso por las instituciones del viejo continente.³⁷ No obstante, a pesar de su evidente interés e impaciencia, afirmó con determinación que se sometía a los dictados de su madre y del arzobispo antes que a sus propias expectativas.

Las respuestas no llegaban y Larraín desesperaba: «yo estoy perplejo sobre mi futura suerte. Ignoro si me llegarán de esa las instrucciones y dinero que desde octubre tengo pedidas. Ignoro el sentido de las que puedan enviarme. Ignoro si las revoluciones de Europa permitirán llevar jóvenes a sus colegios. Me tiene pues aquí vegetando sin hacer casi nada de provecho y atormentado por la incertidumbre del porvenir».³⁸ Finalmente llegaron a Georgetown los consejos desde Santiago. Valdivieso proponía tres alternativas: encontrar otro colegio en Estados Unidos que satisficiera sus expectativas, confirmar con sus contactos de Georgetown si la situación política en Europa convenía para

37 "Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Washington, 9 de noviembre de 1851)", AAS, FG, vol. 150, carta 24 y "Carta de Joaquín Larraín a Valdivieso (Nueva York, 25 de octubre de 1851)", AAS, FG, vol. 146, f. 128.

38 "Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 5 de enero de 1852)", AAS, vol. 150, carta 26.

un viaje o, en caso que ninguna de las dos anteriores fuera posible, volver a Chile. El arzobispo trató de persuadirlo para que viajara a Europa, calmándole por la larga ausencia de la diócesis que este viaje significaba y exponiéndole múltiples dimensiones del trabajo eclesiástico cuyo funcionamiento en los países europeos deseaba conocer.³⁹ La romanización de la Iglesia chilena era, pues, decididamente global. Por su parte, Salas reconocía que el conocimiento directo que podía obtener de colegios, seminarios, personalidades y acontecimientos eran útiles para él, para la Iglesia y para el país; pero concluía que los peligros tanto de dejar a sus tutorados en el poco propicio ambiente escolar de Georgetown como de viajar a un continente aún conmocionado por las revoluciones eran mayores que las ventajas. De todas maneras, como conocía que el arzobispo se inclinaba por la realización del viaje, le adjuntó las cartas de recomendación que había solicitado.⁴⁰

El arzobispo propuso a Larraín un ambicioso y desorganizado plan de trabajo para su estadía europea. Deseaba conocerlo todo: las medidas que habían adoptado los seminarios para mejorar la instrucción y la educación (asignaturas, didáctica, relaciones entre alumnos y profesores y entre profesores y el obispo); el modo y el grado en el cual los prelados influían en las opiniones de su clero; el procedimiento para la entrega de licencias para confesar y predicar; la relación de los obispos con los regulares exentos y no exentos; la organización de la administración diocesana; la relación de los obispos con los cabildos y la conducta de éstos; la relación de los obispos con los regulares; el modo en que se financiaba a los sacerdotes y el culto en las parroquias; la forma en la que los párrocos enseñaban, administraban los sacramentos y ayudaban en las necesidades económicas a su feligresía; los recursos que empleaban para animar a los fieles a observar la enseñanza de la Iglesia, corregir los vicios y proteger la parroquia; las relaciones de los obispos entre sí y los medios para enfrentar la oposición externa. Junto con solicitarle copias de las reglas y constituciones de las nuevas congregaciones en caso de solicitar su venida a Chile, le pidió la formación de una estadística de las Iglesias de los países que visitase, con su organización, los empleados que poseía la administración diocesana con sus respectivos oficios y la relación de la institucionalidad eclesiástica con las necesidades de la población. Por si esto fuera poco, le premió a investigar sobre las casas de orates, introducirse

39 “Carta de Rafael Valentín Valdivieso a Joaquín Larraín (Santiago, 24 de diciembre de 1851)”, AAS, FG, vol. 146, f. 131-134 y “Carta de Rafael Valentín Valdivieso a Joaquín Larraín (Peñaflor, 23 de enero de 1852)”, AAS, FG, vol. 146, f. 131-134.

40 “Carta de Hipólito Salas a Joaquín Larraín (Santiago, 23 de enero de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 28.

en el círculo de Montalembert mediante la amistad con el escritor argentino Félix Frías y explorar la posibilidad de que los escolapios u otra congregación viniera a Chile a trabajar en la educación primaria.⁴¹ El arzobispo decidió no avanzar con las conversaciones para enviar a seminaristas a Lovaina u otros seminarios, ya que la situación política en Chile impedía obtener recursos de parte del gobierno y, dada la experiencia en Estados Unidos, declaró «tener mucho miedo que peligre la moral, o por lo menos de que cambie el espíritu, y no me arriesgo a adquirir datos del entendimiento a costa de los del corazón».⁴²

Con la venia de su madre y el arzobispo, decidió emprender el viaje a Europa en compañía de su sobrino Manuel, principalmente debido a la fragilidad de su salud y a la perniciosa influencia que podían ejercer en él sus compañeros de clase. Aun cuando en principio había manifestado viajar en febrero de 1852, resolvió retrasar su partida hasta junio, porque aún no había escogido colegio en Europa para Manuel ni éste había concluido sus estudios de filosofía en Georgetown. Larraín creía que los gastos de este nuevo viaje debían ser cubiertos por su pupilo, pues su rol como tutor no podía exigir «estos sacrificios pecuniarios»,⁴³ considerando que, por encontrarse en el extranjero, no contaba con su ingreso anual de 800 pesos y debía gastar en habitación, comida, vestuario, limosnas y algunos regalos inevitables. Guillermo y José volvieron a Chile en abril de 1852,⁴⁴ Ladislao se quedó en el colegio de St. John y Errázuriz, quien estaba cansado de la educación jesuita y soñaba con viajar a Europa, debía esperar la decisión de su abuelo y su apoderado, Manuel Carvallo.⁴⁵

Mientras esperaba que Manuel concluyera sus estudios para viajar juntos a Europa, Larraín fue nombrado rector del Seminario Conciliar de Santiago. Valdivieso le expuso la precaria disponibilidad de personal calificado con la que contaba: José Manuel Orrego había renunciado a la dirección del Seminario para asumir como rector de la sección preparatoria del Instituto Nacional; Vicente Tocornal y José Hipólito Salas eran seguros candidatos para ser presentados como obispos de Ancud y Concepción respectivamente y el presbítero Pedro Reyes, quien hace siete meses había sido nombrado decano de la Facultad de Teología, había fallecido tras contagiarse de disentería.

41 “Carta de Rafael Valentín Valdivieso a Joaquín Larraín (Peñaflor, 23 de enero de 1852)”, AAS, FG, vol. 146, f. 133-134.

42 “Carta de Rafael Valentín Valdivieso a Joaquín Larraín (Peñaflor, 23 de enero de 1852)”, AAS, FG, vol. 146, f. 133-134.

43 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 6 de abril de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 31.

44 *Diario*, 121, 134, 147.

45 *Diario*, 50.

Valdivieso resolvió nombrarlo rector a la distancia y nominar al jesuita Francisco Colldeforns como rector interino.⁴⁶ Larraín, cuyo interés previo en el Seminario ya ha sido señalado en este trabajo, propuso inmediatamente dos medidas: por un lado, el cultivo intensivo de la lengua latina en los cursos de humanidades, mediante el desarrollo de la oralidad, la escritura y la lectura en latín de las Escrituras, la historia eclesiástica, el martirologio o extractos seleccionados de los pontífices. Por el otro, el establecimiento de una clase de Canto Llano, para la cual se comprometía a adquirir un órgano para la capilla del Seminario durante su estadía europea. Estaba tan interesado en esta adquisición, que propuso comprarlo con sus recursos si es que el Seminario no tenía los fondos.⁴⁷ Desde ese momento, jamás dejó de pensar en las reformas que podía implementar en el Seminario, cuyo gobierno recién pudo asumir presencialmente el 30 de octubre de 1853, más de un año y medio después de su nombramiento.

Un catolicismo audaz

Con el transcurso de los meses, Larraín cambió su opinión inicial del catolicismo estadounidense. Reconoció que su crítica inicial al colegio de Georgetown había sido exagerada y apresurada, aunque no modificó la resolución de viajar a Europa.⁴⁸ Por otra parte, se maravilló con el crecimiento de los fieles católicos: «El catolicismo progresa en los E. U. en escala inmensa, merced en principalísima parte a la intrepidez, al santo arrojo del clero católico para emprender nuevas y nuevas obras cada día».⁴⁹ La pobreza de los fieles no impedía que los obispos iniciaran grandes empresas, como la construcción de catedrales en Filadelfia, Pittsburg, Charleston, Buffalo y New York, financiadas «con el óbolo de la viuda del Evangelio».⁵⁰ Sin embargo, hubo dos fenómenos de este popular y expansivo catolicismo norteamericano que llamaron su atención: la realización del primer concilio provincial de Baltimore y la vitalidad de las congregaciones femeninas de vida activa.

46 “Carta de Rafael Valentín Valdivieso a Joaquín Larraín (Santiago, 22 de marzo de 1852)”, AAS, FG, vol. 146, f. 140.

47 “Carta de Joaquín Larraín a Rafael Valentín Valdivieso (Georgetown, 8 de marzo de 1852)”, AAS, FG, vol. 146, f. 147.

48 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 5 de marzo de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 30.

49 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Albany, 2 de junio de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 32.

50 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Albany, 2 de junio de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 32.

Baltimore fue la cuna del catolicismo en Estados Unidos: allí se erigió la Prefectura apostólica en 1784, la primera diócesis en 1789 y la primera arquidiócesis en 1808. A mediados del siglo XIX, ya se habían erigido seis arquidiócesis en Estados Unidos: Baltimore, St. Louis, Cincinnati, New Orleans, New York y Oregon, a las que estaban sujetas veintiséis diócesis sufragáneas y dos vicariatos apostólicos.⁵¹ La coronación de este crecimiento espectacular fue el primer concilio plenario, celebrado en Baltimore entre el 9 y el 20 de mayo de 1852. Su inauguración impresionó a Larraín: «Yo no había pensado que nuestra santa religión pudiera presentarse con tanto esplendor y majestad en los E.U. Los protestantes han quedado muy admirados de la belleza de nuestro culto, y los periódicos de todos los colores religiosos y políticos unánimemente han declarado que la apertura del sínodo ha sido el más grandioso espectáculo que se ha presentado en esta tierra».⁵²

Larraín no solo fue un espectador de la solemne apertura, sino que participó como teólogo en representación del obispo de Richmond, John McGill. La correspondencia no muestra cuándo y por qué fue invitado al concilio pero, según lo que Larraín comentó a regañadientes a uno de sus alumnos en el Seminario, el obispo vio que «yo era un clérigo desocupado entonces y andariego y me confió aquel honroso cargo».⁵³ Sí sabemos que sentía vergüenza de participar porque consideraba que poseía una instrucción escasa y un manejo rudimentario del inglés y el latín.⁵⁴ Su pudor no evitó que la noticia de su participación fuese publicada con orgullo por *La Revista Católica*.⁵⁵ Los decretos que emanaron de la asamblea fueron el paso más importante hacia la uniformidad de la Iglesia Católica en Estados Unidos.⁵⁶ Entre ellos, el que más atrajo la atención del presbítero fue la recomendación de crear seminarios provinciales en vez de diocesanos, debido principalmente a la dificultad financiera y de personal para mantener un seminario por diócesis, como indicaba el decreto tridentino. Por otra parte, a partir de la experiencia de Baltimore, reflexionó sobre la utilidad de un concilio provincial en Chile, en el cual los obispos discutieran sobre clero secular, clero regular, seminarios, parroquias, relaciones con el poder civil y la erección de nuevas diócesis.

51 Esta breve sección está basada en Peter Guilday, *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)* (New York: The Macmillan Company, 1932), 167.

52 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Albany, 2 de junio de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 32.

53 Domingo Benigno Cruz, “La preparación del Seminario de Santiago”, en *El Seminario Conciliar de los S.S. Angeles Custodios en el quincuagésimo aniversario de la inauguración de sus actuales edificios. 1857-1907* (Santiago: Imprenta de la Revista Católica, 1907), 11. Esta cita es reproducida también en Vergara Antúnez, *Joaquín Larraín Gandarillas*, 23.

54 “Carta de Joaquín Larraín a Rafael Valentín Valdivieso (Georgetown, 8 de marzo de 1852)”, AAS, FG, vol. 146, f. 147.

55 “Nuestro amigo don Joaquín Larraín Gandarillas”, *La Revista Católica* 271, 12 de julio de 1852, 336.

56 Guilday, *History of Councils*, 178.

Específicamente, le parecía que debía crearse con urgencia una diócesis en Valparaíso, pues creía que la dedicación de sus habitantes a la actividad comercial y la influencia de los núcleos protestantes podían amenazar la piedad católica. En este momento de su viaje, el presbítero juzgaba como una ventaja que el erario financiara la renta de los obispos y la erección de las diócesis, pero con el tiempo iba a matizar esta posición regalista.⁵⁷

Pero lo que le cautivó definitivamente fueron las congregaciones femeninas, como las Hijas de la Caridad y la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, las cuales tenían a su cargo hospitales, orfanatos y, lo que le resultó más impactante, escuelas y academias para niñas y jóvenes en las que se enseñaban idiomas, ciencias y artes y no tan solo las actividades que tradicionalmente se consideraban femeninas, como bordar, cantar y tocar instrumentos. La clausura, que era el tipo de vida consagrada que el sacerdote conocía, estaba reservada solo para aquellas que no se dedicaban a las tareas educativas. Según la opinión de los jesuitas de Georgetown, «hacen más por la religión católica estas congregaciones de mujeres que el mismo clero secular y regular, y que ellas son el principal instrumento de que la Providencia se ha valido para hacerla conocer y propaganda, y vencer la herejía».⁵⁸ Ignatius Brocard, superior de la provincia jesuita de Maryland, aseguró a Larraín que las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús habían obrado prodigios con las niñas pobres y adineradas en Francia, Italia y Estados Unidos. Brocard consiguió que la superiora, radicada en Nueva York, se comprometiera a realizar las gestiones necesarias con la Superiora General en Francia para fundar una casa en Santiago.⁵⁹ El interés no era nuevo. Ya en 1844 se habían aprobado fondos estatales para el viaje de las Hijas de la Caridad de México, pero no fueron suficientes para su instalación. El político conservador Rafael Larraín Moxó consiguió en su viaje a Europa una promesa del General de la congregación sobre el viaje de las religiosas a Chile, pero la promesa tardaba en cumplirse.⁶⁰ Mientras estaba en Georgetown, Larraín Gandarillas escribió al superior de las Hijas de la Caridad en México para que efectivamente un contingente viajara a Chile.⁶¹ Finalmente, en marzo de 1854 llegaron las primeras treinta

57 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Albany, 2 de junio de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 32.

58 “Carta de Joaquín Larraín a Rafael Valentín Valdivieso (Georgetown, 23 de noviembre de 1851)”, AAS, FG, vol. 146, f. 129.

59 “Carta de Joaquín Larraín a Rafael Valentín Valdivieso (Georgetown, 5 de enero de 1852)”, AAS, FG, vol. 146, f. 135.

60 Sol Serrano, *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile. 1837-1874* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2001), 41-42.

61 “Carta de Joaquín Larraín a Rafael Valentín Valdivieso (Georgetown, 5 de enero de 1852)”, AAS, FG, vol. 146, f. 135.

religiosas, acompañadas por dos lazaristas y un coadjutor, para dedicarse principalmente a labores en el hospital.⁶²

Si bien Larraín se preguntaba qué dirían las religiosas de Chile de estas modernas congregaciones femeninas, estaba muy entusiasmado con su instalación en el país. Imaginaba que «el establecimiento de las Hermanas de la Caridad, o de las religiosas del Sagrado Corazón o del Buen Pastor, sería bellísima ocasión para iniciar esta revolución religiosa en Santiago».⁶³ Se aferraba con fuerza a esta revolución religiosa porque desde noviembre de 1851, en la escasa prensa que informaba sobre Chile, solo se hablaba de otra revolución.

El viajero recibió las primeras noticias de los levantamientos armados de La Serena y Concepción a principios de noviembre, gracias a una inserción en el *New York Herald*. Una amplia y variada oposición —compuesta por liberales de la élite, artesanado urbano, caudillos militares e indígenas— organizó levantamientos armados en las provincias de Coquimbo y Concepción, que el ejército nacional logró sofocar no sin dificultad a fines de 1851. El objetivo principal de estos levantamientos era denunciar el carácter autoritario, antidemocrático y antirepublicano de la constitución de 1833 y, en particular, del recién electo presidente Manuel Montt. Si bien ambas insurrecciones expresaron aspiraciones liberales, también fueron visibles, sobre todo en Concepción, rasgos aristocráticos y regionalistas.⁶⁴ Tras las primeras reacciones de estupor y preocupación por parte de Larraín, en diversas misivas trazó una posición política conservadora y autoritaria.

Consideraba que la obediencia a la autoridad y el respeto a la propiedad eran las bases del orden social.⁶⁵ Particularmente, que la autoridad garantizaba el orden y era la condición de la libertad y el progreso.⁶⁶ Estas bases, sostenía, se habían deteriorado por la acción del socialismo y el comunismo.⁶⁷ Estados Unidos, por ejemplo, le parecía una democracia débil, «la patria de

62 María Paz Valdés, “Hospitales y modernización: el caso de las Hijas de la Caridad en los hospitales de Chile (1850-1900)”, *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia* 73, n° 1 (enero-junio 2021): 5.

63 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 6 de abril de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 31.

64 Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia de los diez años de la administración de don Manuel Montt*, tomo III (Santiago: Imprenta Chilena, 1862), 23-24; Alberto Edwards, *El gobierno de Manuel Montt. 1851-1861* (Santiago: Editorial Nascimento, 1932), 70-71; Sergio Grez, *De la «regeneración del pueblo» a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (Santiago: RIL Editores, 2007), 368-371 y 376.

65 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 5 de diciembre de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 25 y “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 6 de abril de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 31.

66 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 6 de abril de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 31.

67 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 6 de abril de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 31.

la inmoralidad gubernativa y de la licencia popular, en que el poder público tiene que ser el juguete de los caprichos de una multitud cuyas pasiones adula». ⁶⁸ Juzgaba que el escrutinio público de la conducta de los gobernantes por parte de una ciudadanía ignorante y ambiciosa era casi incompatible con la obediencia debida a la autoridad política. ⁶⁹ Presagiaba que si la revolución triunfaba en Chile, la religión iba a ser perseguida. ⁷⁰ Específicamente, temía por la integridad del arzobispo Valdivieso. ⁷¹ Instaba a Hipólito Salas a que predicara al gabinete que si se consideraba un gobierno conservador, «obren como conservadores y como gobierno, es decir, mirando a los enemigos que amargan a la sociedad, y atacándolos cual cumple a los que ella ha confiado sus intereses». ⁷² Respalda cualquier medida del gobierno de Montt contra los revolucionarios, incluso las más severas. ⁷³ Las revoluciones, afirmó sin complejos, merecían ser odiadas. ⁷⁴ Si bien el gobierno podía sofocar las amenazas, creía que la desobediencia solo podía ser erradicada mediante la acción organizada de la Iglesia.

Por un lado, era imprescindible que el clero enseñara la obediencia a la autoridad y el respeto por la propiedad. Larraín se culpaba por no haber utilizado *La Revista Católica* como una tribuna para tales enseñanzas, por temor a que la revista fuera juzgada por el público como un instrumento político. Sin embargo, tras los levantamientos de 1851, reflexionaba que estas enseñanzas debían difundirse a través de misiones, ejercicios espirituales, instrucciones, prensa, etc. ⁷⁵ La Iglesia debía considerar todos los medios posibles para desterrar la revolución del país, pero Larraín privilegiaba uno sobre todos: la fundación de asociaciones de caridad.

Estimulado por el exitoso ejemplo de las congregaciones femeninas en Estados Unidos, defendió que las asociaciones de caridad podían, simultáneamente, fomentar la piedad entre sus miembros, aliviar la miseria de las clases populares y esparcir la influencia de la religión. Estas asociaciones, pronosticaba, quizás podían convertirse en congregaciones religiosas. Opinaba

68 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 5 de diciembre de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 25

69 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 6 de abril de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 31.

70 “Carta de Joaquín Larraín a Rafael Valentín Valdivieso (Fordham, 4 de noviembre de 1851)”, AAS, FG, vol. 146, f. 124 y “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 5 de enero de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 26.

71 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown 23 de enero de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 27.

72 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 5 de diciembre de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 25.

73 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 5 de diciembre de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 25.

74 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 23 de febrero de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 29.

75 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 6 de abril de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 31.

que lo único que impedía formarlas era la apatía, la timidez y la pusilanimidad de la Iglesia chilena, pues «aún en este país de hielo, sin alma, en que tiene tantos adoradores el dios maldito del oro, el espíritu de asociación católica lo está invadiendo todo. Las asociaciones religiosas de ambos sexos son aquí el brazo derecho del catolicismo, no solo para curar la miseria, la enfermedad y la ignorancia, sino para combatir la herejía y la indiferencia religiosa, que es la mortal plaga de los E. U.».⁷⁶ No solo admiró el ejemplo de las asociaciones en Estados Unidos. Gracias al testimonio del provincial de los jesuitas en Nueva York, Clément Boulanger, conoció la experiencia de las congregaciones femeninas francesas, que tuvo la oportunidad de conocer personalmente en Europa.

Estas estrategias solo iban a tener resultado, según su perspectiva, si el clero mantenía una estricta neutralidad política. Es decir, debía limitarse a enseñar la obediencia a la autoridad y el respeto a la propiedad, sin inmiscuirse en debates que lo convirtieran en un agente político: «es preciso que el pueblo esté persuadido que los sacerdotes solo hablan en nombre de la religión, que los oyentes los supongan libres de las pasiones, ajenos de los manejos de los partidos».⁷⁷ Un muy cercano caso motivaba estas reflexiones: José Ignacio Víctor Eyzaguirre, quien había sido rebautizado como el abate Sieyès por los políticos e intelectuales liberales conocidos como los «girondinos chilenos». Según José Victorino Lastarria, Eyzaguirre era uno de los líderes de la oposición a Montt, pero rechazaba con vigor las posturas anticlericales de algunos de sus miembros.⁷⁸ Su papel en la guerra civil de 1851 quedó envuelto en el misterio, aunque su biógrafo indica que en los momentos de mayor agitación política, se había limitado a ejercer su ministerio sacerdotal.⁷⁹ El triunfo de Montt, del cual era opositor, motivó su decisión de realizar un viaje por el mundo, para lo cual solicitó las testimoniales correspondientes al arzobispo Valdivieso, las cuales debían dar fe de las buenas costumbres del sacerdote que se trasladaba fuera de su diócesis. El arzobispo firmó las testimoniales, pero agregó que el presbítero salía de Chile *ob adjuncta rerum politicarum República* (a causa de la situación política de la República).⁸⁰ Dicho de otro modo, creía que Eyzaguirre había trabado amistad con los líderes de la derrotada revolución de 1851, por lo cual esperaba que en el extranjero

76 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 6 de abril de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 31.

77 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 23 de enero de 1852)”, AAS, FG, vol. 150, carta 27.

78 José Victorino Lastarria, *Diario político. 1849-1852* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1968), 48, 74.

79 Carlos Silva Cotapos, “Monseñor José Ignacio Víctor Eyzaguirre Portales”, *Anales de la Universidad de Chile* 137 (1918): 336-337.

80 Silva Cotapos, “Eyzaguirre”, 338 y Ramón Solans, *Más allá de los Andes*, 53.

estuviesen al tanto de las razones de su viaje.⁸¹ Si bien Valdivieso suprimió esta cláusula tras las súplicas de Eyzaguirre, la relación entre ambos se deterioró para siempre.⁸² Eyzaguirre emprendió su viaje en marzo de 1852 y en abril ya se encontraba en Estados Unidos, donde tras muchos desencuentros logró reunirse con Larraín para viajar juntos a Europa. El arzobispo le sugirió a Larraín que fuera cauteloso en su trato con Eyzaguirre, no solo por la inclinación política de este último, sino sobre todo por un complejo asunto interno de la Iglesia chilena. El 12 de abril de 1851, la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares dispuso la restauración tanto de la vida en común como de la observancia de las constituciones en los conventos y noviciados de las congregaciones religiosas en Chile. Inicialmente, esta reforma debía ser llevada a cabo por los superiores de cada congregación, pero finalmente la Sagrada Congregación nombró ejecutor de la reforma al arzobispo Valdivieso. Los provinciales dominico, franciscano, agustino y mercedario protestaron contra este nombramiento. Valdivieso se enteró que Eyzaguirre llevaba a Roma cartas de dos de estas congregaciones religiosas, en las cuales se exponía su malestar por el nombramiento del arzobispo como ejecutor de la reforma de los regulares.⁸³

La neutralidad política del clero no implicaba, sin embargo, que la Iglesia rechazara las oportunidades que ofrecía el gobierno. Larraín esperaba que tras la guerra civil de 1851 el gobierno favoreciera los intereses de la Iglesia, sobre todo en el ámbito educativo: deseaba que la educación en el Instituto Nacional estuviera absolutamente confiada al clero, pero como era consciente de la escasez de personal calificado entre sus filas, se conformaba con el que gobierno apoyara financieramente a la sección accesoria del Seminario (donde los estudiantes cursaban las humanidades) y respaldara la apertura de colegios dirigidos por congregaciones religiosas, como los jesuitas, lazaristas y sulpicianos.⁸⁴ La Compañía de Jesús aún no gozaba de reconocimiento legal en el país, pero Valdivieso sugirió al provincial de la congregación que ingresaran al país para fundar colegios como particulares, para lo cual estaban amparados por la constitución.⁸⁵ Larraín temía que, como había ocurrido

81 “Carta de Rafael Valentín Valdivieso a Joaquín Larraín (Santiago, 22 de marzo de 1852)”, AAS, FG, vol. 146, f. 140; Ramón Solans, *Más allá de los Andes*, 54.

82 Ramón Solans, *Más allá de los Andes*, 54.

83 “Carta de Rafael Valentín Valdivieso a Joaquín Larraín (Santiago, 22 de marzo de 1852)”, AAS, FG, vol. 146, f. 140. El decreto de la Sagrada Congregación y el nombramiento de Valdivieso como delegado están disponibles en *Boletín Eclesiástico* I, 471-476.

84 “Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 5 de diciembre de 1851)”, AAS, FG, vol. 150, carta 25.

85 Hanisch, *Historia*, 199-200.

en Nueva Granada, los jesuitas fueran expulsados después de un engañoso reconocimiento legal.⁸⁶

Si bien Larraín seguía de cerca los pormenores políticos, eclesiásticos y educativos de Chile, tenía su propia agenda que cumplir. A fines de mayo dejó Washington junto a su sobrino Manuel en dirección a Nueva York, donde finalmente se encontró con Eyzaguirre, el liberal chileno Francisco Echaurren y el destacado político y eclesiástico ultramontano peruano Bartolomé Herrera, que recientemente había sido nombrado ministro plenipotenciario ante la Santa Sede. El 12 de junio de 1852, el heterogéneo grupo se embarcó hacia Liverpool.

Conclusión

La estadía de Larraín en Estados Unidos ocurre en el inicio del giro ultramontano de la jerarquía de la Iglesia chilena. A diferencia del arzobispo Valdivieso, quien creció y se educó en una cultura política regalista, Larraín ya había manifestado posiciones romanistas desde su memoria de 1845. Los referentes de la Iglesia chilena y latinoamericana en su proceso de expansión en la segunda mitad del siglo fueron variados: Roma, por supuesto, pero también Francia, Bélgica y Estados Unidos.

La naturaleza familiar del viaje de Larraín a Estados Unidos ha sido usualmente ignorada por la bibliografía, pero no olvidemos que Larraín viajó como tutor de su sobrino y sus hermanos, financiado, hasta donde las fuentes permiten observar, por el patrimonio familiar de su sobrino y que parte importante del tiempo que residió en Estados Unidos fue invertido en ubicar a los pupilos en los colegios jesuitas y en atender sus necesidades. Sin embargo, el presbítero también aprovechó de conocer de primera mano el rostro conciliar, educativo y misionero del catolicismo estadounidense. Este conocimiento fue significativo porque descubrió la utilidad que podían tener las asociaciones de caridad y las congregaciones femeninas de vida activa en la erradicación de las tendencias revolucionarias que habían hecho peligrar el orden político conservador en Chile. La experiencia estadounidense y la revolución de 1851 en Chile convencieron a Larraín de la fragilidad del principio de autoridad sobre el cual se erigían los gobiernos. Por tal razón, el

86 "Carta de Joaquín Larraín a Hipólito Salas (Georgetown, 5 de diciembre de 1851)", AAS, FG, vol. 150, carta 25.

asociacionismo católico debía fomentarse no solo por el bien de la religión, sino también para asegurar la estabilidad política y el orden social. El estudio de la expansión y romanización de la Iglesia chilena y latinoamericana debe considerar los objetivos políticos que perseguían tanto las instituciones eclesiásticas como los gobiernos que protegían o restringían las facultades de la Iglesia.

Referencias bibliográficas

- Araneda, Fidel. *Hombres de relieve de la Iglesia chilena. Don Crescente Errázuriz y don Joaquín Larraín Gandarillas*. Santiago: Editorial Difusión Chilena, 1946.
- Barrios, Marciano. *El Seminario de Santiago de Chile. Historia de fidelidad*. Santiago: Seminario Pontificio Mayor Santos Ángeles Custodios, 2008.
- Bethell, Leslie. “La Iglesia y la independencia de América Latina”. En *Historia de América Latina. 5. La independencia*, editado por Leslie Bethell, 204-208. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.
- Caro, José María. “El Seminario de Santiago en la centuria 1810–1910”. En *El Seminario de Santiago de los Santos Ángeles Custodios. Recuerdos. Testimonio de veneración y gratitud de sus ex-alumnos*, 43-69. Santiago: sin editorial, 1957.
- Cruz, Domingo. “La preparación del Seminario de Santiago”. En *El Seminario Conciliar de los SS. Ángeles Custodios en el quincuagésimo aniversario de la inauguración de sus actuales edificios. 1857-1907*, 5-18. Santiago: Imprenta de La Revista Católica: 1907.
- Curran, Robert Emmett. *The Bicentennial History of Georgetown University. From Academy to University. 1789–1889. Volume I*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1993.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000.
- Di Stefano, Roberto. “¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* 1 (2012):197-222.

- Di Stefano, Roberto. "La Iglesia, de la reforma eclesiástica a las leyes laicas". En *Historia de la provincia de Buenos Aires. De la organización provincial a la federalización de Buenos Aires (1821-1880). Tomo 3*, dirigido por M. Terna vasio, 293-315. Buenos Aires: UNIPE-Edhasa, 2013.
- Di Stefano, Roberto. "La revista *La Religión* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires". En *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*, editado por Cândido Rodrigues, Gizele Zanotto y Rodrigo Coppe Caldeira, 15-41. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- Edwards, Alberto. *El gobierno de Manuel Montt. 1851-1861*. Santiago: Editorial Nascimento, 1932.
- Edwards, Lisa M. "Latin American Seminary Reform: Modernization and Preservation of the Catholic Church". *The Catholic Historical Review* 95, n° 2 (2009): 261-282.
- Enríquez, Lucrecia. "¿Reserva pontificia o atributo soberano? La concepción del patronato en disputa. Chile y la Santa Sede (1810-1841)". *Historia crítica* 52 (2014): 21-45.
- Errázuriz, Crescente. *Algo de lo que he visto. Memorias de don Crescente Errázuriz*. Santiago: Editorial Nascimento, 1934.
- González Echeñique, Javier. "Cartas del obispo don José Hipólito Salas a don Joaquín Larraín Gandarillas". *Historia* 2 (1963): 199-223.
- Grez, Sergio. *De la «regeneración del pueblo» a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*. Santiago: RIL Editores, 2007.
- Guilday, Peter. *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)*. New York: The Macmillan Company, 1932.
- Hanisch, Walter. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*. Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre, 1974.
- Klaiber, Jeffrey. "Segunda época. La Iglesia y los nuevos Estados (1808-1930). Introducción". En *Historia General de la Iglesia en América Latina*, vol. VIII, 153-156. Salamanca: CEHILA, Ediciones Sígueme, 1987.
- Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- Krebs, Ricardo. *Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile*. Tomo I. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1988.

- Larraín Gandarillas, Joaquín. “Disertación sobre el derecho que tiene el Romano Pontífice para instituir los obispos de las naciones católicas”. *Anales de la Universidad de Chile* (1845): 252-276.
- Lastarria, José Victorino. *Diario político. 1849-1852*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1968.
- Londoño, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Lynch, John. “La Iglesia y la independencia hispanoamericana”. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica*, vol. I, editado por Pedro Borges, 815-833. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; Madrid: Quinto Centenario y Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, 1992.
- Lynch, John. “Latin America: the church and national independence”. En *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815-c. 1914*, editado por Sheridan Gilley y Brian Stanley, 395-411. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Martínez, Ignacio. “Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842)”. *Historia crítica* 52 (2014): 73-97.
- Martínez, Ignacio. “Consolidación de la autoridad episcopal, reforma ultramontana y poder temporal en las diócesis argentinas de Salta y Cuyo durante la segunda mitad del siglo XIX”. En *Jurisdicciones, Soberanías, Administraciones. Configuración de los espacios políticos en la construcción de los Estados nacionales en Iberoamérica*, coordinado por Alejandro Agüero, Andréa Slemian y Rafael Diego-Fernández Sotelo, 407-439. Córdoba: Editorial de la UNC; Zamora: El Colegio de Michoacán, 2018.
- Martínez, Ignacio. “Usos del patronato en la Argentina (siglo XIX)”. En *Catolicismos en perspectiva histórica. Argentina y Brasil en diálogo*, compilado por Roberto Di Stéfano y Ana Rosa Clochet da Silva, 27-54. Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020.
- Matte, Joaquín. “Cartas de monseñor José Hipólito Salas a monseñor Joaquín Larraín Gandarillas (1864-1881)”. *Historia* 17 (1982): 393-449.
- Pereira Salas, Eugenio. “Introducción”. En *Diario de don Isidoro Errázuriz*, 7-28. Santiago: Sociedad de Bibliófilos Chilenos, 1947.
- Ramón Solans, Francisco Javier. “De centros y periferias. Una relectura del catolicismo europeo desde el caso latinoamericano”. *Rivista di storia del cristianesimo* 17, n° 2 (2020): 319-334.

- Ramón Solans, Francisco Javier. *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020.
- Sanhueza, Carlos. *Chilenos en Alemania y alemanes en Chile. Viaje y nación en el siglo XIX*. Santiago: LOM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006.
- Santirocchi, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2015.
- Serbin, Kenneth. "Priest, celibacy, and social conflict: A history of Brazil's clergy and seminaries". Tesis Doctoral, University of California, San Diego, 1993.
- Serrano, Sol. *Vírgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile. 1837-1874*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2001.
- Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Silva Cotapos, Carlos. "Monseñor José Ignacio Víctor Eyzaguirre Portales", *Anales de la Universidad de Chile* 137 (1918): 303-385.
- Stuven, Ana María. *La seducción de un orden. Las élites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000.
- Valdés, María Paz. "Hospitales y modernización: el caso de las Hijas de la Caridad en los hospitales de Chile (1850-1900)". *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia* 73, n° 1 (2021): 342.
- Vergara Antúnez, Rodolfo. *Vida del Illmo. Señor Don Joaquín Larraín Gandarillas*. Santiago: Imprenta y Encuadernación Chile, 1914.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. *Historia de los diez años de la administración de don Manuel Montt*, tomo III. Santiago: Imprenta Chilena, 1862.
- Yrarrázabal, José Miguel. "La formación de un ciudadano". *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 4 (1934): 28.

El autor es responsable intelectual de la totalidad (100 %) de la investigación que fundamenta este estudio.

Editores responsables Lucas Bilbao: bilbaolucas@gmail.com; Sebastián Hernández Méndez: s.hernandez.mendez@hotmail.com

Rolando IBERICO RUIZ

Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.

ribericor@pucp.pe

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2967-4036>

Recibido: 08/06/2022 - Aceptado: 15/09/2022

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Iberico Ruiz, Rolando. «Curiales» y «cismáticos»: la romanización y la controversia eclesiológica en el Perú (1855-1857). *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 12, (2022): 49-81. <https://doi.org/10.25185/12.3>

«Curiales» y «cismáticos»: la romanización y la controversia eclesiológica en el Perú (1855-1857)

Resumen: El estudio analiza la controversia eclesiológica entre sectores católicos ultramontanos y liberales-galicanos en torno a la noción teológico-canónica de la Iglesia y el papado a mitad del siglo XIX en el Perú. Esta pugna ideológica sucedió en el marco político abierto en 1855, al final de la revolución liberal y 1857. La situación política permitió a los ultramontanos exponer abiertamente sus ideas a favor de la romanización institucional y teológica de la Iglesia. Estos encontraron resistencia en el sector católico de liberales-galicanos, en cuyas ideas confluían teorías políticas liberales y galicanas. El debate se dio en el marco global de cambios al interior del catolicismo que propugnaba una renovada autoridad jurídica y doctrinal del papado. Esta romanización teológica fue central para la imposición de los ultramontanos que eran los voceros del giro teológico dirigido desde Roma. El artículo analiza las posturas político-teológicas en torno a la Iglesia y al papado, los dos principales temas del debate eclesiológico, y los enmarca en los cambios decimonónicos liderados por Roma, que concluyeron con el afianzamiento del ultramontanismo y el giro romanizador en el Perú.

Palabras claves: ultramontanismo, liberalismo-galicanismo, romanización, Perú siglo XIX, eclesiología.

«Curialists» and «Schismatic»: the Romanization and the Ecclesiological Controversy in Peru (1855-1857)

Abstract: The study analyzes the ecclesiological controversy between Ultramontane Catholic and Liberal-Gallican sectors on the theological-canonical notion of the Church and the Papacy in mid-19th century Peru. This ideological dispute occurred during the tumultuous years between 1855, at the end of the Liberal Revolution and 1857. The political situation allowed the Ultramontanes to openly expose their ideas in favour of the institutional and theological Romanization of the Church. They met with resistance from the Catholic Liberal-Gallicans sector, whose ideas converged with Liberal and Galician political theories. The controversy moved within the framework of changes in Global Catholicism that reinforced the juridical and doctrinal authority of the Papacy. This theological Romanization was central to the imposition of the Ultramontanists who were the spokesmen for the theological turn directed from Rome. The article analyses the political-theological positions on the Church and the Papacy, the two main themes of the ecclesiological debate, and frames them in the 19th-century changes led by the Papacy, which ended with the entrenchment of Ultramontanism and the Romanizing turn in Peru.

Keywords: ultramontanism, liberalism-gallicanism, romanization, Peru 19th century, ecclesiology.

«Curiales» e «cismáticos»: a romanização e a controvérsia eclesiológica no Peru (1855-1857)

Resumo: Este estudo analisa a controvérsia eclesiológica entre setores católicos ultramontanos e liberais-galicanos em torno da noção teológica-canônica da Igreja e do papado a meados do século XIX no Peru. Esta luta ideológica ocorreu no marco político que se abriu em 1855, no final da revolução liberal e em 1857. A situação política permitiu aos ultramontanos expor abertamente suas idéias em favor da romanização institucional e teológica da Igreja. Eles encontraram a resistência do setor católico liberal-galicano, cujas idéias convergiram com as teorias políticas liberais e galegas. O debate ocorreu dentro da estrutura geral de mudanças dentro do catolicismo que defendia uma renovada autoridade jurídica e doutrinária do papado. Esta romanização teológica foi central para a imposição dos ultramontanistas que foram os porta-vozes da virada teológica dirigida a partir de Roma. O artigo analisa as posições político-teológicas sobre a Igreja e o papado, os dois temas principais do debate eclesiológico, e as enquadra no contexto das mudanças do século XIX lideradas por Roma, que terminaram com o aprofundamento do ultramontanismo e a reviravolta romanizante no Peru.

Palavras-chave: ultramontanismo, liberalismo-gallicanismo, romanização, Peru século XIX, eclesiologia.

Introducción

El Concilio Vaticano II (1962-1965) es considerado como el sínodo de la renovación eclesiológica, cuyas raíces se encuentran en los movimientos teológicos del siglo XX. Por ello se afirmó que el siglo XX era la centuria de la Iglesia, no obstante, como resalta el teólogo francés Yves Congar, el siglo XIX fue ya un tiempo de una importante renovación eclesiológica.¹ Para el Perú, y América Latina, la recuperación del siglo XIX para los estudios eclesiológicos retoma la complejidad del recorrido teológico decimonónico construida al compás de la caída del antiguo régimen y las independencias, la secularización del poder civil y la emergencia del sistema representativo y la centralización institucional del poder eclesial en Roma.²

La historiografía ha recuperado el tema de las controversias eclesiológicas decimonónicas como factores claves para comprender la transformación de la Iglesia católica en el mundo occidental y latinoamericano. Procesos como la romanización, la institucionalización jurídica, la clericalización, la emergencia del culto al Papa, la centralidad de la misa y las devociones y la expansión de la teología ultramontana han sido estudiados tanto para Europa como para América Latina. Estos procesos tuvieron un impacto en la forja de la identidad teológica de la Iglesia como en la oposición a procesos culturales y políticos considerados una amenaza para los privilegios eclesiales. La emergencia de esta identidad eclesial ultramontana desencadenó conflictos internos de carácter teológico como «guerras culturales» contra el liberalismo político y los procesos de modernización.³ En este marco historiográfico se estudia la controversia eclesiológica peruana.

A partir del estudio de la controversia eclesiológica acontencida en Lima, entre 1855 y 1857, el artículo analiza el impacto de la romanización de la teología católica decimonónica en el catolicismo peruano y la imposición de

1 Citado en Yves Congar, *Santa Iglesia* (Barcelona: Editorial Estela, 1965), 11.

2 La perspectiva eclesiológica decimonónica no debe perder de vista los debates teológicos del periodo colonial fuertemente vinculados al compromiso misionológico de la Iglesia. Cf. José Luis Illanes, "Eclesiología y misionología en el siglo XVIII", *Scripta Theologica* 17 (1985): 121-149; Josep-Ignasi Saranyana, *Breve historia de la teología en América Latina* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018), 1-146.

3 Entre las principales contribuciones se encuentran Jeffrey von Arx, *The Varieties of Ultramontanism* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1998); Austen Ivereigh, ed., *The Politics of Religions in an Age of Revival* (Londres: University of London, 2000); Christopher Clark y Wolfram Kaiser, eds., *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)* (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020).

la visión eclesiológica ultramontana. Durante el periodo de estudio, a través de la prensa, se produjo una controversia en torno a las definiciones teológicas del papado y la Iglesia católica. En este proceso, los clérigos ultramontanos fueron actores claves en la difusión de nuevas ideas teológicas que defendían la primacía jurídica y dogmática del papado y la necesidad de una Iglesia centralizada en Roma, autónoma y libre del poder civil. El ultramontanismo contó con el aval explícito de la Sede Apostólica desde el pontificado de Gregorio XVI,⁴ quien en su juventud fue un comprometido ultramontano.

En las antípodas de los ultramontanos se encontraban un sector católico al que se denomina en este artículo como liberales-galicanos, pues en sus posiciones teológicas y políticas confluían ideas liberales como la tolerancia de cultos junto a principios teológicos galicanos y regalistas como la comprensión de la Iglesia como una institución estatal. Las ideas de los liberales-galicanos tenían sus raíces en las teologías del siglo XVIII surgidas en España y Francia, principalmente. En este grupo heterogéneo se encontraban algunos presbíteros y laicos, pues estos últimos hasta mediados del siglo XIX recibían formación teológica y canónica.

Tanto el ultramontanismo como el liberalismo-galicano constituían dos posturas teológicas en el Perú de mitad del siglo XIX. Eran un signo de la diversidad teológica surgida de las teologías políticas de la Europa del antiguo régimen. Las teologías jansenita y galicana se sustentaban en la alianza entre el poder civil y el poder eclesiástico. Sin embargo, la revolución francesa y su lenguaje político de la libertad, la soberanía del pueblo, la ciudadanía, entre otros conceptos políticos modernos, hicieron eclosionar la armonía ideológica entre el estado absolutista y las Iglesias locales.⁵

En el caso del Perú, la independencia, hija de los nuevos valores políticos, socavó progresivamente la relación entre el emergente estado republicano y la Iglesia, que era ante todo una institución propia del estado colonial. En este sentido, los primeros años luego de la independencia fueron una etapa

4 Bartolomeo Alberto Capellari Pagani Gesa, cuyo nombre profeso como monje camaldulense cambió a Mauro Capellari, publicó en 1799 un tratado contra los jansenistas italianos opuestos a la primacía canónica y dogmática del papado sobre la Iglesia. El tratado se titulaba *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori, combattuti e respinti colle stesse loro armi* dedicado al papa Pio VI. En 1831 fue elegido papa con el nombre de Gregorio XVI. Gobernó hasta 1846.

5 Existieron conflictos y resistencias a la alianza entre la monarquía borbónica y la jerarquía eclesiástica colonial. Cf. David Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867* (México: FCE, 1991), 530-552; Víctor Peralta, "Las razones de la fe. La Iglesia y la Ilustración en el Perú, 1750-1800", en *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*, ed. Scarlett O'Phelan Godoy (Lima: PUCP, IRA, 1999), 177-204; Gisela von Wobeser, "La Consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808", *Historia Mexicana*, LVI, 2 (2006): 373-425.

de surgimiento y definición de las fronteras institucionales entre la república y la Iglesia, no sin conflictos ni ambigüedades.⁶ En estos conflictos, Roma promovió un proceso de centralización institucional y jurídica conocido como la romanización que tensó las disputas a favor de la postura ultramontana y la autonomía institucional y jurídica de las Iglesias católicas locales.

El artículo ubica la controversia eclesiológica en el marco de la romanización que fue la clave para la imposición teológica de los ultramontanos y su comprensión de la Iglesia católica y del papado. El término eclesiológica se refiere a la teología sobre la Iglesia respecto a su identidad, su organización interna y sus relaciones con lo externo a la institución eclesial. Tanto ultramontanos como liberales-galicanos tenían una eclesiológica propia.

El estudio ubica primero el contexto y a los actores de la controversia. En la siguiente sección, se analiza la controversia de manera sistemática para presentar con mayor detalle y claridad los dos temas de la controversia eclesiológica: la definición teológica de la Iglesia y el papado. El artículo cierra con un balance sobre el impacto de la controversia en la forja de la identidad del catolicismo peruano decimonónico.

El contexto de la controversia y sus actores: los liberales-galicanos y los ultramontanos

La controversia se produjo en la confluencia de dos procesos, uno nacional y otro global. A nivel nacional, en 1854, se inicia una revolución conocida en la historiografía como liberal. La Revolución de 1854 se había organizado a partir de la alianza entre diversos grupos liberales y el caudillo poco ideologizado Ramón Castilla, quienes bajo el estandarte de la «moralidad» se alzaron en armas para capturar el poder. Los grupos liberales eran críticos de las instituciones republicanas, incluida la Iglesia católica y, por ello, plantearon un programa político reformista para lograr el «progreso» nacional, lo que incluía principalmente la eliminación de los privilegios corporativos (diezmos, capellanías, y fueros principalmente), la aprobación de la tolerancia religiosa y la subordinación de la Iglesia al estado.⁷

6 Para el caso peruano, consultar: Rolando Iberico Ruiz, “La república católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)” (Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013).

7 Natalia Sobrevilla, “The Influence of European 1848 Revolutions in Peru”, en *The European Revolutions of 1848 in America*, ed. Guy Thomson (Londres: ILAS, University of London, 2002), 191-216.

En este sentido, las reformas plantearon la pregunta sobre qué lugar debía ocupar la Iglesia católica en la república. Las respuestas las plantearon los liberales-galicanos, herederos de la teología galicana y del proyecto reformista liberal, y los ultramontanos, miembros de las jerarquías de la Iglesia y a favor de la romanización eclesial. También se involucraron otros sectores liberales que se reconocían católicos, y sectores minoritarios y radicales como el encabezado por el chileno Francisco Bilbao.⁸ Por ello, la revolución de 1854 se convirtió en una plataforma política para la controversia político-teológica entre los liberales católicos con tendencia galicana y los católicos ultramontanos. Ambos sectores polemizaron a través de publicaciones periódicas como *El Católico*, de tendencia ultramontana, y el *El Católico Cristiano*, una publicación de corta duración ligada a los liberales galicanos. Las controversias adquirieron una relevancia política y teológica en el debate público que se extendió hasta 1860, cuando tras un quinquenio sacudido por las disputas ideológicas se promulgó la Constitución 1860. No obstante, lo más destacado de la controversia teológica se produjo entre 1855 y 1857.

Esta coyuntura de controversia eclesiológica debe entenderse dentro de una corriente al interior catolicismo romano por adaptarse, oponerse y negociar con los valores de la modernidad política y la secularización de las instituciones políticas y sociales.⁹ Desde Roma, se impulsó un proceso de transformación institucional que buscaba la centralización del poder en la Sede Apostólica sustentada en la defensa de una autoridad absoluta del pontífice. De igual manera, la secularización de la autoridad civil y la defensa del derecho estatal a intervenir en asuntos eclesiales impulsó a muchos clérigos y obispos a defender la exclusiva autoridad del papado sobre las Iglesias locales. Para ellos, esta actitud era la manera más adecuada de defender los fueros eclesiásticos frente al poder civil, que no era necesariamente confesional. Este proceso centrípeto, conocido como la romanización, fue promovido por el papado y fue favorecido, no sin conflictos internos y resistencias, por las Iglesias locales y sus autoridades.

En el caso peruano, los actores del conflicto teológico confesaban de sí mismos ser católicos y defensores de los intereses de la Iglesia. En el primer

8 Natalia Sobrevilla, "El proyecto liberal y la Convención de 1855", en *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*, ed. McEvoy Carmen (Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2004), 224.

9 Cf. Michael Burleigh, *Earthly Powers: Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War* (Londres: Harper Collins, 2005); Elisa Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América* (México: El Colegio de México, 2018); Francisco Javier Ramón Solans, "A Renewed Global Power: The Restoration of the Holy See and the Triumph of Ultramontanism, 1814-48", en *A History of the European Restorations. Volume Two. Culture, Society and Religion*, eds. Michael Broers, Ambrogio A. Caiani y Stephen Bann (Londres, Nueva York: Bloomsbury, 2022), 72-81.

grupo se encontraban los liberales-galicanos. El nombre compuesto recoge las tendencias teológico-políticas de este grupo liberal. Los liberales de tendencia galicana defendían valores liberales como la tolerancia de cultos, la eliminación de fueros especiales como el eclesiástico y la forma republicana sin mella de una postura respecto de la Iglesia que hundía sus raíces en las teologías políticas del siglo precedente.¹⁰

Para este sector liberal, bajo el manto de teologías políticas como el regalismo borbónico y el galicanismo y el jansenismo franceses, la Iglesia era una institución central en la vida pública (*res publica*) cuya relación se media en los términos del patronato y el vínculo entre ambos poderes, el civil y el eclesiástico. Asimismo, la Iglesia tenía un carácter nacional, es decir autónomo jurídica y políticamente del papado y la curia romana. Ellos consideraban que el patronato sobre la Iglesia, que era entendida como una institución estatal, provenía del derecho regio defendido arduamente en el siglo XVIII por Carlos III.¹¹ Las tesis regalistas y galicanas se consolidaron como una teología política donde la Iglesia era definida como una gran comunidad, el orbe cristiano, compuesto de reinos católicos sujetos solo en lo espiritual al papado y a cada rey en lo temporal.¹² En esta perspectiva teológica fueron educadas las élites políticas y eclesiales en España y América hispánica.

El regalismo borbónico bebió de las teologías galicanas y jansenistas provenientes de Francia. Ambas teologías, a nivel eclesiológico, consideraban que la autoridad del papa era solo ministerial y estaba sobrevalorada jurídicamente frente a la de los obispos. El papa no tenía poder para intervenir en los asuntos de gobierno y disciplina de las Iglesias locales ni en la designación de obispos. Por ejemplo, en el sínodo de Pistoya, reunido en el norte de Italia en 1786, los jansenistas italianos ratificaron doctrinas episcopalistas que defendían la autonomía absoluta de los obispos frente al papado y la autoridad infalible en temas de doctrina y derecho del Concilio sobre toda la Iglesia, incluido el romano pontífice.¹³ Estos principios eclesiológicos estaban asociados a la teología política regalista y galicana. Estas ideas fundamentaban la autoridad del poder civil sobre la Iglesia local y, con ello, las prerrogativas civiles sobre la disciplina eclesiástica.

10 Rubén Vargas Ugarte, "Bartolomé Herrera y la lucha contra el liberalismo regalista", en *Biblioteca de la cultura peruana* (Lima: Ediciones del Sol, 1963), 531-538; Jorge Basadre, "Para la historia de las ideas en el Perú", *Scientia et Praxis* 10 (1976): 5.

11 Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América Española* (Madrid: Editorial MAPFRE, 1992), 394-396

12 De la Hera, *Iglesia y Corona*, 422-428; Christian Hermann, *L'église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1824). Essai d'ecclésiologie politique* (Madrid: Casa de Velázquez, 1988), 129-148.

13 Josep-Ignasi Saranyana, "La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)", *Anuario de Historia de la Iglesia* 19 (2010): 59-61.

En el Perú, el sector liberal-galicano estaba formado por intelectuales y hombres de estado, clérigos y laicos. Los primeros años de la república tuvieron como principales protagonistas a los liberales-galicanos quienes tenían una concepción de la Iglesia como una institución funcional al estado e independiente de Roma. Su principal arma fue la defensa del patronato estatal sobre la Iglesia. Los liberales-galicanos, además, promovieron la autoridad del estado para reformar la Iglesia y anclaban sus ideas eclesiológicas en el cristianismo primitivo donde cada Iglesia local gozaba de autonomía.¹⁴

A mitad del siglo XIX, en el grupo de clérigos liberales-galicanos destacaron Francisco de Paula González Vigil y el canónigo arequipeño Juan Gualberto Valdivia, quienes gozaban de autoridad intelectual en el Perú de entonces. Ambos eran conocidos por sus ideas a favor del liberalismo y la independencia de la Iglesia respecto de Roma y la curia romana. Entre los laicos destacaron los hermanos Pedro y José Gálvez, quienes cumplieron roles durante el quinquenio de 1855 a 1860 como ministro de estado y parlamentario, respectivamente. Igualmente, Francisco Javier Mariátegui, un liberal del tiempo de la independencia fue un gran defensor del patronato y la autonomía de la Iglesia local respecto de la curia romana. El sector liberal galicano no conformó una asociación al interior de la Iglesia, pues se sentían parte del orbe católico que no se restringía, de acuerdo con sus ideas, a la pertenencia institucional a la Iglesia mediante el sacerdocio.

Por su parte, los ultramontanos representaban a un sector conformado mayoritariamente por clérigos, en su mayoría jóvenes formados en ideas teológicas vinculadas a la romanización. Estas nuevas ideas habían entrado en la formación religiosa gracias al arzobispo limeño Francisco Javier de Luna Pizarro (1845-1855), quien reformó la educación teológica del Seminario de Santo Toribio, excluyendo autores regalistas, galicanos y jansenistas del currículo.¹⁵ De igual manera, el clérigo ultramontano Bartolomé Herrera Vélez, rector del Colegio de San Carlos, destacado centro formativo limeño del siglo XIX, reformó el sistema educativo en el mismo sentido.¹⁶ Para los ultramontanos promotores de la romanización, la reforma de la educación del clero fue el vehículo para la promoción de sus ideas teológicas y políticas. Los ultramontanos contaban con el respaldo de Roma desde donde se fortaleció

14 Fernando Armas Asín, "Entre la continuidad y la reforma. Diferenciaci ones del liberalismo frente a la religi ón católica (Perú, 1822-1830)", *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* 5 (2016): 160-164.

15 Basadre, "Para la historia", 53.

16 Antonine Tibesar, "The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II", *The Americas* XXVI (1970): 367; Ricardo Cubas Ramacciotti, "Herrera como educador: la reforma del Convictorio de San Carlos", en *Bartolomé Herrera y su tiempo*, ed. Fernán Altuve-Febres (Lima: Editorial Quinto Reino, 2010), 40-47.

la postura teológica a favor de la unidad institucional, jurídica y dogmática de la Iglesia católica alrededor del papado y la Sede Apostólica.

En el Perú, el sector ultramontano coincidía con el sector liberal galicano respecto a que la Iglesia tenía una función pública en la vida republicana, aunque las discrepancias provenían de los modos de esta función pública. Para los ultramontanos, la república debía conservar su confesionalidad mediante la exclusión de otros cultos, una postura que los acercaba al regalismo borbónico, pero con una Iglesia católica independiente en términos jurídicos e institucionales del aparato estatal. La Iglesia tenía en el pontífice a su máxima autoridad y era él quien podía establecer la forma de vínculo entre la Iglesia y el nascente estado. Por ello, los ultramontanos peruanos fueron defensores del concordato entre el estado peruano y la Sede Apostólica como la única manera de legitimar concesiones como el patronato y garantizar los derechos eclesiásticos. Este sector se encontraba en transición entre el regalismo político y el ultramontanismo teológico.

En el plano teológico defendían la primacía doctrinal y jurídica del papado y la autoridad de este sobre el conjunto de los obispos. Aunque defendían la autoridad máxima del obispo en su diócesis y respecto de la autoridad estatal. Para ultramontanos peruanos como José Ignacio Moreno (1767-1841), el ultramontanismo era «la fé de todos los siglos», es decir la defensa de la infalibilidad del papa y la oposición al «realismo eclesiástico» en temas doctrinales correspondía absolutamente a la auténtica tradición de la Iglesia.¹⁷ Por ello, los ultramontanos se sentían con la autoridad de hablar de temas eclesiológicos, pues se consideraban realmente en la línea de la auténtica tradición e historia eclesial, elementos del magisterio eclesiástico que se estaba construyendo en este proceso global de romanización de la teología.¹⁸

En el caso peruano, los ultramontanos estuvieron liderados por el presbítero limeño Bartolomé Herrera. A él se sumaron jóvenes sacerdotes como Pedro José Tordoya, Francisco de Orueta, Manuel Antonio Bandini, Mateo Aguilar, Juan Ambrosio Huerta, Francisco Solano de los Heros y Luis Guzmán. Algunos como Tordoya colaboraron con la revolución de Castilla de 1854, pero el giro liberal de la Convención nacional de 1855 lo convirtió en un defensor del ultramontanismo desde su escaño en el parlamento. Otros clérigos cumplían roles en la Iglesia como Huerta quien era rector

17 José Ignacio Moreno, *Ensayo sobre la supremacía del Papa, especialmente con respecto á la institución de los obispos*, Tomo I (Lima: Imprenta José Masías, 1831), II, 210.

18 Para una historia de la transformación semántico del término magisterio, consultar: Yves Congar, "Pour una historia sémantique du terme «magisterium»", *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, 60 (1976): 85-97.

del Seminario de Santo Toribio y editor de *El Católico*. Varios de los clérigos mencionados coronaron su carrera eclesial con el nombramiento episcopal como fue el caso de Bartolomé Herrera, Pedro José Tordoya, Francisco Orueta y Manuel Antonio Bandini.¹⁹ La pertenencia al sector ultramontano fue clave para el nombramiento episcopal, pues el deán Valdivia, propuesto para la sede de Cuzco en 1856 por Ramón Castilla, fue rechazado por la Sede Apostólica por su filiación liberal y galicano.²⁰

Papado e Iglesia a debate: la controversia eclesiológica entre liberales-galicanos y ultramontanos

La controversia eclesiológica giró en torno a la forma de la Iglesia, es decir, cómo se definía la Iglesia en términos teológicos y a la manera de su organización jurídica e institucional.²¹ La diferencia entre liberales-galicanos y ultramontanos acusa una heterogeneidad eclesiológica dentro del catolicismo peruano de mediados del siglo XIX que decantará a favor de los ultramontanos. Estos últimos descalificaron a sus contrarios calificándolos de «cismáticos» y «herejes» y de ser unos «hijos desnaturalizados» de la Iglesia, por oponerse a la primacía del papado. De igual manera, los liberales-galicanos acusaban a los ultramontanos de ser unos «curialistas» por favorecer el poder de la curia romana sobre la Iglesia peruana, al favorecer la romanización.

El escenario de las disputas teológicas y canónicas fue la prensa. Por un lado, los ultramontanos emplearon *El Católico. Periódico religioso, filosófico, histórico y literario* cuyo primer número se editó el 5 de mayo de 1855 con el objetivo de «sostener la causa santa del catolicismo, contra los furiosos ataques de que hoy es blanco».²² El periódico se imprimía en las instalaciones del Seminario de Santo Toribio utilizando una imprenta traída por Bartolomé Herrera de

19 Bartolomé Herrera nombrado obispo de Arequipa en 1859. Pedro José Tordoya nombrado obispo cuando ocupaba el cargo de canónigo arcediano en 1860. En 1875, Tordoya fue trasladado como obispo de Cuzco. Francisco Orueta nombrado obispo auxiliar de Lima en 1855, en 1859 obispo de Trujillo, y nombrado arzobispo de Lima en 1875. Manuel Antonio Bandini nombrado en 1879 obispo auxiliar de Lima y como sucesor de Orueta, arzobispo de Lima en 1889.

20 Enrique Fernández García, *Perú cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600 e Historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000), 381.

21 El término «forma de la Iglesia» lo tomo de Severino Dianich y Serena Noceti, *Trattato sulla Chiesa* (Brescia: Editrice Queriniana, 2015), 53-55.

22 «Nuestra conducta», *El Católico. Periódico religioso, filosófico, histórico y literario*. Tomo I. Año I. n.º 1 (5 de mayo de 1855). En adelante citado como *El Católico*.

su viaje diplomático a Roma entre 1852 y 1853.²³ Los editores afirmaban que *El Católico* deseaba «vindicar á la Iglesia Católica de las calumnias que se la prodigan tal vez por hijos desnaturalizados».²⁴ Los «hijos desnaturalizados» eran los católicos liberales-galicanos quienes empezaron en mayo de 1855 una publicación propia titulada *El Católico Cristiano. Periódico patriótico, americano y humanista*. El periódico tuvo una duración de un año y medio. Desde esta plataforma se dirigieron a los editores del «Católico Curial» para defender su postura política y teológica.²⁵

De esta manera, en el escenario peruano, de manera local se dieron los ecos de una controversia eclesiológica de talla internacional. Durante el siglo XIX, las eclesiologías católicas de origen galicano, jansenista y regalista colisionaron violenta y progresivamente con las tendencias ultramontanas que campeaban en Roma desde la crisis revolucionaria francesa y que se consolidaron durante el pontificado de Pío IX.²⁶ En Francia, la teología ultramontana hizo su aparición con la renovación litúrgica, mientras que en Alemania, en las facultades de teología.²⁷ La progresiva romanización de la teología se sustentaba en la defensa de la infalibilidad pontificia y la autoridad del papado sobre toda la Iglesia católica. Las disputas teológicas entre ultramontanos y liberales-galicanos en el Perú se enmarcaron dentro del avance de la romanización y la progresiva desaparición de la pluralidad eclesiológica decimonónica a favor de la teología ultramontana de sello romano.

Forjando una teología del papado: entre la autoridad papal y la autoridad del concilio

Durante el Concilio de Trento se había intentado imponer dogmáticamente la supremacía del papa sobre los obispos. Sin embargo, la oposición de prelados franceses y españoles evitó que se reconociese la supremacía pontificia sobre la Iglesia.²⁸ No obstante, el siglo XIX, la vertiente legal y

23 Iberico Ruiz, “La república católica”, 52.

24 “Nuestra conducta”, *El Católico*. Tomo I. Año I. n° 1 (5 de mayo de 1855).

25 “Al Católico Curial el Católico Cristiano”, *El Católico Cristiano. Periódico patriótico, americano y humanista*. Año 1, n° 2 (19 de mayo de 1855). En adelante citado como *El Católico Cristiano*.

26 Roger Aubert, “La géographie ecclésiologique au XIXe siècle”, *Revue de sciences religieuses*, Tomo 34, 2-4 (1960): 32, 36.

27 Aubert, “La géographie ecclésiologique”, 22, 29.

28 Hubert Jedin, *Breve historia de los concilios* (Barcelona: Herder, 1960), 120.

dogmática de la teología del papado tuvo su mayor desarrollo histórico. En torno al papado se discutieron dos temas fundamentales. El primero fue la infalibilidad del papa cuando se pronunciaba dogmáticamente *ex cathedra*, es decir sobre su posibilidad de declarar dogmas de fe y el límite teológico de sus pronunciamientos. Un segundo tema concernía la relación dogmática y jurídica con los otros obispos, pues los ultramontanos más radicales defendían el episcopado universal del papa en el cual los obispos eran delegados de la autoridad jurídica papal. Ambos temas fueron objeto de la controversia eclesiológica entre los ultramontanos y liberales-galicanos del Perú.

En el asunto de la infalibilidad pontificia, los ultramontanos peruanos lo expresaron como la primacía del papa entendida como la autoridad jurídica y doctrinal del pontífice sobre toda la Iglesia católica. Esta autoridad se sustentaba en el poder apostólico heredado de San Pedro apóstol, el primer pontífice de acuerdo la tradición. Ellos indicaron que san Pedro «siempre y en todas partes ejerció la suprema primacía y el poder monárquico entre los demás apóstoles. El Papado, investido por derecho de sucesión con la dignidad de San Pedro, lo ha sido también siempre con la plenitud de su poder».²⁹ Esta interpretación jurídica de la exclusiva autoridad apostólica del papado sobre el resto de los obispos tenía consecuencias sobre la fórmula de la infalibilidad pontificia.

La autoridad apostólica proveniente de San Pedro y, en última instancia de Jesucristo mismo, conducía a la conclusión necesaria de la infalibilidad. Para los ultramontanos, el papa estaba «dotado de una estabilidad original en la fé, está encargado del supremo poder para definir las reglas ciertas de la fé y de las costumbres». En un mundo desestructurado por la caída del sistema de antiguo régimen y la pérdida de la autoridad sagrada, la infalibilidad pontificia emergía como la única fuente de «estabilidad original». En ese poder infalible radicaba una esperanza para un mundo en crisis.

A decir de los editores de *El Católico*, el romano pontífice era «la primera cátedra, la cátedra única en la cual sola conservan todos [obispos y fieles] la unidad».³⁰ Para defender su postura afirmaron defender la doctrina del Concilio de Florencia reunido en 1439 que señaló la plena potestad de gobierno y de enseñanza del pontífice en tanto «ostenta el primado sobre toda la tierra y es el sucesor de Pedro, el vicario de Cristo, cabeza de la Iglesia universal, a quien Cristo ha confiado la «potestad plena» para regir y gobernar la Iglesia

29 «La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)», *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

30 «La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)», *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

entera». Cabe señalar que legitimidad eclesiológica del Concilio de Florencia fue ampliamente discutida desde el Concilio de Trento. Solo durante el siglo XIX, y gracias al ultramontanismo se aceptó la ecumenicidad del Concilio de Florencia.³¹ La defensa del Concilio de Florencia permitía anclar la infalibilidad papal en la tradición misma de los concilios y de la historia de la Iglesia. De esta manera, la infalibilidad no se trataba de una novedad teológica, sino de un elemento propio de la tradición e historia eclesiástica.

En las antípodas de los ultramontanos, los liberales-regalistas de *El Católico Cristiano* cuestionaron la legitimidad ecuménica del Concilio de Florencia. Ellos señalaron que «no hay en la tierra un juez supremo e infalible en materia de fe».³² La infalibilidad del romano pontífice era inaceptable, pues en tanto hombre se encontraba sujeto al error. Para demostrar su postura emplearon la historia eclesiástica como prueba al colocar como ejemplo la errónea condenación del sistema copernicano hecha por el papa Paulo V.³³

En contraposición a la doctrina de la infalibilidad pontificia, los editores de *El Católico Cristiano* encontraban en el conciliarismo una fuente de autoridad para toda la Iglesia. Esta doctrina defendía que la máxima autoridad de la Iglesia era ella misma reunida en concilio y que el pontífice mismo debía someterse a la autoridad conciliar.³⁴ Así afirmaban los liberales-galicanos que «un Concilio aprueba lo que condena un Papa; y condena lo que un Papa aprueba».³⁵ En esta línea conciliarista, señalaban que «los Papas erraron y que erraron en materia de fé. Errarán pues en puntos que no son de fé: y como en todo se quieren meter; como no se hace un arreglo en materia política, civil ó económica en que no quieran tener parte, y disponerlo y arreglarlo á su antojo [...]».³⁶ Por tanto, de acuerdo con los liberales-galicanos, la historia de la Iglesia y la tradición eclesiástica cuestionaban seriamente la supremacía pontificia. Ellas revelaban la mutabilidad de la institución papal y la Iglesia, muy al contrario de la comprensión de historia y tradición eclesiásticas de los ultramontanos. Para estos últimos, la historia y la tradición legitimaban la inmutabilidad de sus posturas eclesiológicas.

31 Klaus Schatz, *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días* (Santander: Sal Terrae, 1996), 165.

32 “Revista de El Católico Cristiano”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 6 (23 de mayo de 1855).

33 “Al Católico Curial el Católico Cristiano”, *El Católico Cristiano*, Año 1, n° 2 (19 de mayo de 1855).

34 Para una historia del surgimiento del conciliarismo, consultar: Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 20-59.

35 “Errores en el primer artículo del Número 2 del Católico Curial”, *El Católico Cristiano*, Año 1, n° 2 (19 de mayo de 1855).

36 “Errores en el primer artículo del Número 2 del Católico Curial”, *El Católico Cristiano*, Año 1, n° 2 (19 de mayo de 1855).

Si el pontífice podía errar en materia de fe, entonces para los liberales-regalistas era posible considerar a un papa *hereticus* como ya señalaba el Decreto Graciano, una de las fuentes jurídicas más importante durante el medioevo.³⁷ De esta manera, ante la herejía cometida por un papa solo quedaba el concilio como órgano de suprema autoridad de la Iglesia con potestad de juzgar y corregir los errores del papa.³⁸

El ejemplo de los liberales-galicanos permitió a los ultramontanos aclarar que la infalibilidad pontificia solo correspondía exclusivamente a los temas de fe. Como muestra de ello, citaban el caso de la supresión de la Compañía de Jesús ordenada por el papa Clemente XIV en 1773. La supresión de los jesuitas había sido un error y el acto como el breve de extinción no eran infalibles. Sobre este asunto señalaban que «cuando el Papa habla en controversias de hecho, y que no están coligadas con las cuestiones dogmáticas, puede errar si enseña como un doctor privado; mas no cuando procede *deffiniens ex cathedra*»: por tanto, «todos los teólogos católicos están por la infalibilidad del papa *deffiniens ex cathedra*».³⁹ Este suceso les permitió definir el exclusivo sentido doctrinal de la infalibilidad pontificia y se distanciaban de las posturas más duras del ultramontanismo europeo que abogaban por una infalibilidad absoluta del papa en lo temporal y espiritual.⁴⁰

Para el sector ultramontano, la defensa de la infalibilidad papal era constitutiva de la identidad católica. No era admisible discrepar sobre este punto eclesiológico como lo hacían los liberales-galicanos. Solo un grupo ajeno a la Iglesia católica o en clara ruptura con ella podía considerar negar la infalibilidad pontificia. Por ello, los editores de *El Católico* señalaron que «no se ofenderán los editores de «El Católico Cristiano» si privamos a su periódico de un título que no le compete, título que insultan las doctrinas que defiende, ellas de suyo le dan el nombre, El Cristiano Cismático».⁴¹ Al no compartir la auténtica y única doctrina católica tal como la entendían los ultramontanos peruanos, los liberales-galicanos eran considerados como

37 Sobre el Decreto Graciano, consultar: Jean Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canonique* (París: Cerf, Montchrestien, 1994), 392-396.

38 Schatz, *El primado del papa*, 140.

39 «El Católico al amigo del Clero que se registra en las columnas del periódico “Comercio” del viernes 6 del presente», *El Católico*, Tomo I, Año II, n° 106 (11 de junio de 1856). Destacado en el original.

40 En Alemania y Francia, los sectores ultramontanos promovían una definición de la infalibilidad total del papa que incluyese todas sus declaraciones. En este sector se encontraban Louis Veuillot con su periódico “L’Univers”, la revista “Civiltà cattolica” de los jesuitas italianos, y algunos jefes como Mermillod, cardenal y obispo auxiliar de Lausana y Ginebra, quien llegó a afirmar que el Hijo se había encarnado tres veces: en María, en la eucaristía y “en el anciano del Vaticano”. Cf. Hubert Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, Tomo VII (Barcelona: Herder, 1978), 986.

41 “Primado del Papa”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 4 (16 de mayo de 1855).

«cismáticos» al quebrar la unidad doctrinal del catolicismo. Asimismo, la apelación de «cismáticos» era un claro descalificativo teológico y eclesial contra el sector católico liberal-galicano. Solo se podía hacer teología y ser miembro de la Iglesia aceptando la infalibilidad pontificia.

El segundo tema de debate sobre el papado giraba en torno a la relación eclesiológica entre el papa y los obispos. En 1831, José Ignacio Moreno, uno de los primeros ultramontanos peruanos, afirmaba que «la Iglesia *universal* es una especie de monarquía» por lo que el romano pontífice era el monarca en tanto cabeza de todos los fieles católicos y ejercía un gobierno espiritual entendido como el episcopado universal sobre toda la Iglesia y los obispos.⁴² Esta declaración recordaba la autoridad jurídica del papado sobre toda la Iglesia y afirmaba la especial dependencia jurídica y doctrinal de los obispos respecto del papa. De esta manera, el papa se definía como «cabeza visible de la Iglesia» y «príncipe de todos los pontífices [obispos]».⁴³

Los obispos eran, por tanto, solo «pastores de las naciones» y «las ovejas de Pedro».⁴⁴ El argumento de las «ovejas de Pedro» proviene de la exégesis ultramontana del texto del Evangelio de Juan 21, 15-17, en el cual Jesús le encarga a Pedro «apacentar sus corderos» y «apacentar a sus ovejas». Los primeros eran los fieles y los segundos, los obispos.⁴⁵ Así la relación entre el papa y los obispos tenía un origen divino, en el deseo mismo de Jesús de hacer de San Pedro la cabeza de toda la Iglesia universal, fieles y obispos. El fundamento divino de la supremacía papal justificaba, de acuerdo con *El Católico*, «la plenitud del poder monárquico» del pontífice y el papel de los obispos en el gobierno de la Iglesia «no como iguales al Papa, sino sometidos á sus leyes y ejecutores de sus decretos».⁴⁶

Sobre el origen de la autoridad de los obispos en sus jurisdicciones y en la Iglesia universal, continuaban los editores de *El Católico* que

esparcidos por el orbe, ejercen en sus diócesis en virtud de la potestad de orden inherente esencialmente á su dignidad y por la jurisdicción que la Iglesia les trasmite. Reunidos, son llamados á tomar parte en las decisiones de los concilios. Investidos de todos los derechos de la soberanía, tiene el de

42 Moreno, *Ensayo sobre la supremacía*, Tomo I, 56.

43 “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

44 “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

45 Esta argumentación había sido sostenida por Moreno, *Ensayo sobre la supremacía*, Tomo I, 14.

46 “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

pronunciar decisiones sobre la fé, que exigen una obediencia provisional, y dictar leyes sobre la disciplina que obligan las conciencias.⁴⁷

Por tanto, los obispos asumían el papel eclesiológico de ser cabeza de la Iglesia local, su diócesis, debido al orden episcopal, pero su jurisdicción para el ejercicio de su cargo provenía de la Iglesia. Este último punto sometía la autoridad canónica de los obispos bajo la dependencia del papado, quien nombraba o confirmaba a los obispos.

De igual manera, la reunión de obispos en la forma de un concilio les facultaba a pronunciarse sobre cuestiones de fe, pero éstas exigían «una obediencia provisional». Por ello, el concilio comportaba una autoridad inferior respecto de la autoridad infalible del pontífice. No obstante, la relación asimétrica entre el papa, los obispos y el concilio, con el pontífice a la cabeza, no significó el desconocimiento de la tradición conciliar y el papel de los obispos. En este sentido, los ultramontanos afirmaron que «si Pedro se dice que es el fundamento de la Iglesia; también está escrito en otra parte que la Iglesia se edificó sobre el cimiento de los apóstoles. Hé aquí establecida la aristocracia episcopal según el plan divino. Dios puso a los obispos para el gobierno de su Iglesia».⁴⁸

Los ultramontanos de *El Católico* definieron esta supremacía del papado sobre los obispos en términos jurídicos y sobre el concilio en términos dogmáticos como la «soberanía espiritual de la Iglesia» del papa. El sector ultramontano afirmaba que «todos los poderes de la soberanía espiritual se hallan concentrados en el Papa, único jefe supremo de la Iglesia, y la unidad de la fé».⁴⁹ En el romano pontífice, por tanto, se concentraban los poderes doctrinales y jurídicos de la Iglesia católica universal y local.

En las páginas de *El Católico Cristiano*, bajo la bandera del conciliarismo, se apeló a la historia eclesiástica para ilustrar la autoridad y la independencia de cada obispo respecto del papado. Como ejemplo se empleó la disputa de los primeros siglos entre el papa Víctor y el obispo de Éfeso, Polícrates. Los temas de la controversia fueron si Éfeso debía seguir el calendario romano para la celebración de la Pascua y sobre si se debía re-bautizar a los herejes y apóstatas sobrevivientes de las persecuciones contra los cristianos. La actitud de resistencia de Polícrates y su negativa a acceder a la autoridad de Víctor

47 “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)” *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

48 “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

49 “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

mostraban que en la Iglesia de los orígenes cada obispo mantenía su autoridad en su diócesis. Esta situación se dejaba, afirmaba los editores de *El Católico Cristiano*, «al testimonio, pues, de la Iglesia, y no á la del Papa». ⁵⁰ Es decir, la autoridad de toda la Iglesia, cuya expresión mayor era el Concilio, era superior a la papa, y cada obispo gozaba de una autoridad doctrinal y jurídica en su diócesis independiente de la supremacía papal.

Uno de los defensores de la autoridad del obispo en su diócesis y de su independencia respecto del papado fue el presbítero Francisco de Paula González Vigil, quien publicó en 1857 un *Compendio de la Defensa de la autoridad de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*. ⁵¹ En su libro, González Vigil consideraba que los obispos como sucesores de los apóstoles compartían la misma condición jurídica y doctrinal que el pontífice. Este último tenía solo el primado de honor respecto del cuerpo episcopal y de toda la Iglesia. González Vigil señalaba que «los Obispos son absolutos en sus Iglesias respectivas», por lo que se podría afirmar que el «gobierno de la Iglesia es democrático». Y como consecuencia sostenía, en continuidad con su postura conciliarista, que el «Soberano Pontífice no es juez nato en materia de doctrinas, es por esto mismo incompetente para condenar una obra como errónea o como herética». ⁵² Es decir, cada obispo era autónomo en su propia jurisdicción y la reunión del cuerpo episcopal lideraba la Iglesia en términos doctrinales y jurídicos.

La postura teológica de González Vigil provocó una dura reacción desde *El Católico* donde fue acusado de «querer hacer protestantes á los Obispos católicos», porque su teología separaba al papa de los obispos bajo el pretexto de defender los derechos históricos del episcopado. ⁵³ Por ello, el presbítero liberal-galicano fue tildado por *El Católico* como «protestante», «enemigo de la Iglesia» y «enmascarado destructor» de los derechos eclesiales. Para los

50 “Errores en el primer artículo del Número 2 del Católico Curial”, *El Católico Cristiano*, Año 1, n° 3 (23 de mayo de 1855).

51 El Compendio era el resultado de un trabajo mayor publicado en Lima entre 1848 y 1849 en seis volúmenes, titulado *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*. Los volúmenes fueron reeditados en 1856. El arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera denunció la obra *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana* ante la Sede Apostólica. El 10 de junio de 1851, Pío IX excomulgó a González Vigil, quien respondió con una “Carta al Papa” (1851) donde negaba la infalibilidad del papa y defendió las regalías estatales sobre las iglesias locales. Dos años después, el 2 de marzo de 1853 fue nuevamente condenado por Roma.

52 González Vigil citado en “El Católico al buen sentido. Una serie de artículos o sea una contestación oportuna”, *El Católico*, Tomo I, Año II, n° 108 (18 de junio de 1856).

53 “El Pontífice Romano y el presbítero Vigil”, *El Católico*, Tomo I, Año II, n° 95 (3 de mayo de 1856).

ultramontanos peruanos, la actitud de González Vigil era «rara y extraña inconsecuencia de un sacerdote católico!».⁵⁴

La eclesiología ultramontana: la Iglesia católica como *societas perfecta*

La discusión sobre el papado conducía a la discusión sobre la Iglesia misma. De acuerdo con los ultramontanos, la Iglesia católica era una *societas perfecta* a causa de su participación en la infalibilidad del pontífice. Esta eclesiología tenía sus orígenes en los desarrollos teológicos y canónicos medievales que maduraron en el tiempo posterior al Concilio de Trento.⁵⁵ La *societas perfecta* enfatizaba la realidad visible de la Iglesia como un organismo en igualdad de funciones jurídicas que el poder político, «tan visible como la república de Venecia o el reino de Francia», a decir del cardenal Roberto Belarmino.⁵⁶ Sin embargo, la revolución francesa y las crisis de independencias le otorgaron fuerza a la teología de la *societas perfecta* en medio de un mundo en crisis. De esta manera, el modelo eclesiológico de la *societas perfecta* logró imponerse progresivamente en el siglo XIX hasta conseguir un espacio dogmático en el Vaticano I mediante la promulgación de la infalibilidad pontificia.⁵⁷

Asimismo, en el caso de los reinos de España, desde los inicios de la colonización gozaban de un patronato regio amplio sobre la Iglesia en América hispana. La autoridad del patronato se resumía en el poder de nombrar obispos, párrocos y otros cargos de la administración eclesiástica. Con el fortalecimiento de los gobiernos absolutistas y las teologías jansenistas y galicanas, que recogían los principios conciliaristas y la supremacía de todos los obispos, entre los siglos XVII y XVIII, la noción de patronato se entendió como poder para reformar la vida interna de la Iglesia.

La eclesiología ultramontana tenía implícita la primacía y la infalibilidad pontificia. Como sintetizaban los editores de *El Católico* «en las circunstancias

54 “El Católico al buen sentido. Una serie de artículos o sea una contestación oportuna”, *El Católico*, Tomo I, Año II, n° 108 (18 de junio de 1856).

55 Salvador Pié Ninot, “Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio”, *Revista Catalana de Teología* IX (1984): 413.

56 Pié Ninot, “Hacia una eclesiología”, 419-420.

57 Patrick Granfield, “The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I”, *Church History*, 48, n° 4 (1979): 431-446.

más espinosas para ella [la Iglesia] siempre ha habido anhelo por recurrir á Roma. La decisión del Papa ha terminado todas las discusiones, y fijado las creencias». ⁵⁸ La definición de la Iglesia connotó, por un lado, una comprensión jurídica de la Iglesia con el papa como cabeza visible. Por otro lado, la definición eclesiológica implicó una nueva relación con el estado y el poder civil. Bajo el concepto de *societas perfecta*, la sociedad perfecta, la Iglesia ultramontana se consideró a sí misma como una sociedad autónoma, inmutable, completa y divina. Una suerte de farol de luz y estabilidad en una sociedad agitada por los cambios políticos.

En agosto de 1855, Bartolomé Herrera, canónigo de la Catedral de Lima, recibió el encargo de redactar la «Exposición del Capítulo Metropolitano» de Lima para justificar la oposición de la Iglesia peruana al debate sobre la tolerancia de culto. En el escrito, Herrera presentó la eclesiología del sector ultramontano donde definía el sentido del término «sociedad perfecta». El documento señalaba que

La más perfecta [sociedad] será aquella, que mantenga los entendimientos y los corazones acordes, en los puntos de mayor interés para la humanidad. [...] la sociedad de que hablamos no puede ser otra que la que posea en su seno una autoridad reconocida por divina é infalible, que establezca dogmas invariables, y que guíe las almas al mismo bien sumo, enlazadas por la caridad. Tal sociedad no existe fuera de la Iglesia Católica. Ella es pues la sociedad más perfecta que puede concebirse en el mundo. ⁵⁹

La definición de Herrera apuntaba a algunas ideas centrales de la definición de la Iglesia como sociedad perfecta. La primera era la autoridad de origen divino e infalible, en clara referencia al pontífice. La segunda se refería a la capacidad del papa de establecer verdades inmutables. La tercera y última mencionaba la función de la Iglesia de ligar a las personas en la unidad y la fraternidad. Por tanto, la Iglesia, que era la única capaz de reunir estas exigencias, constituía un baluarte divino e infalible contra la sedición, la revolución y la fractura de la armonía. Así, la eclesiología ultramontana enfatizaba la estabilidad y el orden provenientes del mismo Dios.

58 “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”. *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

59 “Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, Sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y de propiedad de la Iglesia”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 23 (15 de agosto de 1855).

En algunos número de *El Católico* del año 1857, cuando la controversia con los liberales-galicanos se ralentizó, se orientaron a profundizar la concepción de la Iglesia católica como sociedad perfecta. Los ultramontanos indicaban que la

sociedad católica ha abierto en el mundo dos fuentes inagotables de obediencia y de veneracion: la una pública, la otra secreta. [...] La fuente pública de la obediencia y de la veneracion abierta por la sociedad católica es la autoridad de su gerarquía. Hace mil ochocientos años, que el papado, el episcopado, el sacerdocio cristiano, son obedecidos y venerados de la mayor sociedad de los hombres que hay en el mundo, sin necesitar jamás fuerza para inclinar una frente á una voluntad. [...] La fuente santa de la obediencia y de la veneracion abierta en el mundo por la sociedad católica, es la confesión [...].⁶⁰

La eclesiología ultramontana católica se vinculaba con una doble lectura del aporte de la «sociedad católica» al mundo. La primera consistía en la obediencia y veneración prestadas a la autoridad como elemento articulador de la sociedad humana, y no solo la sociedad divina. La segunda, vinculada íntimamente con la primera, era el sacramento de la confesión, muy probablemente conectado con la obediencia y veneración a las verdades emitidas por la Iglesia. Por tanto, como institución divina, la Iglesia era principio de orden, estabilidad y desarrollo para la sociedad humana.

La *societas perfecta* y su relación con el estado y la sociedad

La perspectiva eclesiológica ultramontana convertía a la Iglesia católica en una institución, *societas perfecta*, que «corresponde perfectamente a las tres [sic] necesidades ya marcadas de nuestro siglo: de fe, de progreso, de paz y de unión». ⁶¹ El encontrar los términos «progreso, paz y unión» asociados a la eclesiología mostraba el interés de los ultramontanos de rechazar toda asociación entre catolicismo y resistencia al progreso, como denunciaban

60 “Influencia de la sociedad católica en la sociedad natural en cuanto á la autoridad. (Continuación)”, *El Católico*, Tomo IV, Año III, n° 191 (18 de abril de 1857).

61 “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

los sectores liberales en el Perú de entonces.⁶² Asimismo, la Iglesia otorgaba estabilidad y orden «más apropiado a la naturaleza y necesidades del hombre, esencialmente formado para la sociedad» y, por lo tanto, el catolicismo «eleva sus facultades a un estado sobrenatural y divino, sin anonadar la razón que dentro de sus límites ejerce su imperio». ⁶³ Es decir, la Iglesia era una institución necesaria para la vida pública de la república y la sociedad.

Contra la «obstinación de la moderna filosofía en sostener que el origen de aquella [la Iglesia] es confuso, y que solo a la larga y por una serie de imprevistas circunstancias llegó a organizarse», los ultramontanos peruanos señalaban a la Iglesia como una sociedad «permanente, perpetua». ⁶⁴ Defendían, de esta manera, la inmutabilidad de la Iglesia católica como institución de origen divino frente a los vaivenes de la realidad republicana y social. Por tal razón, en un mundo en crisis solo quedaban la inmutable autoridad espiritual y doctrinal del papado y la Iglesia. ⁶⁵ Por ello, la Iglesia católica aportaba orden, estabilidad y visión de trascendencia a la sociedad y al estado.

Para el caso peruano, un tópico frecuente sobre la relación entre la Iglesia y el estado se refería a la identidad católica del país. En pleno debate sobre la tolerancia de cultos en la Convención de 1855, los obispos peruanos y los ultramontanos de *El Católico* vincularon la eclesiología de la *societas perfecta* con la identidad católica del estado, pues «entre las naciones, las más perfectas serán las formadas por católicos». ⁶⁶ De esta forma, se vinculaba la estabilidad, el orden y el progreso de la sociedad perfecta con la propia identidad nacional. Un país católico estaba más cercano de la perfección social. En este sentido, la eclesiología ultramontana peruana reclamaba como necesaria la presencia pública de la Iglesia en la vida del país. Sin embargo, este presupuesto iba contra los principios del estado liberal, o uno en busca de serlo mediante

62 Sobre los sectores liberales y la relación con la Iglesia consultar: Sobrevilla, “El proyecto liberal”, 225-246; Alicia Del Águila, *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2013), capítulo 8; Iberico Ruiz, “La república católica”, 48-65.

63 “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

64 “La soberanía espiritual de la Iglesia (Continuación)”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 19 (8 de agosto de 1855).

65 Émile Perreau-Saussine, “French Catholic political thought from the deconfessionalisation of the state of the recognition of religious freedom”, en *Religion and the Political Imagination*, eds. Ira Katznelson y Gareth Stedman Jones (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 156.

66 “Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, Sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y de propiedad de la Iglesia”, *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 23 (15 de agosto de 1855).

reformas liberales como era el Perú de entonces, que eliminaba posibles competidores como la Iglesia.⁶⁷

Los ultramontanos afirmaban que la estabilidad del estado estaba garantizada si compartía los valores católicos, si la república se reconocía a sí misma como católica. En este sentido, desde una visión utópica, el Cabildo catedralicio de Lima planteó que la catolicidad del estado debía conducir al rechazo de la tolerancia de cultos y la defensa de la libertad de la Iglesia. Afirmaron que

El Perú es, gracias á Dios, una de estas felices naciones [católicas], en que la fijeza de las verdades respecto de Dios y de los hombres, produce el acuerdo de los ciudadanos sobre los principios del derecho, y facilita en gran manera el que se entiendan entre sí sobre los intereses temporales.⁶⁸

De acuerdo con los ultramontanos, la Iglesia era fuente de la unidad del Perú «donde casi no se descubre vínculo de otro género». Por ello, la tolerancia implicaba la ruptura del principio de unidad del Perú que permitía la entrada del indiferentismo religioso y el ateísmo. Ambas eran fuerzas disruptivas del orden nacional. La argumentación de los canónigos recurría a la tesis de la cohesión nacional que la religión otorgaba al Perú y que incluía el aporte de la Iglesia para lograr la perfección del progreso nacional. Los ultramontanos no renunciaban a su relación con el estado, sino que desde su eclesiología consideraban que la Iglesia católica, como *societas perfecta*, cumplía un rol tutelar en la sociedad y la república. Solo la autoridad de la *societas perfecta* podía dar sentido al progreso y unidad al país.

Esta interpretación ultramontana de la relación entre la Iglesia con el estado y la sociedad fue refutada por los liberales-galicanos. A través de la exégesis del Evangelio de Juan 18, 36,⁶⁹ los liberales-galicanos defendían la postura teológica de que la Iglesia no debía estar vinculada a los poderes temporales pues no correspondía a su constitución divina ordenada por su fundador. El reino de Jesucristo no era de este mundo, a decir del Evangelio. La sociedad eclesiástica, en el tiempo de la post ascensión, tenía solo una dimensión

67 Austen Ivereigh, "Introduction", en *The Politics of Religion in an Age of Revival*, ed. Austen Ivereigh (Londres: Institute of Latin American Studies, University of London, 2000), 17.

68 "Exposición del Capítulo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, Sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y de propiedad de la Iglesia", *El Católico*, Tomo I, Año I, n° 23 (15 de agosto de 1855).

69 El versículo joánico dice: «Respondió Jesús [a Pilato]: Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí».

espiritual. La actitud de Jesucristo estaba ratificada por la historia eclesiástica que mostraba el respeto de la Iglesia por la autoridad civil. En efecto, durante el tiempo de los emperadores romanos «se dio á la religión la forma exterior, que constituye la disciplina de la Iglesia» y nunca «fue desconocida la autoridad de los emperadores para legislar sobre la policía de la iglesia». ⁷⁰ Por tanto, la autoridad de los emperadores se extendía a la disciplina eclesiástica, es decir a la vida cotidiana y la legislación interna de la Iglesia.

En cuanto a la relación con el estado, la eclesiología liberal-galicana reconocía la supremacía espiritual de la Iglesia, pero otorgando al poder civil la autoridad sobre la disciplina eclesiástica. La eclesiología liberal-galicana se apoyaba en el paradigma regalista-galicano de un estado católico, cuya cabeza era el monarca católico, con derecho a intervenir en la disciplina eclesiástica. ⁷¹ Este derecho buscaba garantizar la moralidad pública para la comunidad política y católica. No obstante, era una propuesta en crisis debido a que la caída del antiguo régimen secularizó las bases político-jurídicas del estado. En el Perú, las bases del poder civil no dependían de la autoridad divina, sino de la soberanía del pueblo ciudadano.

Frente a la pretensión de la eclesiología liberal-galicana, los ultramontanos enfatizaron la necesidad de la unión por «ley divina» entre las esferas civil y religiosa, pero reconociendo la distinción de potestades y jurisdicciones. Asimismo, como señalaban los ultramontanos de *El Católico* respecto a la relación con el estado: «la Religión no condena forma alguna de gobierno racional, supuesto que los gobiernos se han hecho para la Religión, y no la Religión para los gobiernos». ⁷² Estos matices caracterizan la dimensión política de la eclesiología ultramontana peruana. No se trataba de una separación absoluta de esferas como tampoco la dependencia jurídica de la Iglesia respecto del estado. Igualmente, la Iglesia no validaba ningún régimen especial de organización política, solo buscaba el reconocimiento de sus derechos respecto del estado.

Por tanto, el camino para lograr una relación justa con el poder civil era la firma de un concordato con Roma, en el cual se estipulase la relación de la Iglesia peruana con el estado peruano. Esta solicitud era el culmen de la romanización de las relaciones entre el estado y la Iglesia, pues la política de

70 “Incompatibilidad de las pretensiones de la curia romana con las libertades y derechos de las naciones. Por M.L.”, *El Católico Cristiano*, Año 1, n° 2 (19 de mayo de 1855).

71 “Libertad de cultos”, *El Católico Cristiano*, Año 1, n° 2 (19 de mayo de 1855).

72 “Cual es el mal que amenaza de muerte a ciertas republicas hispano americanas y cual el remedio para extirparlo”, *El Católico*. Tomo 2, Año 2, n° 91 (19 de abril de 1856).

la Sede Apostólica era no reconocer el patronato a menos que este derecho se otorgase expresamente como una concesión pontificia mediante una bula o la firma de un concordato.⁷³

La insistencia ultramontana por la firma de un concordato nacía de la inconsistencia entre los presupuestos teológicos ultramontanos y la relación con el estado en el Perú. Esta resolución era parte integral de la definición de la Iglesia como sociedad perfecta, pues ella no debía depender de ninguna otra institución. Sin embargo, en la práctica la relación con el estado generaba dificultades en cuanto a la disciplina eclesiástica.

La insistencia por tener un concordato se reforzó cuando la Convención intentó abolir los diezmos y los fueros eclesiásticos. El Cabildo metropolitano de Lima ante el primer intento de abolir los diezmos en setiembre de 1855 alegaba que «para salvar cualesquiera dificultades, que pudieran sobrevenir en las naturales relaciones que hay entre la Iglesia y el Estado, negocie el Presidente de la República y concluya un Concordato con el Soberano Pontífice».⁷⁴ De esta manera, la reforma de los privilegios eclesiásticos solo podía ser aplicada con previa autorización del romano pontífice, con quien se debía celebrar un concordato que reconociese el principio ultramontano de una Iglesia «libre, como es libre Dios».⁷⁵

Igualmente, el caso de José Manuel Pasquel, arzobispo de Lima, ilustra la razón del porqué los ultramontanos solicitaban un concordato para ganar libertades jurídicas para la Iglesia peruana. En setiembre de 1855, Pasquel, entonces obispo auxiliar de Lima fue elevado al rango de arzobispo de Lima. Sus bulas de institución firmadas por el papa Pío IX tardaron en llegar. Por tanto, de acuerdo con el derecho eclesiástico romano defendido por los ultramontanos, Pasquel no podía asumir funciones jurídicas como arzobispo. En noviembre, *El Católico* denunció a la Convención nacional por intentar aprobar un proyecto para que Pasquel, arzobispo electo por el gobierno, asumiera la jurisdicción de la arquidiócesis sin la bula de institución papal.

El periódico ultramontano preguntó: «¿ignorabais [dirigiéndose a los diputados] que no hay patronato sin concordato, porque el patronato viene

73 Giovanni Iannettone, “Patriotismo y Devoción: La misión de Herrera en Roma”, en *Bartolomé Herrera y su tiempo*, ed. Fernán Altuve-Febres (Lima: Editorial Quinto Reino, 2010), 66.

74 “Exposición del Capítulo metropolitano de Lima á la Convencion Nacional”, *El Católico*. Tomo 1, Año 1, n° 26 (5 de setiembre de 1855). La exposición del Cabildo está firmada el 8 de agosto de 1855.

75 “Exposición del Capítulo metropolitano de Lima á la Convencion Nacional”, *El Católico*. Tomo 1, Año 1, n° 26 (5 de setiembre de 1855).

de la iglesia?».⁷⁶ Por tanto, solo el concordato legitimaría el patronato estatal demandado por los diputados de la Convención y defendido como derecho estatal por los liberales-galicanos. Asimismo, la concesión del patronato era solo para presentar obispos y autoridades eclesiásticas, pues el nombramiento era exclusiva atribución del pontífice. Por tanto, en palabras de los editores de *El Católico* sin el concordato, los obispos seguirían siendo elegidos por «motu proprio» pontificio, o sea a la voluntad del papa, quien debía, como «pastor universal», velar por que sus fieles cuenten con obispos legítimamente nombrados.⁷⁷

Las posturas de los ultramontanos y liberales-galicanos coincidían en otorgarle a la Iglesia un rol en la vida pública del país. Ambos sectores consideraban a la Iglesia como una sociedad con un papel en la esfera pública para legitimar al estado y la sociedad, como señalaban los liberales-galicanos, o para defender la Iglesia y rechazar o legitimar discursivamente al estado y la sociedad, como lo indicaban los ultramontanos. Esta comprensión de la Iglesia calza con la noción de «religión pública» propuesta por José Casanova quien la define como la religión que interviene en la esfera pública para tomar parte de los procesos de disputa, legitimación discursiva y redefinición de fronteras institucionales.⁷⁸ No obstante esta general conjunción, las dos eclesiologías políticas se distanciaban radicalmente en cuanto a su comprensión de la Iglesia y su relación con el estado y la sociedad.

Conclusiones

La controversia eclesiológica entre ultramontanos y liberales-galicanos peruanos pone de manifiesto que el catolicismo decimonónico no tenía una unidad doctrinal. Esta se forjó progresivamente. Durante el siglo XIX, la Iglesia católica se encontraba en proceso de definición institucional, teológica, disciplinar y política respecto del estado y la sociedad. La controversia forma parte de este proceso de definición eclesiástica y dio forma a la definición de la Iglesia como una institución jurídica autónoma respecto del estado y la sociedad. Como ha estudiado Roberto Di Stefano, el término Iglesia modificó su definición en el tránsito violento de la caída del antiguo régimen y las

76 “El Católico á los Convencionales”, *El Católico*. Tomo 1, Año 1, n° 51 (24 de noviembre de 1855).

77 “El Católico á los liberales”, *El Católico*. Tomo 1, Año 1, n° 60 (27 de diciembre de 1855).

78 José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 65-66, 217-219.

independencias al establecimiento progresivo de los estados. Así, la Iglesia durante el siglo XIX pasó a definirse en términos jurídico-políticos en un escenario de creciente secularización.⁷⁹ La controversia eclesiológica se inserta en estos proceso de redefinición de la Iglesia.

En el Perú, el escenario de la controversia fue la revolución liberal de 1854. Este particular contexto abrió un tiempo corto pero intenso de intercambios teológicos y políticos entre los sectores católicos ultramontanos y liberales-galicanos. El debate sobre la constitución, que se promulgó finalmente el 16 de octubre de 1856, politizó radicalmente al país y a los grupos católicos. La politización fue el escenario de la controversia eclesiológica y permitió exponer la legitimidad ultramontana apelando a la autoridad del papado y la Sede Apostólica.

Las raíces del escenario local se encontraban en el orden político surgido de las revoluciones atlánticas y de independencia. En el caso de los ultramontanos, su programa político-teológico en el Perú se insertó en la política pontificia de asegurar la independencia jurídica y política de la Iglesia respecto del estado y la sociedad. En las antípodas, los liberales-galicanos, mantuvieron una comprensión tradicional de la relación entre la Iglesia y el estado, en la cual la primera formaba parte del aparato grande del poder civil. Por ello, la controversia eclesiológica forma parte del proceso grande de definición institucional de la Iglesia en relación con el poder civil y que encontró en la noción jurídica de *societas perfecta* una manera de diferenciar y definir las fronteras institucionales respecto del estado.

En paralelo al contexto político nacional, la romanización fortaleció la postura de los ultramontanos peruanos que se sentían validados por el impulso pontificio. Asimismo, el proceso de romanización implicó la deslegitimación de las tendencias teológicas opuestas a la autoridad del papado y defensoras de perspectivas como el conciliarismo.

De esta manera, la secularización de las instituciones civiles y la romanización fueron procesos claves para explicar la forja de la unidad institucional y doctrinal de la Iglesia católica en el siglo XIX. En el Perú, ese proceso implicó el debilitamiento y la casi desaparición de las interpretaciones teológicas que cuestionaban la supremacía pontificia y la independencia jurídico-política de la Iglesia católica. La diversidad teológica fue progresivamente deslegitimada

79 Roberto Di Stefano, “¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, n° 1 (2012): 197-222.

como ocurrió con los católicos liberales-galicanos, a quienes se acusó de «protestantes» y «cismáticos» por oponerse a la eclesiología ultramontana. Asimismo, la Iglesia católica se forjó una identidad asociada jurídicamente con Roma y a la defensa de la autoridad trascendente del catolicismo sobre el estado y la sociedad.

La controversia eclesiológica en el Perú giró en torno a dos temas no resueltos de la eclesiología católica de entonces. El primero era quién gozaba de la autoridad jurídica y dogmática sobre la Iglesia universal, el papa o el concilio. El segundo se refería los términos teológicos y canónicos de la relación entre el papa y los obispos.

Los liberales-galicanos defendían un modelo eclesiológico sustentado en el conciliarismo. El concilio, la reunión del conjunto de los obispos del mundo católico, reunía la autoridad jurídica y doctrinal sobre el conjunto de la Iglesia y tenía el poder de juzgar al papa. Detrás de esta concepción, había también una noción del episcopado, no como dependiente en términos jurídicos y dogmáticos del papado, sino como autónomo. Los obispos gozaban de la misma autoridad doctrinal y canónica que el papa en sus respectivas diócesis y solo le reconocían al pontífice una supremacía de honor.

Opuestos a esta mirada se encontraban los ultramontanos para quienes la infalibilidad pontificia era la única fuente de poder dogmático para Iglesia. El pontífice gozaba además de la supremacía jurídica pues ejercía un episcopado universal, en el cual los obispos parecían delegados pontificios en sus respectivas diócesis. Por ello, la autoridad jurídica de los obispos solo podían ser ejercidos después de que la bula papal de nombramiento fuese emitida. La autoridad jurídica de los obispos era ejercida como delegación pontificia, pues el papa gozaba de una suerte de episcopado universal sobre toda la Iglesia. Lo único propio del obispos era la autoridad doctrinal que la recibían por el acto de la ordenación.

La controversia eclesiológica peruana revela el estado de la cuestión del debate eclesiológico a mitad del siglo XIX y que fueron definidos posteriormente de manera progresiva. El Concilio Vaticano I (1869-1870) definió en la constitución *Pastor aeternus* la infalibilidad *ex cathedra* solo aplicable cuándo el pontífice emitía juicios dogmáticos. Se desechó una infalibilidad total que incluyese el ámbito jurídico e incluso el político. Los ultramontanos peruanos se encontraban entre aquellos defensores de una definición de la infalibilidad papal exclusiva sobre asuntos de fe, acorde al espíritu de la teología romana.

La interrupción del Vaticano I, por la ocupación de Roma por las tropas del reino de Italia, no permitió la discusión del documento *De ecclesia Christi* donde se trataba el asunto de la relación entre el papa y los obispos. Este documento consideraba que la infalibilidad papal era una expresión de la infalibilidad de la Iglesia universal dada por el mismo Dios.⁸⁰ Por ello, este tema esperó hasta el Concilio Vaticano II para ser definido en la Constitución dogmática *Lumen gentium* a partir del concepto de colegialidad episcopal, por el cuál los obispos participan plenamente del gobierno doctrinal y jurídico de la Iglesia, siempre presididos por el papa. En el Vaticano II se definió que la autoridad doctrinal y jurídica les corresponde por el sacramento del orden y no por delegación del papa. Incluso ahora la propuesta el papa Francisco sobre la sinodalidad pondrá nuevamente en debate la noción de infalibilidad, autoridad y la relación doctrinal y canónica entre el papa, los obispos y los fieles. Temas recurrentes de la eclesiología de los últimos doscientos años.

En el caso de la dimensión política de la controversia eclesiológica, los liberales-galicanos defendían el modelo de una Iglesia nacional con los obispos y clérigos como funcionarios del aparato estatal. Además, en razón de la importancia de la Iglesia, la disciplina eclesiástica estaba también regida por el estado. Este sistema representaba la realización de su concepción de Iglesia, pues el catolicismo era crucial para la organización del poder civil y la sociedad. En paralelo a esta visión heredada de las teologías dieciochescas, los liberales-galicanos defendían ideas como la tolerancia de cultos y la supresión de los fueros y diezmos eclesiásticos que rompían el orden sobre el cuál se sustentaba su modelo eclesiológico-político. Esta contradicción hizo insostenible una relación entre los aparatos eclesiástico y estatal, pues el mundo del antiguo régimen había sido desmontado por la revolución política de las independencias.

Por tanto, los liberales-galicanos no lograron sostener su postura eclesiológica y política pues apleaban a un estatus quo, el del antiguo régimen, que había desaparecido. El sistema republicano no era católico en sus bases jurídicas e ideológicas, a pesar de que la confesionalidad del estado peruano. La promulgación de la Constitución de 1856, conocida en la historiografía como la constitución liberal, ratificaba la nueva realidad política. La postura ultramontana, por su parte, defendió la total independencia de la Iglesia respecto del estado y la sociedad. El esquema eclesiológico se sustentaba en

80 Antoine Chavasse, "L'ecclésiologie au Concile Vatican. L'infalibilité d'Église", *Revue des sciences religieuses*, tomo 34, 2-4 (1960): 243-245.

la teología de la *societas perfecta* que afirmaba la total autosuficiencia jurídica, disciplinar y doctrinal de la Iglesia. Para la realización de su función salvífica, la Iglesia requería ser reconocida por el estado mediante la política concordataria con la Sede Apostólica. Por ello, la resistencia contra las intervenciones del estado en asuntos de disciplina eclesiástica y de cambio en los privilegios de la Iglesia en la sociedad. Si bien en el Perú, no se logró obtener la firma de un concordato entre la Sede Apostólica y el estado, en 1874 Pío IX por la bula *Inter beneficia* concedía el derecho del patronato a la presidencia de la república. Era una victoria para el ultramontanismo, pues el patronato no era reconocido como un derecho estatal, mas como una concensión pontificia.

Si bien los ultramontanos compartían la visión eclesial con los liberales-galicanos de que la Iglesia tenía un lugar en la esfera pública y una situación privilegiada protegida por el estado. Como se ha mostrado, las diferencias en términos del fundamento eclesiológico y la concepción de Iglesia los separaba abismalmente. Los ultramontanos ubicaron a la Iglesia en términos teológico-políticos en el escenario del mundo de la pos revolución francesa y de las independencias. El mundo había cambiado y se requería una nueva eclesiología que respondiese al contexto. La infalibilidad pontificia y el modelo eclesiológico de *societas perfecta* eran la reacción al mundo nuevo.

Finalmente, la controversia permite analizar la particularidad del ultramontanismo peruano. Como se ha analizado, en sus planteamientos eclesiológicos, los ultramontanos mantuvieron una postura moderada respecto de la infalibilidad pontificia y la noción de Iglesia. En este punto, los ultramontanos peruanos se diferenciaban de las otras formas de ultramontanismos existentes en Europa. Así, por ejemplo, en Francia los ultramontanos defendían una infalibilidad pontificia extensiva a todas las declaraciones papales y en Inglaterra, los ultramontanos defendían una infalibilidad mínima y la separación absoluta de la Iglesia católica y el estado.⁸¹

La particularidad del ultramontanismo peruano se explica por la convivencia con el estado peruano, que nació confesional y lo fue hasta 1915, así como la influencia de la romanización y la teología romana, defensora de una infalibilidad pontificia limitada y una Iglesia entendida como *societas perfecta*.⁸² De esta manera, los ultramontanos peruanos no buscaron una separación del estado, sino una distinción jurídico-institucional que dejase

81 Para un estudio sobre las expresiones diversas del ultramontanismo, consultar: Jeffrey von Arx, ed., *Varieties of Ultramontanism* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1998).

82 Sobre la escuela de teología romana, consultar Aubert, "La géographie ecclésiologique", 32-35, 36-40.

en claro la autonomía absoluta de la Iglesia. Igualmente, defendieron la sacralidad de la Iglesia y su aporte al progreso al ser una institución forjadora de orden, estabilidad y unidad. En cuanto a la eclesiología, el ultramontanismo peruano aportó a la recepción de la teología de la infalibilidad papal y la sociedad perfecta, reforzando así la romanización del conjunto del cuerpo eclesial peruano. Como afirma Margaret Anderson, el ultramontanismo fue crucial en la configuración e historia del catolicismo decimonónico.⁸³ A este proceso, los ultramontanos peruanos contribuyeron desde la controversia eclesiológica y la forja de un catolicismo romanizado al interior de la Iglesia y la sociedad peruanas.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Capítulo metropolitano de Lima, “Exposición del Capítulo metropolitano de Lima á la Convencion Nacional”. En *El Católico*. Tomo 1, Año 1, n° 26 (5 de setiembre de 1855). La exposición fue firmada el 8 de agosto de 1855.

El Católico. Periódico religioso, filosófico, histórico y literario (Lima, 1855-1857).

El Católico Cristiano. Periódico patriótico, americano y humanista (Lima, 1855).

Moreno, José Ignacio. *Ensayo sobre la supremacía del Papa, especialmente con respecto á la institución de los obispos*, Tomo I. Lima: Imprenta José Masías, 1831.

Fuentes secundarias

Anderson, Margaret. “The Divisions of the Pope: The Catholic Revival and Europe’s Transition to Democracy”. En *The Politics of Religion in an Age of Revival*, editado por Austen Ivereigh, 22-42. Londres: Institute of Latin American Studies, University of London, 2000.

83 Margaret Anderson, “The Divisions of the Pope: The Catholic Revival and Europe’s Transition to Democracy”, en *The Politics of Religion in an Age of Revival*, ed. Austen Ivereigh (Londres: Institute of Latin American Studies, University of London, 2000), 32.

- Armas Asín, Fernando. “Entre la continuidad y la reforma. Diferenciaciones del liberalismo frente a la religión católica (Perú, 1822-1830)”. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 5 (2016): 151-167.
- Arx, Jeffrey von, ed. *Varieties of Ultramontanism*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1998.
- Aubert, Roger. “La géographie ecclésiologique au XIXe siècle”. *Revue de sciences religieuses*, Tomo 34, 2-4 (1960): 11-55.
- Basadre, Jorge. “Para la historia de las ideas en el Perú”. *Scientia et Praxis*, n° 10 (1976): 52-65.
- Brading, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*. México: FCE, 1991.
- Burleigh, Michael. *Earthly Powers: Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*. Londres: Harper Collins, 2005.
- Cárdenas Ayala, Elisa. *Roma: el descubrimiento de América*. México: El Colegio de México, 2018.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Chavasse, Antoine. “L’ecclésiologie au Concile Vatican. L’infalibilité d’Église”. *Revue des sciences religieuses*, tomo 34, 2-4 (1960): 233-245.
- Clark, Christopher y Wolfram Kaiser, eds., *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Congar, Yves. *Santa Iglesia*. Barcelona: Editorial Estela, 1965.
- Cubas Ramacciotti, Ricardo. “Herrera como educador: la reforma del Convictorio de San Carlos”. En *Bartolomé Herrera y su tiempo*, editado por Fernán Altuve-Febres, 35-54. Lima: Editorial Quinto Reino, 2010.
- De la Hera, Alberto. *Iglesia y Corona en la América Española*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- Del Águila Peralta, Alicia. *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2013.
- Di Stefano, Roberto. “¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, n° 1 (2012): 197-222.

- Dianich, Severino y Serena Noceti. *Trattato sulla Chiesa*. Brescia: Editrice Queriniana, 2015.
- Fernández García, Enrique. *Perú cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600 e Historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- Gaudemet, Jean. *Église et cité. Histoire du droit canonique*. Paris: Cerf, Montchrestien, 1994.
- Granfield, Patrick. “The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I”. *Church History* 48, no 4 (1979): 431-446.
- Hermann, Christian. *L’église d’Espagne sous le patronage royal (1476-1824). Essai d’ecclésiologie politique*. Madrid: Casa de Velázquez, 1988.
- Iannettone, Giovanni. “Patriotismo y Devoción: La misión de Herrera en Roma”. En *Bartolomé Herrera y su tiempo*, editado por Fernán Altuve-Febres, 55-81. Lima: Editorial Quinto Reino, 2010.
- Iberico Ruiz, Rolando. “La república católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)”. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2013.
- Illanes, José Luis. “Eclesiología y misionología en el siglo XVIII”. *Scripta Theologica* 17 (1985): 121-149.
- Ivereigh, Austen. “Introduction”. En *The Politics of Religion in an Age of Revival*, editado por Austen Ivereigh, 1-21. Londres: Institute of Latin American Studies, University of London, 2000.
- Jedin, Hubert. *Manual de historia de la Iglesia*, Tomo VII. Barcelona: Herder, 1978.
- Oakley, Francis. *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Peralta, Víctor. “Las razones de la fe. La Iglesia y la Ilustración en el Perú, 1750-1800”. En *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*, editado por Scarlett O’Phelan Godoy, 177-204. Lima: PUCP, IRA, 1999.
- Perreau-Saussine, Emile. “French Catholic political thought from the de-confessionalisation of the state of the recognition of religious freedom”. En *Religion and the Political Imagination*, editado por Katznelson, Ira y Gareth Stedman Jones, 150-170. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- Pié Ninot, Salvador. “Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio”. *Revista Catalana de Teología IX* (1984): 401-461.
- Ramón Solans, Francisco Javier. “A Renewed Global Power: The Restoration of the Holy See and the Triumph of Ultramontanism, 1814-48”. En *A History of the European Restorations. Volume Two. Culture, Society and Religion*, editado por Michael Broers, Ambrogio A. Caiani y Stephen Bann. Londres, 72-81. Nueva York: Bloomsbury, 2020.
- Ramón Solans, Francisco Javier. *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020.
- Saranyana, Josep-Ignasi. “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoia (1786)”. *Annuario de Historia de la Iglesia*, n° 19 (2010): 55-71.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *Breve historia de la teología en América Latina*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- Schatz, Klaus. *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Sobrevilla, Natalia. “El proyecto liberal y la Convención de 1855”. En *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*, editado por Carmen McEvoy, 225-246. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, 2004.
- Sobrevilla, Natalia. “The Influence of European 1848 Revolutions in Peru”. En *The European Revolutions of 1848 in America*, editado por Guy Thomson, 191-216. Londres: ILAS, University of London, 2002.
- Tibesar, Antonine. “The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II”. *The Americas XXVI* (1970): 349-375.
- Vargas Ugarte, Rubén. “Bartolomé Herrera y la lucha contra el liberalismo regalista”. En *Biblioteca de la cultura peruana*, 531-538. Lima: Ediciones del Sol, 1963.
- Wobeser, Gisela von. “La Consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808”. *Historia Mexicana*, LVI, n° 2 (2006): 373-425.

Milagros GALLARDO

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.

milagallardo@yahoo.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3663-2301>

Recibido: 05/07/2022 - Aceptado: 28/09/2022

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Gallardo, Milagros. "La formación del clero argentino en el Colegio Pío Latino Americano. Los alumnos de la diócesis de Córdoba (Argentina) y la consolidación de un modelo eclesial romano (1877-1927)".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 12, (2022): 83-112. <https://doi.org/10.25185/12.4>

La formación del clero argentino en el Colegio Pío Latino Americano. Los alumnos de la diócesis de Córdoba (Argentina) y la consolidación de un modelo eclesial romano (1877-1927)¹

Resumen: El Colegio Pío Latino Americano, fundado en Roma en 1858, supuso un hito en el proceso de romanización del clero argentino. El trabajo busca analizar el impacto de este «grupo romano» en la construcción de una matriz de formación del clero, dado que un significativo número de exalumnos ocuparon funciones de docencia en el seminario local. Para ello, identificamos a los alumnos enviados a Roma por la diócesis de Córdoba entre 1877 y 1927, analizamos la composición del grupo, la formación que recibieron en sus años de instrucción y reconstruimos las trayectorias personales a su regreso. La hipótesis que planteamos es que la formación del clero en el Colegio Pío Latino no fue impulsada, en el caso cordobés, por los obispos diocesanos. El envío de alumnos fue, fundamentalmente, un interés de las familias acomodadas de Córdoba, que enviaron a estudiar a sus hijos a Roma y los sostuvieron económicamente. A su regreso, ocuparon cargos de gobierno y administración eclesiástica. La promoción y difusión del colegio en la diócesis respondió, casi exclusivamente, a la iniciativa de los exalumnos, al menos hasta 1927, en que es nombrado como obispo diocesano Monseñor Emilio Laffite, un exalumno del Pío Latino. Del grupo analizado, cinco alcanzaron la mitra episcopal y fueron destinados a otras diócesis argentinas y tres de ellos fueron arzobispos. ¿Es posible plantear la construcción de una matriz romana para el gobierno de las diócesis o Iglesia particulares? Esto, sin duda, es tema de otro trabajo.

Palabras clave: Colegio Pío Latinoamericano, clero secular, formación, diócesis de Córdoba, siglos XIX y XX.

1 El trabajo se enmarca en un proyecto más amplio titulado "La formación del clero argentino en Roma (1870-1920). Circulación de individuos, formación de saberes y transferencias culturales", destinado a estudiar la romanización del clero que incluye a todos los alumnos argentinos que se formaron en el Colegio Pío Latino Americano entre los siglos XIX y XX. Agradezco al rector del Colegio Pío Latinoamericano, el Padre Jaime Castellón Covarrubias, SJ por haberme facilitado la consulta del Archivo del Colegio particularmente de los alumnos de la Diócesis de Córdoba y al Padre Borja Medina SJ, por facilitarme el acceso a los Archivos de la Compañía en Roma (ARSI).

The formation of the Argentine clergy in the Pio Latin American College. The students of the diocese of Córdoba (Argentina) and the consolidation of a Roman ecclesial model (1877-1927)

Abstract: The Colegio Pio Latino Americano, founded in Rome in 1858, was a milestone in the Romanization process of the Argentine clergy. The paper seeks to analyze the impact of this “Roman group” in the construction of a clergy formation matrix, given that a significant number of former students held teaching positions in the local seminary. To do this, we identify the students sent to Rome by the diocese of Córdoba between 1877 and 1927, we analyze the composition of the group, the training they received in their years of instruction and we reconstruct the personal trajectories upon their return. The hypothesis that we propose is that the formation of the clergy in the Colegio Pio Latino was not promoted, in the Cordovan case, by the diocesan bishops. Sending students was, fundamentally, an interest of the wealthy families of Córdoba, who sent their children to study in Rome and supported them financially. Upon their return, they held positions of government and ecclesiastical administration. The promotion and diffusion of the college in the diocese responded, almost exclusively, to the initiative of the former students, at least until 1927, when Monsignor Emilio Laffite, a former student of the Pio Latino, was appointed diocesan bishop. Of the analyzed group, five reached the episcopal miter and were assigned to other Argentine dioceses and three of them were archbishops. Is it possible to propose the construction of a Roman matrix for the government of particular dioceses or Churches? This, without a doubt, is the subject of another work.

Keywords: Pio Latin American College, secular clergy, formation, diocese of Cordoba, 19th and 20th centuries.

A formação do clero argentino em Colégio Pio Latino-Americano. Os estudantes da diocese de Córdoba (Argentina) e a consolidação de um modelo eclesial romano (1877-1927)

Resumo: O Colégio Pio Latino-Americano, fundado em Roma em 1858, foi um marco no processo de romanização do clero argentino. O artigo busca analisar o impacto desse “grupo romano” na construção de uma matriz de formação do clero, tendo em vista que um número significativo de ex-alunos ocupou cargos docentes no seminário local. Para isso, identificamos os alunos enviados a Roma pela diocese de Córdoba entre 1877 e 1927, analisamos a composição do grupo, a formação que receberam em seus anos de instrução e reconstruímos as trajetórias pessoais no retorno. A hipótese que propomos é que a formação do clero no Colégio Pio Latino não foi promovida, no caso de Córdoba, pelos bispos diocesanos. O envio de alunos era, fundamentalmente, um interesse das famílias ricas de Córdoba, que enviavam seus filhos para estudar em Roma e os sustentavam financeiramente. Ao retornarem, ocuparam cargos de governo e administração eclesial. A promoção e difusão do colégio na diocese respondeu, quase exclusivamente, à iniciativa dos ex-alunos, pelo menos até 1927, quando monsenhor Emilio Laffite, ex-aluno de Pio Latino, foi nomeado bispo diocesano. Do grupo analisado, cinco alcançaram a mitra episcopal e foram destinados a outras dioceses argentinas e três deles eram arcebispos. É possível propor a construção de uma matriz romana para o governo de determinadas dioceses ou Igrejas? Este, sem dúvida, é tema de outro trabalho.

Palavras chave: Colégio Pio Latino-Americano, formação, clero secular, diocese de Córdoba, séculos XIX e XX.

Introducción

La necesidad de consolidar la cohesión de la Iglesia frente a los estados liberales y las ideologías seculares, llevó al pontificado de Pío IX (1848-1878) a enfrentarse con la modernidad cultural y liberal. Un paso importante para fortalecer el vínculo con los prelados americanos fue, sin duda, la creación del Colegio Pío Latinoamericano en Roma en 1858, destinado a formar al clero que debía regir a las iglesias latinoamericanas. Abelardo Soneira sostiene que en el período que va de 1858 a 1898 se consuma la ruptura definitiva con la cristiandad colonial, produciéndose un proceso de romanización creciente, enmarcado por dos hechos: la creación del colegio Pío Latinoamericano y el Concilio Plenario para América Latina.² Por su parte, Elisa Luque Alcaide sostiene que la llamada romanización despegaría en la década del 50 y cobraría nuevo impulso a partir de los 70, con el Concilio Vaticano I, entendido éste como un hito importante en la recuperación de la Iglesia en América Latina.³ La romanización, señala Roberto Di Stefano, fue un proceso lento, impregnado de conflictos y tensiones, surcado por cambios y permanencias, que implicó la transición de la Iglesia colonial a la Iglesia romanizada. Todos los autores coinciden en afirmar que fue a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando la Iglesia experimentó, con más fuerza, el proceso tendiente a consolidar el modelo eclesial propuesto por Roma: «fue en las décadas finales del siglo XIX que la romanización comenzó a imprimir en la Iglesia argentina algunos rasgos destinados a ingresar en su código genético».⁴ Sin embargo, como bien señala Ignacio Martínez, en Argentina el ocaso del galicanismo no fue ni repentino ni total, subsistieron voces que defendían autonomías y prerrogativas de las iglesias locales y que mostraron coincidencias y también disidencias con algunos requerimientos romanos, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Trabajos más recientes plantean que el proceso de romanización no supuso «un programa de acción» impulsado desde el Vaticano y aceptado de manera unívoca en el ámbito local. En este sentido es interesante, señala Martínez, pensar la Santa Sede como un espacio de transformación, disputa y negociación en el que también operan una multiplicidad de actores.⁵

2 Abelardo J. Soneira, *Las estrategias Institucionales de la Iglesia católica*, Biblioteca Política Argentina n° 269 (Buenos Aires: CEAL, 1978), 54.

3 Elisa Luque Alcaide, “La Restauración de la vida católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, n° 12 (2003): 71-89.

4 Roberto Di Stefano y Loris Zanata, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista a finales del siglo XX* (Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000), 332-334. Cecilia Bautista García, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, *Historia Mexicana*, vol. LV (2005): 99-141.

5 Ignacio Martínez, “Historia de la Iglesia argentina: síntesis y punto de partida”, *Debates de Redhísel*, Año 4, n° 3 (2021): 217-232, <https://www.teseopress.com/debatesredhisel3/chapter/ignacio-martinez/>

El pontificado de León XIII reforzó la idea de Roma como factor esencial para la unión de los cristianos, centro de la Iglesia Universal y sede del sucesor de Pedro y vicario de Cristo. Oskar Khöller dice que el objetivo era vincular a las naciones, los pueblos (no los estados), a la autoridad de la Iglesia como centro moral del mundo.⁶ En este contexto, se plasmó la convocatoria al Concilio Plenario para América Latina, realizada por el Pontífice en 1899, mediante el cual Roma se propuso modelar al clero y las estructuras eclesiásticas americanas en base al modelo «romano» y hacer pasar a América del catolicismo colonial al catolicismo universal de Roma.⁷ La sede de esta convocatoria, destinada a todos los obispos americanos, fue el Colegio Pío Latino Americano. Allí se alojaron 29 de los 53 padres conciliares.⁸

La formación de un clero romanizado

Philippe Boutry y Claude Langlois plantean las tensiones en el proceso de transformación del modelo de formación clerical del siglo XIX europeo y señalan la emergencia de un clero nuevo, en el cual la «santidad de estado»,⁹ propio de las sociedades de Antiguo Régimen, cede paso a las necesidades y condiciones del individuo moderno, producto de la abolición de los fueros y privilegios, de la proclamación de la igualdad jurídica ante la ley, del reconocimiento de la libertad de conciencia y de la supresión de los beneficios como sistema financiero del clero. En la formación del clero se comenzará a privilegiar la valoración de los talentos personales, la piedad, y, sobre todo, se insistirá en propiciar una enseñanza a favor de la liturgia romana y la defensa de la infalibilidad Papal. Para Boutry, se trató de una verdadera revolución cultural, una dialéctica entre la ciencia y la piedad, que dará como resultado un nuevo modelo clerical, vinculado con la formación de una generación ultramontana.

6 Oskar Khöller, “El plan mundial de León XIII. Objetivos y métodos”, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. VIII, ed. Hubert Jedin (Barcelona: Herder, 1978), 58.

7 Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX* (México: Editorial Vuelta, 1991), 148.

8 Luis Medina Ascencio, S. J., *La Historia del Colegio Pío Latino americano. Roma 1858-1878* (México: Editorial JUS, S.A., 1919), 87.

9 Philippe Boutry, “«Vertus d'état» et clergé intellectuel; la crise du modèle 'sulpicien' dans la formation des prêtres français au XIX^e siècle”, en *Problèmes d'histoire de l'éducation. Actes des séminaires organisés par l'École Française de Rome et l'Università di Roma* (Roma: École Française de Rome, 1985), 225-228. El autor define la santidad de Estado como un ensamble de reglas que definen un estado que se asumía de forma natural en el seno de una sociedad regida por la jerarquía de órdenes. Claude Langlois, “Le temps des séminaires. La formation cléricale en France aux XIX^e et XX^e siècles”, *Problèmes d'histoire de l'éducation. Actes des séminaires organisés par l'École Française de Rome et l'Università di Roma* (Roma: École Française de Rome, 1985), 236.

El Colegio Pío Latino Americano supuso un hito importante en la formación de ese nuevo modelo clerical para América Latina. Fue fundado el 23 de noviembre de 1858 por el Papa Pío IX para que los alumnos de las varias diócesis de América latina se educaran en Roma. Dio sus primeros pasos con diez seminaristas argentinos, seis colombianos y un peruano. El pontífice confió la dirección y la formación de los jóvenes a los PP de la Compañía de Jesús. La Santa Sede era la propietaria de los edificios. El 19 de marzo de 1905 Pío X resolvió que el Colegio fuera declarado Pontificio y establecía que la Compañía llevara el gobierno y la dirección del mismo a perpetuidad. Parafraseando a Paul Arriau, sobre los propósitos de la creación del seminario francés en Roma, podríamos también afirmar que el Colegio Pío Latino Americano «fue una apuesta en el conflicto entre galicanos y ultramontanos»,¹⁰ pues formar al clero en Roma, implicaba imbuirlos del espíritu romano y de la unión con el Papa, como señala Mariano Soler en su Memorial. El Colegio reforzaría la unidad entra la Iglesia de América y la cátedra de Pedro y entre el clero de las diversas naciones de América Latina.¹¹

Las reglas de la institución establecían que el Colegio fuera destinado a formar a jóvenes que desearan abrazar la carrera eclesiástica, a fin de que llegasen a ser sacerdotes «piadosos e ilustrados», que, con su saber y ejemplo, instruyesen y confirmasen a sus conciudadanos en los principios de la religión católica y fuesen «el sostén y honor de su diócesis». Los alumnos debían prometer, bajo juramento, que, una vez terminada su carrera, volverían a su país y allí «obedecerían las ordenes de su Prelado». ¹² Con el ejemplo de sus virtudes y la solidez de su doctrina, ayudarían al Obispo en el ejercicio de los ministerios apostólicos y en la instrucción de la juventud eclesiástica y seglar,¹³ y se confirmarían en la adhesión a la Cátedra Apostólica.¹⁴

La piedad era el pilar fundamental sobre el que debía asentarse la formación de este clero de nuevo cuño, «quien aspire al sacerdocio debe procurar ante todo ‘nutrir en sus ánimos verdaderos sentimientos de piedad’». ¿Cómo se adquiriría esa piedad? Las reglas detallan los ejercicios piadosos que debían

10 Paul Airiau, “Les séminaires diocésans français, 1880-1914”, *Revue de l’Histoire de l’Église de France*, n° 226 (2005): 71-89.

11 Mariano Soler, *Memorial sobre el gran Instituto Eclesiástico de la América Latina: Dedicado al venerable clero de la Iglesia Latino-Americana* (Montevideo: Tipografía Uruguaya, 1887), 9.

12 Archivo del Colegio Pío Latino Americano (en adelante ACPLA), *Reglas establecidas para los alumnos del Colegio Pío Latino Americano* (Roma: Imprenta Poliglota de Propaganda Fide, 1877).

13 ACPLA, *Boletín de los Alumnos del Pontificio Colegio Pío Latino Americano*, Año VII, n° 2, septiembre de 1906, 14.

14 ACPLA, “Circular sobre las condiciones de admisión al Colegio”, *Boletín de los Alumnos del Pontificio Colegio Pío Latino Americano*, Año XX, n° 4, octubre de 1920, 116.

practicar los alumnos cada día, «desde que se despiertan pensarán en Dios». Luego, con espíritu de recogimiento, asistirán a la capilla para hacer meditación y asistir al sacrificio de la Misa, «con aquella devoción que exige un Dios presente». Antes del almuerzo, dedicaban 10 minutos a examinar su conducta y corregir aquello que fuera necesario. Por la tarde, se recitaba el rosario en la capilla y en los días festivos se cantaba a la Virgen. Luego, dedicaban tiempo a la lectura espiritual. Quincenalmente, al menos, estaba prevista la confesión. Dos veces al año se preveían ejercicios espirituales, los primeros seis días después de las vacaciones y otro de un día en semana santa, siguiendo el método de San Ignacio, destinados a «continuar con empeño y vigor la adquisición de la virtud y la ciencia». Como puede observarse la instrucción estaba destinada a formar hábitos, es decir conductas estables, que, una vez adquiridos, perdurasen en el tiempo, independientemente de las circunstancias en las que se encontrase el sujeto. En términos escolásticos, se aspiraba a formar hombres virtuosos, dotados de hábitos operativos buenos que son las virtudes.

¿Cómo se adquiriría la ciencia? El estudio era un aspecto central en la formación del clero, «así como la ciencia sin la piedad es muy perjudicial, y poco aprovecha, del mismo modo la piedad y la ciencia es incompleta e imperfecta».¹⁵ Los alumnos debían asistir a las clases que el rector y los profesores les asignasen luego de haberse cerciorado de su «ciencia y talento». Los estudios y la bibliografía eran cuidadosamente supervisados por las autoridades del Colegio. En este aspecto, los alumnos no debían fiarse de sí mismos, sino ser dóciles a las orientaciones recibidas y así «adelantar más en virtud y sobresalir en ciencia». Semanalmente, asistían a las conferencias de teología moral y derecho canónico que se celebraban en el Colegio e iban al Ateneo Gregoriano. Antes de la ordenación sacerdotal debían rendir un examen de teología moral.

Por último, las reglas establecían las normas de conducta dentro y fuera del establecimiento. En orden de prioridades, se consideraba de suma importancia la docilidad y la sumisión a los superiores, pues la «obediencia es la virtud del orden y madre de la disciplina». Se sugiere la práctica del silencio y el recogimiento, ya que «la locuacidad entorpece la fuerza de la inteligencia y perturba la tranquilidad del ánimo». En cuanto al trato entre alumnos, las reglas señalaban «ámense mutuamente con caridad cristiana sin distinción de linaje o Patria». Las visitas a la ciudad, espacios públicos, monumentos o

15 ACPLA, *Reglas establecidas*, 7.

museos debían realizarse con permiso de los superiores. El Colegio también establecía un régimen de visitas que los alumnos debían respetar.

El carácter medular de la formación que se impartía en el seminario fue definido en el Concilio Plenario de 1899. La asamblea hizo un llamado a todos los Obispos reunidos para que enviasen alumnos, entendía que el Congreso «era la mejor manera de que aprendiesen en esta ciudad Eterna aquél espíritu verdaderamente romano, de fe ciega, obediencia perfecta y completa dependencia a la Catedra infalible de Pedro, que une a todas las Iglesias diseminadas por el orbe católico al único y verdadero centro de la Iglesia de Jesucristo, nuestro Redentor y rey Eterno».¹⁶ Uno de los exalumnos cordobeses, el obispo de Paraná, Abel Bazán y Bustos, al recordar sus años de formación en esa institución, sintetizó el objetivo de la misma al señalar que «los alumnos que se educan a la sombra del Vaticano y del copioso árbol de la Compañía de Jesús, recibirán, a no dudarlo, todo el espíritu católico romano que necesita el clero de nuestros días».¹⁷ En 1909, el rector del Colegio Pío Latino Americano escribió a Teresa Reinafé de Ferreira, madre del alumno cordobés Froilán, comunicándole que su comportamiento «le ha dado siempre consolación porque es muy piadoso, dócil y diligente».¹⁸

De lo visto hasta ahora se puede concluir que la ciencia, la piedad y la obediencia es el trípode que sustenta la formación del clero en la segunda mitad del siglo XIX.

Como toda institución eclesiástica, el Colegio recibía, con cierta periodicidad, la visita canónica, realizada por algún superior de la Compañía de Jesús, como lo establecía el Código de Derecho Canónico de 1917.¹⁹ Este tipo de documentación nos permite adentrarnos en su funcionamiento interno. La relación de la visita realizada entre el 15 y el 31 de marzo de en 1920 informa sobre los siguientes temas: los superiores y el gobierno del Colegio, las autoridades, el director espiritual, la comunidad, el espíritu religioso, la disciplina, los alumnos y el estado material del Seminario.²⁰

Desde 1918 el Padre rector del Colegio fue P. Ioannes Bigazzi.²¹ La apreciación de su gestión al frente del Colegio fue considerada por el visitador

16 Citado por Medina Asencio, *Historia del Colegio*, 90.

17 ACPLA, Catálogo, leg. n° 295, Bazán y Bustos, Abel - diócesis de Córdoba. Carta al rector, 09/06/1910.

18 ACPLA, Catálogo, leg. n° 801, Ferreira Reinafé, Froilán, - diócesis de Córdoba. Carta del rector a Teresa Reinafé de Ferreira, 07/10/1909.

19 *Código de Derecho Canónico* (CIC) 1917, canon 511.

20 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Provincia Romana 1044 –XIII.

21 ARSI, Catalogus Provinciae Romanae anni 1920, 35.

como regular. Su gobierno, aunque recto y diligente, era «incierto, indeciso y desprovisto de un programa directivo y de aquellos recursos destinados a solucionar las dificultades que se presentan». Era un hombre que no hablaba español ni francés, lo que dificultaba la comunicación con los alumnos, la mayoría de ellos, provenientes de países de habla castellana. Quizá, debido a ello, la impresión que produjo en los primeros seis meses de su gestión fue «desastrosa», pero mejoró por la experiencia adquirida y por «las bellas dotes y el alma que lo distinguen». Sin embargo, para el visitador el rector no estaba a la altura de un cargo de tanta importancia. Si bien no perdía la esperanza de que adquiriera la estima y la confianza de los alumnos, consideraba su elección como «un grave error». «Durante la Visita estuve muy ocupado en instruir al padre rector sobre la manera de gobernar». Terminado el informe de gobierno, el visitador pasa a dar su opinión sobre el ministro del Colegio, el Padre Carlo Parra, «un buen religioso que poseía una caridad práctica y activa, de modales simples, hombre prudente y bien dotado de otras virtudes». Tenía, además, una larga experiencia en su cargo y era aceptado y querido por los alumnos. Sin embargo, «le faltaba fortaleza y constancia para exigir disciplina y otros deberes». Luego de informar sobre las cuestiones vinculadas con las autoridades, pasa revista a los alumnos. Advierte la piedad de los seminaristas, quienes asisten, voluntariamente, a las ceremonias religiosas y comulgan a diario. Estas prácticas lo dejaron «muy edificado». Luego de haber escuchado a un buen número de estudiantes, señala que, si bien algunos son excelentes y están muy bien formados, en general «son susceptibles, propensos a la murmuración y la crítica, al resentimiento, tienden a la comodidad, a una mayor libertad y son intolerantes a ciertas restricciones disciplinares». ¿Cuáles eran las causas? Considera que se debe tanto al carácter nacional como a la falta de formación por parte del colegio. Atribuye esta falencia a que los directores espirituales habían rotado mucho, el colegio tuvo, en los últimos diecisiete años, siete sacerdotes distintos en ese cargo.

Ve necesario vigorizar el espíritu del deber y terminar con esa tendencia a la laxitud. Como principales deficiencias, señala la dificultad para seguir más de cerca a los alumnos, a fin de saber si «aprovechan el tiempo, si entran a las habitaciones de sus compañeros, si murmuran, van a las tiendas a comprar cosas...».

En cuanto a los estudios, sentencia que «no le parece que el sudamericano sea trabajador, diligente y listo de ingenio», ya que era «poco dispuesto para el trabajo y con inclinación a la improvisación y las sorpresas». Tendencia que,

si no se corregía a tiempo, era proclive a que se dedicase voluntariamente a las cosas externas y a buscar distracciones con facilidad.

Respecto a los puntos deficientes en la formación sacerdotal, señala aspectos relacionados con la liturgia y la administración de los sacramentos. En cuanto a la predicación, considera que debería exigirse más ejercitación y preparación personal. Y en relación con el espíritu de modestia y pobreza, advierte que se «tiende a vestir con elegancia y quizá involuntariamente de forma superflua».

Pasa revista también a la formación intelectual. Habitualmente, los alumnos tenían de 8hs a 10hs clases o escuelas y luego dedicaban tiempo al estudio individual; media hora antes del almuerzo, tenían un espacio de discusión de los temas tratados esa mañana. A las doce comían y por la tarde nuevamente estudio, dos horas de clases o escuelas, y de 14hs a 16hs, estudio. A las 19hs una hora de escolástica. A las 20hs la cena y a las 21hs se iban a dormir.

Los grados académicos eran otorgados por la Universidad Gregoriana, emitidos por las facultades de Teología, Filosofía y Derecho Canónico. El grado máximo era el de Doctor, luego el Prolytae (equivalente a Licenciado) y, por último, el Baccalavrei (Bachiller).²² En el Colegio Pío Latino, las clases o escuelas se organizaban durante la mañana y por la tarde, y asistían, a elección, a las materias que necesitaban. Los teólogos recibían clases de apoyo en teología moral, dogmática, derecho canónico, sagrada escritura, historia eclesiástica, arqueología cristiana y elocuencia sacra. En tanto, los filósofos de primer año tenían matemáticas elemental y ética; los de segundo, lógica, física química y metafísica; y los de tercero, lengua griega. Después del almuerzo, los teólogos aprendían instituciones canónicas, lengua hebrea y lenguas orientales, teología dogmática y derecho canónico. Y los filósofos físico-matemáticas, metafísica y astronomía.²³ El visitador considera que debería sacarse más provecho a los estudios que se imparten en la Universidad Gregoriana, siguiendo, acompañando y reforzando todo cuanto fuera necesario.

Un aspecto de la formación que el visitador consideraba que aún no estaba suficientemente consolidado era la instrucción en todo lo referido a las cuestiones sociales, «tan útiles para el apostolado y gobierno de los párrocos». Para ello, sugiere, que los alumnos aprovecharan la época de vacaciones para realizar obras sociales. Esto pone sobre la mesa la dificultad de asociar la vida

22 ACPLA, *Revista Catalogus Pontificii Collegii Pii Americani*, anno (Catalogus), 1899, 36.

23 ACPLA, *Catalogus*, 1877, 43-44.

activa, y cada vez más activa, que propone la modernidad, a una formación clerical basada en una estricta organización del horario, en torno a la piedad y el estudio. El visitador propone afianzar un modelo de formación vinculado con las obras sociales y «un apostolado de conquista».

El colegio Pio Latino aspiraba a formar un determinado tipo o modelo cultural de clérigo, que, luego de su estancia en Roma, volviera a su país para ser ejemplo y reproducir, en la diócesis de origen, lo que había vivido y aprendido en sus años romanos. De allí, la centralidad que tenía la adquisición de hábitos (morales, intelectuales y disciplinares), necesarios para alcanzar las virtudes, esa segunda naturaleza que facilitaría el camino hacia la perfección, o la santidad. Como advierte Cecilia Bautista García, el objetivo era formar «clérigos virtuosos e instruidos».²⁴

Retomando los conceptos de Philippe Boutry, en su análisis, el modelo formativo del clero francés, podríamos afirmar que la formación del clero en el Colegio Pio Latino Americano en la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX, fue «una verdadera revolución cultural, una dialéctica entre la ciencia y la piedad», que dará como resultado un nuevo modelo clerical, vinculado con lo que se denominó «generación ultramontana». En este mismo sentido, Ramón Solans advierte que los estudiantes desarrollaron una mentalidad latinoamericana, lejos de sus hogares se percataron de sus características comunes, esos años en el colegio jugaron un rol importante en la creación de una Iglesia católica latinoamericana, para el autor la invención de este proyecto común «fue el resultado de la globalización de la Iglesia Católica y la difusión de las tendencias ultramontanas en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX, proceso en los que el colegio Pio Latino tuvo una importancia considerable».²⁵ Los alumnos formados en Roma regresaron a sus países y replicaron en los seminarios diocesanos locales la formación recibida. Uno de ellos, Juan Carlos Vera Vallejo, sintetizó la formación recibida en el colegio: «Si tratara yo de definir en qué consiste a mi modo de ver el espíritu del Colegio, diría que lo constituyen tres grandes amores: el amor a la Iglesia, el amor ciego al Papa y el amor sin límites a la Virgen».²⁶

24 Cecilia Bautista García, *Clérigos virtuoso e instruidos. Un proyecto de romanización clerical en el arzobispado de México. Michoacán 1867-1887* (Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2017), 53.

25 Francisco Javier Ramón Solans, “Pensar la globalidad de la Iglesia católica. La formación de sacerdotes latinoamericanos en Roma en la segunda mitad del siglo XIX”, *Debates de RedhiseI*, Año 4, n°3, apéndice (2021): 41-58, https://www.teseopress.com/apendicededebatesderedhiseI3/chapter/sin_titulo-2/

26 ACPLA, Catálogo leg. n° 763. Vera, Juan Carlos - diócesis de Córdoba. Carta al Rector Rdo. Padre Augusto M. Auguini, fechada en Londres el 02/09/1909, en una escala de su viaje a Lovaina para perfeccionarse en las cuestiones sociales.

Los alumnos de la diócesis de Córdoba

Entre 1877 y 1927, los estudiantes argentinos que se formaron en el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano fueron 166. En relación con la totalidad de alumnos americanos, el porcentaje de argentinos fue alto. Los gráficos 1 y 2 muestran la cantidad de alumnos que ingresaron al Colegio, por país, entre 1877 y 1925. Unificamos en un solo ítem los países de América central y otro para Cuba e islas del Caribe. No incluimos Filipinas.

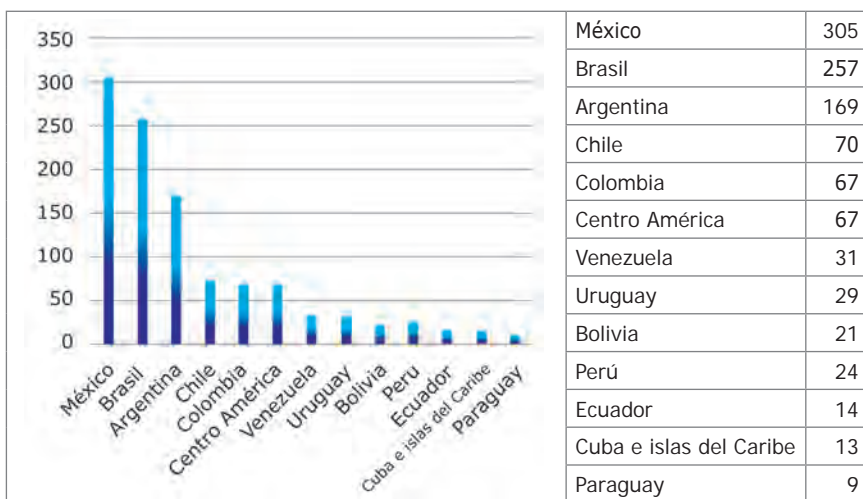


Gráfico 1. Alumnos americanos (1877-1927)

La Argentina fue el tercer país americano en relación a la cantidad de alumnos enviados a estudiar a Roma, luego de México y Brasil. En la comparación con nuestros países vecinos, ocupa el segundo lugar, y le siguen Chile, Uruguay, Bolivia, Perú y Paraguay, tal como lo muestra el Grafico 2

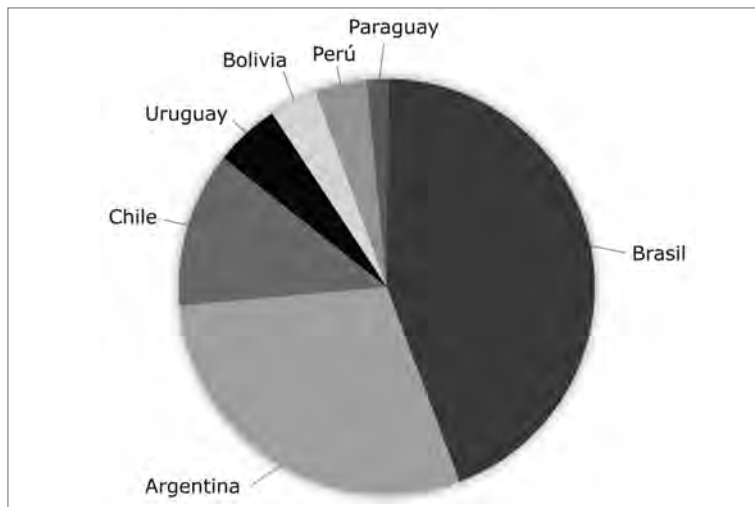


Gráfico 2. Alumnos del cono sur (1877-1927)

En cuanto a la cantidad de estudiantes, podemos decir que la Arquidiócesis de Buenos Aires envió, entre estas fechas, un total de 56 seminaristas; La Plata, 37; Córdoba, 30; Salta, 8; Cuyo, 8; Corrientes, 6; Santa Fe, 5; Tucumán, 6; Paraná, 7; y Catamarca, 3.²⁷ Véase, Gráfico 3.

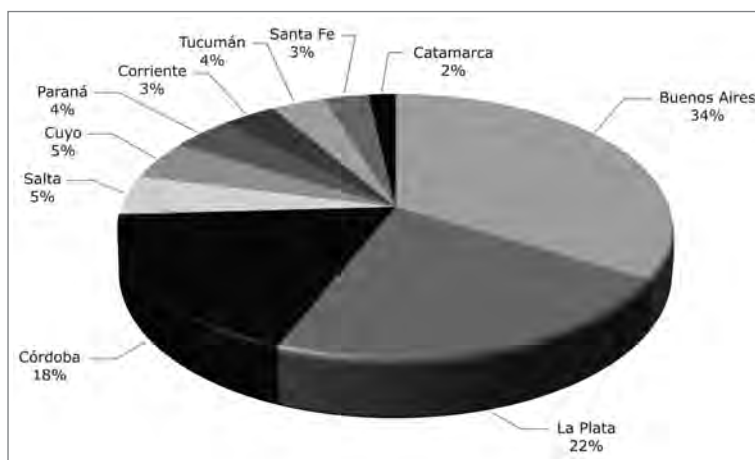


Gráfico 3. Alumnos argentinos en el Colegio Pío Latinoamericano, 1877-1927

27 ACPLA, *Catálogos*, año 1932, 89-193; año 1858-1932.

Los primeros seminaristas enviados por la Diócesis de Córdoba salieron en diciembre de 1876. Fueron tres candidatos, Rafael López Cabanillas, Marcelino Romero, y Ramón Gil Luque. Llegaron a ser treinta los seminaristas de la diócesis de Córdoba que estudiaron en Roma a lo largo de esos cincuenta años. La edad de ingreso osciló de 14 y 23 años: cinco tenían entre 14 y 16; trece entre 17 y 19; nueve entre 20 y 21; uno de 23 y el último sin datos (se ignora su fecha de nacimiento). La estancia de permanencia en el Colegio se distribuyó según se muestra en la Gráfico 4.

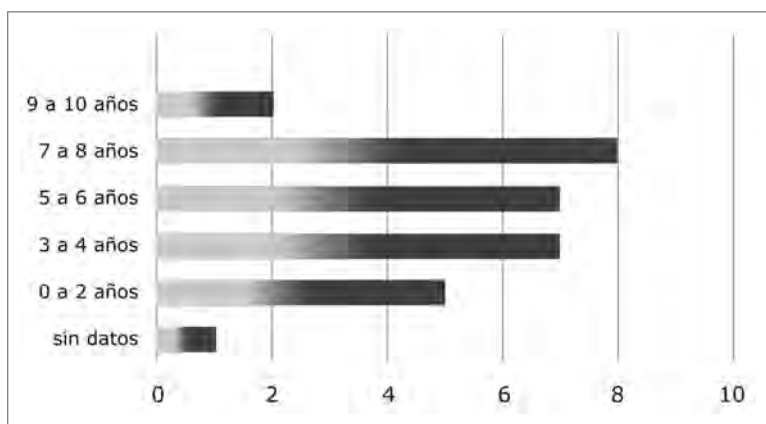


Gráfico 4. Permanencia en años por cada estudiante

De los treinta seminaristas enviados, seis no llegaron a ordenarse de presbíteros; el programa del Colegio establecía claramente que «antes de empezar el último año de filosofía y después de haberlo consultado principalmente con Dios y además con su director espiritual y el rector del colegio, debe manifestar cada uno claramente, si de veras desea abrazar el sacerdocio [...], si por el contrario no se sintiere llamado al sacerdocio, advierta que debe volverse a su país o salir del colegio luego que hubiese terminado el curso de filosofía».²⁸ Razón ésta para inferir la salida de algunos alumnos tras los dos primeros años de residencia. Eliseo Farías, por ejemplo, permaneció solo dos años, la causa de su salida se debió a cuestiones de salud, dado que falleció a los pocos meses de su regreso a la diócesis.

En cuanto a los grados académicos alcanzados, los alumnos de la diócesis de Córdoba se titularon según se muestra en el Gráfico 5.²⁹

28 ACPLA, *Reglas*, 1877, 1.

29 Para elaborar el Gráfico tomé el título máximo, ya que algunos estudiantes alcanzaron el grado de Doctor en una disciplina y Bachiller en otra.

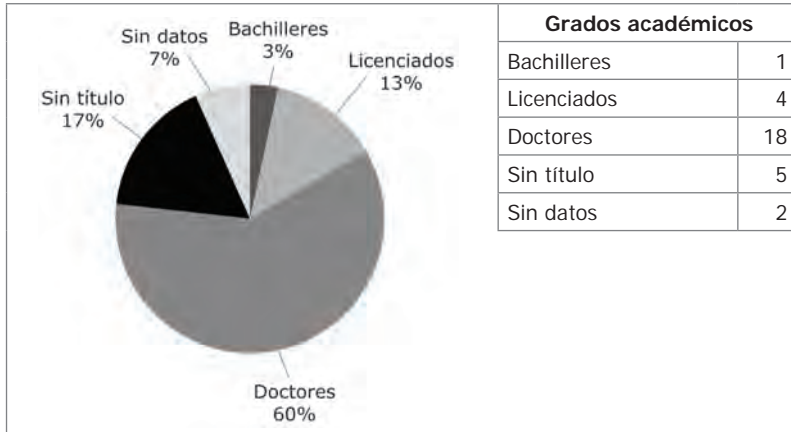


Gráfico 5. Grados académicos

Algunos obtuvieron más de un título y se doctoraron en dos o, incluso, en las tres carreras (Filosofía, Teología y Derecho Canónico). Otros alcanzaron el grado máximo en una carrera y la licenciatura en otra. La distribución de títulos académicos por materia puede observarse en la Gráfico 6.

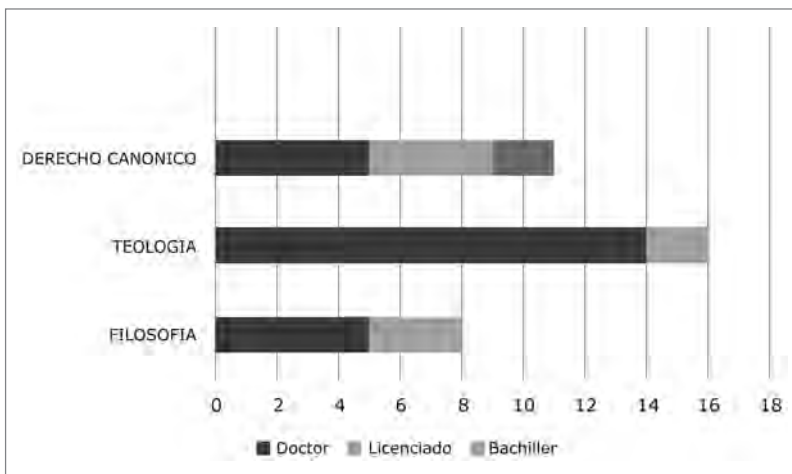


Gráfico 6. Grados académicos por Carreras

El sostenimiento económico de los alumnos

Los vínculos familiares tuvieron un peso significativo en las carreras eclesiásticas del clero cordobés que se formó en Roma. Esto puede percibirse al analizar la decisión de enviar a un seminarista a estudiar al Colegio Pío Latinoamericano, en general, era una disposición familiar. En este sentido, es sumamente clara la nota del cura de Marcos Juárez, Leopoldo Buteler al secretario de la curia informando sobre su hermano Alfonso, seminarista de la diócesis:

Por las ocupaciones de estos días he olvidado comunicar a S.S. Ilma y a Ud. que creo que para el caso será indiferente, que de acuerdo con mis padres hemos resuelto mandar a uno de mis hermanos seminaristas a terminar sus estudios en Roma, aprovechando una media pensión que he conseguido. Según creo, por noticias recibidas la partida debe ser el 25 de septiembre y por consiguiente en estos días debe salir mi hermano del seminario. Espero pues que de la curia se le darán las recomendaciones y documentos que para estos casos se requieren.³⁰

Llama la atención el tono imperativo de la nota. El cura comunica una decisión tomada por la familia con solo unos días de anticipación a la partida, no hay consulta previa al obispo, ni siquiera se da la opción de opinar al respecto.

En una nota al rector del Colegio en 1911, el exalumno Rafael López Cabanillas, celador diocesano del Colegio Pío, cargo que consistía en enviar regularmente noticias sobre los exalumnos, recolectar dinero para el sostenimiento económico del Colegio y buscar posibles nuevos alumnos, señala que «la república Argentina tiene una colonia inmensa, en la cual ocupa un lugar prominente nuestra Diócesis de Córdoba», y, luego, acota «sepa Rdo. Padre que no se debe al obispo el envío de esos jóvenes: unos van por su cuenta otros se los ayuda: pensamos mandar este año algún otro, de modo que se conserve siempre en buen numero la colonia cordobesa».³¹

La búsqueda de alumnos dependía casi exclusivamente de los exalumnos. De hecho, Ramón Gil Luque, quién fuera alumno entre 1876 y 1881, aprovechando un viaje de peregrinación a Roma y su paso por el Colegio en

30 AAC, Cajas Parroquias, Marcos Juárez, f. 141. Nota del 31 de agosto de 1909.

31 ACPLA, Catálogo, leg. n° 225 Luque Ramón Gil- diócesis de Córdoba.

1913, creó una beca para alumnos cordobeses, de la cual fueron beneficiarios Eliseo Farías y Ambrosio López. El agradecimiento de las autoridades del Colegio a los exalumnos es frecuente, el Rector le escribió a Vicente Ferreira para manifestarle:

su más profundo agradecimiento por el interés que se toma por este Colegio, que tuvo el honor de formarle en su seno. A pesar de las múltiples ocupaciones que trae consigo el ministerio sacerdotal en esas regiones, veo que nunca se olvida de nosotros, que siempre busca nuevos candidatos que vienen a engrosar nuestras filas, para salir de aquí sacerdotes ejemplares y denodados defensores de la causa cristiana. Creo que esta obra redundará en tanto bien a la Iglesia, solo Dios se lo podrá recompensar dignamente...³²

También, el exalumno de la diócesis de La Plata, Fortunato Devoto, creó media beca para alumnos argentinos. La obtuvo Alfonso Buteler, y su hermano Leopoldo, pagó lo que restaba para cubrir su estancia en el Colegio. Similar fue la situación de los primos Gil y Vicente Ferreira, sobrinos de Aquilino Ferreira, obispo auxiliar de Córdoba. Monseñor Ferreira envió anualmente el pago de la pensión de sus dos sobrinos a la par que solicitaba informes sobre sus rendimientos académicos. En octubre de 1899 escribía al rector:

Con mucha extrañeza he sabido que Gil no ha podido rendir el 2º año de Teología Dogmática el presente año, proponiéndose verificarlos después de las vacaciones, él no me dice que causas hayan influido para esta dificultad, ni yo puedo calcularlas no habiendo estado enfermo, habiendo llevado muchos principios de teología y no siendo negado de inteligencia [...], temo que haya conocido que no tiene vocación [...]. Yo le he escrito que si es así, si a juicio de sus superiores no tiene vocación se vuelva inmediatamente, que V. P. le dará dinero del mismo que mande para él y que se venga directamente [...] Si no es así o duda todavía de su vocación que no se venga, ni con el pretexto de estudiar aquí, pues que ya se ha hecho el coste y es indudable de que allí ha de aprender más [...].³³

En diciembre del mismo año, escribió nuevamente motivado por la necesidad de encauzar los estudios de su sobrino Gil. Respecto al fracaso de un examen, señalaba que lo sentía mucho, pero que estaba conforme, pues

32 ACPLA, Catálogo, leg. n° 568 Ferreira Alvarez, Segundo Vicente - diócesis de Córdoba.

33 ACPLA, Catálogo, leg. n° 225 Luque, Ramón Gil - diócesis de Córdoba.

«no habrá podido hacer más, puesto que su conducta es buena y también su aplicación al estudio». Luego, le recomienda al rector que:

[...] después de reflexionar y de haber consultado he resuelto decirle que se limite al fin principal que al principio me propuso al enviarlo, que fue que concluya allí la teología corta y estudiase derecho canónico, como para laurearse en esa materia. Me parece pues que estudiase este año mismo intituciones de derecho canónico y al mismo tiempo curse un cuarto año de teología breve, o larga según él lo crea más conveniente, continuando ese segundo los dos años de derecho y después de haberse graduado en esta facultad veremos si es posible y si él está en disposición de continuar los estudios de Teología.³⁴

En 1901 el rector le comunicó al obispo Aquilino Ferreira que Gil se había licenciado en Derecho Canónico y Vicente en Filosofía. Gil regresó a Córdoba en marzo de 1902 y Vicente continuó sus estudios hasta 1906.³⁵ En 1907, la familia envió a otros dos hijos, hermanos menores de Vicente, Horacio y Froilán. Ambos recibieron las órdenes en Roma. A su regreso a la diócesis, Horacio fue Cura y Vicario de San Francisco del Chañar, luego pasó a Santa Rosa de Río Primero, ocupando la vacante dejada por la renuncia de Francisco Ferreira, cargo que desempeñó desde 1915 hasta 1952. Froilán, quién será obispo titular de La Rioja, a su regreso de Roma fue destinado como ayudante del Cura y Vicario de Río Cuarto, Francisco Ferreira.

La familia, como se observa, no solo toma la decisión de que alguno de sus miembros estudie en Roma, también acompaña las trayectorias de sus vástagos a su regreso a la Diócesis, sucediéndose en el cargo de tíos a sobrinos.

Antonio Álvarez fue enviado al Colegio Pío Latino por su hermano, el Pbro. Vicente Álvarez, también exalumno del colegio. En una nota al Rector, fechada en 1908, le comunicaba que mandaba bajo «su responsabilidad» a su hermano Antonio para obtener los grados en Teología y, para ello, adjuntaba un giro de 2800 liras para el pago de la pensión.³⁶ Domingo Bonaparte, oriundo de Villa Dolores, viajó a Roma en 1910. Su padre era propietario de una tienda de Ramos Generales y depósito de Cereales. Con hoja membretada, escribió al rector del Colegio una nota fechada en 1913 en la que le informaba del giro de 600 liras para la pensión de su hijo y apostillaba: «Por comodidad

34 ACPLA, Catálogo, leg. n° 225 Luque, Ramón Gil - diócesis de Córdoba.

35 “Necrología”, *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Córdoba*, vol. VII, n° 9, febrero de 1930, 52.

36 ACPLA, Catálogo, leg. n° 825 Alvarez, Antonio - diócesis de Córdoba.

para mí y Ud., dejo autorizado a mi hijo para el pago de su pensión y demás gastos en el Colegio rogándole a Ud. limite todo en lo posible. Soy padre de 10 hijos, lo seré de mas, y me cuesta sacrificio la educación de cada uno».³⁷ En septiembre de 1914, con preocupación, el padre de Domingo volvió a dirigirse al rector del Colegio comentándole que le llegaban noticias sobre la movilización de fuerzas militares que estaba realizando Italia, «por lo que me apresuro á pedirle á su R. que si a juicio de la Dirección de ese Colegio no hay completa seguridad ante la guerra para mi querido hijo, se le embarque con destino directo a ésta, si se puede, ó en su defecto á la Nación neutral que más convenga, para que de allí siga su viaje hasta llegar a su casa».³⁸ La situación no fue tan grave, ya que Domingo permaneció en Roma hasta 1918.

Por todo lo expuesto, queda claro que el sostenimiento económico de los alumnos de la diócesis de Córdoba en Roma, recaía, exclusivamente, en sus familias, las que buscaban la forma de solventar los gastos. Las becas creadas por exalumnos de la institución fueron también un recurso para poder enviar a estudiantes cordobeses y riojanos a estudiar en la ciudad eterna.

Las trayectorias personales de algunos alumnos del Pio Latino

Al analizar la labor pastoral desarrollada por los exalumnos del Colegio Pio Latino americano, pensamos que es posible sostener que, en Argentina, se crea, en los albores del siglo XX, una matriz de gobierno diocesano, que irá afianzándose con el tiempo y perdurará hasta el Concilio Vaticano II. La llegada a la mitra episcopal de varios de los sacerdotes formados en Roma contribuyó sin duda a ello. Cabe recordar que en la arquidiócesis de Buenos Aires, entre 1900 y 1975, cinco de los seis arzobispos fueron alumnos del Colegio Pio Latino.³⁹ El primero de ellos fue Mariano Antonio Espinosa.⁴⁰ En 1901, Juan N. Terrero y Escalada, obispo titular de La Plata, sucedió a

37 ACPLA, Catálogo, leg. n° 920 Bonaparte, Domingo - diócesis de Córdoba.

38 ACPLA, Catálogo, leg. n° 920 Bonaparte, Domingo - diócesis de Córdoba.

39 Mariano Antonio Espinosa 1900-1923; Santiago Luis Copello 1932-1959; Fermín Lafitte 1959; Antonio Caggiano 1959-1975

40 Alumno del Colegio Pio Latino entre 1865 y 1869. Obispo Auxiliar de Buenos Aires entre 1893 y 1898 y Titular de La Plata entre 1898 y 1900.

Mons. Espinosa.⁴¹ A partir de la década de 1920, los nombramientos que recayeron en exalumnos del colegio fueron en aumento. En 1927, Santiago Coppello⁴² fue nombrado Obispo Auxiliar y Vicario general del Arzobispado de Buenos Aires, cargo que desempeñó hasta 1932, año fue elevado a la mitra arzobispal. Fermín Laffite⁴³ accedió al obispado de Córdoba en 1927, y en 1834 se convirtió en arquidiócesis. En 1959, Lafitte sucedió a Mons. Santiago Copello como Arzobispo de Buenos Aires, falleciendo ese mismo año. Nicolás Fassolino⁴⁴ fue nombrado obispo de Santa Fe en 1932 y luego arzobispo en 1934; Juan Pascual Chimento⁴⁵ fue el primer Obispo de la Diócesis de Lujan Mercedes y luego Arzobispo de la Plata.

De los alumnos de la diócesis de Córdoba que estudiaron en Roma entre 1877-1927, cinco alcanzaron la mitra episcopal. En 1910, Abel Bazán y Bustos asume el obispado de Paraná;⁴⁶ en 1914, Carlos Echenique Altamira, es nombrado obispo auxiliar de Tucumán, quien, por enfermedad del obispo titular Pablo Padilla y Bárcena, quedo a cargo del gobierno efectivo de la diócesis.⁴⁷ Froilán Ferreira Reinafé asume el obispado de la Rioja en 1934; Audino Rodríguez Olmos fue obispo de Santiago del Estero en 1927, y, luego, en 1939, obispo y Arzobispo de San Juan de Cuyo; Alfonso Buteler, obispo y arzobispo de Mendoza en 1940; y Filemón Castellano, primer obispo de Lomas de Zamora en 1957.

Otro número importante de ex alumnos del Colegio Pio Latino ocupó cargos centrales en las curias diocesanas y cabildos eclesíasticos. David Luque fue, en 1905, Subsecretario del Obispado de Córdoba; en 1910, acompañó al obispo Abel Bazán como Vicario general de la Diócesis de Paraná; en 1918, alcanzó la dignidad de Deán en el cabildo eclesíastico de Córdoba; falleció en

41 Alumno del Colegio Pio Latino entre 1877 y 1881. Obispo Auxiliar de Buenos Aires en 1898 y Titular de La Plata en 1901. Falleció el 10/01/1921.

42 Alumno del Colegio Pio Latino entre 1896-1903. Obispo Auxiliar de la Plata en 1919; Obispo Auxiliar y Vicario General del Arzobispado de Buenos Aires en 1917, Arzobispo de Buenos Aires en 1932 y Cardenal Primado de la República Argentina en 1936.

43 Alumno del Colegio Pio latino entre 1907-1911. Obispo de Córdoba (1927) y Arzobispo (1934-1858). Arzobispo de Buenos Aires (1859).

44 Alumno del Colegio Pio Latino entre los años 1905-1911, proveniente de la diócesis de Buenos Aires. Se ordenó de Presbítero en Roma el 28/10/1909.

45 Alumno del Colegio Pio Latino entre 1907-1911, proveniente de la Diócesis de la Plata. Se ordenó en Roma el 15/4/1911.

46 Alumno del Colegio Pio Latino entre 1882 y 1892. Vicario Foráneo de La Rioja (1906) y Obispo de Paraná.

47 Nacido en Jujuy y perteneciente a una familia de la elite, Padilla y Bárcena gobernó la diócesis hasta su muerte en 1921. Aunque debido a continuas convalecencias por enfermedad pasó parte de sus últimos años en su ciudad natal (cfr. Silvina Daniela Roselli, “Catolicismo social en el obispado de Pablo Padilla y Bárcena. Tucumán (1897-1921)”, en *Segundas Jornadas Nacionales de Historia Social*, 13, 14 y 15 de mayo de 2009, La Falda, Córdoba – Argentina, <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/113711>).

1922. Gil Ferreira, además de Vicerrector del seminario y juez pro sinodal, se desempeñó como Vicario general de la Diócesis. Vicente Ferreira fue Vicario Foráneo de la Rioja entre 1923 y 1927. Juan Taborda, pro Secretario de la curia (1925) Secretario y Canciller (1927) y lo sucedió en el cargo de pro secretario Domingo Bonaparte (1927).

Un pequeñísimo número se ocupó en las parroquias⁴⁸ y el grueso del grupo se desempeñó como docente o directivo en el seminario diocesano. Pasaremos revista de ellos.

El rol de los alumnos del Colegio Pío Latino en la formación del clero local

En Córdoba, el proceso de formación de este clero de nuevo cuño fue progresivo. El Sínodo de 1877⁴⁹ disponía, en sintonía con el Concilio Vaticano I, la necesidad de fijar las estrategias institucionales para «restablecer la disciplina eclesiástica, restaurar la sana doctrina, [...] para proveer por este medio el mejor gobierno de la diócesis y reformar las costumbres». ⁵⁰ Este sínodo enmarcaba una serie de medidas institucionales que llevarían a la transformación de la diócesis en una «diócesis romanizada». La reforma del seminario diocesano fue uno de sus objetivos. La asamblea dictó trece cláusulas destinadas a mejorar el funcionamiento del instituto. Entre otros aspectos, dispuso no permitir la permanencia en el seminario de jóvenes que no manifestaran tendencia al estado eclesiástico y que no observaran una conducta regular y edificante. Se reguló también la vida de piedad que debían seguir los alumnos: asistir diariamente a misa, hacer oración mental, confesarse una vez a la semana, asistir mensualmente a un día de retiro y hacer una vez

48 Nos referimos a Marcelino Romero. Solo estuvo un año como profesor del seminario. Fue cura y vicario en La Rioja, el curato de Chilecito (1882-1888), y San Blas de los Sauces (1900-1903); Alejo Ríos, cura y vicario de Totoral (1898-1903); Antonio Álvarez fue profesor y vicerrector del seminario (1912), luego cura y vicario de La Calera (1914) y cura ecónomo de San Justo (1920); Horacio Ferreira regresó a la diócesis en 1912 y se desempeñó como cura y vicario de Santa Rosa de Río Primero (1915-1952); Tristán Liendo, profesor del seminario y luego cura y vicario; Ambrosio López, cura y vicario de Leones (1926-1930); y Edmundo Rodríguez, cura y vicario de Marcos Juárez.

49 Un análisis pormenorizado del Sínodo fue realizado por José María Arancibia y Nelson Dellaferreira, “Un Sínodo diocesano en el siglo XIX. Córdoba”, *Teología*, n° 41 (1983): 5-48.

50 AAC, Actas de las Sesiones del Sínodo Diocesano celebrado en esta Santa Iglesia catedral de Córdoba, el año mil ochocientos setenta y siete por el Ilmo. Sr Obispo de esta diócesis Dr. Dn. Manuel Eduardo Álvarez, f. 499; *Sínodo Diocesano celebrado en Córdoba, por el Ilmo. y Rmo. Señor Obispo Don Fray Bustos y Ferreira, en el año del Señor MCMVI. Resoluciones y Apéndices. Apéndice “El Sínodo Diocesano de 1877”* (Córdoba: La Industrial, 1907), 265.

al año ocho días de ejercicios espirituales.⁵¹ El horario del establecimiento era exigente, las actividades diarias se iniciaban a las 5:30hs de la mañana y culminaban a las 21.45hs de la noche.

Hora	Actividad
5.30	Levantarse
6.00	Oración. Preces de la mañana en la Capilla
6.30	Santa Misa
7.15	Arreglo de las habitaciones
7.30	Estudio / Clases
10.00	Media mañana
10.30	Estudio
12.15	Comida principal (tres platos y postre)
13.00	Recreo
13.30	Siesta
15.00	Estudio
16.00	Asistencia a clases
18.30	Recreo
19.00	Santo Rosario y Letanías a la Virgen en la Capilla
19.30	Estudio
20.00	Preces de la noche en la capilla. Y meditación de un punto de instrucción religiosa
20.30	Cena
21.00	Quiete: buenas conversaciones, lectura, tocar instrumentos musicales. etc
21.30	Retirarse a descansar
21.45	Luces apagadas.

El plan de estudios se estructuraba en dos años de preparatoria o humanidades, tres de filosofía y cuatro de teología.⁵² Mariano Soler,⁵³ en su Memorial sobre el Colegio Pío, advertía «que el instituto será una alta escuela de cuyo seno saldrán para los seminarios de América Latina un número de profesores selectos».⁵⁴ Efectivamente, a partir de 1882, el seminario diocesano completó su planta docente con profesores formados en Roma.

Ramón Gil Luque era hijo de Justo Luque y Vicenta Álvarez, recibió el bautismo de manos de un bautizador facultado por el párroco y a los ocho

51 AAC, Sínodo Diocesano de 1906, 80.

52 Luis Roberto Altamira, *El Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto. Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba* (Córdoba: Imprenta de la Universidad, 1943), 333-334.

53 Arzobispo de Montevideo y ex alumno del Colegio Pío Latino.

54 Mariano Soler, *Memorial sobre el gran Instituto Eclesiástico de la América Latina*, 9.

meses de edad se le confirió el óleo y el crisma en la parroquia Nuestra Señora del Rosario de Río Segundo. El 4 de octubre de 1862 fue confirmado por el obispo Vicente Ramírez de Arellano en la Parroquia de Villa del Rosario. En 1873, ingresó en el seminario conciliar, cuando contaba con 16 años de edad. Recibió la Tonsura y cuatro órdenes menores el 6 de agosto de 1876 en la capilla del Seminario, mientras cursaba el segundo año de Filosofía y Matemáticas. En diciembre de ese año partió para Roma. Allí adquirió el grado de Doctor en Teología y Licenciado en Derecho Canónico. Se ordenó de presbítero el 8 de abril de 1880. A su regreso a la diócesis, se incorporó al seminario de Loreto en 1882, como profesor de Teología moral y Derecho Canónico, cargo que ocuparía hasta 1916. Entre 1889 y 1909 fue prefecto de Estudios. También, en 1882, se lo nombró Fiscal eclesiástico y en 1918, luego de la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico, se lo designó Juez Posinodal. Falleció el 3 de marzo de 1926.

Marcelino Romero era riojano de la Costa de Arauco, hijo de José Bruno y Eufemia Rosa Fuentes, recibió el óleo y crisma en La Rioja el 7 de junio de 1855, su padrino fue el Pbro. Samuel de la Fuente. Ingresó al Seminario de Loreto en 1873, con 16 años de edad. Recibió la Tonsura cuando era alumno de primer año de Teología y Derecho Canónico, junto con Rafael López Cabanillas y Ramón Gil Luque. Los tres se educaron en el Colegio Pío Latino a expensas del Obispado de Córdoba.⁵⁵ Marcelino Romero recibió la ordenación en Roma el 12 de octubre de 1880 y adquirió el grado académico de Licenciado en Derecho Canónico. De regreso en la Diócesis fue designado cura y vicario de Chilecito (La Rioja) y en 1889 profesor del Seminario. En 1900, regresó a La Rioja como cura y vicario de San Blas de los Sauces, donde lo encontró la muerte el 27 de agosto de 1903.

Rafael López Cabanillas regresó de Roma en 1882. Era hijo Lucas López y Balbina Cabanillas, vecinos de la ciudad de Córdoba. Su madre atestigua que fue confirmado a fines de 1859, a los pocos meses de edad, por el obispo Arellano en el oratorio de su palacio, el padrino de confirmación fue su tío materno, el Pbro. Emiliano Cabanillas. Ingresó al Seminario Conciliar de Loreto en 1873. Luego de cursar el tercer año de Filosofía y Matemáticas, recibió la primera tonsura y las cuatro órdenes menores el 6 de agosto de 1876. En el informe, el rector Uladislao Castellano, se lee que «ha sido siempre uno de los alumnos más aventajados de su clase, que ha merecido en todo tiempo

55 Mamerto Gonzáles, *Fray Mamerto Esquiú y Medina. Su vida Privada*, T. 1 (Córdoba: La Moderna, 1909, Apéndice V Doc. 100), 873.

el aprecio de sus superiores». ⁵⁶ Con 17 años recién cumplidos, embarcó con sus compañeros a Roma. Se ordenó el 21 de febrero de 1882 y se graduó de Licenciado en Filosofía. Su regreso a la Diócesis estuvo vinculado con el padecimiento de una enfermedad que llevó al obispo diocesano de Córdoba, Fray Mamerto Esquíu a solicitar a su amigo Rizzerio Molina –Cgo. Honorario del Cabildo eclesiástico de Buenos Aires–, que le gestionara, ante el gobierno nacional, una orden de pasaje Génova-Buenos Aires en favor de Rafael López Cabanillas, quien se encontraba en un delicado estado de salud. Efectivamente, en la primera semana de junio de 1882, el joven presbítero embarcó rumbo a Buenos Aires. En 1883, se lo nombró profesor de Filosofía en el Seminario, cargo que desempeñó por más de 30 años.

Entre 1882 y 1912 regresaron 12 sacerdotes ordenados en Roma, diez de ellos fueron destinados a ser formadores del clero diocesano en el seminario local, ⁵⁷ solo dos se dedicaron, exclusivamente, a tareas pastorales en parroquias. ⁵⁸

El Obispo de Córdoba Zenón Bustos y Ferreira convocó en 1906 un sínodo Diocesano que estableció la creación de una cátedra de Sociología en el Seminario local. Pero no había en la diócesis alguien formado para ese puesto. Juan Carlos Vera y Vallejo, se encontraba en Roma estudiando el en Colegio Pío Latino. Era oriundo de La Rioja, hijo de Juan de Dios Vera y Carlota Vallejo. En agosto de 1904, a los 19 años de edad, recibió la primera tonsura y las ordenes menores en el Seminario Conciliar de Loreto. El 28 de octubre de 1908 fue ordenado presbítero en Roma. Obtuvo el título de Doctor en Teología y Derecho Canónico. El obispo Diocesano le encomendó al doctor Abel Bazán, exalumno del Colegio Pío, que le escribiera a Vera informándole de la conveniencia de especializarse en Bélgica en los temas sociales. En vistas de la necesidad, Vera envió una larga carta al diocesano fechada el 9 de marzo de 1909 en la que le informaba haberse puesto en contacto y bajo la dirección del Padre Vermersch, «sabio sociólogo y economista, domiciliado en Lovaina», le solicita al diocesano una autorización escrita para establecerse en Bélgica, e informa que los gastos, estimativos serían de 500 pesos oro por un año. El 31 de julio de 1909 partió rumbo a Lovaina. ⁵⁹ De Regreso a Córdoba, en

56 AAC, Legajo 24, T. IX 1873-1882. Expedientes de Ordenes. Nota del 05/08/1876.

57 Nos referimos a Rafael López Cabanillas, Ramón Gil Luque, Marcelino Romero, David Luque, Luis Álvarez, Gil Ferreira, Vicente Segundo Ferreira, Juan Carlos Vera y Antonio Alvarez.

58 Nos referimos a Alejo Ríos, quien fue cura y vicario de Totoral hasta 1903 y Horacio Ferreira, cura y vicario de Santa Rosa de Río Primero hasta 1952.

59 AAC, Fondo Franciscano Zenón Bustos. Cartas (sin clasificar).

octubre de 1911, se desempeñó como el primer profesor de Sociología en el Seminario.⁶⁰ Luego ocupó el cargo de rector entre 1923 y 1925.⁶¹

En 1913, el rector del Seminario informaba al obispo diocesano Zenón Bustos sobre la marcha del mismo. Ponía de manifiesto lo que suponía la formación de «jóvenes destinados a ser verdaderos ministros de Dios, que por su virtud y por su ciencia llenen cumplidamente la altísima misión de continuadores de N.S. Jesucristo, en la grande obra de salvar el mundo». De manera muy clara, el rector señalaba las dos características fundamentales del nuevo perfil al que se aspiraba: la virtud, o sea los talentos personales, y la ciencia. Esas virtudes debían estar asentadas en una vida piadosa, «el empeño con que cada día se acercan a la Sagrada comunión es lo que a mi juicio más influye en la buena marcha de este Seminario». Eran alumnos sumisos y respetuosos, amantes de sus superiores en los que depositaban su confianza y a quienes recurrían en caso de dudas y dificultades. Desde el punto de vista intelectual, «para cultivar de manera provechosa la inteligencia de los seminaristas», se presentaban algunas dificultades vinculadas con la escasez de profesores y la consiguiente carga de clases que dictaba cada uno de ellos, realidad a la que debía sumarse que tenían ocupaciones fuera del Seminario para poder sostenerse económicamente porque «la escasísima remuneración que por las clases se les da, hoy no alcanza para la tercera parte de los gastos que exige la vida modesta de un sacerdote». Para el rector, esas ocupaciones les absorbían el tiempo que necesitaban para estudiar las materias que dictaban. Para paliar esta situación solicitó gestionar más cargos docentes y un aumento de los salarios.

La planta docente la componían diez sacerdotes, de los cuales el 80% era egresado del Colegio Pío Latino.⁶² El rector, además, manifestaba la necesidad «urgente» de contar con un gabinete de física y de historia natural «para poder dar al estudio de estas ciencias toda la importancia y amplitud que ellas exigen y que reclama la ilustración del clero de nuestros días».

Desde el punto de vista pastoral, los seminaristas de los cursos superiores se dedicaban todos los domingos y días festivos a enseñar el catecismo a los niños en los centros establecidos en las parroquias de la ciudad, como una forma práctica de ejercitarse en «el sublime apostolado al que después de

60 *Revista Eclesiástica del Obispado de Buenos Aires*, 1912. Fecha de nombramiento, 08/03/1912.

61 También fue juez pro sinodal y, a partir de 1917, promotor de Justicia y defensor del vínculo. Falleció el 24 de enero de 1951 a los 66 años.

62 Carlos Echenique; Ramón Gil Luque; Vicente Ferreira, Gil Ferreira; Vicente Álvarez, Antonio Álvarez, Juan Carlos Vera Vallejo y Rafael López Cabanillas.

llo se han de consagrar». ⁶³ En 1915, se actualizó el reglamento adaptándolo al de 1912 dispuesto por el Papa Pío X para los Seminarios de Italia. «Dicho reglamento y sus respectivos horarios se observaban con fidelidad».

El informe enviado a la Sagrada Congregación de Seminarios y estudios universitarios en 1917, responde a un extenso cuestionario que abarcaba todos los aspectos de la vida del Seminario: gobierno, alumnos, piedad y disciplina, estudios, visitas canónicas, etc. El rector, vicerrector y prefecto de estudios (todas las autoridades) eran exalumnos del Colegio Pío Latino. ⁶⁴ El director espiritual era un sacerdote de la Compañía de Jesús. La planta docente seguía siendo de 10 profesores. Los alumnos alcanzaban el número de 90, todos ellos internos, no se admitía a quien no tuviera vocación al sacerdocio, ni a quienes hubieran sido rechazados de otro seminario o congregación religiosa. Los alumnos se organizaban en tres divisiones «rigurosamente incomunicadas» de pequeños, medianos y mayores. Al finalizar el curso académico, se iban quince días a casa de sus padres y luego regresaban a la casa de campo del seminario a pasar el resto de las vacaciones juntos, con un horario y distribuciones adecuadas al descanso que necesitan.

Los estudios de Humanidades se organizaban en cuatro años. Existía, además, un curso preparatorio para aquellos que ingresaban sin la preparación requerida para el primer año de Humanidades. Las Humanidades comprendían las materias de Latín (dos horas diarias los cuatro años), Aritmética, Geometría, Religión (curso inferior, dos años), Historia Argentina, Aritmética Razonada, Retórica, Poética, Algebra, Francés e Italiano. La Filosofía se daba en tres años, las clases se impartían en latín y los alumnos respondían en la misma lengua. El texto utilizado era la *Summa Philosophica* del cardenal Zingliara y el método escolástico de Santo Tomás. Comprendía también las asignaturas de Religión (curso superior, dos años), Historia Universal, Historia de la Literatura, Sociología, Geometría, Historia Natural, Física, Química, Geología y Paleontología. Por último, la Teología se cursaba en cuatro años, también se impartía en latín en conformidad con el método escolástico. El texto utilizado era *Praelectiones scholastico. dogmaticae* de Monseñor Horacio Mazella y la *Summa Theologicae* de Santo Tomás. Se dictaban las materias de Sagrada Escritura, Teología Moral, Derecho Cívico, Teología Pastoral, Historia de la Iglesia, Elocuencia Sagrada, Canto Gregoriano y Teneduría de Libros.

63 *Revista Eclesiástica del Obispado de Buenos Aires*, 1913, 383-385.

64 Nos referimos a Luis Álvarez (Rector); Vicente Álvarez (prefecto de Estudios).

Los exámenes finales eran orales, ante un tribunal de tres examinadores presidido por uno de los superiores del establecimiento. Para los cursos de Filosofía (a partir del segundo año) y Teología eran en latín y de una duración de 30 minutos. Para las humanidades se destinaban 20 minutos. El Seminario no tenía facultad para otorgar grados académicos, si bien cuando era un colegio agregado a la Universidad de Córdoba poseía ese privilegio, luego de ser secularizada por el gobierno de la nación, lo perdió.⁶⁵ Los alumnos recién ordenados no acostumbraban a salir de la diócesis con el objetivo de adquirir los grados académicos en alguna universidad. Antes de ser designados para ocuparse en el ministerio parroquial, debían rendir el examen de moral general.⁶⁶ En el Seminario había también una academia literaria para los filósofos y los teólogos y poseía un gabinete de Física e Historia Natural. La biblioteca contaba con 2.200 volúmenes, aproximadamente.

La piedad y la disciplina eran buenas. Los alumnos se confesaban semanalmente, practicaban la comunión frecuente y, anualmente, realizaban ejercicios espirituales ignacianos de tres días completos. Tenían pláticas espirituales semanales en la capilla, se respiraba un clima de armonía y concordia entre alumnos y profesores. En cuanto a las ordenaciones, la primera tonsura se concedía en el segundo año de Filosofía, las cuatro órdenes menores en el tercer año, el subdiaconado en el tercer año de Teología, el diaconado en el cuarto año y el Presbiterado luego de haber aprobado todas las materias. Debían realizar ejercicios espirituales previos a las ordenaciones.⁶⁷

Conclusiones

El Colegio Pío Latino Americano fue un instrumento eficaz en la formación de un clero romanizado. La formación impartida a la sombra del Vaticano, y bajo la supervisión de los padres de la Compañía de Jesús, consolidó el nuevo modelo clerical. El mismo se asentaba sobre tres pilares, la virtud, la ciencia y la obediencia.

65 En 1881, el presidente Julio A. Roca firmó un decreto por el cual establecía que las cátedras de teología y ciencias sagradas dejaran de dictarse en la universidad y continuaran en el seminario de Loreto bajo la dirección del obispo diocesano. De esta manera, la formación del clero recaía de manera exclusiva en la institución conciliar.

66 *Revista Eclesiástica del Obispado de Buenos Aires*, 1913, 167.

67 *Revista Eclesiástica del Obispado de Buenos Aires*, 1917, 472-473.

Cinco de los alumnos de la diócesis de Córdoba llegaron a la mitra episcopal y fueron portavoces de la romanización, abrieron nuevos seminarios episcopales y reformaron los existentes.

El perfil social de los estudiantes es análogo. Todos pertenecen a grupos familiares de la alta sociedad cordobesa y fueron las propias familias las que costearon sus estudios en Roma. Pensamos que esta fue también una manera de conservar el prestigio y el poder, pues a su regreso se desempeñaron en la administración y gobierno eclesiástico, ejerciendo cargos por extensos períodos y sucediéndose de tíos a sobrinos. Las trayectorias personales permiten afirmar que se destacan las funciones de formación en el seminario diocesano, un porcentaje menor asumió funciones en la curia episcopal y el cabildo eclesiástico. Finalmente, son muy escasos aquellos que se ocuparon exclusivamente en el servicio parroquial.

El seminario local, a partir de la primera década del siglo XX, tuvo en sus cargos directivos y docentes a sacerdotes formados en Roma. El reglamento del instituto, del año 1912, se elaboró siguiendo puntiliosamente los lineamientos propuestos para los seminarios de Italia primero, y, a partir de 1917, según las indicaciones de la Sagrada Congregación para Seminarios y Universidades.

Sin duda, el Colegio Pío Latino fue un instrumento eficaz para lograr la romanización del clero local, aumentar la unidad con la Santa Sede y promover la unidad entre las diócesis argentinas y latinoamericanas y como señala Ramón Solans, este grupo experimentó en Roma la dimensión global de la Iglesia, y desarrolló una identidad latinoamericana, que sin duda, se afianzó y reforzó mediante la consolidación de vínculos entre compañeros de diferentes países latinoamericanos.

El análisis de estos vínculos quedará para otro momento, y será sin duda una herramienta importante para ver si es posible pensar en la construcción de una “matriz romana” del gobierno diocesano en los albores del siglo XX y hasta qué punto como señala Loris Zanatta la Iglesia Argentina moderna creció a imagen y semejanza del modelo romano.

Bibliografía

Archivos

Archivo Arzobispal de Córdoba (Córdoba, Argentina).

Archivo del Colegio Pío Latino Americano (Roma).

Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma).

Fuentes periódicas

Boletín de los Alumnos del Pontificio Colegio Pío Latino Americano (Roma).

Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Córdoba (Córdoba, Argentina).

Revista Eclesiástica del Obispado de Buenos Aires (Buenos Aires).

Referencias bibliográficas

Airiau, Paul. “Les séminaires diocésans français, 1880-1914”. *Revue de l’Histoire de l’Église de France*, n° 226 (2005): 71-89.

Altamira, Luis Roberto. *El Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto. Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba*. Córdoba: Imprenta de la Universidad, 1943.

Arancibia, José María y Nelson Dellaferrera. “Un Sínodo diocesano en el siglo XIX. Córdoba”. *Teología*, n° 41 (1983): 5-48.

Bautista García, Cecilia. “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”. *Historia Mexicana*, vol. LV (2005): 99-141.

Bautista García, Cecilia. *Clérigos virtuoso e instruidos. Un proyecto de romanización clerical en el arzobispado de México. Michoacán 1867-1887*. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2017.

Boutry, Philippe. “«Vertus d’état» et clergé intellectuel; la crise du modèle ‘sulpicien’ dans la formation des prêtres français au XIX^e siècle”. *Problèmes d’histoire de l’éducation. Actes des séminaires organisés par l’École Française*

- de Rome et l'Università di Roma*, 207-228, Roma: École Française de Rome, 1985.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanata. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista a finales del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000.
- González, Mamerto. *Fray Mamerto Esquiú y Medina. Su vida Privada*, t. 1. Córdoba: La Moderna, 1909.
- Khöler, Oskar. “El plan mundial de León XIII. Objetivos y métodos”. En *Manual de Historia de la Iglesia*, t. VIII, editado por Hubert Jedin, 35-70. Barcelona: Herder, 1978.
- Luque Alcaide, Elisa. “La restauración de la vida católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, n° 12 (2003): 71-89.
- Luque Alcaide, Elisa. *Iglesia en América Latina (siglo XIX), Renovación y continuidad en tiempos de cambio*. Pamplona: EUNSA, 2012.
- Martínez, Ignacio. “Historia de la Iglesia argentina: síntesis y punto de partida”. *Debates de Redhisel*, Año 4, n° 3 (2021): 217-232. <https://www.teseopress.com/debatesredhisel3/chapter/ignacio-martinez/>
- Medina Ascencio, Luis S. J. *La Historia del Colegio Pío Latino americano. Roma 1858-1878*. México: Editorial JUS, S.A., 1979.
- Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. México: Editorial Vuelta, 1991.
- Langlois, Claude. “Le temps des séminaires. La formation cléricale en France aux XIX^e et XX^e siècles”. *Problèmes d'histoire de l'éducation. Actes des séminaires organisés par l'École Française de Rome et l'Università di Roma*, 229-255. Roma: École Française de Rome, 1985.
- Ramón Solans, Francisco Javier. “Pensar la globalidad de la Iglesia católica. La formación de sacerdotes latinoamericanos en Roma en la segunda mitad del siglo XIX”. *Debates de Redhisel*, Año 4, n° 3, apéndice (2021): 41-58. https://www.teseopress.com/apendicededebatesderedhisel3/chapter/sin_titulo-2/
- Roselli, Silvina Daniela. “Catolicismo social en el obispado de Pablo Padilla y Bárcena. Tucumán (1897-1921)”. *Segundas Jornadas Nacionales de Historia Social*, 13, 14 y 15 de mayo de 2009, La Falda, Córdoba – Argentina. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/113711>).

Sínodo Diocesano celebrado en Córdoba, por el Ilmo. y Rmo. Señor Obispo Don Fray Bustos y Ferreira, en el año del Señor MCMVI. Resoluciones y Apéndices. Apéndice "El Sínodo Diocesano de 1877". Córdoba: La Industrial, 1907.

Soler, Mariano. *Memorial sobre el gran Instituto Eclesiástico de la América Latina: Dedicado al venerable clero de la Iglesia Latino-Americana.* Montevideo: Tipografía Uruguaya, Montevideo, 1887.

Soneira Abelardo. *Las estrategias Institucionales de la Iglesia católica,* Biblioteca Política Argentina n° 269. Buenos Aires: CEAL, 1978.

Nelson Manuel ALVARADO SÁNCHEZ¹

Universidad de los Andes, Chile.

nemasofm@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1127-3736>

Recibido: 18/01/2022 - Aceptado: 12/08/2022

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Alvarado Sánchez, Nelson Manuel. "La reorganización y renovación de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad de Chile (1872-1935)". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 12, (2022): 113-152. <https://doi.org/10.25185/12.5>

La reorganización y renovación de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad de Chile (1872-1935)

Resumen: La Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad, institución cercana a los 450 años de presencia en Chile, inició un proceso de reforma en 1872 que le permitió consolidar su institucionalidad, formación y proyecto pastoral para confrontar las hostilidades sociopolíticas y los desafíos de las décadas siguientes. En este artículo se pretende comprobar cómo las intervenciones pontificias, de la curia general de la Orden de los Hermanos Menores y la cercanía con las opciones de los católicos sociales chilenos permitieron la reforma, renovación y adecuación de la Provincia, la cual habilitó a sus religiosos para disputar la opinión pública a liberales y socialistas; el espacio pastoral al interior de la Iglesia, renovando sus asociaciones laicales y opciones evangelizadoras; y el espacio social, estableciendo obras sociales a favor del mundo obrero. Para ello, se realizó una investigación en el archivo de la Provincia, el material se organizó buscando la reorganización institucional y la renovación pastoral, el cual fue confrontado con estudios historiográficos sobre la época. Dando cuenta de un proceso multidireccional, que miró al extranjero, a la acción social de los laicos y a la propia iniciativa, reflexión e inquietudes de los miembros de la Provincia.

Palabras clave: Chile, franciscanos, obras sociales, asociaciones laicales, renovación pastoral.

1 Becario Beca Chile Crea 2019.

The reorganization and renewal of the Franciscan Province *Santísima Trinidad* of Chile (1872-1935)

Abstract: The Franciscan Province of the Most Holy Trinity, an institution closes to 450 years of presence in Chile, began a process of reform in 1872 that allowed it to consolidate its institutionalism, formation, and pastoral project to confront the socio-political hostilities and the challenges of the following decades. In this article we intend to verify how the pontifical interventions, the General Curia of the Order of Friars Minor and the closeness to the options of Chilean social Catholics allowed the reform, renewal and adaptation of the Province, which enabled its religious to dispute public opinion with liberals and socialists; the pastoral space within the Church, renewing its lay associations and evangelizing options; and the social space, establishing social works in favor of the working world. For this purpose, research was carried out in the archives of the Province, the material was organized looking for the institutional reorganization and the pastoral renewal, which was confronted with historiographical studies of the time. This was a multidirectional process, which looked abroad, to the social action of the laity and to the initiative, reflection and concerns of the members of the Province.

Key words: Chile, franciscans, social works, lay associations, pastoral renewal.

A reorganização e renovação da Província franciscana da Santíssima Trindade no Chile (1872-1935)

Resumo: A Província Franciscana da Santíssima Trindade, instituição com cerca de 450 anos de presença no Chile, iniciou um processo de reforma em 1872 que lhe permitiu consolidar a sua estrutura institucional, formação e projecto pastoral, a fim de enfrentar as hostilidades e desafios sócio-políticos das décadas seguintes. Este artigo pretende mostrar como as intervenções pontifícias da Cúria Geral da Ordem dos Frades Menores e a proximidade às opções dos católicos sociais chilenos permitiram a reforma, renovação e adaptação da Província, o que permitiu aos seus religiosos disputar a opinião pública com liberais e socialistas; o espaço pastoral no seio da Igreja, renovando as suas associações laicas e opções evangelizadoras; e o espaço social, estabelecendo obras sociais a favor da classe trabalhadora. Para este efeito, foi realizada uma pesquisa nos arquivos da Província, o material foi organizado em busca de reorganização institucional e renovação pastoral, que foi confrontada com estudos historiográficos do período. Este foi um processo multidireccional, que olhou para o exterior, para a acção social dos leigos e para a iniciativa, reflexão e preocupações dos membros da Província.

Palavras-chave: Chile, franciscanos, obras sociais, associações de leigos, renovação da pastorícia.

Introducción

En los estudios sobre la Iglesia Latinoamérica del siglo XIX, al momento de estudiar la acción institucional, pastoral y social de las congregaciones religiosas ha existido una tendencia a priorizar el advenimiento de las nuevas formas de vida consagrada que se fueron insertando en los diversos países, olvidando o minusvalorando las reformas y esfuerzos por responder a los nuevos contextos sociopolíticos a los que se enfrentaban aquellas comunidades presentes desde los inicios de la conquista y colonia. Estas instituciones se enfrentaban a un doble esfuerzo, debían adecuarse pastoralmente a una nueva realidad manteniendo estructuras y tradiciones de larga data, este es el caso de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad en Chile y su reforma y renovación pastoral. Esta institución inició una reforma institucional en 1872, la cual una vez consolidada le permitió renovar sus servicios pastorales y establecer diversas obras sociales, entre las que destacó el Patronato y Habitaciones para Obreros de San Antonio, cuyas instalaciones estaban terminadas en 1935.

En la presente investigación se pretende comprobar cómo las intervenciones pontificias, de la curia general de la Orden de los Hermanos Menores y la cercanía con las opciones de los católicos sociales chilenos permitieron la reforma, renovación y adecuación de la Provincia de la Santísima Trinidad, la cual habilitó a sus religiosos para disputar la opinión pública a liberales y socialistas; el espacio pastoral al interior de la Iglesia, renovando sus asociaciones laicales y opciones evangelizadoras; y el espacio social, estableciendo obras sociales a favor del mundo obrero.

En el presente artículo se relacionará la historia de la vida religiosa, una disciplina de la Historia de la Iglesia, con los procesos decimonónicos de la romanización y ultramontanismo y el catolicismo social. La historia de la vida religiosa tiene como objetivo estudiar a esos grupos humanos creyentes adheridos voluntariamente a uno de los muchos y multiformes carismas en la Iglesia católica, conocidos como órdenes, congregaciones o institutos religiosos, buscando el porqué y para qué de cada una de ellas y sus estructuras.² La romanización o el ultramontanismo, por su parte, son categorías de la historiografía que buscan explicar el proceso de jerarquización, centralización y

2 Víctor Codina y Noé Zevallos, *Vida religiosa. Historia y teología* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1987), 9-11; Jesús Álvarez Gómez, *Historia de la Vida Religiosa*, vol. I (Madrid: Publicaciones claretianas, 1987), 28-30.

homogenización vivido por la Iglesia Católica en el siglo XIX.³ Y, el catolicismo social, es parte de la acción social eclesial en favor de los grupos vulnerables, la cual ha sido inherente a la pastoral de la Iglesia desde sus orígenes, en el siglo XIX, por las consecuencias de la implementación de políticas económicas liberales y su desarrollo posterior en la sociedad industrial capitalista, hubo una reflexión y reacción por parte de laicos y clérigos católicos, inicialmente en Europa. Esta fue refrendada por el Papa León XIII en la Carta Encíclica *Rerum Novarum*, con la cual se inicia el Magisterio social de la Iglesia y con la creación de una serie de obras sociales lideradas por asociaciones católicas o laicos en forma particular.⁴

Los franciscanos son clérigos, religiosos, religiosas o laicos de la Iglesia Católica, adscritos a la espiritualidad inspirada en san Francisco de Asís, lo cual los diferencian de otros estados y formas de vida religiosa dentro de la Iglesia. Esta distinción les permite la devoción a sus propios santos, asociaciones laicales y, en ocasiones, a la adaptación de las opciones pastorales eclesiales a su propio carisma. Este santo italiano del siglo XIII fue el fundador de la Orden de los Hermanos Menores, popularmente denominada Orden Franciscana, a la que pertenece la Provincia de la Santísima Trinidad, pues las provincias son una jurisdicción en la que está dividida esta institución en un determinado territorio.⁵

El siglo XIX significó para los franciscanos latinoamericanos un tiempo convulso producto de las independencias de las antiguas colonias ibéricas y que ameritó las primeras intervenciones de la curia general de la Orden Franciscana para retornar a la disciplina religiosa, en el último tercio del mismo siglo. En Chile, la Provincia de la Santísima Trinidad, a partir de esta intervención, inició un tránsito hacia su reforma y adecuación pastoral que marcó su presencia y misión en gran parte del siglo XX.

Al estudiar este proceso, es posible encontrar las constantes globales, un fortalecimiento de las devociones populares, de las asociaciones laicales y de una prensa católica, con lo cual se enfrentó a las hostilidades de las

3 Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana* (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020), 23-28.

4 Fernando Berríos, "El Catolicismo Social: Inculcación del Evangelio en Chile", en *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, eds. Fernando Berríos, Jorge Costadoat y Diego García (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009), 101; Ricardo Cubas Ramacciotti, "The politics of religion and the rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935)" (Tesis para acceder al grado de Doctor en Historia, University of Cambridge, 2011).

5 Marciano Barrios Valdés, *Presencia Franciscana en Chile* (Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, 2003), 22.

políticas liberales⁶ y el establecimiento de obras sociales para mejorar las condiciones sociales y morales de los obreros ante la emergencia del socialismo. Sin embargo, no se puede sostener que simplemente se haya dado una reproducción de estas iniciativas sin una adecuación a las condiciones contextuales de Chile, sino que se dio una síntesis entre las iniciativas romanas, curia general de la Orden y el Papa, por ejemplo, la Unión leonina, la promoción de la Venerable Orden Tercera (VOT) y la Pía Unión de San Antonio; las actividades laicales chilenas para confrontar al liberalismo, educación y prensa católica; y las propias iniciativas de los religiosos de la Provincia, adecuar los planes formativos, enviar a frailes a estudiar en el extranjero y conocer obras franciscanas en el extranjero.

En general, puede afirmarse que no existen mayores publicaciones que estudien este período de los franciscanos a nivel global y nacional, ella es tratada someramente en los textos que tratan su historia. Y, muchas de sus iniciativas son desconocidas y no referenciadas en las investigaciones sobre el catolicismo social chileno y sus obras.

Las principales fuentes de la investigación son la documentación oficial y las revistas de la Provincia de la Santísima Trinidad, a las cuales se puede tener acceso en el Archivo Histórico Franciscano Fray Rigoberto Iturriaga Carrasco, Santiago de Chile (AHFFRIC). Este material permite describir el proceso interno en la reestructuración institucional, formativa y pastoral de la institución, y, particularmente en las revistas, junto a noticias o crónicas sobre las asociaciones laicales y obras sociales franciscanas, es posible encontrar las reflexiones sobre estas de los religiosos de la Provincia. Estas últimas son importantes porque demuestran los esfuerzos por responder al contexto chileno y, a la vez, expresan la circularidad entre pensamiento y acción social.

El material organizado fue dividido en dos partes para una mejor comprensión, pues los procesos institucionales y las nuevas formas de atención pastoral estaban imbricados en sus respectivos desarrollos. En la primera parte, se da cuenta del proceso de cambios territoriales, institucionales, jurídicos y formativos dados en la Provincia de la Santísima Trinidad, poniendo el énfasis en cómo las intervenciones de la Curia general, de los Papas y de los propios religiosos permitieron su implementación y consolidación. Y, en la segunda, se describe las renovadas opciones pastorales asumidas por los franciscanos chilenos, prensa católica, renovación de sus asociaciones laicales

6 Christopher Clark, "The New Catholicism and the European culture war", en *Culture Wars. Secular-Catholic in nineteenth-century Europe*, eds. Christopher Clark y Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 11.

y opción por el mundo obrero, educación y obras sociales, y se explica cómo cada una de ellas se relaciona con las opciones eclesiales nacidas de la jerarquía o los laicos en respuesta a liberales y socialistas.

1. La consolidación institucional de la Provincia de la Santísima Trinidad

Los franciscanos llegaron a Chile en 1553, desde la Provincia de los XII Apóstoles de Perú, y en 1572 sus presencias constituyeron la Provincia de la Santísima Trinidad. Durante la colonia mantuvo una atención pastoral en sus diversos conventos, asociaciones de laicos y misiones. El proceso de independencia chilena significó para esta institución una crisis económica, vocacional y apostólica que arrastró en gran parte del siglo XIX. La Provincia de la Santísima Trinidad, a partir de 1872, inició un proceso de reforma institucional, formativa y apostólica. Dicho proceso tuvo como actores, tanto las intervenciones de la Curia romana y del gobierno central de la Orden, como al contexto social y político chileno.

1.1. Las reformas a la Provincia y su proyecto de renovación pastoral

En el período comprendido entre 1810 y 1860, la situación de los franciscanos latinoamericanos era evaluado por la Orden, las autoridades civiles y la Santa Sede, como un período de penosa condición de la vida común, económica y evangelizadora. Por ello, en 1862, nombraron a fray Pedro Gual, como Comisario General para las presencias franciscanas de Chile, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela, con la finalidad de reestablecer la vida y la disciplina conventual. En esa calidad llegaba a la Provincia chilena, la cual no estuvo exenta de polémicas y dificultades. Denunció con fuerza aquellos elementos que alejaban a los religiosos de los ideales que habían profesado e intentó y promovió caminos de renovación, especialmente con los religiosos jóvenes.⁷ Sin embargo, las dificultades continuaron y el ministro

7 Rigoberto Iturriaga, *Reforma de la Provincia Franciscana en el siglo XIX*, Publicaciones del Archivo Franciscano 8 (Santiago de Chile, 1990), 17-20.

general de la Orden franciscana Bernardino de Portogruaro intervino la Provincia por seis años, entre el 2 de septiembre de 1872 y el 3 de mayo de 1878, nombrando Comisario General a fray Rafael Sans, con quien se inició el proceso de institucionalización de la Provincia.⁸ La normalización se dio en forma paulatina, en los períodos 1878-1881 y 1881-1884. En el primer periodo, fue nombrado por la Santa Sede todo el gobierno provincial, encabezado por fray Antonio de Jesús Rodríguez (ver Figura 1). Y, en el segundo, se volvió a designar al antedicho religioso, pero los demás oficios fueron elegidos por el Capítulo Provincial respectivo.



Figura 1: Fray Antonio de Jesús Rodríguez.⁹

En 1897, León XIII publicó la Bula *Felicitate quadam*, la cual unificó a las familias de Observantes, denominada Orden de los Hermanos Menores.¹⁰ La Bula tuvo como destinatarios exclusivos a los Observantes; no afectaba a Conventuales o Capuchinos.¹¹ En sus cánones, estableció un Gobierno

8 Iturriaga, *Reforma de la Provincia Franciscana en el siglo XIX*, 20-22.

9 Fuente: AHFFRIC.

10 «On October 4, 1897, came the beginning of a new era in the history of the Franciscan Order, Leo XIII published the Bull, *Felicitate quadam*, whereby the Observant, Reformed, Discalced and Recollect families were officially abolished and replaced by a single family: the Order of Friars Minor» (Maurice Carmody, *The Leonine Union of the Order of friars minor 1897*, History Serie 8 (New York: St. Bonaventure University, 1994), 178).

11 León XIII, "Felicitate quadam (versión italiana)", *Acta Ordinis XVI* (noviembre de 1897): 187.

General único, con facultades para revisar las estructuras de las Provincias; una Constitución General para toda la Orden; un hábito común; abolió todos los estatutos, privilegios y derechos de las familias; quien no quisiese adherir no podría hacer votos en la Orden, y si alguna Provincia negaba su adhesión no podría recibir novicios, aunque se permitió la posibilidad de establecer casas especiales para religiosos con dificultades para aceptar la nueva realidad; y el nuevo gobierno general fue designado por la Santa Sede, hasta el próximo Capítulo General.¹² La unión plena de la Orden, sin embargo, se logró en 1932, cuando los franciscanos españoles aceptaron las nuevas Constituciones Generales.¹³ Esta permitió el propio proceso de romanización de la Orden, al dar protagonismo y centralismo a la acción de la Curia General, en materias como formación, misiones, atención pastoral y disciplina regular de las entidades de la Orden.

A diferencia de lo ocurrido en Europa, en América Latina la implementación de la Unión Leonina no significó la fusión de entidades sino el surgimiento de nuevas estructuras. En Chile, la Provincia de la Santísima Trinidad vio transformada su configuración territorial. En el sur, por la creación de la Provincia de los Siete Gozos, en 1905. El decreto de creación aquella conllevaba un criterio geográfico, las casas al sur del río Maule dependerían de la nueva entidad y las del norte quedarían bajo su dependencia.¹⁴ Su límite norte, igualmente, se transformó al entregar a los religiosos belgas¹⁵ las casas de La Serena, en 1907, y Copiapó, en 1909 (Ver Figura 2). Y, en lo legislativo, la Provincia, hasta 1897, adhería a las Constituciones Generales de Barcelona,¹⁶ debió adecuar su legislación a la bula *Felicitate quadam*, consolidando su vinculación con la Curia General y la Santa Sede, lo cual, era considerado en la Iglesia chilena como un elemento fundamental para defender la fe frente a un contexto social hostil.¹⁷

12 León XIII, "Felicitate quadam", 189.

13 Lázaro Iriarte, *Historia Franciscana* (Valencia: Editorial Asís, 1979), 441.

14 "Decreto de erección de la nueva Provincia de los VII Gozos", en *La Provincia Franciscana de los Siete Gozos*, Publicaciones del Archivo Franciscano 41 (Santiago de Chile, 1995), 28.

15 "Acta Definitorio 23/02/1906", en *Libro en que se asientan los capítulos, congregaciones i actas del venerable definitorio de la Provincia de la Santísima Trinidad de menores observantes*, vol. 7, Fondo ST Actas del definitorio, 1881–1907, 237.

16 "Estatutos Municipales de esta Provincia Observante de la Sma. Trinidad de Chile 1887", en *Libro en que se asientan los capítulos, congregaciones i actas del venerable definitorio de la Provincia de la Santísima Trinidad de menores observantes*, vol. 7, Fondo ST Actas del definitorio, 1881–1907, 68.

17 Fernando Aliaga, "La Apologética en el Pbro. Julio Restat", *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile* 6 (1988): 143.

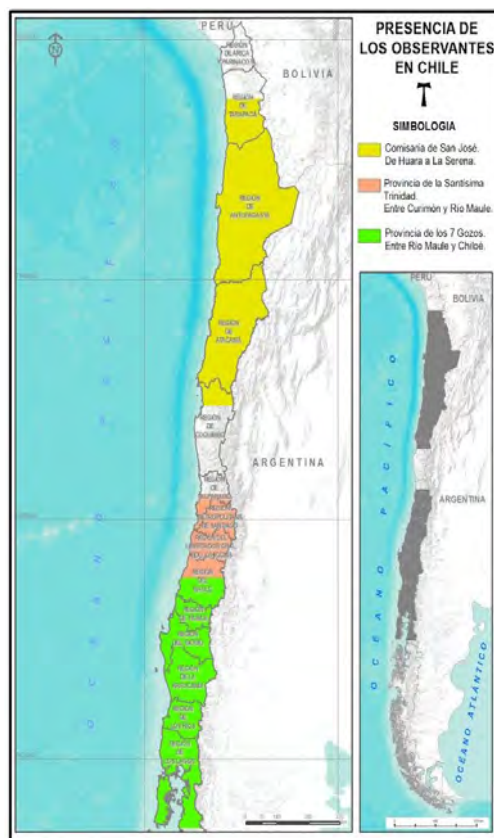


Figura 2: Presencia franciscana en Chile. 1905-1926.¹⁸

Ambas intervenciones permitieron la consolidación institucional de la Provincia de la Santísima Trinidad. A partir de 1884, los religiosos de la Provincia de la Santísima Trinidad eligieron normalmente a sus autoridades en el Capítulo Provincial. El listado de los ministros provinciales, desde el segundo gobierno de fray Antonio de Jesús Rodríguez hasta 1936, (Ver Tabla 1) daba cuenta del proceso histórico de la Provincia de la Santísima Trinidad. Dos religiosos italianos fueron electos para dirigir la vida provincial, los hermanos Virginio Tabasso e Isaías Nardocci, ambos eran parte de la ayuda de personal religioso franciscano llegado desde la península itálica.¹⁹ A partir de 1907, se notaba una predominancia a elegir Provinciales entre los hermanos con estudios en el extranjero y entre quienes destacaban en la acción social.

18 Fuente: Elaboración propia.

19 Marciano Barrios Valdés, “Un aporte italiano a la Iglesia Chilena en el siglo XIX”, en *Los franciscanos en Chile: Una historia de 450 años* (Santiago de Chile: Academia Chilena de la Historia, 2005), 321-329.

Período	Ministro Provincial	Nacionalidad
1884-1887	Virginio Tabasso	Italiano
1887-1890	Antonio de Jesús Rodríguez	Chileno
1890-1893	Isaías Nardocci	Italiano
1893-1896	Antonio de Jesús Rodríguez	Chileno
1896-1900	Ángel Custodio Polanco	Chileno
1900-1904	Juan Bautista Díaz	Chileno
1904-1907	Antonio de Jesús Rodríguez	Chileno
1907-1911	Antonio Pavez	Chileno
1911-1914	Bernardino Díaz	Chileno
1914-1916	Antonio Pavez (+)	Chileno
1916-1918	Pedro Regalado Pinto (En calidad de custodio provincial)	Chileno
1918-1920	Pedro Regalado Pinto	Chileno
1920-1923	Pedro Bustos	Chileno
1923-1926	Raimundo Morales	Chileno
1926-1929	Luis Orellana	Chileno
1929-1933	Luis Orellana	Chileno
1933-1936	León Valenzuela	Chileno

Tabla 1: Ministros provinciales de la Provincia de la Santísima Trinidad (1884-1936).²⁰

Una vez iniciada la estabilidad institucional de la Provincia de la Santísima Trinidad era necesario establecer un plan de acción que diera orientación a la vida franciscana y su misión en Chile. Dos documentos fueron los que inspiraron el rumbo de la vida provincial. El primero de ellos fue de carácter jurídico, los Estatutos Municipales de 1887.²¹ El objetivo de este era adecuar, a las Constituciones y Estatutos generales, la vida de la Provincia, manteniendo aquellas «santas costumbres» que le eran «propias y peculiares», con el fin de devolver el esplendor del pasado, «tiempos más felices», en donde la Provincia llegó a ser reconocida como el «Relicario de la América».

En este, se normaron las casas de formación y la observancia regular. Uno de los aspectos centrales de este texto legislativo, fue evitar aquellas falencias de la observancia regular que llevaron al relajamiento y decadencia de la vida provincial, de allí el acento en la clausura; la pobreza en el vestir;

20 Fuente: Rigoberto Iturriaga, *Gobiernos de la Provincia de la Santísima Trinidad durante el siglo XX*, Publicaciones del Archivo Franciscano 31 (Santiago de Chile, 1994).

21 “Estatutos Municipales de esta Provincia Observante de la Sma. Trinidad de Chile 1887”, 65-75.

la figura del procurador en cada convento, cuya función era administrar los dineros de misas y limosnas en forma exclusiva; y reafirmar la autoridad del Provincial y Definitorio frente a gastos mayores en las construcciones y nuevas edificaciones. Estableciendo que, de los actos comunes, ningún hermano podía excusarse de no asistir por su autoridad u oficio.

Como todo documento legislativo en la Orden, estaba sujeto a revisión en cada Capítulo Provincial o en los Definitorios, en los cuales se iban reformando y adaptando los mismos Estatutos. En 1918, la Provincia promulgó otro código,²² en el que se mantuvieron los tópicos referentes a los tiempos de oración, el uso del dinero, la clausura y las aplicaciones de misas, agregando la obligación de los superiores de mantener archivos de las fraternidades.

Y, el segundo documento instructivo, fue la carta pastoral del ministro provincial fray Ángel Custodio Polanco²³ de 1897.²⁴ Era habitual que un ministro provincial, luego de su elección en el Capítulo Provincial, dirigiese una carta a todos los hermanos de la Provincia, en la que marcarse los énfasis y propuestas en las que se iba a enmarcar su labor. Ello ocurría, pues en el Capítulo sólo participaban el ministro provincial y los demás miembros del Definitorio, los guardianes y aquellos a quienes se les concedía este derecho por privilegio especial. La carta de Polanco, aunque estaba dirigida a los hermanos de la Provincia, fue la primera en ser publicada en una revista franciscana.

El documento pastoral de Polanco contenía un análisis sobre la sociedad, la Iglesia y la Orden, en particular la Provincia chilena, en el cual refería a las posiciones de León XIII. Eran tiempos de muchos y grandes peligros, pues, primero, existía un constante ataque y una incitación de las muchedumbres contra la Iglesia; y se estaba en tránsito hacia una sociedad perversa y corrupta, cuyas víctimas eran principalmente los niños y los jóvenes. Estos conceptos, ciertamente negativos sobre la condición social imperante, debían invitar a los hermanos, en comunión con León XIII y la Curia General de la Orden, a unirse a las propuestas para enfrentarlas. Haciendo una invitación a los frailes a no encerrarse en la indiferencia o el temor, pero sin olvidar la propia identidad cristiana y franciscana. Ella renovaba la confianza en la propia

22 “Estatuta Peculiaría 27/02/1918”, en *Libro de Capítulos y Actas Definitoriales*, vol. 38, Fondo ST Actas del definitorio, 1907–1921, 215-19.

23 Iturriaga, *Gobiernos de la Provincia de la Santísima Trinidad*, 19-20.

24 Ángel Custodio Polanco, “Pastoral”, *La Voz de San Antonio* III, n° XXVIII (julio de 1897): 237-43. Ángel Custodio Polanco, “Pastoral (Conclusión)”, *La Voz de San Antonio* III, n° XXVIX (agosto de 1897): 256-65.

riqueza y tradición espiritual heredada de san Francisco de Asís y la Orden y sus devociones.

La atención pastoral de los fieles, como respuesta al contexto hostil, fue presentada en continuidad histórica con la labor evangelizadora de los frailes, y renovada según las recomendaciones de León XIII y la Curia General de la Orden. La inserción en la pastoral ponía énfasis en la educación, la atención a las asociaciones laicales, las misiones populares y la catequesis en los conventos.

Como cualquier documento eclesial, esta carta pastoral, era un punto de llegada a esfuerzos ya presentes en la acción social y pastoral de los hermanos. En años previos se habían reabierto o inaugurado establecimientos educacionales franciscanos en la Provincia, por ejemplo, el Colegio de Quillota inaugurado en marzo de 1897,²⁵ y los intentos de laicos y religiosos para crear nuevas formas de misión en el mundo obrero y popular, como los esfuerzos por crear patronatos franciscanos en torno al Convento de San Francisco de la Alameda, a partir de 1870. Pero, a la vez, lanzó hacia el futuro una serie de iniciativas, acompañadas, desarrolladas y consolidadas en los siguientes gobiernos provinciales, como el fortalecimiento de las asociaciones laicales franciscanas, las obras de caridad y la priorización de la educación.

1.2. Una formación franciscana para tiempos nuevos

Adeuar los planes formativos de la Orden franciscanas había estado, incluso antes de la Unión leonina, entre las principales preocupaciones de la curia general. Fray Bernardino de Portogruaro, ministro general entre 1869 y 1889,²⁶ fue uno de los precursores de esta tarea. A él se debió la creación de dos centros internacionales de estudios para toda la Orden, San Antonio en Roma y San Buenaventura cerca de Florencia.²⁷

En la Provincia de la Santísima Trinidad la preocupación por adecuar los planes formativos a los nuevos tiempos para los coristas surgió a fines de la década de 1880, y de parte de los mismos coristas y su Prefecto de estudios, y fue publicada en la revista franciscana, *El Seráfico* (1889-1893). En general,

25 Editores, "Noticias de la Provincia", *La Voz de San Antonio* III, n° XXV (abril de 1897): 125-26.

26 Carmody, *The Leonine Union*, 223.

27 Carmody, *The Leonine Union*, 4.

la reflexión entendía una formación que integraba una búsqueda de vida interior con el estudio científico.

Los hermanos plantearon, primero, un análisis de los problemas a enfrentar por un religioso o un clérigo desde su misión. La sociedad se veía amenazada por falsas doctrinas contrarias a la fe y la religión, y al orden social;²⁸ los hombres abandonaban la verdad religiosa por sus negocios o los placeres;²⁹ se rechaza la enseñanza religiosa por la científica, pero esta no es capaz de mejorar la moral popular.³⁰ Por tanto, la formación debía centrar su preocupación en la amplia gama de conocimientos adquiridos y difundidos por y entre los hombres que les eran contemporáneo.³¹

Es con este hombre instruido con quien el sacerdote franciscano se encontraba en el ejercicio de su ministerio, predicación y confesionario,³² y de allí la necesidad de formar en el fondo y la forma. Sobre lo primero, era complementar una vida de oración y una práctica religiosa comunitaria, retiros y pláticas espirituales, con clases de oratoria sagrada, estudios de la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia,³³ sin dejar de lado el «estudio i profundo conocimiento de las ciencias físicas, naturales, etc. etc. de las cuales resultan las verdades físicas, naturales etc.».³⁴ Sobre la forma, los hermanos manifiestan la necesidad de cultivar las bellas letras y la oratoria en la predicación.³⁵

En 1897, el ministro provincial, fray Ángel Custodio Polanco, creó una comisión «para que redacten un proyecto de plan de estudios de todo en todo conforme á las exigencias de la época actual, en el que, por ende, figurarán todos los ramos de Humanidades y ciencias Eclesiásticas que debe poseer hoy en día todo sacerdote».³⁶ El cual fue presentado y aprobado por el Definitorio.³⁷ A estos cambios, motivados desde los mismos religiosos chilenos, se sumó la reforma general de los Estudios de la Orden, impulsado

28 Buenaventura de Jesús Díaz, «La literatura es necesaria al sacerdote», *El Seráfico* II, n° VIII (agosto de 1890): 141-42.

29 Leonardo Zuñiga, «¿Dónde está la verdad?», *El Seráfico* I, n° VI (septiembre de 1889): 97-98.

30 Leonardo Zuñiga, «¿Dónde está la verdad?», *El Seráfico* I, n° V (agosto de 1889): 78.

31 Leonardo Zuñiga, «¿Por qué las bellas letras son necesarias al religioso y especialmente al franciscano?», *El Seráfico* III, n° I (julio de 1893): 12. Conceptos semejantes son dichos en otro artículo, pero poniendo énfasis en el desarrollo del arte poético (Díaz, «La literatura es necesaria al sacerdote», 140).

32 Díaz, «La literatura es necesaria al sacerdote», 135.

33 Zuñiga, «¿Por qué las bellas letras son necesarias al religioso y especialmente al franciscano?», 14.

34 Zuñiga, «¿Dónde está la verdad?», agosto de 1889, 78.

35 Zuñiga, «¿Por qué las bellas letras son necesarias al religioso y especialmente al franciscano?», 13.

36 Editores, «Noticias de la Provincia», *La Voz de San Antonio* III, n° XXIII (febrero de 1897): 64.

37 Editores, «Noticias de la Provincia», *La Voz de San Antonio* III, n° XXIV (marzo de 1897): 95. Editores, «Estadísticas de la Provincia», *La Voz de San Antonio* VII, n° 70 (enero de 1901): 27-28.

por el ministro general fray Dionisio Schuler y refrendado por la Santa Sede en 1906.³⁸

Con la fundación del Pontificio Ateneo Antoniano (PAA) en Roma, 1890,³⁹ se abrió una nueva etapa en la formación de la Orden. Ese mismo año, esta institución invitó a la Provincia de la Santísima Trinidad para que enviase a cinco jóvenes profesos para perfeccionar sus estudios.⁴⁰ Pero hubo que esperar hasta fines de esta década para concretar la presencia de frailes chilenos estudiando en Roma. La Provincia optó por enviar a hermanos ya ordenados y algunos con experiencia en las casas de formación (ver Tabla 2).

Religioso	Años	Materias	Grado	Universidades
Fray Antonio Pavez	1898-1900	Sagrada Escritura	Lector General	PAA
Fray Pedro Bustos	1898-1901	Filosofía	Lector General	PAA
Fray Francisco Solano Muñoz Pérez	1908-1910	Ciencias naturales	Doctor	Universidad Católica de Lovaina
Fray Angélico Aranda	1908-1910	Arte	Sin título	Diversos talleres europeos
Fray Raimundo Morales	1906-1908	Teología	Lector General	PAA
Fray León Valenzuela	1909-1912	Derecho canónico	Lector General	PAA
Fray Bernardino Berrios	1911-1912	Sagrada escritura	Sin título	PAA
Fray José Casas-Cordero	1911-1915	Filosofía	Lector General	PAA - Universidad Católica de Lovaina
Fray Bernardo Retamal	1924	Teología	Lector	PAA

Tabla 2: Religiosos de la Provincia de la Santísima Trinidad estudiantes en Europa.⁴¹

38 “Decretum. Kalendarium scholasticum ad normam statutorum de studiis regendis in Ordine Fratrum Minorum redactum peculiari iussu Sacrae Congregationis Episcoporum et Regularium”, *Acta Ordinis XXVI*, n° 1 (enero de 1907): 12. La provincia mandó adaptar su plan formativo al mandato de la Curia General (“Acta Definitorio 04/01/1906”, en *Libro en que se asientan los capítulos, congregaciones i actas del venerable definitorio de la Provincia de la Santísima Trinidad de menores observantes*, vol. 7, Fondo ST Actas del definitorio, 1881–1907, 237). En esto, los frailes se adelantaron a la enseñanza de sociología en otros centros formativos para eclesiásticos chilenos, por ejemplo, en el Seminario de Santiago, donde dicha cátedra fue iniciada en 1914 (Juan Ignacio González Errázuriz, *El Arzobispo del Centenario* (Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario, 2003), 119-20).

39 Editores, “Crónica”, *El Seráfico* II, n° IX (septiembre de 1890): 179.

40 “Acta Definitorio 15/10/1890”, en *Libro en que se asientan los capítulos, congregaciones i actas del venerable definitorio de la Provincia de la Santísima Trinidad de menores observantes*, vol. 7, Fondo ST Actas del definitorio, 1881–1907, 99-100.

41 Fuente: Editores, “Crónica especial”, *Revista Seráfica de Chile* VIII, n° 85 (septiembre de 1908): 148. Hugo Araya, *Notas biográficas de religiosos franciscanos de Chile* (Santiago de Chile: Alfabetá impresores, 1976). Rigoberto Iturriaga, *4268 nombres y otros datos...*, Publicaciones del Archivo Franciscano 100 (Santiago de Chile, 2007).

La influencia de estos hermanos en la vida provincial, y su aporte a la Iglesia chilena, fue decisiva en los caminos de la acción social y pastoral. Y, aunque al menos la primera generación titulada en el extranjero, debieron enfrentar la oposición a las propuestas de modernización,⁴² sin embargo, recibieron el reconocimiento mayoritario de la Provincia, un 67% de ellos fueron ministros provinciales, un 100% definidores y formadores de las diversas etapas. Destacable fueron sus aportes a la prensa franciscana y sus impulsos a las obras sociales y a la renovación de las asociaciones de fieles franciscanas.

2. Renovando el proyecto misionero franciscano chileno

El proceso de reformas iniciado en 1872 y la implementación de la Unión Leonina en la Provincia de la Santísima Trinidad permitieron la superación de la crisis posterior a la independencia chilena, favoreciendo su estabilidad territorial, administrativa, legislativa y formativa. Con ello, la Provincia pudo confrontar las políticas liberales en la opinión pública y la educación y la emergencia de las ideas socialistas en las clases populares, por medio del fortalecimiento de sus asociaciones laicales y un compromiso desde la caridad efectiva y la justicia social. En esta tarea, los frailes eran coherentes a su visión crítica frente a la realidad sociopolítica chilena y a la necesidad de una nueva evangelización en ella, asociándose a los postulados y obras de propuestas por el Magisterio pontificio, los obispos chilenos y los católicos sociales, pero adecuándolos a su propia realidad y espiritualidad.

2.1. Disputando la opinión pública: La prensa franciscana

La Provincia de la Santísima Trinidad se insertó en el movimiento por la Buena Prensa, uno de los instrumentos de los laicos católicos para defender

42 *Con Motivo de las Bodas de Oro del Coristado Franciscano de la Granja 1913-1963. Por mandato del M.R.P. Provincial Fr. Francisco Javier Mac-Mabón A.*, Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad (Chile, 1963), 21.

a la Iglesia ante la implementación de las políticas liberales en Chile.⁴³ En 1884, estos laicos sostenían la necesidad de promover, financiar y sostener diversas publicaciones católicas.⁴⁴

A partir de 1889, los frailes establecieron un conjunto de revistas (ver Tabla 3), algunas tuvieron carácter de órgano oficial de la Provincia,⁴⁵ donde el ministro provincial y su defnitorio nombraba a su director y editores; y aun cuando estas cambiaron de nombre y hubo una época sin su edición, al celebrarse los veinticinco años de publicación se sostenía que estas tenían una continuidad editorial: defender la verdad religiosa, científica y literaria. Otras revistas fueron editadas por sus coristas, en donde los candidatos a la Orden se iniciaban en la redacción y compartían sus creaciones literarias y reflexiones.

Nombre de la revista	Años de publicación	Tipo de publicación	Número de publicaciones
<i>El Seráfico</i>	1889 – 1893	Coristas	16
<i>La Voz de San Antonio</i>	1895 – 1902	Oficial	82
<i>Escotista</i>	1906	Coristas	5
<i>Revista Seráfica de Chile</i>	1908 – 1918	Oficial	136
<i>Verdad y Bien</i>	1919 – 1933	Oficial	179
<i>Las Brisas</i>	1921 – 1925	Coristas	48
<i>Revista Franciscana</i>	1934 – 1945	Oficial	111

Tabla 3: Las revistas de la Provincia de la Santísima Trinidad.⁴⁶

Estas revistas tenían un carácter apologético. La apologética cristiana nació en los albores de la Iglesia, pero en el siglo XIX, ante los ataques y avances de las filosofías racionalistas, liberales y ateas, se estableció como un área de la teología, el estudio científico-teológico que todo católico debía conocer para la defensa de la fe y la religión. Para ello, se reforzó la devoción religiosa, buscando que confluyeran los fieles de las elites y las clases populares, se

43 *Catolicismo y laicismo. Las bases doctrinales del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885* (Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad, 1981). Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2009). Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó, eds., *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011). Carolina Cherniavsky Bozzolo, *La religión en letra de molde* (Santiago de Chile: Ediciones UC, 2014).

44 *Primera Asamblea Jeneral de la Unión Católica de Chile celebrada en Santiago en 1º, 2, 4 i 6 de noviembre de 1884*, Imprenta Victoria (Santiago, 1884), 222-23.

45 La Redacción, “Nuestro vigesimoquinto aniversario”, *Verdad y Bien* XXV, n° 301 (enero de 1925): 3-5.

46 Fuente: Francisco Pávez, “Hojeando Revistas”, *Verdad y Bien* XXIX, n° 353 (mayo de 1929): 164-70. Rigoberto Iturriaga, *Las Revistas Franciscanas* (Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, 1988).

renovaron las asociaciones laicales, se hizo uso de una predicación vehemente, se aumentaron las publicaciones católicas⁴⁷ y se incrementó la participación política de los laicos.⁴⁸ En Chile, entre 1830 y 1931, esta disciplina se enmarcó en la reacción católica y ultramontana.⁴⁹

Esta revista se financiaba por sus suscriptores, lamentablemente no existen registros de sus nombres o número, pero es posible saber que *Verdad y Bien* en 1930 tenía alrededor de 600 abonados; subvenciones de la Provincia,⁵⁰ principalmente amigos y devotos de la Orden franciscana, y a aquellos que quisieran perfeccionar la deficiente cultura adquirida en sus tiempos escolares, o recrear el espíritu en el descanso del agobio cotidiano. De los pocos informes económicos dados al Definitorio, en el de 1930, se informaba que la revista provincial cubría sus gastos y dejaba un superávit.⁵¹

En los artículos los frailes diagnosticaban, criticaban y buscaban aportar a la sociedad chilena. Ellos miraban la realidad con preocupación, pues la interpretaban como en un estado de crisis permanente y en aumento, se usaban imágenes de enfrentamiento o guerra, por el abandono de la fe y el desprecio por la Iglesia, que daba por resultado una cultura que, al ignorar a Dios, terminaba despreciando al ser humano. Se defendía, por tanto, el rol social de la Iglesia, especialmente, en la atención de los jóvenes y la familia; y, en particular, a la Orden franciscana, su historia y sus obras en la sociedad chilena.

Para ello, se publicaban los documentos y noticias de la Santa Sede, de la Curia General de la Orden franciscana, de la Provincia de la Santísima Trinidad, del Partido Conservador chileno y, además, pretendía ser un instrumento de propaganda y comunión para las diversas presencias de la familia franciscana en Chile. Habituales eran publicaciones de y sobre los hermanos de la Orden, de las congregaciones franciscanas femeninas y asociaciones laicales franciscanas.

47 Clark, "The New Catholicism and the European culture war", 11.

48 Stephen J.C. Andes, *The Vatican and catholic activism in Mexico and Chile* (New York: Oxford University Press, 2014), 1.

49 Aliaga, "La Apologética en el Pbro. Julio Restat", 141.

50 "Acta Definitorio 11/03/1930", en *Libro de Capítulos y Actas Definitoriales*, vol. 40, Fondo ST Actas del definitorio, 1930-1947, 8.

51 "Acta Definitorio 03/06/1930", en *Libro de Capítulos y Actas Definitoriales*, vol. 40, Fondo ST Actas del definitorio, 1930-1947, 26.

2.2. El trabajo con los laicos: renovando las asociaciones franciscanas

La evangelización en la Iglesia tiene como finalidad despertar o mantener la fe de hombres y mujeres, creyentes o no. Una de sus dimensiones permanentes es la atención pastoral.⁵² Para realizar esta tarea se han creado diversas asociaciones de laicos, generalmente, unidas por una devoción particular a un determinado santo o espiritualidad. Con fines propios y diversos, ellas han aportado a las misiones, a la solidaridad entre socios y a diversas tareas pastorales.

Los franciscanos habían desarrollado un trabajo permanente por asociar laicos en diversas asociaciones durante su presencia en Chile, pero desde las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, esta labor constituyó una prioridad. En la Carta pastoral de fray Ángel Polanco, anteriormente citada, se establecía que la renovación de la espiritualidad franciscana, la Iglesia y la sociedad chilena pasaba por el establecimiento y difusión de las comunidades seculares; y en 1920, fray Pedro Bustos, ministro provincial, insistía en reforzar a la VOT, las Pías Uniones, la Juventud Antoniana, la Sociedad del Sagrado Corazón y los centros de exalumnos de las escuelas franciscanas en los conventos.⁵³ En la época del provincialato de Bustos, además, era posible constatar la presencia de diversas comunidades laicales en todos los conventos de la Provincia (Ver Tabla 4).

Los frailes de la Provincia priorizaron las asociaciones de fieles relacionadas a su propia espiritualidad, particularmente, aquellas de carácter global, promovidas por su curia general o por los Papas y, por tanto, que los relacionaban con las otras presencias franciscanas: la VOT y la Pía Unión de San Antonio.

La fecha de fundación de la VOT en Chile, como en el resto de la América española, constituye una de las incógnitas de la historiografía franciscana. Una de las razones posibles de esta realidad es que en la medida que los hermanos de la Primera Orden iban fundando sus conventos en los territorios conquistados, paralelamente, como algo obvio y sin necesidad de registros. El antecedente más antiguo data de 1620, cuando el Gobernador de Chile, Lope de Ulloa Lemus, solicitó el hábito tercero y poder observar su Regla,⁵⁴

52 Juan Pablo II, “Redemptoris Missio”, 7/12/1990, vv. 33-34, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.

53 Pedro Bustos, *Circular del M.R.P. Provincial Fr. Pedro Bustos O.F.M. dirigida a todos sus religiosos* (Santiago de Chile: Imprenta Cisneros, 1920), 12-13.

54 Juan Rovigno, “Los laicos franciscanos en el primer Congreso Nacional de la Tercera Orden Franciscana de Chile – 1921”, en *Historia de la Orden Franciscana Secular (OFS) en Chile*, Publicaciones OFS-Chile, Bicentenario 1 (Santiago de Chile, 2007), 50.

y podemos conjeturar que ella funcionaba en el Convento de San Francisco de la Alameda, pues era la única comunidad de frailes en Santiago. Y en 1675 se nombró a fray Buenaventura Ortiz de Zárate como rector de la fraternidad laical de dicho convento.⁵⁵ Puede sostenerse que en el periodo colonial pudo extenderse sin mayores complicaciones, como lo probaban los continuos nombramientos de rectores o predicadores para la VOT. Por parte de la Provincia de la Santísima Trinidad, existieron, durante la colonia, fraternidades terciarias en el Convento de Nuestra Señora del Socorro, «Penco, La Serena, El Monte, Quillota, Chillán, Malloa, Nuestra Señora de la Cabeza, Valdivia, Copiapó y hospicio de Unigüe».⁵⁶

Convento	Asociaciones de fieles	Nº de socios
San Francisco de la Alameda	VOT, Pía Unión de la Inmaculada Concepción, Pía Unión de San Antonio, Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús.	20.930
Recoleta	VOT, Congregación del Smo. Sacramento, Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, Apostolado de la Oración. Esclavitud de María. Hijas de María, Asociación de Niñas de Santa Rosa de Viterbo.	12.990
Talca	VOT, Pía Unión de la Inmaculada Concepción, Pía Unión de San Antonio.	
San Fernando	VOT, Pía Unión de la Inmaculada Concepción, Pía Unión de San Antonio.	2.000
Almendral	VOT, pías uniones o cofradías del Sagrado Corazón de Jesús, Santa Filomena, Vía Crucis Perpetuo, Inmaculada Concepción y San Antonio.	950
Curicó	VOT, Pía Unión de San Antonio, Cofradía de Nuestra Señora del Carmen.	600
Curimón	VOT, Sociedad del Sagrado Corazón, Hijas de María.	350
La Granja	VOT, Juventud Antoniana, Unión Nacional, Sociedad del Sagrado Corazón. Pía Unión de la Inmaculada Concepción.	330
Rancagua	VOT, Pía Unión de la Inmaculada Concepción, Pía Unión del Vía Crucis Perpetuo, Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, Hijas de San José.	324
Quillota	VOT, Pía Unión de San Antonio, Cofradía de Nuestra Señora del Carmen.	157
Barón	VOT.	S/I

Tabla 4: Asociaciones y número de socios de las asociaciones de fieles en las presencias franciscanas en 1920.⁵⁷

55 Carmen Gloria Duhart, “Antecedentes sobre la religiosidad chilena en el siglo XIX. El caso de la Orden Tercera Franciscana”, en *Historia de la Orden Franciscana Seglar (OFS) en Chile*, Publicaciones OFS-Chile, Bicentenario 1 (Santiago, Chile, 2007), 32. Juan Rovigno, *La Casa de Fray Pedro de Bardeci. El Convento de San Francisco. Santiago de Chile. Ensayo cronológico 1554-2004*, Orden Franciscana de Chile, Fray Pedro de Bardeci 6 (Santiago de Chile, 2009), 26.

56 Duhart, “Antecedentes sobre la religiosidad chilena en el siglo XIX”, 33.

57 Fuente: Editores, “Estadística espiritual de la Provincia de la Sma. Trinidad de Chile”, *Verdad y Bien* XX, n° 241 (1 de enero de 1920): 45-55.

León XIII inauguró lo que podría denominarse un Magisterio sobre la VOT (ver Tabla 5), en el cual ella era destacada como una asociación propicia para vivir los valores cristianos en medio de las hostilidades políticas y culturales, y fortalecer el compromiso social de los laicos. Este respaldo pontificio permitió un crecimiento mundial, en 1900 eran 1.700.000 y en 1935 se contabilizaban 3.906.366 miembros.⁵⁸ En Chile, por su parte, entre 1889-1932 se fundaron 57 nuevas VOT,⁵⁹ mayoritariamente en lugares distintos a los conventos.

Papa	Documento	Año
León XIII	Donde se glorifica á San Francisco de Asís, y se exhorta á que los cristianos se inscriban en la Orden Tercera	1882
	Constitución <i>Misericors</i>	1883
	Donde se trata de la secta de la masonería	1884
Pío X	<i>Septimo iam</i>	1909
	Letras Apostólicas de S.S. Pío X sobre la Tercera Orden	1912
Benedicto XV	<i>Sagrado Propediem</i>	1921
Pío XI	<i>Rito Expiatis</i>	1926

Tabla 5: Principales documentos referentes a la VOT en el Magisterio Pontificio (1882-1926).⁶⁰

En cuanto a la Pía Unión de San Antonio, en 1895, llegó a la Provincia franciscana chilena la solicitud del Gobierno General de convertir a San Francisco de Alameda en un centro nacional de dicha institución, desde donde se haga su propagación en lengua castellana, para lo cual se edita *La Voz de San Antonio*, la cual, también tendría ediciones en italiano y francés.⁶¹ Desde

58 Iriarte, *Historia Franciscana*, 539. Antonio Fregona, *L'Ordine francescano secolare*, Tau 3 (Padua: Imprimenda, 2007), 219.

59 Adelaida C. de Murphy, “La Orden Tercera en Iquique”, *Revista Seráfica de Chile* X, n° 97 (octubre de 1909): 117-19. Editores, “De la Provincia”, *Revista Seráfica de Chile* XI, n° 117 (junio de 1911): 224. Ignacio de Pamplona, “La V.O. Tercera en el Seminario”, *Boletín de la V. Orden Tercera establecida en la Iglesia de PP. Capuchinos* III, n° 39 (19 de noviembre de 1916): 1. Rigoberto Iturriaga, *La Venerable Orden Tercera de Penitencia de N.S.P.S. Franciscano*, Publicaciones del Archivo Franciscano 103 (Santiago de Chile, 2010).

60 Fuente: León XIII, “Donde se glorifica á San Francisco de Asís, y se exhorta á que los cristianos se inscriban en la Orden Tercera”, en *Encíclicas* (Madrid: Sres. viuda é hijo de aguado, 1886), 205-21. León XIII, “Constitución «Misericors»”, en *Catecismo Espiritual de la Orden Tercera de San Francisco* (Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1907), 11-22. León XIII, “Donde se trata de la secta de la masonería”, en *Encíclicas* (Madrid: Sres. viuda é hijo de aguado, 1886), 271-301. Pío X, “Septimo iam”, 9 de julio de 1909, https://www.vatican.va/content/pius-x/es/apost_letters.index.2.html. Pío X, «Letras Apostólicas de S.S. Pío X sobre la Tercera Orden», *Revista Seráfica de Chile* XIII, n° 129 (enero de 1913): 9-13. Benedicto XV, “Sagrado Propediem”, 6 de enero de 1921, https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_06011921_sacra-propediem.html. Pío XI, «Rite Expiatis», 30 de abril de 1926, <https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals.index.2.html>.

61 Editores, “A nuestros lectores”, *La Voz de San Antonio* I, n° I (abril de 1895): III.

Chile se propagará su obra tanto espiritual como social a diversos lugares de América Latina, particularmente, en Bolivia,⁶² Argentina⁶³ y Venezuela.⁶⁴

Esta asociación laical tuvo una rápida expansión en el territorio nacional (ver Tabla 6). Los modos de ser socios eran diversos, estaban los que se inscribían directamente en los conventos franciscanos; aquellos inscritos por motivación de la autoridad diocesana,⁶⁵ o por su párroco;⁶⁶ o aquellos animados a inscribirse después de una misión.⁶⁷ Tenía manuales y signos propios (ver Figura 3).

Lugares/ N° de inscritos	1896	1897	1898
Iquique	500	600	600
Copiapó		560	560
La Serena		658	758
Curimón	85	240	240
Convento Valparaíso	3.227	3.000	3.000
Valparaíso (Barón)		1.400	1.400
Convento San Francisco de Alameda	1.534	10.642	11.754
Recoleta Franciscana		2.219	2.219
Capilla de Ossa (Santiago)		400	400
Talagante	200	700	700
Rancagua		454	954
San Pedro de Alcántara		100	300
Curicó	3.227	6.000	6.000
Talca		580	680
Cauquenes		150	180
Concepción		434	484
Totales	9.809	28.037	30.229

Tabla 6: Números de adscritos a la Pía Unión de San Antonio entre 1896-1898.⁶⁸

62 Esteban Pérez, “Correspondencia de Bolivia”, *La Voz de San Antonio* III, n° XXIII (marzo de 1897): 63.

63 Editores, “Crónica Antoniana”, *La Voz de San Antonio* IV, n° 44 (13 de noviembre de 1898): 414-16.

64 Editores, “Noticias franciscano-antonianas”, *La Voz de San Antonio* II, n° XX (noviembre de 1896): 629.

65 Editores, “La Pía Unión de San Antonio”, *La Voz de San Antonio* II, n° XV (mayo de 1896): 430.

66 Editores, “Crónica Religiosa”, *La Voz de San Antonio* I, n° IX (diciembre de 1895): 271-273.

67 Editores, “Crónica Antoniana”, *La Voz de San Antonio* III, n° XXXII (noviembre de 1897): 389.

68 Fuente: Editores, “La Pía Unión de San Antonio”, *La Voz de San Antonio* II, n° XV (mayo de 1896): 429.

Editores, “Crónica Antoniana”, *La Voz de San Antonio* III, n° XXXII (noviembre de 1897): 392. Editores, “Crónica Antoniana”, *La Voz de San Antonio* IV, n° 39 (13 de junio de 1898): 198.

En 1910 se informaba en la *Revista Seráfica de Chile*, en el marco de la fiesta de San Antonio, que la Pía Unión seguía siendo numerosa en San Francisco de Alameda y que continuaba el interés por formar parte de ella.⁶⁹ Su importancia quedaba reflejada en la opción de fray Antonio Pavez, ministro provincial en 1910, de ser su director.⁷⁰ Posteriormente, se nombra a fray Luis Orellana, quien aparecía presidiendo las fiestas del Santo en 1914.⁷¹

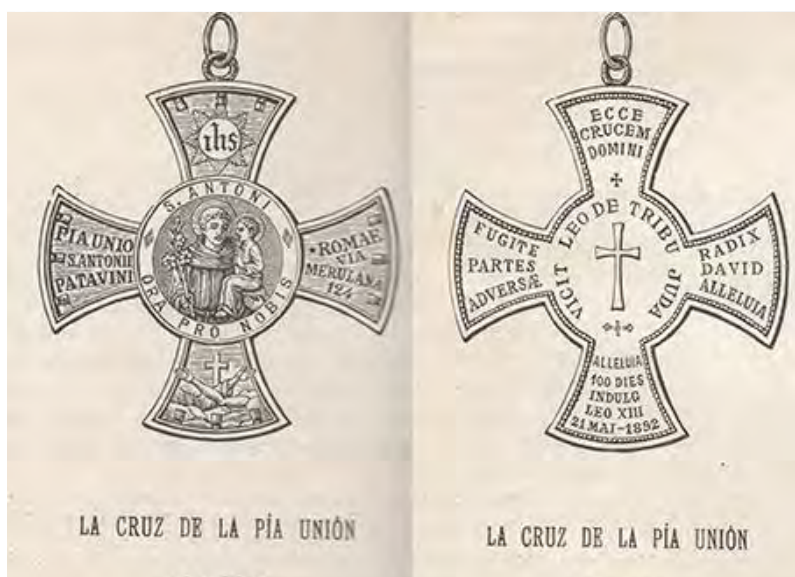


Figura 3: Medalla de la Pía Unión de San Antonio.⁷²

La Pía Unión de San Antonio permitió unir una devoción presente entre los fieles con una ayuda social eficaz para los grupos sociales vulnerables. Su rápida expansión y crecimiento numérico en territorio nacional dieron la posibilidad de generar nuevas sociedades de ayuda específica, como el Pan de San Antonio (ver Figura 4) y de atender al mundo juvenil, con la fundación de la rama chilena de la Juventud Antoniana.

Para los frailes, como manifestaba fray Pedro Bustos, estas asociaciones laicales eran un lugar privilegiado para promover la doctrina social de la

69 Editores, “Variedades de la Provincia”, *Revista Seráfica de Chile* X, n° 106 (julio de 1910): 454.

70 Editores, “Pía Unión de san Antonio de Padua”, *Revista Seráfica de Chile* X, n° 100 (enero de 1910): 246.

71 Editores, “Crónica de la Orden”, *Revista Seráfica de Chile* XIV, n° 157 (julio de 1914): 237.

72 Fuente: Lucio María Núñez, *El Mes de San Antonio* (Barcelona: Tipografía Católica, 1899), 474-475.

Iglesia.⁷³ Con fines semejantes proponía la creación de sindicatos católicos, dejando claro que no debían confundirse, pues estos debían tener la particularidad de tener una sección dedicada a mejorar la capacitación de los obreros en diferentes oficios hasta hacerlos peritos carpinteros, albañiles u otras actividades.⁷⁴ Y, desde la formación de estos laicos, estos colaborasen en las diversas iniciativas eclesiales en favor del mundo obrero, entre las que destacaban, los patronatos;⁷⁵ los sindicatos, con sus cajas de común utilidad, bibliotecas sindicales, clubes deportivos o artísticos;⁷⁶ y los colegios conventuales de jornada diurna o nocturna, particularmente para los laicos y religiosos franciscano.⁷⁷ Los católicos formados en las asociaciones de fieles y sindicatos se convertían en una línea de defensa y de contención frente a los ataques contra la Iglesia.⁷⁸



Figura 4: El pan de San Antonio.⁷⁹

73 Editores, “La Iglesia y la Acción Social”, *Revista Católica* 8, n° 191 (1 de julio de 1909): 816-20. Pedro Bustos, “La acción católica”, *Revista Seráfica de Chile* X, n° 96 (septiembre de 1909): 537-42.

74 Pedro Bustos, “Los complementos necesarios del Sindicato”, *Verdad y Bien* XXII, n° 274 (octubre de 1922): 526.

75 Pedro Bustos, “Los Patronatos”, *Revista Seráfica de Chile* VIII, n° 85 (septiembre de 1908): 123-25.

76 Bustos, “Los complementos necesarios del Sindicato”, 526-27.

77 Bustos, *Circular del M.R.P. Provincial Fr. Pedro Bustos O.F.M. dirigida a todos sus religiosos*, 13.

78 Pedro Bustos, “Carta a un obrero”, *Verdad y Bien* XIX, n° 237 (1 de septiembre de 1919): 368-69.

79 Fuente: *Las Brisas* (La Granja, 1921), 199.

2.3. La protección a los obreros: Educación y obras sociales

En Chile se inició el estudio de la cuestión obrera a partir de la década de 1880, como un concepto resultante de los cambios sociales y económicos dados entre finales del XIX y la década de 1920.⁸⁰ En este contexto se comenzó a entender por clases populares o vulnerables a los obreros y su familia, pues éstos no lograban subsistir con su trabajo y se veían influenciados negativamente por el socialismo.⁸¹ En la Iglesia chilena, la cuestión obrera fue confrontada en dos procesos: el encuentro con pensadores y obras europeas vinculadas a este movimiento y la recepción de la *Rerum Novarum*. Sobre el primer aspecto, existe consenso en establecer que el nuevo escenario social y económico, en la segunda mitad del siglo XIX, permitió a parte de la élite chilena y del clero viajar al viejo continente, por motivos de estudios o trabajo, con lo cual se entró en contacto con autores y obras sociales del catolicismo social europeo que permitieron difundir este movimiento en la sociedad e Iglesia y transformar las asociaciones caritativas existentes en Chile.⁸² En cuanto a la encíclica leonina, se sostiene que su recepción fue un proceso lento y paulatino en la Iglesia y sociedad chilena a finales del siglo XIX e inicios del XX y que se movió entre respuestas inmediatas en algunos círculos, como la creación del barrio León XIII⁸³ en el sector oriente de Santiago o sus primeras citaciones en el mundo académico,⁸⁴ y las dificultades en su implementación, que estuvieron unidas al contexto político chileno, la revolución de 1891, mismo año de la publicación de Encíclica; a las formas

80 Sergio Grez Toso, *La «cuestión social» en Chile ideas y debates precursores (1804-1902)*, Fuentes para la historia de la República, VII (Santiago de Chile: Dirección de bibliotecas y Archivos, 1995), 9-10. Patricio Valdivieso, *Dignidad Humana y Justicia* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2006), 265-69.

81 Alexandrine de la Taille y Macarena Ponce de León, “Mujer católica y caridad activa: agentes de cambio en las formas de protección de la nueva pobreza urbana. Santiago, 1850-1890”, en *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, eds. Fernando Berríos, Jorge Costadoat y Diego García (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009), 117-18.

82 Valdivieso, *Dignidad Humana y Justicia*, 206-26.

83 Hilda López y María Inés Arribas, *Población León XIII. Pasado y Presente*, Barrios con memoria 25 (Chile: Ministerio de Educación/ Consejo de Monumentos Nacionales, 1998), 10, <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0030509.pdf>.

84 Ana María Stuvan, “«Cuestión social» y catolicismo social: de la nación oligárquica a la nación democrática”, en *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, eds. Fernando Berríos, Jorge Costadoat y Diego García (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009), 62-63.

del pensamiento conservador;⁸⁵ y a las diferencias de opinión sobre los retos y urgencias en el interior de la misma Iglesia.⁸⁶

Los frailes elaboraron su propia reflexión, fray Pedro Bustos, en sus publicaciones en las revistas franciscanas, profundizaba sobre las características de la realidad obrera y su relación con la acción social católica: La clase obrera residía en casas arrendadas bajo condiciones de insalubridad y hacinamiento.⁸⁷ Aun los buenos obreros, aquellos que ponen su jornal en manos de su familia, no eran capaces de mantener sus familias y saldar sus deudas, o enfrentar enfermedades familiares, y no poseían ninguna capacidad de mejorar sus condiciones, al contrario, con la edad, empeoraban.⁸⁸ Frente a ello, Bustos, formulaba una propuesta de solución basada en la acción social y en la asociatividad católica de los obreros. Ante una familia obrera imposibilitada de subsistir y de ahorrar, proponía la solidaridad de la caridad cristiana y sus obras en un rol subsidiario a las necesidades materiales, educativas, entre otras, de los obreros y su prole, pues al recibir una ayuda para paliar lo necesario, permitía un verdadero ahorro sin complicaciones.⁸⁹

A las condiciones sociales, se unía la crisis religiosa fruto del liberalismo y el socialismo. Los primeros, señalaba Bustos: «Arrancada al pobre la creencia en otra vida mejor que la presente y duradera cuanto el mismo Dios, ¿qué le resta sino revolverse contra los ricos y rebelarse contra toda autoridad, á trueque de vivir á salvo de los sinsabores de la vida?». ⁹⁰ Lo cual era aprovechado por los segundos, quienes pregonaban una sociedad con los bienes en común, incluso las mujeres, y un sistema educativo que no discriminase en las clases sociales de origen de los alumnos.⁹¹ Con doctrinas semejantes se aprovechaban de la buena fe de los obreros, quienes ignorantes de sus propios intereses eran engañados para hacer suyas consignas falaces contra el orden social, la legítima autoridad, las leyes, la familia y la patria⁹² y, además, intentaban convencer a las clases obreras que la Iglesia falsificaba la imagen y el mensaje de Jesús y de san Francisco, poniéndolos del lado de quienes explotaban a los pobres.⁹³ La Iglesia, para enfrentar esta realidad hostil, debía propiciar los espacios para

85 Grez Toso, *La «cuestión social» en Chile*, 32.

86 Stuen, ««Cuestión social» y catolicismo social», 59-60.

87 Pedro Bustos, «Carta á un obrero», *Revista Seráfica de Chile* XI, n° 112 (enero de 1911): 680.

88 Bustos, «Carta á un obrero», enero de 1911, 681.

89 Pedro Bustos, «Carta á un obrero», *Revista Seráfica de Chile* X, n° 112 (febrero de 1911): 54-55.

90 Pedro Bustos, «Carta á un obrero», *Revista Seráfica de Chile* XI, n° 118 (julio de 1911): 257.

91 Pedro Bustos, «Tipos campesinos. No Mesa», *Revista Seráfica de Chile* XVI, n° 200 (1 de agosto de 1916): 396-98.

92 Pedro Bustos, «Carta a un obrero», *Verdad y Bien* XIX, n° 233 (1 de mayo de 1919): 181.

93 Pedro Bustos, «Tipos campesinos. No Mesa.», *Revista Seráfica de Chile* XVI, n° 200 (1 de agosto de 1916): 396-98.

acoger a los obreros católicos, los cuales debían estudiar, asociarse, difundir, influir en la legislación por medio de su propia prensa⁹⁴ y del lobby con las autoridades, a ejemplo de los obreros católicos alemanes y belgas y sus luchas sociales.⁹⁵ Los obreros chilenos debían leer artículos de autores católicos sobre la situación proletaria;⁹⁶ en sus sindicatos católicos tener biblioteca;⁹⁷ y asociarse en torno a organizaciones católicas que combinaban el conocimiento y defensa de la fe con la profundización sobre la realidad social nacional.⁹⁸

2.3.1. Las escuelas de la Provincia de la Santísima Trinidad

La educación no era una de las características determinantes de las opciones de la Provincia de la Santísima Trinidad, se observa que «recorriendo la historia nos vamos a enfrentar con el hecho de que ha sido casi normal, tanto en nuestro país como en el resto de América y aún de Europa, el que sus religiosos hayan entregado esfuerzo a la creación y mantención de establecimientos [educativos]».⁹⁹ La creación de centros educativos en la Provincia pareció estar unida a las disposiciones y preocupaciones de la autoridad civil. Fue habitual, en los albores de la Conquista, crear escuelas en donde se impartieran las primeras letras del conquistador en paralelo al conocimiento de las lenguas aborígenes.¹⁰⁰ A mediados del siglo XVIII, se legisló la obligación de tener religiosos maestros de gramática para los jóvenes seculares de los conventos ubicados en poblaciones mayores, cuya tarea debía ser exclusiva. A fines del mismo siglo, en cumplimiento a leyes republicanas, surgieron las primeras escuelas conventuales¹⁰¹ fundadas por los provinciales

94 Bustos, “Los complementos necesarios del Sindicato”, 528-29.

95 Pedro Bustos, “En la unión está la fuerza. Carta a un obrero”, *Verdad y Bien* XIX, n° 232 (1 de abril de 1919): 138-39.

96 Pedro Bustos, “Carta á un obrero”, *Revista Seráfica de Chile* X, n° 110 (noviembre de 1910): 618. Antonio Moliner, “Félix Sardá y Salvany, escritor y propagandista católico”, *Hispania Sacra* 53, n° 107 (2001): 91-109.

97 Bustos, “Los complementos necesarios del Sindicato”, 527.

98 Susana Monreal, “Catolicismo Social en el Cono Sur: genealogía de un ideario”, en *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, crisis y actualidad* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009), 25.

99 Rigoberto Iturriaga, *Las escuelas franciscanas*, Publicaciones del Archivo Franciscano (Santiago de Chile, 1989), 7.

100 Sol Serrano, Macarena Ponce de León, y Francisca Rengifo, *Historia de la educación en Chile (1810-2010)*, vol. I (Santiago de Chile: Aguilar Chilena de ediciones S.A., 2013), 35-44.

101 Polanco, “Pastoral (Conclusión)”, 263-64.

Tadeo Cosme y José Guzmán y Lecaros en diversos conventos,¹⁰² las cuales tuvieron breve duración.

En las últimas décadas del siglo XIX, las escuelas franciscanas resurgieron iluminadas por la reflexión de los católicos sociales y por decisión de los propios hermanos, para enfrentar la corriente liberal que influyó en una serie de iniciativas y reformas al sistema educativo chileno, que afectaron el rol social de la Iglesia. En 1879, fue trasladada la dependencia de los colegios fiscales de la Facultad de Teología a la de Filosofía, se creó el Instituto Pedagógico, de corte laicista y positivista, las clases de religión dejaron de ser obligatorias y la presencia del sacerdote dependería del criterio del profesor.¹⁰³ Ante esta realidad, la comunidad eclesial, obispos, clérigos, religiosos y laicos reaccionaron.

En 1884 la Unión Católica realizó su primera asamblea, con unos dos mil asistentes, entre los que se contaban representantes de las comunidades religiosas, a quienes se les solicitó establecer colegios gratuitos en sus conventos, lo que se hizo efectivo según sus posibilidades.¹⁰⁴

En el caso de los franciscanos, en 1885, reabrieron el Colegio San Buenaventura en el Convento de San Francisco de Alameda,¹⁰⁵ el cual dependía directamente del ministro provincial, era gratuito, con preceptores pagados según la disponibilidad de donaciones y con la presencia de uno o dos hermanos designados por él.¹⁰⁶ En 1889, la administración del Colegio quedó en manos del guardián del Convento san Francisco.¹⁰⁷

En el Capítulo Provincial de 1893, se restablecieron las escuelas conventuales.¹⁰⁸ Hacia 1910 se encontraban en diversas presencias de la Orden

102 “Circular del Ministro Provincial Fray Tadeo Cosme obedeciendo la orden de la Excelentísima Junta Gubernativa del Reyno de Chile sobre erección de escuelas de primeras letras en los conventos religiosos”, en *El Ministro Provincial fray Tadeo Cosme. Datos para su biografía 1810-1821*, Publicaciones del Archivo Franciscano 18 (Santiago de Chile, 1991), 19-20. Polanco, “Pastoral (Conclusión)”, 264.

103 Ricardo Krebs, “El pensamiento de la Iglesia frente a la laicización del Estado en Chile 1875-1885”, en *Catolicismo y laicismo* (Santiago de Chile: Nueva Universidad, 1981), 34-43. Enrique García Ahumada, *Historia de la educación de la fe católica en Chile* (Santiago de Chile: Tiberiades, 2009), 181-183. Valdivieso, *Dignidad Humana y Justicia*, 201.

104 Abdón Cifuentes, *Memorias*, vol. II (Santiago de Chile: Nascimento, 1936), 216-223.

105 Roberto Lagos, “Colegios y escuelas de la Orden Franciscana en Chile”, *Revista Seráfica de Chile* X, n.º 108 (septiembre de 1910): 523.

106 “Acta Definitorio 07/09/1887 Sesión sexta”, en *Libro en que se asientan los capítulos, congregaciones i actas del venerable definitorio de la Provincia de la Santísima Trinidad de menores observantes*, vol. 7, Fondo ST Actas del definitorio, 1881-1907, 64.

107 “Acta Definitorio 17/03/1889”, en *Libro en que se asientan los capítulos, congregaciones i actas del venerable definitorio de la Provincia de la Santísima Trinidad de menores observantes*, vol. 7, Fondo ST Actas del definitorio, 1881-1907, 83.

108 “Acta Definitorio 16/11/1893”, en *Libro en que se asientan los capítulos, congregaciones i actas del venerable definitorio de la Provincia de la Santísima Trinidad de menores observantes*, vol. 7, Fondo ST Actas del definitorio, 1881-1907, 139. Editores, “Crónica de la Provincia”, *El Seráfico* III, n.º VI (diciembre de 1893): 176.

en Chile (ver Tabla 6). Sus directrices fueron las mismas del Colegio san Buenaventura: obras gratuitas y bajo la responsabilidad de los guardianes de los conventos correspondientes, se financiaban con la caridad de los fieles.¹⁰⁹ Excepcionalmente, el guardián de Quillota adquirió unas casas para que sus rentas pasaran a la escuela de dicha localidad.¹¹⁰

Lugar	Nombre	Año fundación o reapertura
Santiago	Escuela de San Buenaventura	1885
Santiago	Escuela (La Granja)	1892
Santiago	Escuela (La Granja)	1894
Curicó	Colegio de San Antonio	1896
Valparaíso (Puerto)	Colegio de San Antonio	1897
Santiago	Colegio de San Luis de Tolosa (Recoleta)	1897
Quillota	S/I	1897
Curimón	Escuela San Antonio	1902
Valparaíso (Cerro Barón)	Colegio del Niño Jesús	1908
Rancagua	Escuela de San Francisco	1910
Valparaíso (Cerro Barón)	Escuela Cristóbal Colón	S/F
Curicó	Sección nocturna	S/F
Limache	S/I	S/F

Tabla 7: Colegios de la Provincia de la Santísima Trinidad en 1910.¹¹¹

Las políticas educacionales liberales estaban abandonando la formación y disciplina que tantos logros había dado a la generación de sus padres, haciéndoles sentir impotentes: «baldíos son todos nuestros esfuerzos por impedir que se apodere de ellos el espíritu de insubordinación, el ansía de prematura libertad, de goce y de placeres cuyo solo nombre debieran ignorar»,¹¹² escuchaban los frailes decir a los progenitores de la juventud contemporánea.

109 Editores, “Las Escuelas Franciscanas”, *La Voz de San Antonio* IV, n° 39 (13 de junio de 1898): 178.

110 “Acta Definitorio 23/10/1896”, en *Libro en que se asientan los capítulos, congregaciones i actas del venerable definitorio de la Provincia de la Santísima Trinidad de menores observantes*, vol. 7, Fondo ST Actas del definitorio, 1881–1907, 171.

111 Fuente: Editores, “Noticias de la Provincia”, *La Voz de San Antonio* III, n° XXIV (marzo de 1897): 94-95. Editores, “Noticias de la Provincia”, *La Voz de San Antonio* III, n° XXV (abril de 1897): 125-26. Roberto Lagos, “Colegios y escuelas de la Orden Franciscana en Chile”, *Revista Seráfica de Chile* X, n° 108 (septiembre de 1910): 520-29. Iturriaga, *Las escuelas franciscanas* (Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, 1989).

112 Antonio Pavez, “Parte doctrinal: Los fariseos modernos (I)”, *La Voz de San Antonio* I, n° VI (septiembre de 1895): 160.

La opción de los frailes por educar nació de una mirada crítica al contexto social donde estaban insertos, realidad que era mirada con preocupación, pues se interpretaba como un estado de crisis permanente y en aumento. Se temía que una cultura al ignorar a Dios terminaría despreciando al ser humano, con lo que se generarían dos grupos de alto riesgo: los jóvenes y las clases populares.¹¹³

Reconociendo la amplitud del riesgo moral que vivían los jóvenes, los religiosos diferenciaron por clases sociales el daño o impacto de estas políticas. *La Voz de San Antonio*, refleja un optimismo sobre la protección entre los jóvenes de clase acomodada debido a sus redes sociales, incluso entre aquellos que hubiesen perdido la fe.¹¹⁴ Algunas décadas después comenzó a relativizarse esa seguridad, en temas religiosos se dudaba de que la catequesis o la educación religiosa escolar fueran suficientes para mantener la fe en las clases acomodadas. En la *Revista Seráfica* se presentó un plan de estudios complementario a la formación profesional como modo de unirse a las enseñanzas de Pío X, «pedimos que se enseñe a la juventud católica seglar la misma teología dogmática que cursan los candidatos para el sacerdocio».

Por su parte, las clases populares vivían en un doble riesgo, según los frailes, a la crisis social se unían sus características propias: «donde la insurrección es el pan de cada día, donde la seguridad individual no descansa sobre sólida base, donde cada cual vive y obra como si existiese solo en el mundo, mostrándose impasible ante las miserias ajenas ó acaso gozándose en ellas»,¹¹⁵ que los hacían manipulables por los grupos de poder liberales y socialistas. Para enfrentar este desafío, los frailes instalaron colegios para hijos de obreros,¹¹⁶ recurriendo a la educación y a la cooperación de los laicos católicos.

En 1910, la opción por la educación de la juventud obrera o vulnerabilidad era una realidad común de la Primera Orden, menores y capuchinos, y de diversas congregaciones franciscanas femeninas, contando con colegios desde La Serena a San Juan de la Costa.¹¹⁷ Este fue el modo de acoger la doctrina leonina frente a un estado liberal que proponía una educación «*laica, independiente, libre*»; es decir, que excluya toda idea religiosa»,¹¹⁸ cuyo resultado,

113 Editores, “Filantropía”, *Revista Seráfica de Chile* X, n° 116 (mayo de 1911): 145-46.

114 Antonio Pavez, “Parte doctrinal: Los fariseos modernos (II)”, *La Voz de San Antonio* I, n° VII (octubre de 1895): 188.

115 Pavez, “Parte doctrinal”, 188.

116 Iturriaga, *Las escuelas franciscanas*, 7-8.

117 Lagos, “Colegios y escuelas de la Orden Franciscana en Chile”, 521-29.

118 León XIII, “Donde se trata de la secta de la masonería”, en *Encíclicas* (Madrid: Sres. viuda é hijo de aguado, 1886), 284.

denunciaba el Papa, sería una formación que no preparaba a los obreros y su prole para conseguir las herramientas necesarias para honestamente sobrevivir.¹¹⁹ Los frailes chilenos constataban este temor pontificio al describir el aumento de jóvenes populares en las cárceles en la inauguración del Colegio franciscano de Valparaíso.¹²⁰

En las primeras décadas del siglo XX, la preocupación se centró en la defensa de la escuela católica, en su derecho a ser alternativa a la educación estatal, a un proyecto educativo propio y a dar los grados correspondientes.¹²¹ Los frailes denunciaban las consecuencias del abandono de la integralidad de la educación, en donde no se separaba la enseñanza de la religión y la ciencia, pues derivaría en un mal para la comunidad a corto y mediano plazo, no se formarían «madres é hijas de familia que perfumen el santuario del hogar con las virtudes domésticas y hagan el orgullo patrio, y patricios honrados, inteligentes y laboriosos, que honren sus manos con el trabajo y labren la dicha de la sociedad».¹²² Ellos afirmaban, apoyados en la opinión de gobernantes y filósofos,¹²³ y confirmados por la experiencia internacional, incluso en ambientes protestante,¹²⁴ que la escuela católica era la única que podía mantener esa integral formación requerida para niños y jóvenes;¹²⁵ esta conciencia fue unida a la preocupación por renovar y perfeccionar los métodos y programas educativos.¹²⁶

2.3.2 Las obras sociales franciscanas

En el acercamiento a las clases populares, los religiosos de la Provincia de la Santísima Trinidad privilegiaron las misiones populares, en las cuales se dedicaban a la educación de los hijos de obreros, la visita a las casas obreras

119 León XIII, “Rerum Novarum”, en *Las enseñanzas sociales de la Iglesia* (Santiago de Chile: Imprenta Chile, 1931), párr. 22, <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0013890.pdf>

120 Editores, “Las Escuelas Franciscanas”, 176.

121 Antonio Pavez, “Para comparar...”, *Revista Seráfica de Chile* X, n° 101 (febrero de 1910): 258.

122 José Casas-Cordero, “La Instrucción”, *Revista Seráfica de Chile* IX (marzo de 1909): 328.

123 Mecenaz, “La escuela religiosa ¿es, o nó, antipedagógica?”, *Revista Seráfica de Chile* XVIII, n° 224 (1 de agosto de 1918): 249-51.

124 Pavez, “Para comparar...”, 259.

125 Casas-Cordero, “La Instrucción”, 327-28.

126 Dositeo Hottlet, “Educación intelectual de los niños”, *Revista Seráfica de Chile* XIII, n° 147 (julio de 1913): 195-

202. Dositeo Hottlet, “Educación moral de los niños”, *Revista Seráfica de Chile* XIII, n° 148 (agosto de 1913): 227-31.

Dositeo Hottlet, “Educación moral de los niños”, *Revista Seráfica de Chile* XIII, n° 149 (septiembre de 1913): 273-76.

y la ayuda económica.¹²⁷ Un ejemplo de éstas se encuentra descrita como una novedad una misión sacramental dada por fray Carlos Ríos, en *La Voz de San Antonio*: durante 8 días se preparó para la primera comunión a 120 empobrecidos mayoritariamente varones. Al término de esta, se celebró una solemne eucaristía y un compartir organizado por un grupo de connotadas damas de la sociedad, feligresas del Convento San Francisco de la Alameda.¹²⁸ En esta misión, se encontraban algunas constantes que permanecerán en el tiempo, primero, la profunda comunión entre evangelización y preocupación social: los destinatarios de la misión son los vecinos vulnerables al Convento, se les quería ayudar a descubrir a Dios y las causas de su miseria, entre ellas el alcoholismo. Un segundo aspecto, son los laicos y su labor solidaria o caritativa, en este caso mujeres distinguidas.

Otro camino fue la creación de instituciones a favor de los obreros y sus familias. La primera de ellas fue fundada por fray Antonio de Jesús Rodríguez entre 1870 y 1872, un patronato, en el cual colaboraban jóvenes de la clase alta santiaguina.¹²⁹ En octubre de 1893, se informaba de la instalación de un nuevo patronato en las dependencias del colegio del convento, bajo la dirección espiritual de fray Carlos Ríos.¹³⁰ El objetivo de este era complementar la educación escolar y proteger a los niños y adolescentes de un ambiente social y moral contrario a la doctrina cristiana.¹³¹ Entre sus colaboradores destacaban Francisco Domínguez Cerda, Rafael y Jorge Díaz Lira, José Antonio, Rafael y Alejo Lira Infante,¹³² probablemente miembros de la VOT del Convento San Francisco de la Alameda.¹³³ En La Granja se creó el patronato de San Luis Rey de Francia y la asociación Santa Rosa de Viterbo, en 1910, para complementar la educación religiosa de sus colegios, fomentar la piedad y la unión entre los alumnos¹³⁴ y en el Convento San Francisco de Mostazal, la Sociedad de Socorros Mutuos Federación del Trabajo.¹³⁵

La más importante de estas obras sociales de la Provincia de la Santísima Trinidad fue el Patronato y Habitaciones para obreros de San Antonio, la cual

127 de la Taille y Ponce de León, “Mujer católica y caridad activa”, 123.

128 Editores, “En nuestra Provincia”, *La Voz de San Antonio* III, n° XXX (1897): 311.

129 Bustos, *El P. Antonio de Jesús Rodríguez (1838-1913)*, 15-16.

130 Editores, “Crónica de la Provincia”, *El Seráfico* III, n° IV (octubre de 1893): 107.

131 Carlos Ríos, “Patronato de San Francisco”, *El Seráfico* III, n° V (noviembre de 1893): 138-42.

132 Editores, “Orden Tercera”, *Revista Seráfica de Chile* XV, n° 175 (1 de junio de 1915): 347.

133 Juan Rovegno, “Los Franciscanos y las obras de beneficencias en los inicios del siglo XX Chileno”, en *Los franciscanos en Chile: una historia de 450 años*. (Santiago de Chile: Alfabetas Artes Gráficas., 2005), 339-340.

134 Editores, “Orden Tercera”, *Revista Seráfica de Chile* X, n° 112 (febrero de 1911): 74.

135 Editores, “Crónica del País”, *Revista Seráfica de Chile* XVIII, n° 220 (1 de abril de 1918): 136-137.

fue creada desde el convento de San Francisco de Alameda. El 20 de diciembre de 1909, en reunión ordinaria del Consejo de varones de la VOT con su rector, se acordó la fundación de una librería, de una biblioteca propias de la Orden Tercera y una escuela en algún barrio santiaguino.¹³⁶ El último acuerdo, probablemente, hacía referencia a la necesidad de trasladar la antigua escuela de varones existente en el Convento de San Francisco de la Alameda desde 1885. En 1910, se informaba que estaba cerrada, pero hasta el año anterior había estado funcionando con una matrícula de 140 y una asistencia promedio de 80 alumnos.¹³⁷ Sin embargo, la donación de Pedro Fernández Concha, una chacra denominada El Carmen¹³⁸ permitió el establecimiento de un conjunto de obras que superaron la propuesta inicial. Desde las coordenadas de la época, el Patronato de San Antonio era entendida como una obra integral, asumía y reconocía la situación deplorable de la clase obrera y buscaba darle una satisfactoria respuesta desde una dimensión evangelizadora y social. Hacia 1935, esta obra contemplaba un templo, 54 viviendas sociales, un policlínico, un centro social y dos escuelas.¹³⁹

Pastoralmente, una de las obras significativas fue construir un templo definitivo en medio de las obras del Patronato de San Antonio. La bendición de la primera piedra de este templo fue el 8 de diciembre de 1917¹⁴⁰ y las obras fueron terminadas en 1922.¹⁴¹ En torno a este se estableció la Parroquia del Patronato de San Antonio el 6 de enero de 1922, por el arzobispo de Santiago, Crescente Errázuriz.¹⁴² La importancia de esta institución es doble, por un lado, fue la primera parroquia asumida por la Provincia de la Santísima Trinidad y, por otro, organizó a los vecinos desde diversas asociaciones de fieles con finalidades de asistencia social y piedad: VOT;¹⁴³ Sociedad Hijas de María de Lourdes;¹⁴⁴ Sociedad del Sagrado Corazón;¹⁴⁵ Conferencia de San

136 Editores, "Sección de la Orden Tercera", *Revista Seráfica de Chile* IX, n° 88 (enero de 1909): 280.

137 Lagos, "Colegios y escuelas de la Orden Franciscana en Chile", 523.

138 David Álvarez y Oscar Álvarez, *Patronato de San Antonio, 1910-1930* (Santiago de Chile: Taller tipográfico de la Escuela Superior de Hombres del Patronato de San Antonio, 1931), 42-44.

139 Oscar Álvarez, "La obra social del R.P. Orellana", *Revista Franciscana* XXXVI, n° 419 (febrero de 1936): 53-58.

140 Editores, "Crónica del País", *Revista Seráfica de Chile* XVIII, n° 217 (1 de enero de 1918): 41-43.

141 Editores, "Crónica", *Verdad y Bien* XXII, n° 275 (noviembre de 1922): 611. Editores, "La bendición del templo de San Antonio", *La Voz de las Escuelas* I, n° 17 (1 de noviembre de 1922): 6. Las campanas del templo fueron inauguradas en 1930 (Editores, "Crónica del Patronato", *La Voz de las Escuelas* IX, n° 93 (mayo de 1930): 4-7).

142 Crescente Errázuriz, "Errección de la Parroquia de San Antonio, de esta ciudad", *Verdad y Bien* XXII, n° 269 (mayo de 1922): 253.

143 Editores, "Venerable Orden Tercera", *Verdad y Bien* XXVII, n° 330 (junio de 1927): 222.

144 Editores, "Crónica", *Verdad y Bien* XXIX, n° 358 (octubre de 1929): 47-48. Esta sociedad se fundó en 1927, «cuyo objeto es trabajar por el aumento de las Vocaciones Franciscanas, ayudar a visitar a las socias enfermas y ofrecer misas y comuniones por las socias enfermas» (Álvarez, "La obra social del R.P. Orellana", 55).

145 Editores, "Crónica", *Verdad y Bien* XXVII, n° 330 (junio de 1927): 227.

Vicente sede Patronato de San Antonio;¹⁴⁶ Juventud Católica Femenina;¹⁴⁷ Hermandad de Dolores;¹⁴⁸ Acción Católica de varones y juvenil¹⁴⁹; Tienda “La Abeja”¹⁵⁰; Banda de músicos de los feligreses de la Parroquia del Patronato;¹⁵¹ Centro Artístico Chile-España; y, las sociedades responsables del catecismo.¹⁵²

En las reflexiones sobre esta obra, difundidas en las revistas de la Provincia, era posible comprender los porqué de la acción social franciscana. En primer lugar, ella acallaba las voces sobre la inutilidad de la vida religiosa, y particularmente la franciscana, ella era considerada una empresa de la Provincia de la Santísima Trinidad, «una obra ilustre y cosa meritoria de nuestra Provincia»,¹⁵³ y «que da lustre a la Provincia, según, se declaró en un Capítulo General de la Orden».¹⁵⁴ Seguidamente, ella subsidiaba los esfuerzos del Estado por superar los problemas de vivienda, salud o educación del mundo obrero.¹⁵⁵ Y, finalmente, ella lograba superar los males materiales y morales a los que se enfrentaba la familia obrera y sus barrios, la presencia, por ejemplo, del Patronato de San Antonio mejoraba las condiciones de vida de un sector de la ciudad de Santiago.¹⁵⁶

146 Editores, “Crónica”, *Verdad y Bien* XXVII, n° 332 (agosto de 1927): 317. Editores, “Grandes fiestas en el Patronato de San Antonio”, *Verdad y Bien* XXVIII, n° 345 (septiembre de 1928): 371. Álvarez, “La obra social del R.P. Orellana”, 54-55.

147 Editores, “Crónica”, *Verdad y Bien* XXVII, n° 336 (diciembre de 1927): 519-20. Editores, “Grandes fiestas en el Patronato de San Antonio”, 371. Editores, “Crónica”, *Verdad y Bien* XXVIII, n° 347 (noviembre de 1928): 468.

148 Editores, “Grandes fiestas en el Patronato de San Antonio”, 371.

149 Editores, “Crónica del Patronato”, *La Voz de las Escuelas* XI, n° 119 (noviembre de 1932): 7.

150 Editores, “Grandes fiestas en el Patronato de San Antonio”, 371. Esta tienda funcionó hasta 1929 y trabajaba asociada a la Conferencia de San Vicente (Álvarez, “La obra social del R.P. Orellana”, 55).

151 Editores, “Crónica”, *Verdad y Bien* XXVII, n° 335 (noviembre de 1927): 486. Esta iniciativa de fray Juan Damasceno Espinoza fue incorporada al Centro Social Luis Orellana en 1929, dando origen al Orfeón Carmen (Álvarez, “La obra social del R.P. Orellana”, 54).

152 Editores, “Crónica de la Provincia”, *Revista Seráfica de Chile* XV, n° 165 (1 de enero de 1915): 31. Pedro Bustos, “Discurso del R.P. Pedro Bustos”, *Revista Franciscana* XXXVI, n° 419 (febrero de 1936): 60. Francisco Fuenzalida, “Breve exposición de la obra realizada por el Patronato de San Francisco y San Antonio de Padua”, *Revista Seráfica de Chile* XIII, n° 148 (agosto de 1913): 247. Sebastián Ramírez, “El Patronato de San Antonio”, *Revista Seráfica de Chile* XVI, n° 201 (1 de septiembre de 1916): 450-451. Editores, “Crónica”, *Verdad y Bien* XXVII, n° 326 (febrero de 1927): 69. Editores, “Crónica”, *Verdad y Bien* XXVIII, n° 338 (febrero de 1928): 73.

153 “Acta Definitorio 21/09/1922”, en *Libro de Capítulos y Actas Definitorias*, vol. 39, Fondo ST Actas del definitorio, 1921-1930, 44.

154 “Acta Definitorio 17/05/1922”, en *Libro de Capítulos y Actas Definitorias*, vol. 39, Fondo ST Actas del definitorio, 1921-1930, 41.

155 Editores, “La cuestión social”, *Revista Seráfica de Chile* XI, n° 112 (enero de 1911): 668.

156 M.P.A., “Progreso de un barrio”, *Verdad y Bien* XXX, n° 370 (octubre de 1930): 424.

Conclusiones

La consolidación de la Provincia de la Santísima Trinidad desde el último tercio del siglo XIX tuvo diferentes actores internacionales y nacionales: el gobierno general de la Orden; los pontífices, desde León XIII; la reflexión y acción de los laicos chilenos; y los propios religiosos de esta institución, quienes aportaron desde lo intelectual, las obras y los recursos económicos. Sus intervenciones e iniciativas permitieron el afianzamiento institucional, la inspiración de acciones en favor de las clases obreras y la renovación pastoral de la provincia. Por tanto, la reforma y la renovación de la Provincia fue multidireccional, con influencias de arriba abajo, de Roma a la Provincia, aunque esta no era el único centro contemplado; desde abajo hacia arriba, los frailes y sus laicos asociados ponían sus inquietudes, obras y reflexiones al servicio de las propuestas papales, hasta diluir la propia iniciativa para presentarla como el resultado de la enseñanza pontificia; y, horizontalmente, al asumir los desafíos de aquellos laicos chilenos comprometidos con la defensa de la Iglesia y la causa obrera.

Este proceso reprodujo en la provincia los caminos emprendidos por las iniciativas magisteriales y de la propia Orden a nivel global para unificarse, jerarquizarse y renovar su presencia social y evangelizadora, lo cual permite dimensionar localmente esas transformaciones y sus adecuaciones. Los frailes se renovaron desde las iniciativas romanas, pero también miraron a otras experiencias católicas en Alemania, Bélgica o Estados Unidos, y se fueron uniendo a las iniciativas de los laicos sociales chilenos, prensa católica, vivienda, salud y educación para obreros, defensa de los intereses de la Iglesia local y del Papa, pero lo hicieron respetando las devociones y particularidades de su propia espiritualidad y el contexto chileno. Esto quedaba de manifiesto en sus revistas, en las cuales publicaban la síntesis entre su mirada de la realidad chilena, enfrentada a una crisis moral y material y el aporte de las iniciativas franciscanas.

Las opciones pastorales asumidas por los religiosos establecían tanto los objetivos que perseguían, influir en el opinión pública, en el mundo obrero y en la propia Iglesia, como a los grupos a los que querían disputar, liberales, socialistas y los críticos a la vida religiosa al interior de la comunidad eclesial, a quienes manifestaba desde las palabras y las obras el bien para la sociedad civil y religiosa que constituía la presencia de estos religiosos. Por tanto, la prensa, las asociaciones laicales y las obras sociales eran una manifestación apologética nacida desde la vigorización institucional. La renovación de sus asociaciones

laicales, su presencia en los conventos no constituía una novedad, sino su organización desde las devociones franciscanas con el objetivo de potenciar la acción social y acercarse a las clases populares, y con semejantes fines se establecían revistas y escuelas. Pero, éstas dos últimas fueron desapareciendo del proyecto pastoral de la Provincia de la Santísima Trinidad, las escuelas y la prensa. Las primeras, aunque fueron una prioridad desde fines del siglo XIX, en el transcurso de las décadas su presencia fue decayendo hasta prácticamente desaparecer producto de otro camino misional, las parroquias. Y, sobre la prensa, ella constituyó una opción inédita y, aparentemente exitosa, en la historia franciscana chilena como vehículo para difundir el magisterio y la propia espiritualidad pero que una vez descontinuada no fue sustituida. Lo cual da cuenta de lo dinámico del proceso.

Finalmente, la consolidación institucional de la Provincia de la Santísima Trinidad mantuvo similitudes con la romanización de la Iglesia del siglo XIX, pero con las adecuaciones necesarias para responder al contexto chileno. Este proceso fue multidireccional, miró al extranjero, especialmente a Roma, a la acción social de los laicos chilenos y a la propia iniciativa e inquietudes de los propios religiosos. Las asociaciones laicales, prensa y obras sociales fueron impulsadas para responder ataques y hostilidades de liberales y socialistas y acercarse a las clases vulnerables, pero, a la vez, buscaban situar y validar a los franciscanos en el espacio público. Y este fortalecimiento institucional y pastoral determinó el caminar franciscano chileno hasta finales del siglo XX.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Fuentes Manuscritas

AHFFRIC (Santiago, Chile). Fondo Santísima Trinidad.

Libro de Capítulos y Actas Definitoriales, 1930–1947.

Libro de Capítulos y Actas Definitoriales, 38: 215-19. Fondo ST Actas del defnitorio, 1907–1921.

Libro de Capítulos y Actas Definitoriales, 39: 40-42. Fondo ST Actas del defnitorio 1921–1930.

Libro en que se asientan los capítulos, congregaciones i actas del venerable defnitorio de la Provincia de la Santísima Trinidad de menores observantes, 1881–1907.

Fuentes impresas

Revistas y publicaciones periódicas

Acta Ordinis, 1897, 1907.

Boletín de la V. Orden Tercera establecida en la Iglesia de PP. Capuchinos, 1916.

El Seráfico, 1889, 1890, 1893.

La Voz de San Antonio, 1895, 1896, 1897, 1898, 1901.

Las Brisas, 1921.

Publicaciones del Archivo Franciscano, 1988, 1989, 1990, 1991, 1994, 1995, 1997,
2007, 2010.

Revista Franciscana, 1936, 1997.

Revista Seráfica, 1908, 1909, 1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1918,
1919.

Verdad y Bien, 1920, 1922, 1925, 1927, 1928, 1929, 1930, 1932.

Libros y Folletos

Álvarez, David, y Oscar Álvarez. *Patronato de San Antonio. 1910-1930*. Santiago de Chile: Taller tipográfico de la Escuela Superior de Hombres del Patronato de San Antonio, 1931.

Araya, Hugo. *Notas biográficas de religiosos franciscanos de Chile*. Santiago de Chile: Alfabetá impresores, 1976.

Bustos, Pedro. *Circular del M.R.P. Provincial Fr. Pedro Bustos O.F.M. dirigida a todos sus religiosos*. Santiago de Chile: Imprenta Cisneros, 1920.

Catecismo Espiritual de la Orden Tercera de San Francisco. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1907.

Cifuentes, Abdón. *Memorias*. Vol. II. Santiago de Chile: Nacimiento, 1936.

Con Motivo de las Bodas de Oro del Coristado Franciscano de la Granja 1913-1963. Por mandato del M.R.P. Provincial Fr. Francisco Javier Mac-Mabón A. Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad. Chile, 1963.

León XIII. *Encíclicas*. Madrid: Sres. viuda é hijo de aguado, 1886.

- León XIII. “Rerum Novarum”. En *Las enseñanzas sociales de la Iglesia*, 17-59. Santiago de Chile: Imprenta Chile, 1931, <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0013890.pdf>.
- Núñez, Lucio María. *El Mes de San Antonio*. Barcelona: Tipografía Católica, 1899.
- Primera Asamblea Jeneral de la Unión Católica de Chile celebrada en Santiago en 1º, 2, 4 i 6 de noviembre de 1884*. Santiago de Chile: Imprenta Victoria, 1884.

Fuentes secundarias

- Aliaga, Fernando. “La Apologética en el Pbro. Julio Restat”. *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile* 6 (1988): 141-153.
- Álvarez Gómez, Jesús. *Historia de la Vida Religiosa*. Vol. I. Madrid: Publicaciones claretianas, 1987.
- Andes, Stephen J.C. *The Vatican and catholic activism in Mexico and Chile*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Barrios Valdés, Marciano. *Presencia Franciscana en Chile*. Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, 2003.
- Barrios Valdés, Marciano. “Un aporte italiano a la Iglesia Chilena en el siglo XIX”. En *Los franciscanos en Chile: Una historia de 450 años*, 317-334. Santiago de Chile: Academia Chilena de la Historia, 2005.
- Benedicto XV. “Sagrado Propediem”, 6 de enero de 1921, https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_06011921_sacra-propediem.html.
- Berrios, Fernando. “El Catolicismo Social: Inculturación del Evangelio en Chile”. En *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, 99-112. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009.
- Carmody, Maurice. *The Leonine Union of the Order of friars minor 1897*. History Serie 8. New York: St. Bonaventure University, 1994.
- Catolicismo y laicismo. Las bases doctrinales del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad, 1981.
- Cherniavsky Bozzolo, Carolina. *La religión en letra de molde*. Santiago de Chile: Ediciones UC, 2014.

- Clark, Chistopher. "The New Catholicism and the European culture war". En *Culture Wars. Secular-Catholic in nineteenth-century Europe*, editado por Christopher Clark y Wolfram Kaiser, 11-46. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Codina, Víctor, y Noé Zevallos. *Vida religiosa. Historia y teología*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.
- Cubas Ramacciotti, Ricardo. "The politics of religion and the rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935)". Tesis para acceder al grado de Doctor en Historia, University of Cambridge, 2011.
- Duhart, Carmen Gloria. "Antecedentes sobre la religiosidad chilena en el siglo XIX. El caso de la Orden Tercera Franciscana". En *Historia de la Orden Franciscana Seglar (OFS) en Chile*, Publicaciones OFS-Chile, 27-48. Bicentenario 1. Santiago de Chile, 2007.
- Fregona, Antonio. *L'Ordine francescano secolare*. Tau 3. Padua: Imprimenda, 2007.
- García Ahumada, Enrique. *Historia de la educación de la fe católica en Chile*. Santiago de Chile: Tiberiades, 2009.
- González Errázuriz, Juan Ignacio. *El Arzobispo del Centenario*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario, 2003.
- Grez Toso, Sergio. *La «cuestión social» en Chile ideas y debates precursores (1804-1902)*. Fuentes para la historia de la República, VII. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas y Archivos, 1995.
- Iriarte, Lázaro. *Historia Franciscana*. Valencia: Editorial Asís, 1979.
- Jaksic, Iván, y Eduardo Posada Carbó, eds. *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Juan Pablo II. "Redemptoris Missio", 7 de diciembre de 1990, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.
- Krebs, Ricardo. "El pensamiento de la Iglesia frente a la laicización del Estado en Chile 1875-1885". En *Catolicismo y laicismo*, 9-74. Santiago de Chile: Nueva Universidad, 1981.
- Leal, Cristián. "Franciscanos en tiempos de revolución y organización de la República: entre los vaivenes de la guerra y la vida cotidiana de los

- frailes”. En *Historia de la Iglesia en Chile*, II, 137-159. Santiago de Chile: Universitaria, 2010.
- Leal, Cristián. *Utopía y realidad*. Chile: Ediciones Universidad del Bío-Bío, 2016.
- López, Hilda, y María Inés Arribas. *Población León XIII. Pasado y Presente*. Barrios con memoria 25. Chile: Ministerio de Educación/ Consejo de Monumentos Nacionales, 1998, <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0030509.pdf>.
- Moliner, Antonio. “Félix Sardá y Salvany, escritor y propagandista católico”. *Hispania Sacra* 53, n.º 107 (2001): 91-109.
- Monreal, Susana. “Catolicismo Social en el Cono Sur: genealogía de un ideario”. En *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, editado por Fernando Berríos, Jorge Costadoat y Diego García, 21-45. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009.
- Pío X. “Septimo iam”, 9 de julio de 1909, https://www.vatican.va/content/pius-x/es/apost_letters.index.2.html.
- Pío XI. “Rite Expiatis”, 30 de abril de 1926, <https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals.index.2.html>.
- Ramón Solans, Francisco Javier. *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2020.
- Rovegno, Juan. *La Casa de Fray Pedro de Bardeci. El Convento de San Francisco. Santiago de Chile. Ensayo cronológico 1554-2004*. Orden Franciscana de Chile. Fray Pedro de Bardeci 6. Santiago de Chile, 2009.
- Rovegno, Juan. “Los Franciscanos y las obras de beneficencias en los inicios del siglo XX Chileno”. En *Los franciscanos en Chile: una historia de 450 años*, 335-346. Santiago de Chile: Alfabetra Artes Gráficas, 2005.
- Rovegno, Juan. “Los laicos franciscanos en el primer Congreso Nacional de la Tercera Orden Franciscana de Chile – 1921”. En *Historia de la Orden Franciscana Seglar (OFS) en Chile*, Publicaciones OFS-Chile, 49-80. Bicentenario 1. Santiago de Chile, 2007.
- Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Serrano, Sol, Macarena Ponce de León, y Francisca Rengifo. *Historia de la educación en Chile (1810-2010)*. Vol. I. Santiago de Chile: Aguilar Chilena de ediciones S.A., 2013.

Stuven, Ana María. “«Cuestión social» y catolicismo social: de la nación oligárquica a la nación democrática”. En *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, editado por Fernando Berríos, Jorge Costadoat y Diego García, 47-82. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009.

Taille, Alexandrine de la, y Macarena Ponce de León. “Mujer católica y caridad activa: agentes de cambio en las formas de protección de la nueva pobreza urbana. Santiago, 1850-1890”. En *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, editado por Fernando Berríos, Jorge Costadoat y Diego García, 115-138. Teología de los tiempos 2. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009.

Valdivieso, Patricio. *Dignidad Humana y Justicia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2006.



La Paraguaya, Juan Manuel Blanes
(Montevideo 1830 - Pisa, Italia 1901), c.1879, óleo sobre tela, 100 x 80 cm.,
Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

La búsqueda de la verdad ¿tarea del historiador?

Barbara DÍAZ

Intelectuales satélites. Fernando Aínsa y Roger Caillois, mediadores de transferencias culturales

Yadira CARRANZA

Hernando Téllez y Eduardo Caballero: el tratamiento de la Violencia en sus obras

Marisela GUAPACHA ROMERO

Bárbara Díaz

Universidad de los Andes, Chile.

bdiaz@uandes.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8021-584X>

Recibido: 03/02/2022 - Aceptado: 13/07/2022

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Díaz, Bárbara. "La búsqueda de la verdad ¿tarea del historiador?". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 12, (2022): 157-178. <https://doi.org/10.25185/12.6>

La búsqueda de la verdad ¿tarea del historiador?

Resumen: La cuestión de la verdad del conocimiento histórico ha suscitado diversas soluciones a lo largo del tiempo. Desde aquellos que consideran que es posible revivir el pasado, y narrarlo tal como fue, hasta los que niegan toda posibilidad de verosimilitud, y consideran que el relato histórico es un tipo de ficción, hay una extensa gama de opiniones. En este artículo propongo analizar este problema desde una mirada filosófica, a partir de la teoría del conocimiento, aunque sin olvidar las valiosas reflexiones de algunos historiadores. Luego de abordar la cuestión de la realidad del pasado (I), desarrollaré los problemas del conocimiento como relación entre el ser conocido y el ser que conoce (II-IV), y de la verdad en relación con la historia (V), para concluir con una respuesta a la cuestión planteada (VI).

Palabras clave: Historia, verdad, conocimiento.

In search of truth: the task of historians?

Abstract: The question of truth in historical knowledge has had different solutions in the course of time. There is a whole range of opinions, from those who consider it possible to revive the past and tell it as it was, to those who deny every possibility of truthfulness and think that history is a kind of fictional text. In this paper, I propose to analyse the problem from a philosophical point of view, starting from the theory of knowledge, but counting also with the reflections of some historians. I will begin with the problem of the reality of the past (I). I will then analyse knowledge as a relation between the thing known and the person who knows (II-IV) and address the issue of truth in history (V), and I will conclude with an answer to the posed question (VI).

Key words: History, truth, knowledge.

A procura pela verdade: uma tarefa do historiador?

Resumo: Ao longo dos anos, a questão da verdade do conhecimento histórico tem originado diversas soluções. Entre aqueles que consideram que o passado pode ser revivido e narrado exatamente como foi, e aqueles que consideram o relato histórico como um tipo de ficção, existe um amplo leque de opiniões. No presente artigo, proponho analisar esse problema a partir de uma abordagem filosófica com base na teoria do conhecimento, mas sem esquecer as valiosas reflexões de alguns historiadores. Depois de abordar a questão da realidade do passado (I), irei desenvolver os problemas do conhecimento como relação entre o ser conhecido e o ser que conhece (II-IV), e da verdade em relação à história (V), para concluir com uma resposta à questão proposta (VI).

Palavras-chave: História, verdade, conhecimento.

1. La realidad del pasado

La verdad no es un concepto «políticamente correcto» para la mentalidad postmoderna. El escepticismo y el relativismo desdibujan la idea de verdad. En las concepciones de la historia, la *story* muchas veces busca tomar el lugar de la *history*, reduciéndola a un relato de ficción. No obstante, a nivel del conocimiento ordinario puede constatarse un ansia de verdad por parte de los hombres y mujeres de hoy. Se podría afirmar, sin duda, que, al comprar un libro de historia, las personas no lo hacen solamente para leer un relato bonito, estéticamente bello, sino para entender una época, saber qué pasó y por qué pasó, conocer a los actores y penetrar en sus motivaciones. Del historiador –afirma Ricoeur– se espera que diga «algo verdadero»: ese es su papel cívico, lo que sus conciudadanos esperan de él.¹ Una prueba de esto la tenemos en la constante reivindicación por «verdad y justicia» frente a los hechos de violencia ocurridos en varios países de Latinoamérica en los años 70. Ninguno de los reclamantes se conformará con algo bien argumentado y escrito, quieren que se diga lo que sucedió, cómo sucedió, y por qué se llegó a esa situación extrema. Quizá por ello la historia reciente, que permite la entrevista a actores directos, tiene hoy tanta difusión a nivel popular. Tal como afirmaba Tucídides,² se considera que el recurso a la propia experiencia o memoria, a la explicación de un protagonista, tiene un mayor valor.

Muchas veces, cuando aparece un relato ficticio con pretensiones de historicidad hay reacciones adversas, pues se considera un engaño al lector y una injusticia con los personajes protagonistas de esas *stories*. La dilución de la historia en relato de ficción parece más una discusión a nivel académico que una constatación proveniente del conocimiento ordinario.

Ricoeur concibe la historia como un relato verdadero de las acciones de los hombres del pasado.³ El pasado existió realmente y sus huellas existen, tanto en soportes materiales (escritos, utensilios, etc.) como en la memoria de los protagonistas o en la tradición oral de sus descendientes. Esta afirmación es la que permite empezar a pensar en la posibilidad de un conocimiento histórico verdadero. A propósito de esto, la historiadora Nathalie Zemon

1 Tema extensamente tratado en Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: FCE, 2004).

2 Cfr. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* (Madrid: Akal, 1989), I, 20-22.

3 Cfr. Paul Ricoeur, “Expliquer et comprendre”, *Revue Philosophique de Louvain* 75, n° 25 (1977): 126-147, 140, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1977_num_75_25_5924 (visitado 1-12-2021). «L’histoire –l’historiographie– est une sorte de *récit* , un *récit “vrai”* par comparaison avec les *récits* mythiques ou avec les *récits* fictifs [...] et d’autre part l’histoire se rapporte aux *actions* des hommes dans le passé».

Davis, en un reportaje que le hiciera el también historiador Denis Crouzet, afirma que es un peligro cierto para el historiador el buscar una «excesiva familiaridad» con el pasado y que, por el contrario, es necesario acercarse a él con humildad, como ante un misterio: «Siempre debe estar presente la conciencia de que existe una fractura, una fractura que nos hace introducirnos en una esfera distinta de la nuestra, pero a la que debe seguir de inmediato la toma de conciencia del distanciamiento existente».⁴

Y para complementar su idea de que el pasado «está ahí», y que lo que debe hacer el historiador es descubrirlo y relatarlo, dice: «Siempre me quiero acordar de la existencia exterior de las huellas dejadas por la gente del pasado. Quisiera ser narradora antes que caníbal».⁵

Me parecen muy valiosas las afirmaciones de esta historiadora que, después de años de investigación en historia social y cultural, viene a corroborar la realidad del pasado y la necesidad de penetrar en él. En el fondo, continúa vigente la tan traída y llevada máxima de Ranke: *wie es eigentlich gewesen*.⁶ Por el contrario, el «canibalismo historiográfico» sería la pretensión de construir el pasado «a medida» del sujeto historiador. En efecto, si se niega la posibilidad de conocer el pasado solo queda construir, imaginar o confrontar meras representaciones mentales.

A continuación, pasaré a estudiar el conocimiento humano desde una perspectiva relacional, tomando en cuenta los aportes de la metafísica tomista así como los hallazgos de corrientes contemporáneas, como la fenomenología.

II. El conocimiento como relación entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida

Uno de los modos de entender el conocimiento es concebirlo como relación. En la metafísica tomista, la relación es un accidente «cuya naturaleza consiste en la referencia u ordenación de una sustancia a otra».⁷ Los escolásticos llamaron a este accidente *esse ad aliud* o *esse ad*. Esta denominación

4 Nathalie Zemon Davis y Denis Crouzet, *Pasión por la historia. Entrevista con Denis Crouzet* (Valencia: Universitat de Valencia, 2006), 11.

5 Davis y Crouzet, *Pasión por la historia*, 122.

6 La historia solo pretende mostrar el pasado «como realmente fue». Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (Leipzig: von Duncker und Humblot, 1874), VII.

7 Tomás Alvira *et al*, *Metafísica* (Pamplona: Eunsa, 1997), 72.

indica que este accidente no determina a la sustancia desde dentro, como otros, sino que es una apertura del ente hacia otro y que es origen de un enorme enriquecimiento y perfección para el ente, en especial para los seres de mayor jerarquía, que son los más capaces de contar con múltiples accidentes relacionales.

Profundizar en la condición metafísica de la relación lleva a concluir que ella hace que el ser se vuelque hacia fuera de sí mismo y que, a la vez que se enriquece con el ser de los otros, comunica a estos algo de su propio ser. Cuando la relación se establece entre seres humanos, la posibilidad de enriquecimiento es mucho mayor.

Pasando concretamente al caso de la relación cognoscitiva, Edith Stein explica: «Todo conocimiento [...] sería hecho posible y determinado tanto por la capacidad intrínseca a la cosa de manifestarse, como por la capacidad del sujeto de representarla».⁸ Comenta Esparza: «Stein tiene una clara intuición: el conocimiento es hecho posible tanto por el sujeto como por el objeto, y lo explica en términos de acto y potencia. Por lo tanto, la función del sujeto no sería ni del todo activa, ni meramente pasiva».⁹

No obstante afirmar la existencia de ambos polos de la relación, sostengo, con Sanguineti, que en la relación cognoscitiva la prioridad corresponde a la realidad, pues si algo no existe, es obvio que no puede ser conocido: «El conocimiento no parte del sujeto para, después, desembarcar en la realidad, sino que, desde el primer momento, “ha desembarcado” en la realidad extramental, a la que nunca abandona del todo».¹⁰

Consideraré, en primer lugar, ambos términos de la relación, para luego pasar a discutir el problema de la verdad en el conocer histórico.

III. El *esse* pasado como objeto de la historia

Cuando se aborda el conocimiento histórico es preciso, ante todo, ahondar en la naturaleza peculiar del objeto. El pasado como tal no tiene existencia. Como bien explicó san Agustín en el libro XI de sus *Confesiones*, lo único que existe verdaderamente es lo presente: «presente de cosas pasadas (la

8 Edith Stein citada en Michel Esparza, *El pensamiento de Edith Stein* (Pamplona: EUNSA, 1998), 190.

9 Esparza, *El pensamiento*, 200.

10 Juan José Sanguineti, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica* (Madrid: Palabra, 2005), 42-3.

memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)». ¹¹ «Sé al menos que, dondequiera que estén [las cosas], no son allí futuras o pretéritas, sino presentes; porque si allí son futuras, todavía no son, y si son pretéritas, ya no están allí; dondequiera, pues, que estén, cualesquiera que ellas sean, no son sino presentes». ¹²

Y agrega:

Cuando se refieren a cosas pasadas verdaderas, no son las cosas mismas que han pasado las que se sacan de la memoria, sino las palabras engendradas por sus imágenes, que pasando por los sentidos imprimieron en el alma como su huella. Así, mi puericia, que ya no existe, existe en el tiempo pretérito, que tampoco existe; pero cuando yo recuerdo o describo su imagen, en tiempo presente la intuyo, porque existe todavía en mi memoria. ¹³

La indagación de san Agustín le lleva a afirmar que lo pasado no existe como tal, sino que solo existe «su huella», que puede conservarse en la memoria: esta sí puede conocerse, en cuanto se hace presente al «alma», al sujeto cognoscente. De todos modos, hay que tener presente lo que también dice en este fragmento: que lo que tenemos son «palabras engendradas por sus imágenes», que imprimen su huella en el alma. Estas afirmaciones de san Agustín nos ponen en la pista de la estrecha relación entre conocido y cognoscente, más aún al tratarse del pasado, pues en este caso, se depende de «huellas», de «indicios» que finalmente solo son captables por quien es capaz de reconocerlos como tales: y ese tal es el historiador. Con san Agustín no solo se aprehende la verdadera naturaleza del objeto histórico, sino que también se vislumbra el papel central del historiador en el proceso de conocimiento, que no es un papel de «creador», sino de intérprete de huellas.

Desde un enfoque fenomenológico, Edith Stein afirma que la memoria siempre es una representación, con «el yo originario que recuerda y el yo no originario recordado». ¹⁴ En la memoria se producen brechas que deben rellenarse para obtener un significado completo de la experiencia. «El mismo recordar puede tener el carácter de duda, de sospecha, de probabilidad pero nunca carácter de ser». ¹⁵ De modo semejante, el historiador debe realizar

11 Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 26, <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index.htm>.

12 Agustín de Hipona, *Confesiones* XI, 23.

13 Agustín de Hipona, *Confesiones* XI, 23.

14 Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía* (Madrid: Trotta, 2004), 24.

15 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 25.

también esa operación de «relleno», y en ello consiste buena parte de sus dificultades para conseguir un conocimiento verdadero. Puesto que el pasado no existe en cuanto tal, sino solo sus huellas, necesariamente incompletas, los vacíos deben cubrirse con conjeturas más o menos verosímiles.

Estas afirmaciones no llevan a un subjetivismo extremo en el conocimiento histórico, pues las huellas indican una realidad que fue y que puede ser recuperada de algún modo. Tal es el trabajo del historiador. Incluso, como dice Sanguineti, «algunos conocimientos históricos son definitivos a causa de la increíble convergencia de pruebas que permiten acceder a ellos [...]». No todo es pura hipótesis en el conocimiento histórico.¹⁶

A fin de argumentar que es posible un conocimiento verdadero del pasado, recurriré a la analogía. Conocer el pasado es una actividad análoga a la del conocimiento de seres humanos contemporáneos. De este modo, se puede establecer la diferencia (los del pasado ya no existen como presentes) y la semejanza (se trata de seres humanos, y, en cuanto tales, análogos a nosotros).

iv. Características del sujeto que conoce

El Aquinate afirma que nuestra captación de la realidad depende de nuestro modo de conocer. «El conocimiento se realiza según el modo como lo conocido está en el que conoce. Y lo conocido está en el que conoce según su modo de conocer. De ahí que todo conocimiento se ajuste a la naturaleza del que conoce».¹⁷ Por ello, «la naturaleza del sujeto y sus capacidades cognitivas determinan el tipo de inteligibilidad que él puede afrontar».¹⁸ Se trata, pues, de una postura que, si bien parte de la existencia de una realidad externa al sujeto cognoscente, atribuye a este un papel activo en el proceso de conocimiento, papel que la filosofía contemporánea ha destacado y profundizado, en particular destacando la calidad de «histórico» del sujeto que conoce.

En el caso del historiador, se trata de un sujeto que «está en la historia», no de un observador a-histórico. Ese «estar en la historia» supone que tiene un «horizonte de comprensión» dado por sus vivencias personales, sociales y culturales. Como afirma Gadamer: «Tener un sentido histórico significa

16 Sanguineti, *El conocimiento*, 94.

17 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q 12, a 4, <https://hig.com.ar/sumat/a/c12.html#a4>.

18 Sanguineti, *El conocimiento*, 53.

esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es co-extensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido». ¹⁹

En la consideración de este horizonte de comprensión, no es menor el grado de cultura que tenga el historiador. En esto han hecho hincapié insignes cultores de la disciplina, como Lucien Fèbvre y Henri Marrou.

El primero afirmaba, dirigiéndose a sus alumnos:

Para hacer historia, dad la espalda resueltamente al pasado y vivid ante todo. Mezclaos con la vida. Con la vida intelectual, sin duda, en toda su variedad. Historiadores, sed geógrafos. Sed juristas también, y sociólogos, y psicólogos; no cerréis los ojos al gran movimiento que, ante vosotros transforma, a una velocidad vertiginosa, las ciencias del universo físico. Pero vivid también una vida práctica. No os contentéis de mirar desde la orilla, perezosamente, lo que ocurre en el mar enfurecido. ²⁰

Y Marrou, por su parte, afirmaba que «la riqueza del conocimiento histórico es directamente proporcional a la de la cultura personal del historiador». ²¹

Por otro lado, debe tenerse en cuenta la situación política, social y cultural que vive el historiador. Eso determinará las preguntas que le hace al pasado, el proceso de selección de los temas, el tratamiento de las fuentes. Esta idea se da de frente tanto con el positivismo, que considera que los hechos «están ahí», como cualquier otro objeto inerte y, por tanto, desprecia el papel del sujeto cognoscente, como con el constructivismo radical, que niega que exista algo «objetivo» en la disciplina histórica. Y, asimismo, explica por qué cada generación reescribe la historia, y esta no puede considerarse nunca un saber clausurado.

v. Dos acepciones de «verdad»

Pasaré seguidamente, a tratar de la verdad del conocimiento histórico a partir de la perspectiva relacional. Consideraré dos acepciones de verdad: como *adaequatio* y como *aletheia*. En ambas está presente la relación entre el

19 Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* (Madrid: Tecnos, 1993), 43.

20 Lucien Fèbvre, *Combats pour l'histoire* (Paris: Armand Colin, 1953) 3, 31-32. Traducción propia.

21 Henri-Irénée Marrou, *El conocimiento histórico* (Barcelona: Idea, 1999), 30.

historiador y los seres del pasado. Si bien me centraré en ella, estimo pertinente hacer alguna referencia a la relación entre el historiador y los lectores de su obra, o entre los propios historiadores.

a) La verdad como *adaequatio*

En *De Veritate*, Tomás de Aquino afirma que lo verdadero añade al ente «la conformidad o la adecuación de la cosa y del entendimiento. [...] Así, pues, la entidad de la cosa precede a la noción de verdad y el conocimiento es como un efecto de la verdad».²² Está claro que para el Aquinate, hay una prioridad ontológica del ente sobre el sujeto que lo conoce. La verdad es una propiedad del ente, que hace que sea posible su conocimiento. Para que la *adaequatio* pueda darse, se requiere en el objeto la condición de «transparencia», de «claridad», de ahí que «la verdad no es una creación humana sino un descubrimiento: es como un don o una luz del ser para la mente».²³

Por otro lado, la verdad en tanto *adaequatio* implica en el cognoscente una disposición de acogida, que se explicará un poco más adelante, al hablar del conocimiento por experiencia y de la empatía. Desde ya, puede decirse que siempre se conoce lo real desde y en el propio horizonte, que es, a la vez, límite y apertura. Como límite, muestra la finitud y, por tanto, el carácter necesariamente acotado de la visión. Como apertura, es la disposición del sujeto al encuentro con el otro, a descubrir lo inesperado: es un umbral para un conocimiento más profundo.

Gabriel Zanotti, en un ensayo en el que busca una reconciliación entre la filosofía tomista, la fenomenología y ciertas corrientes hermenéuticas, afirma que el ser humano es análogo. Y si el ser humano se da «en la historia, esa historia no será equívoca sino análoga. Y si el espacio del hombre es su cultura, esa cultura no será equívoca sino análoga».²⁴ Estas afirmaciones permiten situar la idea de verdad como *adaequatio* en una esfera más cercana

22 Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a 1 <https://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>: «Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus [...]. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus». La traducción al español está tomada de Patricia Moya: «La verdad en Tomás de Aquino», en Anselmo de Canterbury, *Tratado sobre la verdad*, ed. Felipe Castañeda (Bogotá: Universidad de los Andes, 2018), 249-250.

23 Sanguineti, *El conocimiento*, 244.

24 Gabriel Zanotti, *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje* (Buenos Aires: Universidad Austral, 2005), 14-15.

al pensamiento actual. En efecto, se creyó erróneamente que la idea tomasiana implicaba una especie de positivismo, por el cual se daba una radical separación entre el objeto conocido, real, y el sujeto cognoscente. La recuperación de la idea de analogía permite establecer una relación más enriquecedora del sujeto con su objeto, más aún en el caso de la historia, cuyo objeto es también un ser humano (por lo tanto, análogo al ser que conoce, al historiador).

La idea de verdad como *adaequatio* no implica –afirma Zanotti– la identidad entre el objeto real y su representación mental: la mente no es un «receptáculo» de esencias. No hay conceptos de esencias a-históricas. Lo que se conoce, se conoce dentro de un determinado contexto histórico-cultural.²⁵

También Paul Ricoeur se ha ocupado extensamente del problema, al tratar de la historia y la ficción. En su obra *Temps et récit*, recoge la famosa frase de Ranke: *wie es eigentlich gewesen* –los hechos tal como fueron– buscando especificar, a través del «tal como», el carácter análogo del conocimiento histórico.²⁶ Cuando se quiere marcar la diferencia entre ficción e historia, explica Ricoeur, se invoca inevitablemente la idea de una cierta correspondencia entre el relato y lo realmente ocurrido. Al mismo tiempo, se es plenamente consciente de que esa re-construcción es una construcción diferente del curso de los acontecimientos reportados. Sin embargo, el pasado ejerce sobre el discurso histórico una suerte de sujeción (*contrainte*), exigiendo del discurso una rectificación constante. El historiador, por instinto, querría que su construcción fuera una re-construcción. Su relación con el pasado es en cierto modo el de una deuda impaga, y el historiador nos representa a todos, los lectores de su obra. El historiador busca «dar lo debido» al pasado, restituir (*rendre*).²⁷

Sin embargo, hay que combatir la idea de que el lenguaje del historiador pueda ser enteramente transparente, al punto de dejar hablar a los hechos por sí mismos. Hay que volver a la expresión de Ranke, «tal como», que, como afirma Ricoeur, no es solo un dato retórico sino ontológico: «lo realmente pasado» de Ranke, está significado en la expresión «tal como». El análogo tiene en sí la fuerza de la re-efectuación y de la puesta en distancia, ya que «ser como» es, a la vez «ser» y «no ser».²⁸ De este modo, se distingue adecuadamente entre el pasado y el discurso histórico: nunca van a ser iguales, pero sí pueden

25 Cfr. Zanotti, *Hacia una hermenéutica*, 15-16.

26 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, III (París: Du Seuil, 1985), 269-270.

27 Ricoeur, *Temps et récit*, III, 219-220.

28 Cfr. Ricoeur, *Temps et récit*, III, 225-226.

y deben ser análogos, y la función del historiador, también su función cívica, la deuda de justicia que tiene con sus conciudadanos, es que esa analogía sea lo más ajustada posible.

b) La verdad como *aletheia*

Paso ahora a referirme al otro concepto de verdad que propuse analizar: *aletheia*, o «des-ocultamiento». La idea griega de *aletheia* fue retomada por Heidegger, quien la abordó en una conferencia titulada «Hegel y los griegos». Afirma allí que «*aletheia* es el misterio mismo, el asunto del pensar»:²⁹

Ahora bien, si dirigimos la atención a lo misterioso de la *aletheia*, la cual impera en el comienzo de la filosofía griega y en la marcha de toda la filosofía, la filosofía de los griegos se muestra, también para nuestro pensar, en un «todavía no». Mas este es el «todavía no» de lo no pensado; no el «todavía no» que no nos satisface, sino el «todavía no» para el cual nosotros somos insuficientes y al cual no atendemos suficientemente.³⁰

En ese «todavía no», Heidegger muestra la finitud del ser humano, que es incapaz, por sí solo, de agotar la verdad. Para el caso de la verdad histórica, esta idea es sumamente fecunda, pues alerta al historiador acerca de la actitud con la que debe acercarse a su objeto. Frente al misterio solo es posible acercarse desde la humildad, pues se trata de algo que sobrepasa las propias fuerzas, la propia capacidad de comprensión. Desde ese umbral, el historiador puede entrar, como de puntillas, en el objeto a conocer, tratándolo con el respeto que merece el «otro», que es otra persona o grupo de personas al que no se debe manipular mediante la ideología o los prejuicios, sino realizando, previamente, esa *epoché* de que habla Marrou,³¹ ese despojamiento que permite entrar en comunicación con el otro.

Considero que la idea implícita en el concepto de *aletheia* es especialmente significativa para el historiador. Por un lado, porque el objeto histórico se presenta siempre ante él como un misterio a develar: no por casualidad Carlo

29 Martin Heidegger, «Hegel y los griegos». Conferencia pronunciada en Heidelberg el 26-VII-1958, <https://www.icergua.org/latam/pdf/09-segsem/03-07-fh3/doc13.pdf>, 6 (consultada 1-12-2021).

30 Heidegger, «Hegel y los griegos», 7.

31 Marrou, *El conocimiento histórico*, 67.

Ginzburg se refería al «paradigma indiciario»,³² queriendo mostrar con ello el esfuerzo por encontrar pruebas que conduzcan al conocimiento del pasado. Por otra parte, la verdad tiene pliegues, y eso también está unido a la idea de misterio: cada historiador, en su tiempo, «des-pliega» una parte de la verdad de la historia, sin agotarla. Por eso puede afirmarse que ese conocimiento es un «todavía-no»: no está acabado, siempre pueden conocerse más pliegues, más facetas, nuevas perspectivas.

Nathalie Zemon Davis ha dejado un excelente testimonio de lo que significa ese acercamiento al pasado buscando des-velar su misterio. Al contar su experiencia de investigación, dice: «Quiero llevar mis investigaciones tan lejos como pueda con el propósito de encontrar y comprender los mundos mentales y afectivos de los individuos y las comunidades del pasado. Al abordar los indicios y las huellas que me han dejado, me siento ayudada y obstaculizada a la vez por mis subjetividades y mis distintas capacidades».³³

Llegados a este punto, podemos preguntarnos de qué modo puede llegarse a este des-ocultamiento, siempre parcial, siempre superable, siempre «camino hacia». Esto lleva a ver cuáles son las formas por las que el sujeto llega, efectivamente, al conocimiento. En este apartado me referiré al conocimiento experiencial, al conocimiento empático, al conocimiento por amistad y diálogo.

Sanguineti explica que los conceptos, si bien revelan aspectos importantes de la realidad, necesariamente prescinden de muchas cosas: «Nos revelan, pero también nos ocultan la realidad, que es mucho más compleja».³⁴ La experiencia, por el contrario, es un conocimiento «existencial e inmediato», que siempre puede «enriquecerse con nuevos matices y aspectos imprevistos».³⁵ Pasando específicamente al conocimiento histórico, siendo la historia una disciplina de lo concreto, es evidente que el uso del concepto, si bien es fundamental, no es suficiente. El conocimiento experiencial, en cambio, sí puede ofrecer una pista válida para entender el modo de conocer del historiador. Explica Sanguineti que entre «concepto» y «experiencia» se produce una «complementariedad circular», de modo que uno potencia a la otra. El conocimiento por

32 Vid entre otros el ensayo: «Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales», en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. (Barcelona: Gedisa, 1999), especialmente pág. 148: «Y el conocimiento histórico, como el del médico, es indirecto, indicial y conjetural».

33 Davis y Crouzet, *Pasión por la historia*, 122.

34 Sanguineti, *El conocimiento*, 124.

35 Sanguineti, *El conocimiento*, 106.

experiencia, descuidado por la filosofía clásica, fue potenciado por corrientes contemporáneas como el vitalismo, la fenomenología, el existencialismo.³⁶

En *Persona y acción*, Karol Wojtyła aborda este tipo de conocimiento desde la fenomenología, y lo define como

lo que se da de forma inmediata, o todo acto cognoscitivo en que el objeto se nos dé de forma directa [...]. En oposición al reduccionismo empirista, existen, por tanto, muchas formas diferentes de experiencia en las cuales se dan objetos individuales para que sean tomados en consideración, como, por ejemplo, la experiencia de los hechos psíquicos individuales de los otros egos, la experiencia estética.³⁷

Por su parte, Marrou rechaza los métodos propios de las ciencias de la naturaleza y afirma que el punto de partida para la historia ha de ser el «conocimiento vulgar». «Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la historia, ese encuentro de lo otro, aparece como íntimamente emparentado con la comprensión del Otro en la experiencia del presente y se introduce con ella en la categoría más general [...] del conocimiento del hombre por el hombre».³⁸

Marrou dedica varias páginas a la explicación de esa peculiar relación del sí mismo con el otro, de los modos, posibilidades y dificultades de esa comunicación. Concluye reafirmando la posibilidad de comprender al «otro-pasado», siempre que se esté en una disposición que nos haga «connaturales con otro, nos permita experimentar sus pasiones, y volver a pensar sus ideas bajo la misma luz con que él las vivió».³⁹ En otro escrito, el mismo autor afirma que «el historiador es un hombre que busca comprender a otros hombres: no lo logra más que en la medida en que pone en práctica su conocimiento del hombre, su experiencia, su pensamiento».⁴⁰

Edith Stein, con una perspectiva netamente filosófica, ha profundizado en estas ideas a partir de la fenomenología, particularmente en su obra *Sobre*

36 Sanguineti, *El conocimiento*, 127.

37 Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: BAC, 1982), 10, nota 1.

38 Marrou, *El conocimiento histórico*, 69.

39 Marrou, *El conocimiento histórico*, 79-80.

40 Henri-Irénée Marrou, «De la philosophie à l'histoire», en *Étienne Gilson philosophe de la chrétienté* (Collection «Rencontres», 30) (París: Éditions du Cerf, 1949), 83.

el problema de la empatía. Empatía es «la experiencia de la conciencia ajena».⁴¹ Pero, ¿de qué manera se da esta experiencia?

Para comenzar, Edith Stein se detiene a diferenciar las experiencias originarias de las no-originarias. Cuando se vive el gozo del otro, por ejemplo, no se experimenta una «alegría originaria»: es el otro el que la experimenta. Su gozo es originario aunque el yo lo experimente como no-originario.⁴² Por eso diferencia «empatía no es sentir-a-una, si esto se toma en sentido estricto».⁴³ El que empatiza «siente» lo del otro, pero de modo «no-originario». Solo a través de la empatía se rompe el aislamiento del yo, que se abre a la experiencia de los otros.⁴⁴

Un punto interesante de su argumentación se refiere a que el cuerpo viviente tiene una posición que llama «punto cero de la orientación del mundo espacial».⁴⁵ El cuerpo viviente no puede separarse del mundo exterior que le es dado. Cuando el yo interpreta este cuerpo viviente y se proyecta empáticamente en él, obtiene una nueva imagen del mundo exterior, y un nuevo punto cero de orientación, No es que el yo mueva su punto cero al nuevo lugar, sino que retiene su «punto cero originario» y su orientación «originaria», mientras que, de modo empático y no-originario, obtiene el otro.⁴⁶ De todo esto surge la posibilidad de enriquecer la propia imagen del mundo a través de la del otro, y la importancia de la empatía para experimentar el mundo exterior como real.⁴⁷

Creo que estas consideraciones de Edith Stein pueden trasladarse, en sentido analógico, al conocimiento histórico. En efecto, el sujeto-historiador es capaz de empatizar con el otro-historiado y, mientras retiene su propio punto de orientación (en este caso no sería solo espacial sino fundamentalmente temporal), es capaz, no solo de conocer al otro, sino además de enriquecerse con su peculiar punto de orientación. La empatía con los seres del pasado permite su conocimiento y, por añadidura, un enriquecimiento en la manera que tiene el sujeto-historiador de ver el mundo y su transcurrir. Por tanto, el conocimiento empático es una manera privilegiada de acceso a la verdad

41 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 27.

42 Cfr. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 27.

43 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 33.

44 Cfr. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 34.

45 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 75.

46 Cfr. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 80.

47 Cfr. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 81.

histórica, a una verdad que se va des-ocultando, a medida que la empatía es mayor.

Otro punto interesante para la temática historiográfica es la afirmación de que la empatía puede ser un correctivo para evitar el encierro en la propia individualidad y una probable fuente de engaño para el sujeto que conoce.⁴⁸ Por el contrario, la visión del otro otorga mayor claridad sobre la propia visión. Pienso en la posibilidad de trasladar esta idea a la historia y, en concreto, considero cómo muchas veces los historiadores extranjeros logran una perspectiva más ajustada de la realidad pasada que los historiadores nacionales.⁴⁹

Para la comprensión empática no es necesario que el yo haya pasado por todas las experiencias que son ofrecidas empáticamente por el otro. Puede ser que ese yo sea agnóstico y, sin embargo, sea capaz de empatizar con un sujeto creyente y entender sus acciones con relación a su fe: esto ocurre cuando el yo empatiza un valor del otro como motivo de su conducta. Glosando a Dilthey, Stein dice que solo cuando uno se experimenta a sí mismo como una persona, como un todo con sentido, es capaz de entender a otros. Y agrega que de este modo puede entenderse a Ranke cuando quería «“extinguir” su sí mismo para ver las cosas “como han sido”». Tomar el yo como medida es encerrarse en la prisión de la individualidad. Así, los otros se convierten en enigmas o, peor aún, son remodelados a imagen del yo cognoscente, y así se falsifica la verdad histórica.⁵⁰

Es oportuno, en este momento, citar al historiador Dominick LaCapra, para quien la empatía «puede entenderse como algo que presta atención e incluso intenta recuperar la posible dimensión escindida, afectiva, de la vivencia de otros», lo que implica «que la afectividad es un aspecto crítico de la comprensión del historiador».⁵¹ Este autor considera que la acogida de las vivencias de otros, en especial cuando se trata de acontecimientos traumáticos da lugar a un «desasosiego empático» que, lejos de enturbiar la investigación, debería conllevar una mejor comprensión de los acontecimientos relatados,

48 Cfr. Stein: *Sobre el problema de la empatía*, 83 y 133.

49 Podrían citarse muchos ejemplos. En el contexto europeo, se me ocurre el aporte de los historiadores ingleses: J. Elliott, G. Parker, H. Kamen al conocimiento de la historia de la España moderna; en el contexto uruguayo es claro el aporte del estadounidense J. Chasteen a la historia de un caudillo, Aparicio Saravia, cuya imagen fue objeto de un uso político que impidió un auténtico conocimiento del personaje y de su entorno –*Héroes a caballo* (Madrid: Aguilar, 2002)–.

50 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 133.

51 Dominick LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma* (Buenos Aires: Nueva visión, 2005), 62.

siempre que la empatía no ceda «el paso a una condición vicaria de víctima»,⁵² en la que el historiador se identifica de modo absoluto con el sujeto historiado.

Otro punto que debe tenerse en cuenta en esta búsqueda de la verdad por parte del historiador es que se trata de un esfuerzo que solo puede darse «en comunión», en diálogo con otros. Según Marrou, el conocimiento histórico se produce fundamentalmente a través de la amistad, de un modo análogo a como se da el conocimiento interpersonal con otros seres humanos presentes.

La comprensión [...] supone la base de una amplia base de comunión fraterna entre sujeto y objeto, entre el historiador y el documento (digamos más exactamente: entre el historiador y el hombre que se revela a través de ese signo que es el documento): cómo comprender, sin esta disposición de ánimo que nos hace connaturales con otro, nos permite experimentar sus pasiones, y volver a pensar sus ideas bajo la misma luz con que él las vivió..., en una palabra, sin comunicar con el otro. [...] Entre el historiador y su objeto tiene que establecerse un vínculo de amistad, si es que el historiador quiere comprender, pues, según la hermosa fórmula de san Agustín, «no se puede conocer a nadie si no es por la amistad», «*et nemo nisi per amicitiam cognoscitur*».⁵³

Esta implica, necesariamente, el diálogo. *Dia-logos*, es –etimológicamente– palabra que atraviesa: en este caso es el esfuerzo del yo historiador para alcanzar al otro, y la apertura de este a ser conocido. Karol Wojtyła, desde la perspectiva fenomenológica y personalista que le es característica, afirma que «el conocimiento humano, que es un fenómeno social, se desarrolla mediante la mutua comunicación e intercambio de las cosas comprendidas»,⁵⁴ y considera que, «aun cuando no haya una comunicación directa», «las distintas personas pueden intercambiar mutuamente los resultados de las experiencias que han tenido en las relaciones con sus semejantes», y esto constituye verdadero conocimiento sobre el hombre.⁵⁵

Resulta profundamente atractivo, a partir de las ideas anteriormente expuestas, considerar el trabajo de investigación histórica como un diálogo, una relación «amistosa» con los hombres y mujeres del pasado. Realmente, a lo largo del quehacer histórico, se forja esa relación peculiar entre el historiador

52 LaCapra, *Escribir la historia*, 68.

53 Marrou, *El conocimiento histórico*, 79-80. La cita de san Agustín procede de: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 71, 5. http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/ottantatre_questioni_libro.htm (consultado el 1-12-2021).

54 Wojtyła, *Persona y acción*, 21.

55 Wojtyła, *Persona y acción*, 4.

y los protagonistas de la historia, sean estos personajes destacados o gentes comunes. Esa relación supone, de parte del historiador, estar disponible frente a lo inesperado y superar la «mala subjetividad». ⁵⁶ Nathalie Zemon Davis lo expresa afirmando que «el historiador debe ser generoso, atento a las huellas, a las voces del pasado». ⁵⁷

Obviamente, como ya se ha dicho, al hablar de amistad entre el historiador y los seres humanos del pasado, se está utilizando el término en sentido analógico, pues la amistad supone reciprocidad, y ella no se da –de modo pleno al menos– en el caso de la historia. Escribe Laín Entralgo: «Consiste la verdadera amistad en dejar que el amigo sea lo que él es y quien él quiere ser». ⁵⁸ A partir de esta definición se puede penetrar en la analogía que supone la amistad en el conocimiento histórico: por una parte, los personajes del pasado brindan al historiador su historia, su memoria, su relato; por otra, el historiador rescata del olvido a esos seres del pasado y –en una nueva relación amistosa– los presenta a sus contemporáneos.

Para que el ser humano objeto de la historia se muestre, el historiador debe esforzarse en acercarse a su objeto con reverencia, con afán de saber, aun sabiendo que lo abordará –necesariamente– desde su propio horizonte de comprensión. De este modo, el historiador pagará la «deuda» que él y toda su comunidad tiene con el pasado, develando a sus contemporáneos esa realidad que puede estar oculta por el olvido, por el prejuicio ideológico, por la amnesia impuesta. ⁵⁹

VI. ¿Es posible la verdad en historia?

Habiendo analizado desde diversas perspectivas la peculiaridad del conocimiento histórico, podemos enfrentarnos con la pregunta que inició esta investigación: ¿es posible la verdad en historia?

Los enunciados verdaderos –explica Sanguinetti– son contextuales, pues han de entenderse en su contexto lingüístico y conceptual para poder ser reconocidos en su verdad. No obstante, dichos contextos no son «cerrados

56 Ricoeur, *La memoria, la historia*, 437 nota 59.

57 Davis y Crouzet, *Pasión por la historia*, 19.

58 Pedro Laín Entralgo, *Sobre la amistad* (Madrid: Revista de Occidente, 1972), 215.

59 Para este tema Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido, passim*.

e inconmensurables», sino «ventanas» desde las cuales pueden contemplarse diversos aspectos de lo real.⁶⁰ «El conocimiento de las personas, la cultura y la historia es una tarea inagotable. Solo llegaremos a conocimientos parciales que a veces convendrá ir reajustando. Conocemos numerosas verdades en todos estos campos, pero siempre permanecemos abiertos a ajustes y a nuevos avances».⁶¹

La historia, ya lo decía Aristóteles, es la ciencia de lo concreto, y «debe mostrar lo concreto en su complejidad, en su insuperable complejidad».⁶² Este es quizá uno de los grandes desafíos del historiador: cómo dar cuenta de esa trama. ¿Es posible para un solo individuo? ¿O la verdad histórica surgirá, necesariamente, de la combinación de las visiones de historiadores de diversas corrientes y épocas?

El hecho de que «cada generación escriba su propia historia», no implica negar la verdad de dicho conocimiento: solo afirma la realidad de diferentes relaciones establecidas entre personas del pasado y de diversos «presentes». Dichas «historias» no son ficciones, sino relatos verdaderos, que sitúan al sujeto cognoscente en perspectivas diversas: cada uno es capaz de abrir así una nueva «ventana», que enriquezca el conocimiento del pasado. Pero esto no significa, en modo alguno, una postura relativista o escéptica respecto al conocer histórico. Por el contrario, como afirma von Balthasar, esa pluralidad indica que «la verdad es sinfónica», llena de matices, de tensiones, de dramatismos.⁶³

Haciendo una crítica a ciertos cultores demasiado radicales del *linguistic turn*, el historiador Geoff Eley escribe un artículo de título sugerente: «Is all the world a text?» En él afirma que hay un número relativamente pequeño de historiadores que han adoptado una epistemología que relativiza el estatus de todo conocimiento, de modo que no existiría ningún significado fijo y todo sería constantemente cuestionable. Esta postura crítica, en sus formas más radicales, socava la idea de conocimiento histórico como tal, y reduce la tarea del historiador a formas más o menos elaboradas de crítica historiográfica (la historia no como la reconstrucción de lo que pasó a través de los archivos, sino como la continua disputa sobre cómo el pasado es abordado o invocado).⁶⁴

60 Sanguineti, *El conocimiento*, 267.

61 Sanguineti, *El conocimiento*, 176.

62 Marrou, «De la philosophie à l'histoire», 78.

63 Cfr. Hans Urs Von Balthasar, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano* (Madrid: Encuentro, 1979), 10.

64 Cfr. Geoff Eley, «Is all the world a text? From social history to the history of society two decades later», en *Practicing history. New directions in historical writing after the linguistic turn*, ed. Gabrielle Spiegel (New York & London: Routledge, 2005), 45.

¿La historia sería tan solo un texto entre otros? ¿Habría que abordarla desde el campo literario, al igual que un relato de ficción? ¿No existe nada propio en el relato histórico? Para definir este último punto, me basaré en el texto de Ricoeur, «Expliquer et comprendre». Allí, el autor realiza una comparación entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia. Afirma que la historiografía es una forma de relato, un relato «verdadero» y que se ocupa de acciones de hombres en el pasado.⁶⁵ Esta indagación le permite superar la antigua dicotomía que había establecido Dilthey entre explicación (ciencias de la naturaleza) y comprensión (ciencias del espíritu). La comprensión histórica requiere –afirma– de una competencia específica: la de «seguir [*suiivre*] una historia», en el sentido de una historia contada. Esto implica comprender una sucesión de acciones, de pensamientos, de sentimientos, que frecuentemente siguen una cierta dirección, pero que a veces provocan sorpresas. Por eso, la historia nunca será deducible ni predecible, sino que es necesario seguir su desarrollo hasta el desenlace. El relato ha de mostrar su contingencia –los sucesos pudieron haberse dado de otra manera– pero ha de ser, a la vez, aceptable, es decir, verosímil. Considera Ricoeur que una teoría de la historia que destaca el elemento narrativo permite mostrar que explicación y comprensión no son excluyentes, sino que se necesitan mutuamente: cuando la comprensión espontánea se bloquea, entonces se recurre a la explicación, a fin de «relanzar» la comprensión.⁶⁶

La historia tiene, pues, una estructura narrativa, análoga a la de la naturaleza humana, como ha sido puesto de manifiesto por connotados filósofos contemporáneos. De entre ellos, es especialmente sugerente el análisis de Hannah Arendt en la condición humana:

Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son resultado de la acción.⁶⁷

65 Ricoeur, «Expliquer et comprendre», 140.

66 Cfr. Ricoeur, «Expliquer et comprendre», 143-145.

67 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 208-209.

Teniendo en cuenta esa estructura, puede hablarse con propiedad, de la posibilidad de un conocimiento verdadero de la historia, cuando el relato historiográfico sigue las reglas metodológicas de la disciplina y combina, en su interpretación, la comprensión y la explicación.

El escepticismo reduce el pasado a algo completamente «extraño» al hombre del presente. Negar la posibilidad de conocer el pasado conduce al hombre al encerramiento en sí mismo, y a creerse con la capacidad de «modelar» él mismo y para sí mismo, aquello que fue. El escepticismo corta la relación entre las personas, al negar que exista algo común entre ellas. Esto tiene serias consecuencias a nivel social, pero a nivel de la disciplina historiográfica es también grave. Si el pasado es un objeto «extraño», es porque el historiador no se reconoce como persona humana que conoce a otras personas humanas: se transforma en el *homo curvatus*, que se cierra sobre sí, y busca ser el artífice de una historia inventada, desgajada de toda tradición, en disputa con otras visiones a las que tampoco procura comprender ni valorar. En definitiva, el quehacer historiográfico se transforma en una mera disputa por el poder, y no en un diálogo que apunta a la verdad.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. *Confesiones*, <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index.htm>.
- Agustín de Hipona. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/ottantatre_questioni_libro.htm.
- Alvira, Tomás, Luis Clavell y Tomás Melendo. *Metafísica*. Pamplona: Eunsa, 1997.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Davis, Nathalie Zemon, y Denis Crouzet. *Pasión por la historia. Entrevista con Denis Crouzet*. Valencia: Universitat de Valencia, 2006.
- Eley, Geoff. "Is all the world a text? From Social History to the History of Society Two Decades Later". En *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*, editado por Gabrielle Spiegel, 35-60. New York & London: Routledge, 2005.
- Esparza, Michel. *El pensamiento de Edith Stein*. Pamplona: EUNSA, 1998.

- Fèbvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1953.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Ginzburg, Carlo. “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”. En *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, 138-175. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Heidegger, Martin. “Hegel y los griegos”. Conferencia pronunciada en Heidelberg el 26-VII-1958, <https://www.icergua.org/latam/pdf/09-segsem/03-07-fh3/doc13.pdf>, 6 (consultada 1-12-2021).
- LaCapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva visión, 2005.
- Laín Entralgo, Pedro. *Sobre la amistad*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- Marrou, Henri-Irénée. “De la philosophie à l'histoire”. En *Étienne Gilson philosophe de la chrétienté* (Collection «Rencontres», 30), 71-86. París: Éditions du Cerf, 1949.
- Marrou, Henri-Irénée. *El conocimiento histórico*. Barcelona: Idea, 1999.
- Moya, Patricia. “La verdad en Tomás de Aquino”. En Anselmo de Canterbury, *Tratado sobre la verdad*, editado por Felipe Castañeda, 247-261. Bogotá: Universidad de los Andes, 2018.
- Ricoeur, Paul. “Expliquer et comprendre”. *Revue Philosophique de Louvain* 75, n.º. 25 (1977): 126-147, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1977_num_75_25_5924 (consultado 1-12-2021).
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*, III. París: Du Seuil, 1985.
- Sanguinetti, Juan José. *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*. Madrid: Palabra, 2005.
- Stein, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004.
- Tomás de Aquino. *De Veritate*. <https://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*. <http://hjjg.com.ar/sumat/>.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Akal, 1989.

Von Balthasar, Hans Urs. *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*. Madrid: Encuentro, 1979.

Von Ranke, Leopold. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Leipzig: von Duncker und Humblot, 1874.

Wojtyła, Karol. *Persona y acción*. Madrid: BAC, 1982.

Zanotti, Gabriel. *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje*. Buenos Aires: Universidad Austral, 2005.

Yadira CARRANZA MARIÑO

Escuela Normal Superior de París, Francia.

yadira10carranza@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4471-6708>

Recibido: 01/10/2021 - Aceptado: 18/09/2022

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Carranza Mariño, Yádira. "Intelectuales «satélites»: Fernando Aínsa y Roger Caillois, mediadores de transferencias culturales". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 12, (2022): 179-212. <https://doi.org/10.25185/12.7>

Intelectuales «satélites»: Fernando Aínsa y Roger Caillois, mediadores de transferencias culturales

Resumen: Fernando Aínsa y Roger Caillois fueron dos intelectuales que actuaron como bisagras culturales entre el continente europeo y latinoamericano. Habiendo vivido en las dos orillas del Atlántico, los escritores fueron construyendo, a través de sus desplazamientos, redes trasatlánticas que funcionaron como mecanismos de circulación de transferencias culturales. Sus acciones por la difusión y promoción de autores provenientes de América Latina los llevaron a convertirse en mediadores. Actores en «segunda fila» cuya contribución en la historia de la producción cultural merece ser rescatada y puesta en perspectivas para recuperar los eslabones perdidos de la historia trasatlántica. Desde París, «capital de las letras», Aínsa y Caillois instauraron una pasarela de textos latinoamericanos a territorio europeo, sus contactos en el mundo editorial, la academia, las revistas y las organizaciones internacionales como la Unesco les permitió crear conexiones con revistas como *Río de la Plata, América, El correo de la Unesco* y vincularse a proyectos editoriales como la *Colección Croix du sud, Obras representativas* y *Archivos*, desde donde actuaron como «*passeurs*» de la literatura latinoamericana.

Palabras claves: Intelectuales satélites, transferencias culturales, mediadores, circulación de ideas, Roger Caillois, Fernando Aínsa.

«Satellite» Intellectuals: Fernando Aínsa and Roger Caillois, Gatekeepers of Cultural Transfers

Abstract: Fernando Aínsa and Roger Caillois were two intellectuals who acted as cultural hinges between the European and Latin American continents. Having lived on both sides of the Atlantic, the writers built, through their travels, transatlantic networks that functioned as mechanisms for the circulation of cultural transfers. Their actions to disseminate and promote Latin American authors led them to become mediators. Actors in the «second line», especially Aínsa, their contribution to the history of cultural production merits to be rescued and put into perspective in order to recover the missing links of transatlantic history. From Paris, the «capital of letters», Aínsa and Caillois will establish a gateway of Latin American texts to European territory, their contacts in the publishing world, academia, magazines and international organizations such as Unesco will allow them to create connections with magazines such as *Río de la Plata*, *América*, *El correo de la Unesco* and to link up with publishing projects such as the *Croix du sud Collection*, *Representative Works and Archivos*, from where they will act as «*passeurs*» of Latin American literature.

Keywords: Satellite intellectuals, cultural transfers, gatekeepers, circulation of ideas, Roger Caillois, Fernando Aínsa.

Intelectuais «satélites»: Fernando Aínsa e Roger Callois, mediadores de transferências culturais

Resumo: Fernando Aínsa e Roger Caillois foram dois intelectuais que actuaram como dobradiças culturais entre os continentes europeu e latino-americano. Tendo vivido nos dois lados do Atlântico, os escritores construíram, através das suas viagens, redes transatlânticas que funcionaram como mecanismos para a circulação de transferências culturais. As suas acções de divulgação e promoção dos autores latino-americanos levou-os a tornarem-se mediadores. Os actores da «segunda fila», especialmente Aínsa, a sua contribuição para a história da produção cultural merece ser resgatada e posta em perspectiva, a fim de recuperar os elos que faltam na história transatlântica. De Paris, a «capital das letras», Aínsa e Caillois iriam estabelecer uma porta de entrada dos textos latino-americanos para o território europeu, os seus contactos no mundo editorial, académico, revistas e organizações internacionais como a Unesco permitir-lhes-iam criar ligações com revistas como o *Río da Prata*, *América*, *El correo de la Unesco* e estabelecer ligações com projectos editoriais como a *Colecção Croix du sud*, *Obras representativas e Archivos*, de onde actuariam como «*passeurs*» da literatura latino-americana.

Palavras-chave: Intelectuais satélites, transferências culturais, mediadores, circulação das ideias, Roger Caillois, Fernando Aínsa.

Actores en segunda fila

Hablar de historia cultural en el contexto latinoamericano supone revisar los desplazamientos, importaciones, viajes, contactos culturales trasatlánticos y actores que transitaron entre las dos orillas del Atlántico. Tradicionalmente estas relaciones se han abordado desde un enfoque eurocentrista, donde las «exportaciones del pensamiento y producciones»¹ se realizan de manera unilateral y vertical, desde Europa hacia América Latina. Para evitar caer en la antinomia cultura dominada/cultura dominante, retomamos los planteamientos de Michel Espagne y Michelle Werner sobre el concepto de transferencias culturales como enfoque de estudio. Espagne propone «*mettre en évidence des formes de métissage souvent négligées*»² a partir del análisis de los mecanismos de circulación de un objeto cultural que se mueve de un campo a otro. Desde el enfoque de las transferencias cuyo eje central es el mestizaje, vamos a realizar una revisión de la Historia oficial para recuperar historias culturales cruzadas marcadas por los movimientos y flujos entre fronteras, historias en las cuales comienzan a parecer nuevos personajes que influirán la historia cultural. Estos actores son a los que denominamos mediadores culturales.

Espagne en «*La notion de transfert culturel*» define estos mediadores culturales como «*véhicules sociologiques*», «*vecteurs de transferts culturels*». El investigador francés se ocupa más de definir las transferencias propiamente, es decir, sus mecanismos de operación y sus dinámicas de circulación en el contexto de recepción, que de establecer y caracterizar la función del mediador. Con todo ello, sus investigaciones fueron un punto de partida esencial para que otros investigadores siguiéramos indagando la cuestión de los mediadores. Espagne, además de brindar un marco teórico, trazó las primeras pistas para el estudio de estos personajes a partir del análisis de sus redes y contextos sociales. De ahí que nuestro enfoque de estudio sea el de cartografiar sus redes y sus posiciones dentro del campo intelectual francés.

Pero antes de adentrarnos en el análisis de sus redes, haremos algunas precisiones sobre los vocablos de mediador y mediación. Estos términos se aplican en diferentes contextos y disciplinas, desde la educación hasta la psicología y la sociología, en todas ellas, el significado etimológico de la palabra

1 Compagnon nos habla de un «*soupçon d'une histoire européocentriste*» que se ha estudiado desde términos como «modelo» e «influencia» heredados de la historiografía, limitándose a la comparación y omitiendo los conceptos de recepción y actores de mediación. Ver: Ollivier Compagnon, «Influences ? Modèles ? Transferts culturels ?», *América: Cahiers du CRICCAL*, n° 33 (2005): 11.

2 Michel Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands* (Paris: Editor Presses universitaires de France, 1999), 1.

medius remite a un punto medio entre dos ubicaciones. En nuestro estudio esa connotación se conserva, pues entendemos por mediadores de transferencias culturales, intelectuales que se movieron entre dos espacios y que actuaron como agentes de promoción cultural. Dicha mediación pueda darse en forma física (libros o revistas) o inmaterial (ideas), también puede ser de diferentes tipos (mediación editorial, mediación crítica, mediación académica, mediación científica) y darse desde diversos espacios o canales (organismos culturales, instituciones académicas, eventos). En este sentido, algunos investigadores como Diana Roig han avanzado en la delimitación de estos personajes en el campo de la literatura y las letras.³ Roig define el mediador cultural como un «agente activo» entre dos fronteras quienes son portadores de transferencias culturales, señala que estos personajes suelen asociarse a redes relevantes y ocupar «posiciones estratégicas» dentro de ellas. Este tema de las redes en el estudio de mediadores ha sido también ahondado por otros investigadores como Olivier Compagnon, Eduardo Devés o Alexandra Pita quienes han analizado la circulación de transferencias culturales y literales dentro y fuera de América Latina poniendo en evidencia cómo se ha configurado un campo de estudios latinoamericanos gracias actores culturales claves y sus redes. De ahí que nuestra metodología de estudio de los mediadores pase por el análisis de las sociabilidades de Fernando Aínsa y Roger Caillois.

En este marco, los mediadores o, como proponemos aquí llamarlos, intelectuales satélites, son operadores de transferencias culturales. Se trata de actores culturales que han instaurado pasarelas de comunicación entre dos espacios, intelectuales que llevados por coyunturas históricas y sociales de sus países, han emprendido largos desplazamientos buscando un refugio o un nuevo hogar.⁴ Estos «transplantados» cuyas «raíces estaban en el aire»,⁵

3 En su estudio de las culturas y literaturas periféricas propone abordar a los mediadores culturales desde los términos de «smugglers» y «customs officers», mientras que la función del primero es «promover intercambios y frecuentemente crear sus propias normas, circuitos, canales y formas» y muchas veces son reaccionarios contra las tendencias y las modas, los segundos ocupan posiciones que «buscan cumplir la norma dominante» y que pueden estar coaccionado por asociaciones ideológicas o contextos políticos. Diana Roig-Sanz y Reine Meylaerts, “General Introduction. Literary Translation and Cultural Mediators. Towards an Agent and Process-Oriented Approach”, en *Literary Translation and Cultural Mediators in ‘Peripheral’ Cultures: Customs Officers or Smugglers?*, eds. Diana Roig-Sanz y Reine Meylaerts (Coventry: Palgrave Macmillan, 2018), 3.

4 Sin ir más lejos, podemos mencionar los intelectuales exiliados de la guerra civil española quienes se asentaron temporal o permanentemente, en el continente latinoamericano: Benito Milla en Uruguay, Max Aub y José Gaos en México, Rafael Alberti en Argentina. Ver: Carlos Blanco Aguinaga, “La literatura del exilio en su historia”, *Migraciones y exilios*, n° 3 (2002): 23-42. Posteriormente con el advenimiento de las dictaduras latinoamericanas comenzaría de nuevo otra peregrinación, esta vez, en dirección contraria (muchos escritores latinoamericanos se exilian en Europa: Julio Cortázar, Juan Carlos Onetti, Pablo Neruda, Juan José Saer, Saúl Yurkiévich, Daniel Moyano). Ver: Claude Cyerman, “La literatura latinoamericana y el exilio”, *Revista iberoamericana*, n° 164-165 (1993): 524.

5 Fernando Aínsa, *Travesías. Juegos a la distancia* (Málaga: Ediciones litoral, 2000), 15.

son dignos representantes de la figura del «*entre-deux*» propuesta por Daniel Sibony (1991) cuyos referentes identitarios se encuentran dispersados entre dos o más espacios culturales.⁶

Los estudios culturales y la crítica literaria han sabido rehacer la trayectoria de muchos de estos intelectuales y escritores de primera fila. Podemos seguir sus huellas rastreando proyectos literarios, influencias recíprocas y aportes a la cultura de recepción, pero creemos que existe otro grupo de actores que no han sido lo suficientemente estudiados y cuyo rol como mediadores de transferencias culturales aún permanece en el anonimato, los llamados intelectuales satélites. Estos personajes son un eslabón perdido de la historia de la producción cultural latinoamericana, sus nombres posiblemente no aparecen en los manuales de literatura, pero si nos detenemos a analizar la circulación de ideas trasatlánticas, encontraremos su huella y podremos rastrear su intervención a favor de la promoción de la literatura latinoamericana. De ahí su apelación —propuesta por Idmhand— como «satélites», es decir actores culturales en «segunda fila». En definitiva, «se trata de contribuir a una relectura, a una nueva interpretación de la historia de la producción cultural europea y americana [...] desde otra mirada: la que operan desde la clandestinidad, el anonimato, o desde la sombra de figuras más conocidas».⁷

Una cuestión de archivos

En la reconstrucción de la trayectoria de los intelectuales satélites una fuente importante de información son los archivos y fondos personales. Aunque aquí, por cuestiones de espacio no desarrollaremos a cabalidad el rol de los archivos, sí deseamos esbozar algunas ideas para señalar su importancia y dar algunos detalles de los fondos en cuestión. Los archivos son percibidos, muchas veces, como lugares donde se almacenan diversos tipos de documentos asociados al pasado de una nación, algo así como contenedores de una memoria nacional a los cuales un investigador puede acudir para confirmar una información. Su papel, en realidad, es más complejo, de entrada, el historiador Paul Ricoeur los define en su celebre *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000) como un órgano

6 Cécile Chantraine-Braillon, Norah Giraldo Dei Cas, Fatiha Idmhand, *El escritor y el intelectual entre dos mundos* (Madrid: Ed. Iberoamericana/Vervuet, 2010), 17.

7 Fatiha Idmhand y Margarida Casacuberta Rocarols, *Lugares y figuras del exilio republicano del 39. Los intelectuales "satélites" y sus redes transnacionales* (Bruselas: Peter Lang, 2020), 16.

de filtro y almacenamiento de testimonios, los cuales se convertirán en una memoria escritural. Nos quedamos con la idea de filtro, de un lado porque no todo puede estar almacenado en los archivos, debe existir imperativamente una primera etapa de depuración, esta puede ser realizada intencionalmente por el archivista, el autor o puede ser el resultado de las circunstancias.⁸

Dentro de esta lógica se inscriben nuestros archivos y las reflexiones que haremos en este artículo. Vamos primero con una presentación rápida de ellos, comencemos por el fondo de Caillois. Sus archivos se encuentran en la biblioteca municipal de Valery Larbaud en Vichy (Francia). En 1975 renta la propiedad de había pertenecido al poeta en Valbois y allí conoce a Monique Kunz, conservadora de la biblioteca, se hace miembro de la Asociación Internacional de Amigos de Larbaud y participa como jurado en el premio Larbaud, finalmente termina por ceder sus documentos a la biblioteca municipal. Su fondo se compone de manuscritos, borradores y su correspondencia, algunos pocos documentos personales (como pasaportes y agendas), muchas de sus obras publicadas (proyectos en los que participó como las traducciones de algunos autores latinoamericanos o los ejemplares de *Lettres françaises*) y una buena muestra de la recepción y crítica de su obra. Su archivo supone una rica fuente para revisar la vigencia del pensamiento del sociólogo y para analizar su posición dentro del campo intelectual francés. En este sentido hemos podido encontrar algunas investigaciones en torno a su rol de mediador como los trabajos de Roger Grenier, Odile Felgine y Annick Louis.

A diferencia del archivo de Caillois, que se encuentra clasificado y se puede consultar en línea, el fondo de Aínsa está en proceso de clasificación. El archivo está alojado en el laboratorio del CRLA-Archivos de la Universidad de Poitiers (Francia), fue donado por iniciativa propia del escritor uruguayo en 2017 y desde esa fecha se viene organizando y digitalizando.⁹ Actualmente la mayor parte de los metadatos se encuentra recolectada, también se ha

8 En esta cadena los archivistas ocupan un lugar relevante, participan en la primera interpretación, seleccionan los testimonios, textos y documentos que se conservaran en el archivo. Así se convierten en «guardianes de la memoria». En la escritura de esa memoria que alude Ricoeur, además de los archivistas, hay que tener en cuenta a los investigadores. En síntesis, tenemos que los archivos son vehículos para la reconstrucción de una memoria colectiva, pero a la vez, presentan lagunas de información, de modo que todo análisis resultante estará mediado por la multitud de intervenciones. Yvon Lemay y Anne Klein, “Mémoire, archive et art contemporain”, *Archivaria*, n° 73 (2012): 112.

9 El archivo de Caillois se puede consultar en línea a través de la página de la biblioteca de Valery Larbaud, pero no hay documentos digitalizados, por eso he visitado en varias ocasiones su Archivo. “Mediateca Valery Larbaud”, Réseau des médiathèques, acceso el 5 de mayo, 2022, <http://mediatheques.vichy-communaute.fr/recherche-rapide/rapide/roger%2Bcaillois/0/0>

avanzado significativamente en la digitalización y se prevé que en el trascurso de este año se finalice la descripción y digitalización para continuar con la siguiente etapa: la difusión en línea.

Aínsa consiente de la importancia de su obra y su rol como promotor de la literatura latinoamericana, da en custodia a la Universidad parte de su biblioteca personal que mantenía en su residencia española.¹⁰ Entre el material del que disponemos, encontramos recortes de periódicos de sus primeros años como periodista, su correspondencia, revistas en las que participaba y sus separatas, agendas personales, programas de coloquios, material de lectura, y algunos pocos manuscritos y borradores de sus ensayos y relatos. En el caso de Aínsa todo este material es sumamente valioso ya que no se dispone de una biografía del escritor, de modo que tuvimos que ir rehaciendo por trozos su recorrido como intelectual, etapa fundamental para poder estudiar su rol de mediador y analizar sus redes.

Intelectuales satélites y sus perfiles

Como se ha dicho el término de mediador cultural se encuentra en construcción; es más, algunos prefieren hablar de *«geetkeeper»* o de *«passeur»*. Aquí hemos optado por la variante de mediador porque nos permite incluir a varios tipos de agentes culturales y su etimología del latín nos acerca a la idea que queremos imprimirles a estos personajes. Con el objetivo de caracterizar mejor a los mediadores y crear una tipología de la mediación, hemos optado por un estudio comparativo entre estos dos intelectuales satélites. Roger Caillois (1913-1978) y Fernando Aínsa (1936-2019) encarnan dos tipos de mediadores. De un lado Caillois cuya obra sigue siendo explorada y textos como *L'Homme et le Sacré*, *Esthétique généralisée*, *Les jeux et les hommes* son revisitados por los investigadores. Aunque con menos notoriedad su faceta de mediador también ha sido reivindicada por especialistas como Annick Louis, Silvia Molloy y Odile Felgine posicionando a Caillois como uno de los hispanistas franceses que más contribuyeron a la difusión de la literatura hispanoamericana en Francia. Del lado Aínsa quien es una representación más fiel de lo que hemos denominado más arriba intelectual satélite. Fue un español radicado en Uruguay, su familia migró a la República Oriental

10 La otra parte de su biblioteca personal fue donada a la Biblioteca de la Universidad de Navarra (España).

durante la guerra civil española. Fue poeta, crítico, ensayista y funcionario internacional. Hay que decir que su faceta más reconocida es la de crítico literario, sus estudios sobre la construcción de referentes identitarios desde la literatura latinoamericana y uruguaya siguen siendo revisitados.¹¹ No obstante, no podemos decir lo mismo de sus obras literarias y poéticas, de difícil acceso y poco estudiadas, y menos aun, de su faceta como mediador, que ejerció desde la Unesco y a través de sus contactos con las letras hispánicas. De ese modo tenemos, a un personaje –Caillois– de primer plano con importantes conexiones con los intelectuales más destacados del plano francés y con una posición privilegiada, y del otro lado, un personaje –Aínsa– que no aparece delante de los reflectores de la Historia. Sus acciones son más discretas, pasan muchas veces por mediaciones de terceros, pero al igual que Caillois participa en la construcción de una referencia de la literatura latinoamericana en el extranjero, principalmente en Francia.¹²

Si bien Caillois y Aínsa representan dos tipos de mediadores y pertenecen a épocas diferentes, sus trayectorias se entrelazaron en ciertos puntos. El recorrido de los dos estuvo signado por la guerra: Caillois vivió la primera Guerra Mundial cuando era niño en una casa en el campo junto con su abuela. Posteriormente se suma a los surrealistas y aunque abandona el movimiento rápidamente conserva muchas de estas relaciones.¹³ Invitado por Victoria Ocampo, Caillois se encontraba en Argentina realizando una gira de conferencias sobre lo sagrado, cuando estalló la Segunda Guerra Mundial. Este hecho lo obliga permanecer hasta 1945 en el país del Cono Sur. De la mano de su mecenas descubrirá a autores de la talla de Borges, Gabriela Mistral, Pablo Neruda, Augusto Roa Bastos, Alejo Carpentier y Adolfo Bioy Casares, autores que traduciría y publicaría una vez de regreso en Francia. Los exilios no le son ajenos tampoco a Aínsa, primero de España a Uruguay, padre e hijo llegan a la “Suiza” de América Latina buscando un mejor futuro y años después, con la ola de dictaduras conosureñas y el golpe de estado de 1976 en Uruguay, el escritor se traslada a Francia para trabajar en la Unesco

11 Entre sus obras más destacadas podemos mencionar *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* (1986), *La reconstrucción de la utopía* (1999), *Palabras nómadas. Nueva cartografía de la pertenencia* (2012), *Espacio literario y fronteras de la identidad* (2005), *Narrativa hispanoamericana del siglo XX: del espacio vivido al espacio del texto* (2003), *Del canon a la periferia. Encuentros y transgresiones en la literatura uruguaya* (2002), *La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana* (1995).

12 De modo que el estudio de Caillois y Aínsa como mediadores desde un enfoque comparatista contribuye a definir y delimitar una tipología del mediador de transferencias culturales, y en un sentido más amplio, aporta a la reconstrucción de la historia cultural y una memoria intercultural.

13 Su paso por el surrealismo fue breve pero significativo, conoce a intelectuales como André Breton, Louis Aragon, Salvador Dalí, Pierre Leyris, Gaston Bachelard, entre otros. Posteriormente, fue miembro fundador del *Collège de Sociologie* en compañía de George Bataille (1897-1962).

durante una década antes de regresar a su natal España. Desde estos lugares tejió una red de intelectuales hispanistas.

Sus respectivas estancias fuera de sus países de origen, los llevaron a construir redes trasatlánticas y crear empresas literarias por la circulación de la literatura. Caillois crea y dirige la revista *Lettres françaises* que operaba como cenáculo de los escritores franceses exiliados y aquellos que resistían en la Francia Libre. La publicación contó con el patrocinio de intelectuales como Pierre Lévis,¹⁴ René Étiemble, Raymond Aron y Henri Peyre quienes difundían y buscaban colaboradores para la revista a través de sus propias redes intelectuales.¹⁵ El primer número aparece en julio de 1941 contando con la participación de André Gide, Jules Supervielle, André Malraux y Victoria Ocampo.¹⁶ El éxito de la revista lo lleva a emprender otro proyecto de publicación la Colección *La porte étroite* que buscaba «financiar la publicación de libros de calidad, editados por un donador argentino».¹⁷ Estas experiencias sirven de antesala para su futuro rol de promotor, esta vez no de los intelectuales franceses, sino de los escritores latinoamericanos en territorio francés.¹⁸

Aínsa vivió una experiencia similar. Se forma como intelectual en el Uruguay donde conoció a personajes que lo iniciaron en el mundillo de la literatura. Fernando Aínsa se instaló en Malvín, barrio de Montevideo, donde vivió toda su vida hasta que abandonó el país, allí conoció a sus maestros: Ángel Rama y Benito Milla, figuras mayores en la literatura uruguaya. Desde sus 19 años ejerció como periodista en diarios locales como la *Época*, *El Diario*, *Acción* y *La gaceta literaria*. También formaba parte del equipo de *Alfa ediciones dónde publicaría su primer libro de crítica literaria: Las trampas de Onetti*. Además de trabajar como periodista era asesor en el Ministerio de Industria y Comercio

14 Pierre Lévis fue un hombre de negocios e intelectual, colaboró en *Lettres Françaises* bajo el seudónimo de Jean-François Ballière y actuó como benefactor de la revista gracias a sus contactos con la multinacional Louis-Dreyfus.

15 Odile Felgine, *Roger Caillois* (París: Stock, 1994), 253.

16 La revista tenía tres secciones más o menos permanentes, la primera dedicada a textos literarios, algunos inéditos, de autores como Saint John Perse, Henri Michaux, Baudelaire, Aragon, Margerite Yourcenar entre otros. La segunda *texte à relire* dedicado a la relectura de textos clásicos, y una tercera sección en la cual se publicaba las novedades literarias del ámbito francés bajo el título de *l'actualité*.

17 En la colección se edita a autores como Charles Baudelaire, Saint John Perse, Paul Valéry, Benjamin Constant, André Breton entre otros. Felgine, *Roger Caillois*, 260.

18 Su estancia en el continente sudamericano lo formó como editor y le permitió extender su red de contactos, ya no solo con otros intelectuales franceses (quienes se encontraban en ese momento dispersos) sino con escritores latinoamericanos. De regreso en Francia, se unió al comité de lectura de Gallimard y le propuso la creación de una colección específica a los escritores de su continente adoptivo, la renombrada *Croix du sud*.

en el sector editorial,¹⁹ lo que le permitía poner en práctica su otra carrera: derecho. En 1971 lo contacta la Unesco que buscaba un joven intelectual con conocimientos en derecho y afinidades por las letras para formar parte del recién creado Centro por el Fomento del Libro en Latinoamérica –y posteriormente del Caribe (CERLALC Se traslada en 1972 a Colombia para ser presidente del consejo ejecutivo del Centro.²⁰ Dos años después, Aínsa se encontraba en una reunión del CERLALC en la Unesco cuando sucede el golpe de estado en Uruguay. Rafael Obligado (director de las comunicaciones de la Unesco) se pone en contacto con el escritor y le ofrece un puesto en la Oficina de prensa española de la organización.²¹

Durante sus años en la Unesco ninguno de los dos funcionarios cesó su actividad escritural a pesar de las dificultades que encontraron. En la capital francesa conoció a hispanistas de América y Europa y se vinculó a grupos y centros de investigación como el *Centre de recherche interuniversitaire sur les champs culturels en Amérique latine* (CRICCAL) y Centro de Estudios de Literaturas y Civilizaciones del Río de la Plata (CELCIRP). Durante su paso por la Unesco escribió una prolifera obra ensayística y crítica, textos desde los cuales también reivindicaría la literatura latinoamericana. El mismo autor confirma que sus textos responden a su preocupación por «la difusión de la cultura uruguaya [y latinoamericana] en foros universitarios, congresos, seminarios y publicaciones de Europa -especialmente España y Francia- y de Argentina y Uruguay».²² Lo que supone que el mediador es consciente de su rol, es un papel asumido por convicción y su actuar es premeditado. En el caso de Roger Caillois, su rol de funcionario de la organización le impone un ritmo de trabajo al cual

19 Julio Mario Sanguinetti, futuro presidente del Uruguay, y ministro de la época, emprende un proyecto que tiene como objetivo la reactivación del área de la industria y el terreno cultural: la Comisión Asesora de la Industria editorial que fue creada en 1968 y de la cual Fernando Aínsa sería miembro. Fernando Aínsa, *Del canon a la periferia: encuentros y transgresiones en la literatura uruguaya* (Montevideo: Ed Trilce, 2002), 129-130.

20 Fernando Aínsa se uniría al Centro como presidente del consejo, en agosto de 1972 tendría lugar el primer Consejo del CERLAL presidido por el uruguayo. En esta primera reunión se aprobó el estatuto del Centro y su reglamento interno. En ellos queda constancia que «el Centro tendrá a su cargo el fomento de la producción y distribución del libro y, en particular, la promoción de la lectura» centrando sus esfuerzos en coordinación de diferentes entidades y «la armonización del mercado». CERLALC, «Noticias del CERLAL», *Boletín del CERLALC*, n° 1 (1972): 20.

21 La Unesco representa el punto de convergencia de nuestros intelectuales satélites. Caillois ingresa en 1948 a formar parte del *Bureau des idées* junto con George Bidault cuando la Unesco se estaba aún consolidado a nivel internacional. En la década de los 50, le es encargado a Caillois el programa de Obras Representativas, una colección que buscaba ser «una biblioteca de bibliotecas» publicando las obras «clásicas» o «representativas» de diferentes regiones. Una treintena de años después Aínsa tomaría el relevo y se ocuparía de la colección instaurando una pasarela de autores latinoamericanos. Desde la Unesco Caillois y Aínsa expandieron sus redes y emprendieron nuevos proyectos literarios y editoriales. Edouard Maunick, «Una biblioteca universal», *El Correo de la Unesco*, n° 1 (1986): 5-8.

22 Fernando Aínsa, *Confluencias en la diversidad. Siete ensayos sobre la inteligencia creadora* (Montevideo: Ediciones Trilce, 2011), 11.

no estaba acostumbrado.²³ A pesar de las limitaciones sigue publicando en Gallimard, dirige *Croix du sud*, *Obras Representativas* y funda la revista *Diógenes*.

Como funcionarios de la Unesco, nuestros intelectuales satélites viajaron y participaron en eventos como diplomáticos, lo que los llevó a instaurar una suerte de «mediación diplomática» en la cual cobra especial relevancia la Unesco y su sentido de negociador para establecer acuerdos y lograr acuerdos de cooperación entre organismos. Recordemos que en 1945 Caillois regresa a Francia en la misión cultural de Vallery-Radot que lo lleva a conocer a Pablo Neruda, poeta de «*manière de cabotin insupportable*».²⁴ También fue otra misión diplomática que lo llevó de regreso a Argentina. Aínsa comparte esta faceta de diplomático, por ejemplo; participó en la Primera Cumbre Iberoamericana en nombre de la Unesco y en numerosos coloquios, conferencias y jornadas de estudios sobre literatura latinoamericana (a veces como representante de la organización, otras veces en su calidad de crítico). De esto dan fe los números circulares, invitaciones y programas de eventos que se encuentran en su archivo.²⁵

Un elemento que debemos tener en cuenta para perfilar los intelectuales satélites son sus redes, es a través de estos mecanismos que instauran pasarelas trasatlánticas. Si observamos de cerca la correspondencia de nuestros mediadores nos percataremos que en el caso de Caillois sus interlocutores eran personajes influyentes del campo literario: directores de revistas y editoriales, escritores, artistas (pintores, actores, escultores).²⁶ Aunque también vamos a encontrar esas figuras sobresalientes en la red de Aínsa,²⁷ su red se caracteriza por la presencia de un gran número de hispanitas, muchos de ellos profesores en universidades (latino)americanas y escritores “menores” en comparación a los citados de la red de Caillois. Es a través de estas redes transnacionales que nuestros intelectuales velan por la difusión de la literatura latinoamericana,

23 Lo que repercute de manera negativa en su producción intelectual, en una carta a Victoria Ocampo le confiesa «*Je supporte de moins en moins l'Unesco*», en ese momento se planteó abandonar el organismo, pero esto nunca llegó a suceder. Felgine, *Roger Caillois*, 273.

24 Al contrario de esta afirmación, Caillois traduciría y publicaría después *Hauteurs de Macchu-Picchu* en 1974 en Seghers. Odile Felgine, *Correspondance Roger Caillois Victoria Ocampo* (París: stock,1997), 211.

25 En muchos de estos eventos participó como ponente y en otros fue gestor de estos espacios de diálogo. Por ejemplo, en 1993 la Unesco sirvió como sede para el Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, el homenaje a la revista Cuadernos Americanos y el primer Congreso Internacional del CERCIPL también fueron celebrados en sus salas. Todos ellos gracias a las mediaciones de Aínsa ante la Unesco.

26 Jean Paulhan, Claude Gallimard, George Bataille, André Breton, Louis Aragon, Salvador Dalí, Jorge Luis Borges, Gabriela Mistral, Miguel Ángel Asturias, Octavio Paz, Pablo Neruda, todos corresponsales de Roger Caillois y figuras de primer plano.

27 Como Jean d'Ormesson, Cristina Peri Rosi, Emir Rodríguez Monegal, Saúl Yurkievich, Benito Milla, Mempo Giardinelli, Ida Vitale.

toda vez que contribuyen con la historia de la circulación literaria. Creemos aquí que sus archivos pueden ayudarnos a relevar el *modus operandis* de las redes de nuestros mediadores y los tipos de mediación.

Márgenes de acción

Un concepto importante a tener en cuenta para definir a nuestros mediadores es el de «campo literario» introducido por Bourdieu, esta noción sobrepasa un simple contexto o un medio literario, ella permite conocer la posición de un actor cultural frente a los mecanismos de producción, dando cuenta al mismo tiempo de las luchas y tensiones de poder que se originan en él.²⁸ Existe una correlación entre la posición ocupada dentro del campo y las tomas de posición, es decir, las estrategias y las decisiones que se toman sobre la circulación de un objeto cultural. Así que las decisiones sobre la publicación de un libro, la traducción un texto o la circulación de un artículo van a estar determinadas en cierta medida por los objetivos del organismo al que se encuentre vinculado, por ejemplo, Gallimard o la Unesco.

Podemos tomar el caso de Gallimard, en 1945 Caillois firma el contrato para dirigir una nueva colección dedicada exclusivamente a la literatura latinoamericana. En el campo editorial y literario francés la literatura de América Latina era mayormente desconocida.²⁹ Con *Croix du sud* Gallimard apostaba a una literatura que si bien no era ajena a su editorial aún era bastante desconocida para el público francés. La editorial decidió apostar por la especificidad literaria del continente, Gallimard ofreció a sus lectores «una mirada más compleja e innovadora de una literatura en construcción»³⁰ con cierto tinte de exotismo que posteriormente será más marcado con el triunfo del realismo mágico y el *boom* latinoamericano. En la presentación de la Colección en la NFR Caillois escribe que *Croix du sud* va a incluir «los libros

28 Para determinar la posición de un actor cultural dentro del campo es necesario tener en cuenta la naturaleza misma del campo, por ejemplo, si hablamos del campo editorial (Caillois y Aínsa fueron editores), nuestros mediadores no escapan a los principios económicos del mercado (oferta y demanda), aunque sí pueden existir ciertas atenuantes, por ejemplo, una editorial pequeña estará menos coaccionada por estos principios que una empresa editorial del alcance de Gallimard o la Unesco. Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art, Genèse et structure du champs littéraire* (París: Édition du Seuil, 1998), 378-379.

29 Aunque desde los años 20 la *Nouvelle Revue Française* (NRF) publicaba a algunos autores latinoamericanos y en Gallimard se habían traducido algunas obras de unos pocos autores como Hugo Wast o Manuel Gálvez, en realidad no existía un campo de estudios o crítica para esta literatura venida del otro lado del Atlántico.

30 Arias Riberías, «L'édition littéraire latino-américaine en France: les enjeux de la construction d'un label» (Trabajo de investigación, Institutos de estudios políticos de Estrasburgo, Estrasburgo, 2016), 21.

más idóneos para dar cuenta de formación y de los modos de desarrollo de los grupos humanos y de los valores en un continente aún nuevo, apenas domesticado, donde la lucha contra el espacio y la naturaleza sigue siendo ruda, un continente que posee un estilo de vida particular». ³¹ Desde esta presentación se puede ver cómo se presenta al continente desde una visión que realza el carácter singular de su cultura y literatura marcada por tinte mítico y primigenio. Esto puede explicar que la Colección haya publicado principalmente novelas y la mayor parte de los escritores contemporáneos. Estrategias editoriales que resaltan una imagen de América como un continente inédito «*et qui nous conduisent de la forêt tropicale jusqu'à la pampa balayée par le vent de l'Antarctique*» ³² como aseguraba Roger Bastide. Este carácter, un tanto localista, es atenuado por el mismo director de la colección en un intento de ajustar esta literatura al gusto francés e instestar esta literatura en un plano más universal.

Sin duda las decisiones de incluir una u otra obra pasa por el juicio literario del mediador y sus propias convicciones. En una entrevista con Alvira Orphée (*Mundo Nuevo*, 1966) cuando se le pregunta sobre su experiencia en Argentina responde que aprendió dos cosas: la «originalidad de su literatura» y que «un movimiento literario, para ser válido, debe superar por su interés humano los problemas característicos del perímetro local de donde salió». De ahí que se atenuara su especificidad geográfica y no se marcara directamente esta literatura con la etiqueta de “exótica”. Estas orientaciones también están inscritas en un contexto más amplio; primero, en los objetivos de Gallimard como editorial y, segundo, en el campo literario francés. ³³ Esto podría explicar algunas intervenciones del editor para adaptar los textos al público francófono.

Retomando lo anterior, podemos decir que los espacios en los que participa determinarán su posición dentro del campo intelectual y legitimarán su posición. Además de Gallimard, otro organismo importante al momento de definir sus posiciones y tomas de posiciones es la Unesco. El organismo aparece como lugar de convergencia, un gran púlpito desde el cual se puede difundir un mensaje que puede alcanzar un gran público. Para Caillois

31 Roger Caillois, “La Croix du sud”, *Bulletin de la NRF*, n° 46 (1951), citado en Gustavo Guerrero “La Croix du Sud (1945-1970): génesis y contextos de la primera colección francesa de literatura latinoamericana”, en *Re-mapping World Literature*, eds. Gesine Müller, Jorge J. Locane y Benjamin Loy (Berlín: De Gruyter, 2018), 199-208: 203.

32 Roger Bastide, “Sous «La Croix du Sud»: l'Amérique latine dans le miroir de sa littérature”, *Annales*, n° 1 (1958): 31.

33 El alcance de su acción, además de depender de su lugar de enunciación también puede estar determinado por su posición dentro del organismo. Caillois era el director de colección, si bien respondía ante Claude Gallimard, en cuanto a los autores incluidos tenía bastante libertad de elección, entre otras cosas por su capital simbólico. Mientras que en el caso de Aínsa, su rango de acción varía con los puestos ocupados dentro de la Unesco.

representa la estabilidad económica.³⁴ En cuanto a Aínsa, la Unesco lo situó en una posición aventajada para ser un mediador, el crítico desde su llegada al organismo no solo fue escalando posiciones, sino que creó una red de intelectuales. La Unesco le abrió las puertas para conocer a especialistas de los estudios latinoamericanos dispersos por el mundo. A su llegada a la Unesco fue nombrado jefe de la prensa en español, lo que le permitió retomar algunos de sus viejos contactos y crear nuevos, en 1982 ocupa el cargo de director del *Correo de la Unesco* y para 1992 se convierte en director de las ediciones de la Unesco. A través de los diferentes cargos ocupados Aínsa aprovecha para circular textos de autores latinoamericanos. Su posición en la Unesco sirve de puente entre los escritores latinoamericanos y el campo literario francés, ya no solo porque publica a autores como Angelica Muñiz-Huberman, Arturo Uslar Pietri, Salvador Garmendia y German Espinosa en Obras Representativas, sino por sus enlaces creados con otras posiciones dentro del campo (organismos hispanófilos, revistas y editoriales). Entre estas mediaciones Aínsa juega el rol de «mediador-intermediador» entre dos organismos.³⁵ De otro lado, su paso por la capital parisina le da un panorama más amplio y completo de lo que es la literatura latinoamericana y su cultura, Aínsa llega a afirmar que es en París donde llega a conocer realmente la narrativa del continente americano, la mayor parte de su producción de ensayos y crítica es escrita durante sus años en la Unesco.

Otro concepto importante para definir la posición de un agente cultural dentro de un campo, es el de poder simbólico.³⁶ El mediador se define por la suma de diferentes capitales: un capital económico, un capital cultural y un capital social. Estos capitales los podemos medir, más que por su poder adquisitivo o su educación, por sus sociabilidades, es decir los «recursos actuales o potenciales que están ligados a la posición de una red durable de relaciones».³⁷ Dentro de esa red encontraremos figuras que fueron de vital importancia en su definición como mediadores; en el caso de Caillois, sin

34 Para Caillois la Unesco le brinda «la posibilidad de viajar frecuentemente, y de escapar a las imposiciones materiales». Dentro del organismo internacional Caillois dirigió la colección Obras Representativas en la Unesco en la cual se publicaron algunos autores latinoamericanos, aunque la mayoría considerados ya clásicos en sus territorios. Sylvia Molloy, *La difusión de la littérature hispano-américaine en France au XXe siècle* (París: Presses Universitaires de France, 1972), 181.

35 Podemos mencionar los textos de Uslar Pietri en la editorial *Criterion*, la traducción de *Discurso desde la marginación y la barbarie* en *Lierre & Coudrier* o las publicaciones en *Cuadernos Americanos* y *América*, revistas de las cuales Aínsa era miembro del comité de redacción.

36 En el esquema de Bourdieu el mundo social está compuesto por diferentes campos sociales y estos están condicionados por un *habitus* (entendido como un sistema capaz de generar estructuras y predisposiciones). Este *habitus* puede generar estrategias inconscientes y delimitar las decisiones de nuestros mediadores.

37 Pierre Bourdieu, “Le capital social”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 31, (1980): 2.

duda una de esas figuras relevantes es Victoria Ocampo. En el campo francés tendríamos que señalar a Jean Paulhan.³⁸ Su relación fue constante a pesar de los años de guerra, Caillois fue un colaborador asiduo de la revista hasta llegar a formar parte su comité. También podemos mencionar a George Bataille con quien emprendió varios proyectos como la revista *Genèse, Acéphale, Contre-Attaque* y, el más destacado, el Collège de Sociologie.³⁹ Aínsa también cuenta con personajes sobresalientes en su red, pero están relacionados directamente con los estudios latinoamericanos en Francia. Para citar algunos ejemplos, Paul Verdevoye, profesor de la universidad de la Sorbona, y unos de los más destacados hispanistas para la época en Francia, fue uno de los fundadores del CELCIRP junto con Claude Cymerman. Otro hispanista francés que Aínsa agregó a su red fue Claude Fell, investigador, profesor y director de *América, Cahiers du CRICCAL* quien invitó al crítico en varias ocasiones a dar cursos y charlas a la universidad de las Sorbona. También debemos mencionar al investigador y traductor Pierre Rivas, al director de la revista *Mundo Nuevo* Emir Rodríguez Monegal; a Jean d'Ormesson con quien hizo varias colaboraciones para *Diogène*; a Amos Segala, fundador de la colección Archivos y director de investigaciones en el CNRS; y a Fernando Moreno, director del CRLA-Archivos, entre otras figuras sobresalientes.

Pasarelas trasatlánticas

Ante la pregunta sobre qué tipo de mediación realizaron y cuáles fueron sus estrategias, nos debemos remitir a sus archivos, especialmente a su correspondencia. El concepto de red puede ser definido como «*un système d'élaboration collective d'une idéologie et plus particulièrement d'une référence*

38 Caillois conoció al editor de la NRF en 1934, gracias al intermediario de Armand Petitjean. El joven Caillois, inteligente y osado no duda en enviarle sus textos *Procès intellectuel de l'art* y *Manifeste du Contra-Attaque* solicitando una reseña para la NRF, a la cual Paulhan accede. A finales de ese mismo año, el director de la NRF le propone que le envíe regularmente notas para la revista «*Ne voudriez-vous pas accepter de me donner régulièrement des notes pour la NRF*» (Carta de Jean a Paulhan Roger Caillois, 12 de noviembre de 1934). Odile Felgine y Claude Pierre Perez, *Correspondance Jean Paulhan Roger Caillois 1934-1967* (París: Gallimard, 1991), 31.

39 En este caso de los proyectos emprendidos con Bataille no implicaban concretamente a autores latinoamericanos, pero sirvieron para aumentar el volumen de su capital simbólico y ensanchar su red. Estos dos intelectuales no son los únicos que contribuyen a definir su posición, anteriormente hemos mencionado a otros intelectuales de primer plano, vale la pena resaltar también a Pierre-Quint director de la editorial *Sagittaire*, donde Caillois publica sus primeros libros, Raymond Aron (director de *La France Libre*) y Étienne, quienes fueron claves para la promoción de *Lettres françaises*.

interculturelle»⁴⁰ que está formado por un centro —que son nuestros intelectuales satélites— alrededor de los cuales se conjugan una serie de nodos (que se pueden interpretar como actores corresponsales) unidos entre sí por aristas que simbolizan los enlaces que permiten las relaciones. El estudio de este intrincado entramado de relaciones y sus engranajes nos arroja una luz sobre el perfil de nuestros mediadores «contextualizando» las relaciones y volviéndolas «significantes». ⁴¹ Es necesario partir del principio de particularidad, pues cada red es diferente no solo en su dimensión técnica sino en las orientaciones e interés de sus centros. Teniendo en cuenta esto, pasaremos revista a los tipos de mediación que hemos podido encontrar.

Comenzaremos por analizar la red del escritor uruguayo. Como hemos dicho la red de Aínsa está estrechamente vinculada con el mundo literario latinoamericano, analizando el contenido de los intercambios nos percatamos de que las transferencias no viajan exclusivamente de Norte-Sur (Europa-América Latina) o de Sur-Norte (América Latina-Europa), también se constata que existe una mediación al interior del continente latinoamericano (Sur-Sur). ⁴² Para comprender su actuar, habría que comenzar por explicar su nexo con la academia y sus instituciones (a lo que podríamos llamar una «mediación académica»). La Unesco, como hemos visto, le permitió estar en contacto con hispanistas e intelectuales sobresalientes del mundo francés quienes a su vez estaban vinculados con la academia. ⁴³ La red de Aínsa está conectada a la de otros mediadores. El entramado de relaciones es más complejo de lo que pudiera parecer, pues cada corresponsal es a la vez el centro de su propia red, y estos a su vez pueden ser mediadores de transferencia culturales. Así tenemos que el objeto circulado puede ser vehiculado por más de una red hasta llegar a su destino, de manera que el intelectual satélite actúa como “correa de transmisión” entre redes.

En el caso de Aínsa las redes están conectadas de una u otra manera con la academia, ya sea por órganos investigativos creados en el seno de

40 Michel Espagne y Michael Werner, “La construction d’une référence culturelle allemande en France : genèses et histoire (1750-1914)”, *Annales. Economies, sociétés, Civilisations*, n° 4 (1987): 285.

41 Fatiha Idmhand y Margarida Casacuberta Rocarols, “Intelectuales «satélites». Hacia un nuevo enfoque sobre la circulación de la literatura y de la cultura”, *Letral*, n° 29 (2017): 1.

42 Eduardo Devés, “Hacia una teoría de la circulación, con énfasis en la circulación de las ideas”, en *Re-mapping World Literature*, eds. Gesine Müller, Jorge J. Locane y Benjamin Loy (Berlín: De Gruyter, 2018), 265-281: 266-267.

43 Además de los ya mencionados habría que agregar a Edgar Montiel funcionario en la Unesco; Olver de León promotor de la literatura latinoamericana y director de la Colección *Voces Hispánicas del Caribe* y de *América*; Claude Cymerman, profesor de la Universidad de Ruan; Rubén Bareiro Saguier, investigador del CRNS; Saúl Yurkievich, profesor de la Universidad de París VIII. Todos ellos también se pueden considerar como mediadores por sus acciones a favor de la promoción de autores sudamericanos y sus obras en Francia.

universidades, como el caso de las revistas, por instituciones de investigación fundadas por integrantes de la academia (CELCIRP) o por proyectos editoriales que convergen en algún punto con el campo universitario (*Colección Archivos*). Muchas de las misivas nos aportan noticias sobre los objetos circulados, artículos, revistas, periódicos y libros en nuestro caso. Los corresponsales del crítico uruguayo le remitían sus obras —o le informaban de sus proyectos editoriales— con la esperanza de obtener una mayor difusión y de ser conectados con otros agentes culturales. Es así como el crítico actúa como un «mediador-intermediador» entre los autores y las revistas.⁴⁴ Un ejemplo de este tipo de mediación es el caso de Leopoldo Zea que tras una reunión con Jean d’Ormesson acuerdan «una serie de trabajos» para la revista *Diogène*, Zea solicita a Aínsa especificaciones sobre «el tipo y forma de trabajos».⁴⁵

Río de la Plata y *América* son dos revistas que merecen también ser evocadas. La primera fue creada como complemento del CELCIRP que buscaba dar a conocer sus actividades y «multiplicar los intercambios y los contactos entre investigadores»,⁴⁶ dirigida por Paul Verdevoye y Claude Cymerman entre los miembros del comité de redacción Rubén Bareiro Saguier, Damián Bayón, Nilda Díaz, Nicasio Perera San Martín, Raúl Veiga, Saúl Yurkievich y por supuesto Fernando Aínsa.⁴⁷ Veamos un ejemplo de mediación en esta revista. Después de haber dictado un curso en la universidad de Tucumán,

44 Podemos enumerar algunos ejemplos desde esta lógica: nuestro escritor servía de nexo entre escritores y la revista *Cuadernos Americanos*, como miembro del comité de redacción se encargaba de la recolección de los artículos y de sugerir otros para ser publicados. Lo mismo ocurría con otras revistas como *Río de la Plata*, *América*, *Cahiers de CRICCAL*, *Diogène* y *Vericuetos* (revistas en las cuales además de participar como investigador, formaba parte de sus comités de redacción y lectura).

45 En esta línea de intermediaciones traemos a colación la correspondencia de Julio Ricci, amigo y asiduo corresponsal, para quien el escritor era su punto de referencia en lo que se refería al mundo francés: «Me escribió De León. Ya le contesté. Pero no supe nada de Verdevoye a quien me sugeriste escribirle. Si lo ves pregúntale si recibió mi carta y adjuntos»; «Te pedí que me hicieras el favor de mandarme la dirección de Cortázar. O casi mejor, de su mujer, Ugné Karvellos [...] quiero hacerle llegar un ejemplar de mi libro [El Grongo, 1976]»; «Sanguinetti saca ahora un diario en Montevideo. Me gustaría que me invitaran a escribir. How about suggesting him to invite me». Ver: Julio Ricci a Fernando Aínsa, 8 de diciembre de 1976, Fondo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito; Julio Ricci a Fernando Aínsa, 12 de junio de 1988, Fondo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito; Julio Ricci a Fernando Aínsa, 24 de marzo de 1981, Fondo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, Inédito.

46 Assia Viera-Gómez, “Revista Río de la Plata”, *Culturas, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n° 47 (1986): 173.

47 Esta composición de la comisión directiva es la que aparece en el primer número de la revista, posteriormente se sumaron Claude Fell, Norah Giraldo Dei Cas, Annick Louis, Graciela Villa Nueva, entre otros. Como presidentes de Honor figuran Mario Benedetti, Augusto Roa Bastos y Ernesto Sábato. Y entre los miembros correspondientes aparecen Venko Kanev (Bulgaria), Luis Sainz de Medrano (España), Roberto Echavarren (Estados Unidos), Alfredo Roggiano (Pittsburg, Estados Unidos), Rosalba Campra (Roma), Jorge Ruffinelli (México) Leo Pollmann (Alemania). Entre sus páginas nos encontramos con los nombres de Roberto Echavarren, Rosalba Campra, Wilfredo Penco, Belén Castro Morales, Fernando Moreno, Julio Prieto, Emil Volek, Ida Vitale, todos ellos corresponsales de Fernando Aínsa, conexiones que se pueden seguir hasta sus redes.

Nilda Flawiá de Fernández le pregunta sobre la posibilidad de «publicar algún trabajo en la revista del Celcirp [...] qué temas prefieren y el tiempo en que podrían publicarse». ⁴⁸ Siguiendo el hilo corresponsal nos damos cuenta que la publicación sí tuvo lugar, en febrero de año siguiente (1987). Nilda de Fernández expresa su asombro ante la publicación: «Querido Fernando: Tu carta me causó una sorpresa tan grande que todavía no me repongo. Qué trabajo mío publicaron en Río de la Plata? El qué realice sobre tu libro? [sic] Te lo agradezco mucho...». ⁴⁹

Se trató de un artículo sobre el libro de Aínsa, *Con acento extranjero*, texto que había escrito la investigadora para el seminario de la universidad de Tucumán. En 1992 se publicó en la *Revista Iberoamericana*. A pesar del carácter incompleto de la correspondencia, nos ofrece algunas pistas que podemos rastrear. Es así como en los intercambios con el escritor Álvaro Miranda hallamos una epístola sobre el envío de un artículo para la revista *Río de la Plata*: «como lo prometido es deuda te estoy enviando, junto a ésta, una copia del breve ensayo aproximativo de la poesía uruguaya que me gustaría ver publicado en *Río de la Plata*». ⁵⁰ El ensayo al que hacen referencia es *Aproximación a la poesía uruguaya de la Generación de la Resistencia* (1973 -1985) el cual fue publicado en el número séptimo de *Río de la Plata*. ⁵¹

En esta misma línea de organismos de investigación cultural y literaria, se sitúa el CRICCAL del cual Fernando Aínsa fue miembro investigador. ⁵² El CRICCAL es un organismo de investigación de la Universidad de la Sorbona que se especializa en el campo cultural latinoamericano. Nace en 1984 y

48 Nilda Flawiá de Fernández a Fernando Aínsa, 24 de noviembre de 1986, Fondo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

49 Nilda Flawiá de Fernández a Fernando Aínsa, 1 de febrero de 1987, Fondo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

50 Álvaro Miranda a Fernando Aínsa, 11 de abril de 1988, Fondo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

51 El tránsito de textos no se limita a las páginas de la revista, el CERCIRP fue una gran institución de investigación que congregaba a más de 200 especialistas. El centro tenía una agitada agenda de coloquios y conferencias los cuales se convertían luego en números de su revista. Algunos temas fueron el imaginario y la historia en la novela hispanoamericana, la figura del intelectual, encuentros y “desencuentros”, homenajes a escritores como Felisberto Hernández. Coloquio que se celebró con los auspicios de la Unesco, el CREATHIS-Lille, La Maison de l'Amérique Latine, Unión Latina y entre sus organizadores se encontraba Fernando Aínsa, Annick Louis Nora Parola, Wilfredo Penco entre otros. También participaron en actividades de promoción cultural otras como «Argentina en París». Coloquio celebrado en 1987 patrocinado por el Ministerio de relaciones exteriores de la república, el Ministerio de la cultura y la comunicación, la secretaría del estado de la cultura argentina y la embajada de la república argentina en Francia.

52 De acuerdo con el propio escritor «Se trata de un grupo de investigadores, el cual integro, que trabajan alrededor de temas que se eligen una vez por año y que se van agotando entre nosotros mismos a través de investigaciones que hacemos los investigadores, las cuales son enviadas al equipo y se discuten una vez por mes». Miguel Carbajal, “El uruguayo que maneja las ediciones de la Unesco”, *Diario El País* (Uruguay), 27 de julio, 1997.

congrega a profesores e investigadores hispanistas franceses, investigadores del CNRS y funcionarios de la Unesco. Su revista *América* es el resultado de un encuentro sobre el tema de Políticas y producción cultural⁵³ coloquio que contó con la presencia de Fernando Aínsa y Claude Fell, fundador de la revista.

Como crítico literario no le faltaron propuestas para colaborar en publicaciones, el futuro director de *America* Christian Giudicelli le extiende la invitación a participar en *América* «je m'adresse à vous pour savoir si vous seriez disposé(e) à proposer une collaboration au comité de lecture de la revue». ⁵⁴ Si revisamos los artículos publicados⁵⁵ en la revista encontraremos que aborda como José Donoso, Julio Cortázar, Severo Sarduy y Domingo Faustino Sarmiento, Mario Benedetti, Daniel Moyano, Ricardo Güiraldes, Martín Fierro, Miguel Ángel Asturias, Augusto Roa Bastos, Vargas Llosa, escritores que han estado muy presentes en toda su obra crítica. Así vamos teniendo un cuadro de las colaboraciones del crítico uruguayo en la revista. ⁵⁶

Otra revista que merece ser evocada es *El Correo de la Unesco* de la cual fue Aínsa fue coordinador. Encontramos algunos intercambios con sus corresponsales solicitándole su intervención para la publicación de sus textos en la revista. Graciela Scheines, directora del Instituto para la Pedagogía del Juego le dirige una carta agradeciéndole su gestión en la publicación de *Las reglas del juego*.⁵⁷ Ese mismo año (1991), el futuro editor editorial le trasmite el siguiente mensaje a Hugo García Robles «tu artículo (íntegro, finalmente)

53 En el mismo seminario participaron Rubén Bareiro Saguier, Carmen Vásquez y Jacques Gilard. En 1987 aparece la revista *América* la cual recopila los trabajos que habían tenido lugar durante esos tres años como resultados de coloquios y seminarios, en ella contribuyen tanto hispanistas franceses como latinoamericanos (siendo una revista bilingüe), sus números temáticos analizan los fenómenos de la historia cultural en el terreno del arte y la literatura, de igual manera se llevan a cabo estudios desde una perspectiva transcontinental.

54 Christian Giudicelli a Fernando Aínsa, 14 de febrero de 1993, Archivo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

55 “La invención literaria y la reconstrucción histórica” (1993), “Nueva novela histórica y relativización transdisciplinaria del saber histórico” (1994), “La frontera territorial argentina: del programa político la ficción utópica” (1993), “El jardín de al lado ¿cuadro o espejo?” (1990), “Los signos duales de la muerte. Lo fantástico como realismo exasperado en Apocalipsis de Solentiname” (1997) y “Severo Sarduy en Cuba” (1953-1961) (1998)

56 Por otra parte, Fernando Aínsa era integrante del Consejo de Redacción de *América*. Un ejercicio interesante es cruzar los escritores publicados en la revista y los corresponsales de Fernando Aínsa, para encontrar convergencias. Podemos citar a Pablo Berchenko, Claude Cymerman, Venko Kanev, Paul Verdevoye, Leo Pollmann, Alain Sicard (especialista de la obra de Vallejo y cofundador del CRLA-Archivos), Adolfo Castaños (director del Fondo de Cultura Económica), Julio Ortega (escritor y crítico literario), Alicia Chibán y Karl Kohut (profesores de literatura), Saúl Yurkievich (poeta y crítico literario), Blas Matamoros (editor de *Cuadernos Hispanoamericanos*), Luz Rodríguez-Carranza, entre otros. Todos ellos miembros de la red de Aínsa y a su vez colaboradores de la revista.

57 «Me encantó ver mi artículo, aunque algo recortado, tan bellamente ilustrado y editado. ¡Gracias por tu intervención en esto!». Graciela Scheines a Fernando Aínsa, 23 de julio de 1993, Archivo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

acaba de ser salir en el correo de la Unesco. Y muy bien presentado». ⁵⁸ En un número consagrado a la utopía se publica un artículo titulado *Ciudades reales, ciudades imaginario* de Cristina Grau. ⁵⁹

Podemos denominar este tipo de mediación como «mediación científica» la cual engloba su rol del «mediador-intermediador», y se presenta como una intervención del mediador para dar a conocer un artículo o libro en un nuevo contexto. El intelectual satélite sirve de canal de comunicación y, más importante aún, desde su cargo va a movilizar su red de contactos para poner en circulación la transferencia. La mediación científica también se refiere a las acciones emprendidas para promover los estudios latinoamericanos, por ejemplo, el apoyo a proyectos literarios como la *Colección Archivos*.

La *Colección Archivos*, un proyecto interinstitucional y de carácter integrador, edita no solamente textos clásicos sino también a aquellas voces olvidadas injustamente por la historia que fueron piedra angular en la construcción de una identidad cultural. ⁶⁰ Fernando Aínsa fue parte de su comité científico internacional cuyos miembros estaban encargados de analizar las nuevas propuestas y títulos para ser publicados. En la colección encontramos algunos autores que siempre han estado en el radar del crítico: Arturo Uslar Pietri, Severo Sarduy, Leopoldo Marechal, José Martí, Pedro Henríquez Ureña, Ezequiel Martínez Estrada, Ricardo Güiraldes, Enrique Amorim, ⁶¹ entre otros. Creemos que más allá de su labor en el comité, el editor uruguayo jugó un rol importante como una suerte de vocero de la colección ante la Unesco. Veamos un ejemplo de esto donde podemos observar una mediación por la vía diplomática.

58 El artículo en cuestión llevo el título de *Mozart- De l'éclipse à la renaissance* y se publicó en un número dedicado a la música. Fernando Aínsa a Hugo García Robles, 28 de junio de 1991, Archivo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

59 Cristina Grau a Fernando Aínsa, 28 de enero de 1991, Archivo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito. Durante el período que coordinó la revista encontramos otros autores hispanoamericanos publicados como Gregorio Manzur (*Pampa à bras ouverts*), Enrique Casablanca (*Mitología cubana*), Jorge O. Gazaneo (*Argentina una revolución estética*, 1990), Rubén Bareiro Saguier (*Amérique Latine: retour amont*, 1989), también se publican algunas entrevistas a personajes como Ernesto Sábato, Carlos Fuentes, Susana Rinaldi y Leopoldo Zea, realizadas por el mismo Aínsa.

60 El proyecto tiene sus raíces en la donación de los archivos de Miguel Ángel Asturias a la Biblioteca Nacional Francesa. En 1981 Léopold Sédar Senghor presenta el proyecto ante el congreso de la Unesco y en 1995 el CRNS crea el Centro de investigaciones Latinoamericanas de la Universidad de Poitiers (CRLA-Archivos) que asume la coordinación científica y técnica. El 23 de diciembre el proyecto es aprobado bajo el Estatuto Consultivo B de la Unesco. Fernando Colla, *Cómo editar la literatura latinoamericana del siglo XX* (Fontenay-le-Comte: CRLA-Archivos, ALLCA XX, 2005), 17.

61 Fernando Aínsa fue el coordinador de la edición crítica de *La Carreta* de Enrique Amorim (1988).

En 1987 tuvo lugar un coloquio sobre la conservación y acceso a manuscritos literarios organizado por la *Colección Archivos* y la Unesco en la Biblioteca Nacional de París. El encuentro fue presidido por Amos Segala. El investigador le dirige una carta a nuestro escritor celebrando «*la participation "chorale" de tous les spécialistes*» y le recuerda también que «*ce rapport n'aura d'effet que, si tous, nous nous attachons*»,⁶² especialmente la Unesco. Segala considera que las conclusiones del encuentro deben ser conocidas y divulgadas por la Unesco solicitándole «*l'adhésion au projet de Résolution qui sera présenté à la Conférence Général de l'Unesco*». No conocemos la respuesta de Aínsa, ni las minucias de sus gestiones, pero el catálogo del 2002 en la sección de la historia de *Archivos* queda consignado que las «recomendaciones» de este encuentro «serán luego adoptadas por la Unesco en esta área del patrimonio cultural».

Un año después, el 10 de mayo de 1988 se llevó a cabo un desayuno de prensa organizado conjuntamente con la Unesco y precedido por el escritor Ernesto Sábato. Dicho encuentro era significativo pues se trataba de la primera vez en que se presentaba el proyecto *Archivos* ante el gran público. Fernando Aínsa estuvo presente en dicho evento. Segala resalta «*l'efficacité y l'intelligence*» de la participación de Aínsa «*qui a su sensibiliser, en des termes très appropriés, les journalistes présents*»⁶³ ante el Director de La Oficina de Relaciones con el Público (OPI), León Davico.⁶⁴ En septiembre de ese mismo año se dan cita los firmantes del acuerdo en Roma convocados por el CNRS para renovar el acuerdo por un periodo de cinco años.

Más adelante, en 1995 se firma un acuerdo entre el programa *Archivos* y la Universidad Autónoma de México.⁶⁵ En esas circunstancias, el director de *Archivos* considera que «ha llegado el momento de replantear el rol de Ediciones UNESCO en Archivos» y que es hora de reunirse para «determinar una estrategia adecuada a la nueva situación».⁶⁶ Es así como comienzan las negociaciones con el director de la Unesco.⁶⁷ El fruto de estas negociaciones

62 Amos Segala a Fernando Aínsa, 15 de octubre de 1987, Archivo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

63 Amos Segala a León Davico, 17 de mayo de 1988, Archivo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

64 Amos Segala a León Davico, 17 de mayo de 1988, Archivo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

65 Durante ese mismo año se incorpora el Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala, la Universidad de Costa Rica y la Biblioteca del Perú y en 1997 se unió la Universidad de Chile.

66 Amos Segala a Fernando Aínsa, 16 de diciembre de 1997, Archivo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

67 Entre 1987 y 1999, el español Federico Mayor Zaragoza fue director de la Unesco. Amos Segala a Fernando Aínsa, 20 de febrero de 1998, Archivo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

fue la financiación de la coedición de 6 títulos anuales en francés y en inglés.⁶⁸ Como director de las ediciones de la Unesco probablemente Aínsa haya influido en la decisión final del organismo, más aun teniendo en cuenta su relación cercana con Federico Mayor Zaragoza.

Observamos hasta el momento cómo las acciones por la difusión literaria en la red de Aínsa siempre convergen de una u otra manera en la academia. La *Colección Archivos* no es la excepción ya que es dirigida desde dos centros universitarios –la Universidad de Nanterre y la Universidad de Poitiers– y sus colaboradores son, en su mayoría, profesores de universidades o escritores. Es interesante ver cómo el itinerario de nuestros intelectuales satélites se cruza,⁶⁹ pues entre los nombres de los colaboradores de *Archivos* aparece Roger Caillois.⁷⁰ Si bien existieron puntos de convergencia veremos que las posiciones dentro del campo literario son diferentes, lo que conlleva a tomas de posición diferentes y también a tipos diferentes de mediación. Mientras que Aínsa, desde su posición de segunda fila, trata de conectar a escritores e investigadores con mundo de las letras europeas a través de la publicación de revistas, encuentros académicos y por supuesto desde su faceta de crítico literario, Caillois se inclina por una circulación emprendida desde la edición.

Comencemos por analizar un poco la red del amante del mundo mineral. Ella se caracteriza por poseer un número significativo de figuras de primer plano de las letras francesas e hispanoamericanas. Este es el primer punto de inflexión con relación a la red del crítico uruguayo. Mientras que en esta última nos encontramos con escritores locales o regionales cuyo nombre no era de reconocimiento internacional, muchos de los corresponsales de Caillois coinciden con grandes nombres de las ciencias humanas y sociales como los anteriormente mencionados. Del lado latinoamericano figuran autores de la talla de Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Gabriela Mistral, Miguel Ángel Asturias, Victoria Ocampo, Alejo Carpentier, Enrique Amorim, Ciro Alegría entre otros. Todas figuras de primerísimo plano. Si bien hoy en día la obra

68 El resultado fue comunicado por Fernando Aínsa, en la carta podemos leer: «Tengo el placer de informarle que el Director General de la UNESCO ha decidido apoyar el proyecto de traducciones al inglés y al francés de seis títulos por año de la Colección Archivos con una suma de US\$ 30.000 dólares. La decisión ha sido tomada sobre la base de lo acordado en el curso de la reunión celebrada el pasado 6 de abril 1998 en la sede de la Presidencia del Gobierno español en Madrid». Fernando Aínsa a Amos Segala, 16 de octubre de 1998, Archivo Fernando Aínsa, CRLA-Archivos, inédito.

69 También convergen en algunas revistas como *Plural* y *Zona Franca*, incluso llegan a compartir algunos raros corresponsales como Jean d'Ormesson, Arturo Uslar Pietri y Emil Cioran.

70 El nombre de Caillois aparece como colaborador en el número 24 de *Archivos* dedicado a Miguel Ángel Asturias (*El árbol de la cruz*). Además de estas colaboraciones recordemos que entre los escritores latinoamericanos de la estima de Caillois estaba Asturias.

de Caillois ha sido revisitada y estudiada adquiriendo un lugar importante en la academia, si miramos en retrospectiva, la obra del descubridor de Borges no pertenecía al canon de la época —como sí figuraban en él, algunos de sus corresponsales— Gilbert Durand recuerda que Caillois no fue profesor universitario, ni su obra era citada en la academia,⁷¹ solo fue hasta después de su muerte que el pensamiento del autor es reconocido que su obra y su rol de «*passseur*» cultural ha sido rescatado.

Es interesante analizar la cantidad de corresponsales latinoamericanos en la red del sociólogo francés. Algunos trabajos se han realizado en la línea de la mediación cultural especialmente en lo que se refiere al rol de traductor en la obra de Borges y a los autores de la *Croix du Sud*.⁷² Nos apoyaremos en ellos para analizar su rol de mediador. Al igual que Fernando Aínsa asegura descubrir Latinoamérica en París, a Caillois le sucede algo similar. Es cuando llega a Francia que comienza a añorar al continente americano. La correspondencia es testigo de este vínculo con el mundo hispano, nuestro traductor francés mantiene las colaboraciones con las revistas hispanas (*Zona Franca, Sur, La Torre, Rueda*) participación en eventos académicos,⁷³ y traduce a autores de habla hispana al francés.

La traducción fue la acción mediadora por excelencia del escritor francés. Esta faceta de traductor ha sido abordada por Angela Joehl Cadena en *Roger Caillois Traducteur* donde nos ofrece un retrato del traductor-inventor de Jorge Luis Borges y por Annick Louis en “La construcción de un gatekeeper” y en “El *Aleph* de Roger Caillois en Gallimard o de cómo salir del laberinto”, un análisis de su labor de “inventor” de Borges. Aunque algunas de sus traducciones fueron cuestionadas,⁷⁴ es innegable su rol en la difusión de la

71 De acuerdo con Durand, Caillois se situó «dans l'inactuel» «il n'occupe une chaire dans une quelconque Sorbonne ou au Collège de France voire Collège de Tournon ou au Lycée de Quimper. Une telle dérogation à l'establishment universitaire d'une part ne se pardonne pas, et d'autre part libère leur auteur des pesanteurs et des tics conformistes de l'institutions». Gilbert Durand, “Roger Caillois et les approches de l'imaginaire Éclipses et résurgence d'une gnose inactuelle”, *Cahiers de l'imaginaire*, n° 9-10 (1992):10.

72 Entre esos trabajos podemos citar Louis Annick, *Étoiles d'un ciel étrange: Roger Caillois et l'Amérique Latine* (2013); Claude Fell, *La collection “La Croix du Sud”, tremplin de la littérature latino-américaine en France*; Roger Bastide, *Sous “La Croix du Sud”: l'Amérique latine dans le miroir de sa littérature (1958)*; Gustavo Guerrero, *La Croix du Sud (1945–1970): génesis y contextos de la primera colección francesa de literatura latinoamericana* (2018).

73 Participa en el Homenaje a Alfonso Reyes en México organizado por Carlos Fuentes. Es conferencista en la Universidad de New York y Uruguay y en 1947 es enviado como agregado cultural a dar una serie de conferencias en Estados Unidos, Las Antillas, México, Guatemala y Colombia.

74 Néstor Ibarra, traductor de algunos cuentos de Borges, llegó a afirmar que «*Labyrinthes est une sorte de jugement porté sur Borges, une définition de Borges par Caillois. Définition de ce Borges-là ou de Borges tout court*». Un intento de presentar al autor argentino bajo cierto ángulo y volverlo más accesible al nuevo público. Ver: Nestor Ibarra, *Borges et Borges* (París: L'Herne, 1969), 92. El mismo Caillois acepta que sus traducciones tiene mucho de invención «*L'autre est de Borges: réussi littérairement, mais entièrement inventé*». Felgine y Pierre Perez, *Correspondance Jean Paulhan Roger Caillois*, 233.

literatura borgiana. Caillois nunca cesó de promocionar la obra de Borges; hasta sus últimos años de vida continuaba siendo el “embajador” del escritor argentino en Francia. Durante esas décadas de promoción no se convirtieron en amigos más cercanos, a pesar de sus frecuentes encuentros en entrevistas, eventos y presentaciones de libros. Queremos detenernos aquí en su rol de traductor-mediador, las intervenciones de Caillois en los textos son reveladoras para analizar su rol de mediador y entender sus estrategias.

La relación con los escritores latinoamericanos fue cuando menos conflictiva. Con Borges tuvo varios roces cuando eran colaboradores en *Sur*. Cuando conoció a Neruda le confesó a Ocampo «*personnellement, il m'a déplu*» y con Cortázar su relación tampoco fue «idílica». ⁷⁵ Pese a todos los conflictos que pudieron tener con los autores de América Latina, Caillois parece hacer una división entre sus afectos personales y su juicio literario. Por eso, los obstáculos en sus relaciones personales no afectan a la labor de difusión de los escritores latinoamericanos que Caillois realiza en Francia, especialmente con Borges. El escritor argentino es el primero en ser publicado en su colección, tradujo sus textos y los publicó en revistas como como la NRF, *Lettres françaises*, *Bulletin de Gallimard* o *L'Herne*. Los primeros textos de Borges en ser publicados fueron *La Lotería de Babel* y *La Biblioteca de Babilonia* publicados bajo el título de *Assyriennes* en el número 14 de *Lettres françaises* (1944). Posteriormente se publicaría *Fictions* en 1951, primer libro en ser publicado en *Croix du sud*, en su prólogo se puede leer: «*on a comparé Borges à Kafka et à Edgar Poe. Il y a chez lui, sans doute, toute l'angoisse métaphysique et la logique la plus sévère; mais style un style éclatant et bref...*». No cabe duda de que Caillois creía en el valor literario del autor porteño y tampoco de los esfuerzos en la promoción de su obra en Francia. ⁷⁶

Pasaremos a realizar algunas reflexiones sobre las traducciones de sus cuentos. Nos apoyaremos en “El *Aleph* de Roger Caillois en Gallimard o de cómo salir del laberinto” donde Annick Louis señala tres tipos de fenómenos

75 Jerome Dulou escribe «en muchas ocasiones el autor argentino criticó fuertemente las traducciones y las decisiones editoriales del editor francés». Jerome Dulou, “Una carta inédita de Julio Cortázar a Roger Caillois”, *Revista de Occidente*, n° 412 (septiembre 2015): 33. Aunque con otros escritores como Gabriela Mistral o Miguel Ángel Asturias sí tuvo una amistad más estrecha

76 En una entrevista publicada en un libro homenaje: «*Je crois que je dois beaucoup à quelqu'un qui n'es pas lié d'une grande amitié avec moi, à Roger Caillois. Je crois que si Caillois, avec lequel j'étais brouillé à cet moment-là je dis ceci en l'honneur de Caillois – n'avait pas songé à me traduire en français, on n'aurait jamais songé à me traduire en allemande, en suédois, en Italie, etc.*». Jorge Luis Borges, “Jorge Luis Borges”, en Jorge Luis Borges, eds. Dominique de Roux y Jean de Milleret (Paris: Fayard, 1999), 379.

que se dan en las traducciones de Caillois: los contrasentidos, los desvíos y las interpretaciones.

La primera categoría se trata de una atribución a una palabra de un sentido contrario al que tiene en el texto original. Estos tipos de errores de traducción son generalmente ocasionados por el desconocimiento de la lengua y la cultura. Estos suelen ser involuntarios a diferencia de los desvíos o libertades que surgen de una voluntad de «adaptar al gusto francés» el texto y llevarlo a lo que considera como «alta literatura francesa». ⁷⁷ De manera que en el ejercicio de traducción interviene su concepción del lenguaje y la literatura. Entre los desvíos podemos clasificar algunas supresiones o cambios en aspectos que denotan oralidad por un registro más académico. Ello se evidencia en las elecciones de Caillois quien no suele decantarse por la opción más evidente, sino que suele buscar un sinónimo que muchas veces está en un registro más formal y una prosa más clásica lo que causa que una distanciamiento del significado en español. ⁷⁸ Otra de las intervenciones más comunes consistía en hacer un cambio en la puntuación lo que muchas veces no solo alteraba el ritmo del relato sino también el sentido. ⁷⁹ El cambio en la puntuación producía otra estructuración del texto diferente a la original. De este modo, vemos cómo opera cierta apropiación de los textos por parte del traductor introduciendo en ellos su propia lectura interviniendo en varios niveles.

La voz de traductor en los textos de Borges también se evidencia en algunas explicitaciones de los pasajes que Caillois hace por considerarlos ambiguos. En *Histoire de l'éternité*, el traductor hace una clarificación al traducir «para hacer durar esas cosas» por «pour faire durer le trajet», ⁸⁰ en las traducciones de Caillois hay una explicitación que no existe en el texto original de Borges. Esta es

77 Annick Louis, «El *Aleph* de Roger Caillois en Gallimard o de cómo salir del laberinto», en *World Editors, Dynamics of Global Publishing and the Latin American Case between the Archive and the Digital Age*, eds. Gustavo Guerrero, Benjamin Loy and Gesine Müller (Berlín/Boston: De Gruyter, 2011), 125-147, 136-137.

78 Algunos ejemplos que podemos citar son: «fácil» por «comparaison facile»; «olvidarlas» por «des effacer de la mémoire»; «inspiración y forma» por «modèle et forme». Los dos primeros pertenecen a Historia Universal de la Infamia y el último a Historia de la eternidad citados en *Roger Caillois Traducteur*. Angela Joehl Cadena, «Roger Caillois traducteur» (Tesina de investigación, Universidad de Fribourg, 2004), 66.

79 Un ejemplo de esta alteración del sentido en la traducción de la puntuación lo podemos ver con el poema de Gabriela Mistral donde muchos puntos e «y» son suprimidos desarticulando el poema y adquiriendo otro tono, «Caillois transforme un discours qui est Avant tout marqué par le langage parlé et par le ton désespéré en un discours plus cohérent»: Oigo picos, y sierras, y molinos, / en rasgándose el día, y no son tuyos / y me remece el trueno de la piedra, / y la mecha y el brazo no son tuyos» es traducido por «J'entends pics, scies et moulins, / Quand le jour se déchire, et ce ne sont pas les tiens. / Le grondement de la Pierre me fait sautsuer. / Mais ni le bras ni la meche sont tiens. Cadena, Roger Caillois traducteur, 58.

80 Veamos el siguiente fragmento: «Dahlmann aceptó la caminata como una pequeña aventura [...] Menos para no fatigarse que para hacer durar esas cosas» que es traducido por «Dahlmann accepte cette promenade forcée comme un petite aventure [...] Moins pour éviter la fatigue que pour faire durer le trajet».

una tendencia del traductor francés que opera también en textos de Neruda y Gabriela Mistral. Este tipo de explicitaciones están a medio camino entre las libertades de traducción e interpretaciones que responde a una intención deliberada. Este tipo de interpretaciones pasan, como hemos evocado, por las mismas concepciones de la literatura de Caillois y que pueden afectar directamente la comprensión del texto. Sin ir más lejos podemos pensar en la desarticulación que implementa en la edición de los textos de Borges. En 1953 Caillois publica *Labyrinthes* una compilación de relatos creada por el mismo traductor francés, el libro retomó cuatro textos del *Aleph*: «Le guerrier et la captive», «La quête d’Averroës», «L’Écriture de Dieu» y «L’Immortel». La publicación de ese conjunto de cuentos la justificará por una trama que los entrelaza y da título al texto: el laberinto.⁸¹

En efecto, Caillois va a presentar la obra del escritor porteño a través del prisma del laberinto. En el prefacio de *Labyrinthes* y el *Aleph* aclara que, aunque «*le thème de labyrinthe n’y est pas toujours explicitement évoqué*», sí aluden a ellos de maneras más abstractas pero esenciales en los relatos.⁸² Caillois cree encontrar en el texto borgiano sus planteamientos de sus ciencias diagonales, donde el universo tiene una coherencia y continuidad.⁸³ Parece ser que Caillois encontró en los textos de Borges lo que proponía en sus ensayos, este convergencia temática podría explicar la inclinación del sociólogo por los textos borgianos. Lo mismo ocurre con el tema del laberinto que a pesar de los esfuerzos de Caillois de representarlo como «matriz que permite explicar el funcionamiento de la obra de Borges, integrando géneros y diferentes períodos de su producción»⁸⁴ en realidad no es un tema con «presencia dominante» en la obra de Borges y tampoco «aparece como un articulador privilegiado de sus ficciones». Esto queda en evidencia cuando Caillois fuerza la interpretación del texto al traducir «red» por laberinto o «nación» por «*race*».

81 En 1967 se publicaría el libro completo del *Aleph* con una nota aclaratoria sobre sus «*nombreux et imprévisibles retards*» donde retoma el prólogo de *Labyrinthes* e insiste sobre «*des raisons qui n’avaient fait réunir ces récits*». Roger Caillois, «Avertissement du traducteur», en *L’Aleph*, Jorge Luis Borges (París: Gallimard, 1977), 6.

82 Caillois lo expresa en los siguientes términos: «*Les présents récits placent dans des symétries abstraites presque vertigineuses, des images à la fois antinomiques et interchangeable de la mort de l’immortalité, de la barbarie et de la civilisation, du Tout et de la partie. Par là, ils illustrent la préoccupation essentielle d’un écrivain obsédé par les rapports du fini et de l’infini*». Roger Caillois, «Labyrinthes (Avertissement du traducteur)», *Río de la Plata*, n° 13-14 (1992): 45.

83 En un artículo para *L’Herne*, Caillois insiste en que uno de los temas fundamentales en Borges es «*temps circulaires*» que engloba los temas centrales como el laberinto: «*Ceux-ci, à leur tour, impliquent les symétries et les jeux de miroirs, les systèmes de correspondances et d’équivalences, les compensations et les équilibres secrets qui constituent à la fois la substance et la structure des récits et des poèmes de l’écrivain. Je suis persuadé pour ma part que ces structures et ces correspondances sont aussi celles de l’univers*». Roger Caillois, «Thèmes fondamentaux chez Jorge Luis Borges», en *Rencontres*, ed. Roger Caillois (París: PUF, 1978), 191.

84 Louis, «El *Aleph* de Roger Caillois en Gallimard o de cómo salir del laberinto», 128.

Podemos ver cómo opera cierta apropiación de la obra de Borges. Esta se da en varios niveles y puede ser deliberada o no. En muchas de las traducciones de Caillois hemos observado que numerosas de las intervenciones son adrede y están orientadas por las concepciones del mismo traductor, tanto de la literatura como del público objetivo. Estas intervenciones no son exclusivas de su faceta de traductor, también las podemos ver en su mediación editorial.

La iniciativa más destacada en lo que concierne a la literaria latinoamericana, sin duda fue la colección *Croix du Sud*. El proyecto comenzó en 1945 pero solo seis años después sale el primer volumen *Ficciones* de Borges (1951). Se publicaron en total 13 volúmenes de autores como Gabriela Mistral, Miguel Ángel Asturias, Rómulo Gallegos, Alejo Carpentier, Ernesto Sábato, Jorge Amado, Cabrera Infante, Vargas Llosa, Gilberto Freyre, Roa Bastos entre otros. La colección es auspiciada por Gallimard y se posiciona como una puerta de entrada para los escritores latinoamericanos al territorio francés, mucho antes que Carmen Balcells volviera célebre el *boom* latinoamericano. Ciertamente *Croix du sud* cumple un rol esencial en la difusión de la literatura latinoamericana, es «una avanzadilla y una propuesta inaugural: se trata de uno de los primeros intentos de elaborar y difundir cierta idea de América Latina». ⁸⁵ Caillois ve en la colección una forma de pagar su deuda con el continente que lo acogió años atrás y hará todo lo posible por dar a conocer la literatura latinoamericana.

Un cuestionamiento que surge tiene que ver con sus criterios de inclusión de autores a la Colección, nos podemos preguntar ¿Por qué deja fuera a autores como Bioy Caseres o Carlos Fuentes y publica a escritores como Armando Braun Méndez? En un análisis de Jean Claude Villegas sobre los elementos paratextuales de la Colección señala que los cambios y los textos «truncados» podrían explicarse si partimos de la concepción del escritor francés de la literatura latinoamericana y sus objetivos. Villegas señala que hay «une volonté de créer un effet d'appel sans négliger les connotations exotiques». ⁸⁶ Esa especificidad de la narrativa continental parece ser un requisito esencial para publicado en de la colección. Cuando Elvira Orphée le pregunta sobre el tipo de libros publicados en *Croix du sud*, Caillois contesta que en ella no se publica «poesía, ensayos, libros que vienen de España, libros que viniendo de

85 Guerrero "La Croix du Sud (1945-1970)", 201.

86 Jean Claude Villegas, "Au seuil d'une collection", *Río de la Plata*, n° 13-14 (1992): 196.

América Latina no dan una idea de su esencia». ⁸⁷ Esa “esencia” remite a una especificidad latinoamericana asociada a sus espacios geográficos y su carácter mítico, y es que muy posiblemente su percepción de la literatura pasara por sus impresiones de los paisajes latinoamericanos tan vivamente descritos en textos como *La Patagonie* y *La Pampa* que atestiguan el impacto que dejó esos parajes en el alma del escritor. Caillois no pudo más que impresionarse de la lucha constante de los hombres contra la naturaleza indomable y devoradora. Esto podría explicar su preferencia por esas novelas telúricas donde el espacio latinoamericano pasa a ser un personaje más. Sin duda las elecciones de Croix de Sud estuvieron marcadas por la búsqueda de esa especificidad americana, lo que podría ser extrapolable a otros textos como *Hauteurs de Machu Picchu* de Neruda, *Mis au net* de Paz, *Légendes de Guatemala* de Asturias o *Poème du sud* de Luis Mizon. ⁸⁸

La experiencia cosechada durante su estancia en Argentina en la dirección de *Lettres françaises* y *La porte étroite*, le fue muy útil para la creación de su nuevo proyecto, la colección *Croix du sud* en Gallimard. Caillois consulta con su amiga argentina sobre los futuros autores incluidos en la Colección. ⁸⁹ La figura de Victoria Ocampo adquiere relevancia en la mediación de Roger Caillois. Su mecenas es una consejera en lo que se refiere a la literatura, con ella discute las elecciones editoriales –y de traducción⁹⁰– y se convierte en su vocera en el país rioplatense.

Para terminar, no podemos dejar de mencionar a Susana Soca, poeta uruguaya quien vivió durante la Segunda Guerra Mundial en París. La poeta

87 Caillois explica que por estas razones libros como *La región más transparente* de Fuentes no fueron incluidos en la Colección mientras sí se incluye a autores como Eduardo Mallea y su obra *Chaves*. Orphée, “Visita a Roger Caillois”, 57.

88 Esto habría que matizarlo al menos en el caso de Borges. Si bien Borges es el autor más publicado en la Colección, es probablemente que sea también el que más se aleja de esa «esencia». No obstante, si revisamos con lupa el discurso de Caillois encontraremos que considera que los grandes escritores son aquellos que no aceptan «aucun centre de références particulier, ni local, ni temporels» y entre ellos ubica a Borges, junto a nombres como Jules Verne, Arnold J. Tonybee y Saint-John Perse, su poeta favorito. Para evitar esos «localismos» el director de *Croix du sud* intentó ajustar los textos de Borges al gusto francés para insertar al autor en un canon internacional y más europeo. Toda vez que lo ajusta al gusto francés, también intenta insertar esta literatura en un canon internacional y más europeo. En este sentido, Annick Louis va a formular la hipótesis que Caillois intentó en cierta medida «desarraigar» y evitar «formas de localismos» para insertarlo en un canon occidental. Caillois, “Thèmes fondamentaux chez Jorge Luis Borges”, 201.

89 En una carta de octubre 1943 de «je voudrais comme numéro 1 de la collection Ficciones de Borges. Je crois pouvoir lui garantir une avance de 200 dollars. Je voudrais aussi Tala, les Variaciones sobre la poesía de González Lanuza, éventuellement Las Ratas. Que me conseilles-tu de prendre de Reyes? [...] Quel autre livre me conseille-tu?». Felgine. *Correspondance Roger Caillois Victoria Ocampo*, 233.

90 Por ejemplo Caillois le consulta a Ocampo sobre el término «changangos» utilizado por Borges en su cuento *Hombre de la Esquina Rosada: merci de ton petit mot, par lequel tu me donnais la traduction du mystérieux «changangos» dans le récit sur Borges*. Felgine, *Correspondance Roger Caillois Victoria Ocampo*, 349.

funda *La Licorne* como un proyecto cultural y de encuentro de escritores franceses e hispanos. En el mes de diciembre de 1945 Soca convoca a Caillois para solicitarle que dirija la publicación.⁹¹ El proyecto no le es indiferente a nuestro mediador, pero encontrará algunos inconvenientes que lo harán dudar de su implicación en la empresa. En primer lugar, la relación entre las dos damas de las letras aunque cordial siempre existió una rivalidad, de ahí que Caillois prefiriese esperar la «reacción» de su mecenas antes de dar una «*réponse définitive*» a Soca. Si bien Ocampo no se opone al proyecto tampoco le auspicia mucho tiempo de publicación.⁹² En segundo lugar, el funcionario de la Unesco ve en este proyecto una carga laboral adicional a sus ya muchas obligaciones en la institución y sus proyectos editoriales. También es verdad que Caillois considera que ya ha pagado su deuda con el continente latinoamericano. Finalmente acepta colaborar con la revista, a lo mejor debido a su preocupación por la selección de textos y la diversidad de autores. En la opinión de Caillois, Soca acudiría a George Pillement si él declinaba la oferta, limitando al panorama argentino a autores como Manuel Gálvez y Hugo Wast.⁹³

Solo se editan dos números de la revista en Francia antes de ser trasladada a Montevideo, entre los autores publicados por Caillois y Pierre Davis podemos citar Jules Supervielle, Borges y Felisberto Hernández. A pesar de la corta vida de la revista en el campo francés, se inscribe en el macro proyecto de mediación que edificó Caillois por la literatura latinoamericana. El legado de Caillois es indiscutible. Borges, Cortázar, Neruda coinciden en que el sociólogo fue uno de los primeros y más importantes difusores de la literatura del continente. *Croix de sud* fue la primera colección dedicada enteramente a la narrativa venida del otro lado del Atlántico. A pesar de sus controversiales traducciones fue el primero en traducir e introducir a varios escritores hispanohablantes y lusófonos en Francia, Caillois editó y difundió a muchos de los escritores que posteriormente serían representantes del famoso *boom* latinoamericano.

91 Caillois le escribe a Ocampo al respecto «*Elle voudrait faire une revue du genre de Mesures, où on donnerait tes traductions d'œuvres sud-américaines. Elle m'a demandé de la diriger. Je n'ai pas su trop quoi faire. Le projet en soi est excellent. Mais j'aimerais mieux le faire avec toi*». Felgine, *Correspondance Roger Caillois Victoria Ocampo*, 253-252.

92 Ocampo a Caillois: «*Il m'a dit que tu t'occupais de La Licorne (qu'il avait reçue... il n'y a que SUR qu'il n'ait point reçu) et que tu lui avais demandé son dernier poème pour cette revue. Son avis (comme le mien) est que cette revue n'aura pas une longue vie...*». Felgine, *Correspondance Roger Caillois Victoria Ocampo*, 287.

93 Felgine, *Correspondance Roger Caillois Victoria Ocampo*, 260.

A manera de conclusión

Como hemos podido ver a lo largo de estas páginas, nuestros dos mediadores poseen sus propios estilos de mediación, sus estrategias asumidas en su rol de *«passeur»* de la cultura latinoamericana pueden converger o divergir en ciertos puntos. Hemos visto que sus redes se caracterizan por tener miembros a lo largo del mundo hispano y europeo –cabría agregar a Norteamérica –vinculados al mundo de las letras, especialmente escritores y directores de revistas. Asimismo, estudiamos cómo estas redes son constituidas como mecanismos de circulación de objetos culturales que propician el diálogo cultural. Concluimos que la diferencia más marcada sea tal vez el perfil de esos corresponsales que en la red de Caillois convergen figuras del primerísimo plano de las letras mientras que en la de Aínsa, existe una abundancia de escritores no pertenecientes al canon literario internacional. Es justamente esa diferencia entre sus conexiones que va a determinar el tipo de mediación.

Aínsa media ante la academia, pues muchos de sus corresponsales están de alguna manera vinculados a universidades y sus centros de investigación. Las revistas constituyeron uno de los puentes principales para la vehiculación de autores, mediación que realizó desde la crítica y como canal de comunicación entre los escritores y los organismos de publicación. Del lado de Roger Caillois, observamos que sus acciones más destacadas por la difusión literaria fueron en el campo de la edición, logrando editar a los grandes maestros de la literatura latinoamericana que son considerados como escritores canónicos a nivel internacional. A lo largo del texto hemos revisado diferentes facetas de nuestros intelectuales satélite: editores, traductores, escritores, docentes, intermediadores. Estos perfiles nos dan una pista sobre el tipo de mediación. Hemos hablado de la mediación académica, relacionado con las actividades y acciones que se vinculan en algún punto con la academia; la mediación científica, acciones a favor de la circulación de textos y publicación de textos (en esta mediación podemos incluir la traducción); la mediación editorial, que implica sus posiciones como editores. También podríamos proponer un tipo de mediación crítico-literaria que tiene que ver con su faceta de escritores, es el caso de Aínsa quien desde sus artículos y ensayos favoreció la circulación de ciertos autores. Estos tipos de mediación no son categorías fijas o excluyentes, una acción mediadora puede ser parte de dos tipos de mediación, por ejemplo, muchas de las acciones de Aínsa se pueden clasificar entre «mediación académica» y «mediación científica». Tampoco son las únicas categorías, es una tipología en construcción que pueden ser ampliada o revisada.

Referencias bibliográficas

- Aínsa, Fernando. *Confluencias en la diversidad. Siete ensayos sobre la inteligencia creadora*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2011.
- Aínsa, Fernando. *Del canon a la periferia: encuentros y transgresiones en la literatura uruguaya*. Montevideo: Ed Trilce, 2002.
- Aínsa, Fernando. *Travesías. Juegos a la distancia*. Málaga: Ediciones Litoral, 2000.
- Bastide, Roger. "Sous «La Croix du Sud»: l'Amérique latine dans le miroir de sa littérature". *Annales*, n° 1 (1958): 30-46.
- Blanco Aguinaga, Carlos. "La literatura del exilio en su historia". *Migraciones y exilios*, n° 3 (2002): 23-42.
- Borges, Jorge Luis. "Jorge Luis Borges". En *Jorge Luis Borges*, editado por Dominique de Roux y Jean de Milleret, 371-387. París: Fayard, 1999.
- Borges, Jorge Luis. *Histoire de l'i de l'infamie, histoire de l'éternité*. Monaco: Ed. du Rocher, 1958.
- Bourdieu, Pierre. "Le capital social". *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 31, (1980): 2-3.
- Bourdieu, Pierre. *Les règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire*. París: Édition du Seuil, 1998.
- Cadena Joehl, Angela. "Roger Caillois traducteur". Tesina de investigación, Universidad de Fribourg, 2004.
- Caillois, Roger. "Avertissement du traducteur". En *L'Aleph*, Jorge Luis Borges. París: Gallimard, 1977.
- Caillois, Roger. "Labyrinthes (Avertissement du traducteur)". *Río de la Plata*, n° 13-14 (1992): 45-47.
- Caillois, Roger. "Thèmes fondamentaux chez Jorge Luis Borges". En *Rencontres*, Roger Caillois, 191-201. París: PUF, 1978.
- Carbajal, Miguel. "El uruguayo que maneja las ediciones de la Unesco". *El país* (Uruguay), 27 de julio, 1997.
- CERLALC. "Noticias del CERLAL". *Boletín del CERLALC*, n° 1, (1972).

- Chantraine-Braillon, Cécile, Norah Giraldi Dei Cas y Fatiha Idmhand, eds. *El escritor y el intelectual entre dos mundos*. Madrid: Ed. Iberoamericana/Ver-
vuet, 2010.
- Colla, Fernando. *Cómo editar la literatura latinoamericana del siglo XX*. Fonten-
nay-le-Comte: CRLA-Archivos, ALLCA XX, 2005.
- Compagnon, Olivier. “Influences ? Modèles ? Transferts culturels ?”. *Améri-
ca: Cahiers du CRICCAL*, n° 33, (2005): 11-20.
- Cymerman, Claude. “La literatura latinoamericana y el exilio”. *Revista ibe-
roamericana*, n° 164-165 (1993): 253-550.
- Déves, Eduardo. “Hacia una teoría de la circulación, con énfasis en la circu-
lación de las ideas”. En *Re-mapping World Literature*, editado por Gesine
Müller, Jorge J. Locane y Benjamin Loy, 265-281. Berlín: De Gruyter,
2018.
- Dulou, Jerome. “Una carta inédita de Julio Cortázar a Roger Caillois”. *Revis-
ta de Occidente*, n° 412 (2015): 33-47.
- Durand, Gilbert. “Roger Caillois et les approches de l’imaginaire Éclipses et
résurgence d’une gnose inactuelle”. *Cahiers de l’imaginaire*, n° 9-10 (1992):
9-22.
- Espagne, Michel y Michael Werner. “La construction d’une référence cultu-
relle allemande en France : genèses et histoire (1750-1914). *Annales. Eco-
nomies, sociétés, Civilisations*, n° 4 (1987): 969-992.
- Espagne, Michel, “La notion de transfert culturel”. *Revue Sciences/Lettres*. Vol
1 (2013). <https://doi.org/10.4000/rsl.219>
- Espagne, Michel. *Les transferts culturels franco-allemands*. París: Editor Presses
universitaires de France, 1999.
- Fegine, Odile. *Roger Caillois*. París: Stock, 1994.
- Felgine, Odile y Claude-Pierre Perez, eds. *Correspondance Jean Paulhan Roger
Caillois 1934-1967*. París: Gallimard, 1991.
- Felgine, Odile. *Correspondance Roger Caillois Victoria Ocampo*. París: stock, 1997.
- Fell, Claude. “En La Croix du Sud, Tremplin de a littérature latino-améri-
caine en France”. *Centro de Estudios de Literaturas y Civilizaciones del Río de
la Plata*, n° 13-14 (1991): 178-179.

- Guerrero, Gustavo. “La Croix du Sud (1945-1970): génesis y contextos de la primera colección francesa de literatura latinoamericana”. En *Re-mapping World Literature*, editado por Gesine Müller, Jorge J. Locane y Benjamin Loy, 199-208. Berlín: De Gruyter, 2018.
- Ibarra, Nestor. *Borges et Borges*. París: L’Herne, 1969.
- Idmhand, Fatiha y Margarida Casacuberta Rocarols. “Intelectuales «satélites». Hacia un nuevo enfoque sobre la circulación de la literatura y de la cultura”. *Letral*, n° 29 (2017): 1-6.
- Idmhand, Fatiha y Margarida Casacuberta Rocarols. *Lugares y figuras del exilio republicano del 39. Los intelectuales “satélites” y sus redes transnacionales*. Bruselas: Peter Lang, 2020.
- Lemay, Yvon y Anne Klein. “Mémoire, archive et art contemporain”. *Archivaria*, n° 73 (2012): 105-134.
- Louis, Annick. “El *Aleph* de Roger Caillois en Gallimard o de cómo salir del laberinto”. En *World Editors, Dynamics of Global Publishing and the Latin American Case between the Archive and the Digital Age*, editado por Gustavo Guerrero, Benjamin Loy and Gesine Müller, 125-147. Berlín/Boston: De Gruyter, 2011.
- Louis, Annick. “Étoiles d’un ciel étranger: Roger Caillois et l’Amérique Latine”. *Littérature*, vol. 170, n° 2 (2013): 71-81. <https://doi.org/10.3917/litt.170.0071>
- Maunick, Edouard. “Una biblioteca universal”. *El Correo de la Unesco*, n° 1 (1986): 5-8.
- Molloy, Sylvia. *La diffusion de la littérature hispano-américaine en France au XXe siècle*. París: Presses Universitaires de France, 1972.
- Orphée, Elvira. “Visita a Roger Caillois”. *Mundo Nuevo*, n° 2 (1966): 57-59.
- Riberias, Arias. “L’édition littéraire latino-américaine en France: les enjeux de la construction d’un label”. Trabajo de investigación, Institutos de estudios políticos de Estrasburgo, Estrasburgo, 2016.
- Ricœur, Paul. *La mémoire, l’histoire et l’oubli*. París: Seuil, 2000.
- Roig-Sanz, Diana y Reine Meylaerts. “General Introduction. Literary Translation and cultural Mediators. Towards an Agent and Process-Oriented Approach”. En *Literary Translation and Cultural Mediators in ‘Peripheral’*

- Cultures: Customs Officers or Smugglers?*, editado por Diana Roig-Sanz y Reine Meylaerts, 1-37. Coventry: Palgrave Macmillan, 2018.
- Sibony, Daniel. *Entre-deux L'origine en partage*. París: Éditions du Seuil, 1991.
- Viera-Gómez, Assia. "Revista Río de la Plata". *Culturas, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n° 47 (1986): 172-173.
- Villegas, Jean Claude. "Au seuil d'une collection". *Río de la Plata*, n° 13-14 (1992): 191-205.

Fuentes inéditas

- CORRESPONDENCIA DE FERNANDO AÍNSA. Archivo de la Universidad de Poitiers, CRLA-Archivo (Francia), Archivado en curso.
- CORRESPONDENCIA DE ROGER CAILLOIS. Archivo de la Médiathèque Valéry Larbaud, Fonds Patrimoniaux (Francia), Archivado en 1976.

Marisela GUAPACHA ROMERO

Universidad de Antioquia, Colombia.

marisela.guapacha@udea.edu.co

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2640-3831>

Recibido: 01/04/2022 - Aceptado: 12/10/2022

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Guapacha Romero, Marisela. "Hernando Téllez y Eduardo Caballero: el tratamiento de la Violencia en sus obras".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 12, (2022): 213-241. <https://doi.org/10.25185/12.8>

Hernando Téllez y Eduardo Caballero: el tratamiento de la Violencia en sus obras

Resumen: El presente artículo propone una comprensión del concepto del compromiso social del escritor a partir de los planteamientos de Jean-Paul Sartre (1950) y autores hispanoamericanos como Juan Goytisolo, Juan Fernando Taborda, Rubén Sierra y Carlos Osorio, que problematizan este concepto y reflexionan sobre las dinámicas y condiciones a las que está supeditado quien escribe. Dichas concepciones sobre el compromiso social del escritor entran en diálogo con las figuras de Hernando Téllez y Eduardo Caballero, las ideas intelectuales de los mismos, su labor diplomática y periodística, las situaciones que debieron afrontar al tomar la decisión de escribir sobre la problemática del país y sus contribuciones al campo literario colombiano. Por último, se hace un análisis de algunos cuentos seleccionados de Téllez y de la novela Manuel Pacho de Caballero, a la luz de la categoría propuesta. Esta última se dividirá en tres subcategorías que guiarán el análisis y a su vez permitirán evidenciar el compromiso de estos escritores con el conflicto armado bipartidista al igual que sus diferentes aportes a la historia y a la transformación social de la nación.

Palabras clave: Hernando Téllez, Eduardo Caballero, compromiso social del escritor, conflicto armado bipartidista, literatura colombiana.

Hernando Téllez and Eduardo Caballero: addressing Violence in their Works

Abstract: This article proposes an understanding of the writer's social commitment based on the Jean Paul Sartre's approaches (1950) and Hispanic-American authors; such as Juan Goytisolo, Juan Fernando Taborda, Rubén Sierra and Carlos Osorio, both of them problematize this concept and reflect about the dynamics and conditions to which the writer is subject. Those conceptions about the writer's social commitment enter into a dialogue with the figures of Hernando Téllez and Eduardo Caballero, their intellectual ideas, their diplomatic and journalistic work as well as the situations they had to face in order to make the decision of writing about the problematics of the country and their contributions to the Colombian literary field. Finally, there is an analysis of some selected stories from Téllez and also the Caballero's novel *Manuel Pacho*, in the light of the proposed category. It will also be divided into three subcategories, guiding the analysis that will allow to evidence the writers' commitment with the bipartisan armed conflict and the different contributions to the history and social transformation of the nation.

Key Words: Hernando Téllez, Eduardo Caballero, the writer's social commitment, bipartisan armed conflict, Colombian literature.

Hernando Téllez e Eduardo Caballero: o tratamento da Violência em suas obras

Resumo: Este artigo propõe uma compreensão do conceito de compromisso social do escritor a partir das abordagens de Jean Paul Sartre (1950) e autores hispano-americanos como Juan Goytisolo, Juan Fernando Taborda, Rubén Sierra e Carlos Osorio, que problematizam este conceito e refletem sobre a dinâmica e as condições a que o escritor está sujeito. Tais concepções sobre o compromisso social do escritor entram em diálogo com as figuras de Hernando Téllez e Eduardo Caballero, suas ideias intelectuais, seu trabalho diplomático e jornalístico, as situações que tiveram que enfrentar ao tomar a decisão de escrever sobre os problemas do país e suas contribuições para o campo literário colombiano. Por fim, faz-se uma análise de alguns contos selecionados de Téllez e do romance *Manuel Pacho*, de Caballero, à luz da categoria proposta. Este último será dividido em três subcategorias que nortearão a análise e, por sua vez, possibilitarão demonstrar o compromisso desses escritores com o conflito armado bipartidário, bem como suas diferentes contribuições para a história e transformação social da nação.

Palavras-chave: Hernando Téllez, Eduardo Caballero, compromisso social do escritor, conflito bipartidário armado, literatura colombiana.

Introducción

Los escritores colombianos han desempeñado una labor fundamental a través de la historia y del devenir cultural nacional, puesto que, por medio de sus obras y el uso de diferentes estrategias narrativas, han logrado la construcción de múltiples relatos y lecturas de los acontecimientos, la tradición de los pueblos, su cultura y pensamiento, además, mediante sus obras exploran los periodos que han marcado a la nación. Asimismo, es evidente que quienes escriben adquieren responsabilidad social con su época y con los acontecimientos socio-políticos, entendido este último aspecto en un sentido amplio.

Colombia ha sido un país marcado por la violencia en diferentes periodos, entre ellos se encuentra el conflicto armado bipartidista que se dio entre los años 1946 y 1965¹ y que marcó un hito en la historia. La literatura no fue indiferente ante esta realidad, por ello ha desempeñado una función social al visibilizar dichas problemáticas sociales, culturales, políticas e ideológicas y aportar en la consolidación de la nación, la construcción de identidad y la memoria del pueblo.²

Esta problemática social ocasionó una proliferación de obras literarias que pretendían dar cuenta de diversas maneras de la realidad latente, de los personajes, espacios y situaciones que hacían parte de este álgido momento de la historia. Producciones que hoy en día se consideran como Literatura de la Violencia³ y que, como su nombre lo indica, son obras que tratan este fenómeno de manera directa y que presentan desde diferentes puntos de vista acercamientos a este periodo y a su vez enfatizan en el efecto desencadenante de esta contienda política en el devenir colombiano.

De esta manera, se gesta en muchos de los escritores de la época la idea de una *literatura comprometida*, entendida desde Sartre (1950) como una literatura libre, que está al servicio de la colectividad y que tiene como objetivo generar cambios y transformaciones sociales a través de la pluma. Así pues, un escritor

1 La delimitación de este periodo responde a lo planteado por Oscar Osorio (2003), el cual expresa que al no haber consenso sobre las fechas en que se dio este fenómeno, se acoge al periodo de 1946 a 1965, porque la primera fecha señala el ascenso de los conservadores al poder que da inicio al conflicto y la segunda fecha marca la aparición de las guerrillas modernas y la desaparición o transformación de las últimas bandas y guerrillas liberales en el territorio colombiano.

2 Herbert Braun, *La nación sentida: Colombia, 1949 el país se busca en sus palabras* (Bogotá: Editorial Aguilar, 2018).

3 Para el abordaje y profundización de este subgénero literario véase los estudios de Augusto Escobar Mesa, Laura Restrepo, Leonardo Monroy y Gerardo Suárez Rondón.

comprometido con su obra y tiempo, «sabe que la palabra es acción, sabe que revelar es cambiar y que no es posible revelar sin proponerse el cambio».⁴

Para el caso del conflicto armado bipartidista⁵ los escritores que decidieron asumir un compromiso social con esta realidad, tuvieron que enfrentarse a múltiples desafíos, señalamientos e incluso llegaron a ser blanco de la censura de sus obras literarias por parte del gobierno de turno. Un claro ejemplo es el caso de Hernando Téllez, quien publica su compilado de cuentos *Cenizas para el viento* en 1950, obra que no fue bien recibida por un sector político, «el gobierno de Laureano Gómez lo consideró subversivo. A raíz de esta acusación le asignaron un censor que debía leer todas sus publicaciones».⁶ Situación que generó más tensión y restricciones, pero que aun así no logró silenciar al escritor puesto que decidió continuar con su labor desde otras esferas literarias.

La problemática de la época de la Violencia⁷ se convierte en sus años de inicio en un tema tabú. De ahí que algunos escritores decidieron narrar la contienda bipartidista, sin embargo, no era una obligación hacerlo por lo que se dedicaron a otros asuntos que respondían a sus propios intereses, proyectos o apuestas creativas. Entre los escritores que decidieron comprometerse con su tiempo a través de su producción literaria se encuentran Hernando Téllez y Eduardo Caballero Calderón, que se destacaron en el campo literario, político y cultural, entre otros.

Ellos hicieron visible la realidad que estaba enfrentando el país en el ámbito rural y urbano, ayudando así a crear conciencia a una parte de la sociedad, específicamente la élite intelectual colombiana a la cual pertenecían. Dicho aporte se dio en la medida en que era este círculo el público receptor de sus obras y quienes podían tener acceso a ellas, aproximándose así a la lectura de una realidad que era desconocida o censurada para aquel momento.

Teniendo en cuenta lo anterior, se ahondará en lo que implica el compromiso social del escritor abordado por varios autores tanto nacionales como extranjeros, entre los que se destacan los postulados de Jean-Paul Sartre. Dicho concepto entrará en diálogo con las figuras de Téllez y Caballero y

4 Jean-Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1950), 53.

5 Dicho conflicto fue tomando más fuerza y la ola de violencia se agudizó aún más con el asesinato del caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán, acontecido el 9 de abril de 1948, conocido como “El bogotazo”.

6 Sarah González, “Hernando Téllez (1908-1966): apuntes para una biografía”, *Revista Iberoamericana* 84, n° 262 (2018): 25-41. <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/7575/7687>

7 Violencia con la V mayúscula hace referencia al periodo de violencia política ocurrido entre los años 1946 y 1965 aproximadamente en Colombia. Es una convención propuesta por D. Pècaut en su libro *Orden y Violencia*.

su labor en el ámbito literario colombiano. Finalmente, se hará el análisis de algunos cuentos del compilado *Cenizas para el viento* y fragmentos de la novela *Manuel Pachó* a la luz de esta categoría, evidenciando la manera en que se hace presente el compromiso de dichos escritores respecto al fenómeno de la Violencia, al igual que sus aportes al campo literario.

1. El compromiso social del escritor: el arma de la escritura

Jean-Paul Sartre, filósofo, escritor y crítico literario francés, fue uno de los principales intelectuales que acotó el significado del concepto del compromiso social del escritor a finales de la década del 40. Sartre plantea que el escritor tiene una responsabilidad con el público lector, con la sociedad y la época a la que pertenece. Además, expresa que mediante diversas técnicas narrativas plasma su visión del mundo y, por más que lo intente, no puede escapar a su propia realidad «Ya que el escritor no tiene modo alguno de evadirse, queremos que se abraze estrechamente con su época; es su única oportunidad, su época está hecha para él y él está hecho para ella».⁸

En este sentido, el escritor toma partido de la singularidad de su tiempo y expone ante el lector su interpretación y lectura de una situación para generar conciencia, utilizar la palabra como acción que puede revelar y esa es su forma de generar acción en el tiempo que lo asiste. Podría decirse que incluso implicaría en muchos casos un despertar:

Llega el día en que la pluma se ve obligada a detenerse y es necesario entonces que el escritor tome las armas. De este modo, cualquiera sea el modo en que se haya venido al campo de las letras, sean cuales sean las ideas que se profesen, la literatura lanza al escritor a la batalla; escribir es cierto modo de querer la libertad. Si usted ha comenzado, de grado o no, queda usted comprometido.⁹

Es así como la literatura adquiere una función social y se compromete con una realidad, sin estar subordinada a un partido, puesto que «La literatura, como el arte todo, contribuye al quehacer histórico, al quehacer social, pero

8 Sartre, *¿Qué es la literatura?*, 9-10.

9 Sartre, *¿Qué es la literatura?*, 84.

implícitamente, es decir extra-programa, extra-juicio, de manera autónoma y no subordinada». ¹⁰ Asimismo, el público lector también participa y adquiere una responsabilidad en la medida en que se acerca a la obra e interpreta lo que allí se devela o critica.

Respecto a la función social y política del escritor, es importante hacer hincapié en las ideas propuestas por el escritor español Juan Goytisolo en sus diferentes ensayos, entre ellos *El Furgón de cola* en el que considera que el compromiso social del escritor debe plantearse en tres planos: social, personal y técnico, alejándose así de una concepción instrumental de la literatura.

El primero de los tres compromisos, el *social*, se refiere a la responsabilidad social del escritor con la época y el mundo que lo rodea, para contribuir con su obra a un proyecto civilizador, aunque sea desde la provocación y con los recursos del humor, la ironía, la sátira; y este propósito se logra, en su criterio, en la medida en que la obra del escritor alcance a captar el espíritu de su época. ¹¹

En este primer compromiso, se hace evidente que Goytisolo aboga por un escritor que logra dar cuenta de su tiempo, contribuyendo así a un proyecto nacional en el que se encuentra inscrito. En cuanto al segundo compromiso, el *personal*, se presenta porque la literatura exige, entre muchas cosas, una confrontación interior y un ahondamiento en la propia subjetividad, dándose así un proceso constante de autoconocimiento, que nutre el campo de la experiencia personal. El tercer compromiso, el *técnico*, está anudado al segundo, pues hace referencia a la búsqueda y la exploración en el lenguaje que debe emprender el escritor con el fin de responder a las diferentes exigencias artísticas del mundo. ¹²

Goytisolo se consideraba un escritor comprometido, un hombre entregado a la lectura, la escritura y la crítica literaria, que no asistía a eventos literarios puesto que pensaba que la función del escritor iba más allá de asistir a tertulias.

Algunas de las ideas anteriores van a ser retomadas por el profesor Juan Fernando Taborda, ¹³ quien hace una valoración de Goytisolo sobre la

10 Hernando Téllez, "Literatura y sociedad", en *Nadar contra la corriente* (Bogotá: Ministerio de Cultura: Biblioteca Nacional de Colombia, 2017), 68.

11 Juan Goytisolo, "El furgón de cola", en *Los ensayos* (Barcelona: Ediciones Península, 2005), 46.

12 Goytisolo, "El furgón de cola", 62-65.

13 Juan Fernando Taborda, "Juan Goytisolo y el «árbol» de la Literatura hispanoamericana", en *La función social y política del escritor en América Latina*, ed. Edison Neira (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2011), 58-86.

modernidad literaria latinoamericana y resalta diferentes formas como los escritores asumen su responsabilidad cívica y artística.

Los aportes que hace el profesor Taborda a las ideas de Goytisolo se enfocan en resaltar la función social y política del escritor y su importancia en la historia, haciendo énfasis en la responsabilidad social del escritor en relación con las condiciones sociales, políticas y culturales en que este se encuentre:

No es lo mismo la responsabilidad del escritor en regímenes totalitarios (donde no existe una libertad de pensamiento y de palabra, y donde no están garantizadas las libertades individuales) o en sociedades con proyectos precarios truncados de modernidad, que en sociedades democráticas y con una vivencia más plena de la modernidad ilustrada (donde los derechos y las libertades son una realidad y están garantizados).¹⁴

En esta línea de sentido, el escritor, valiéndose de los recursos que tiene, asume una función crítica desde su propia autonomía, al brindar un contenido político y testimonial que contribuya al proyecto civilizatorio como en el primer tipo de sociedad mencionado o dedicarse a explorar su arte vinculado a la vida y la transformación colectiva.

En relación con los compromisos que el escritor tiene con su tiempo, el texto del filósofo y profesor colombiano Rubén Sierra Mejía *La responsabilidad social del escritor* (1988) permite ahondar en esa función o misión social que el escritor tiene y que consiste en actuar como conciencia moral y crítica de la sociedad, siendo juez de los acontecimientos y problemáticas de su tiempo. La manera específica de cumplir con dicha misión es «opinando, no a través de las acciones burocráticas sino a través de la crítica, perturbando por así decirlo la conciencia de los conciudadanos». ¹⁵

Asimismo, para Sierra, el trabajador profesional, intelectual o artístico, términos con los cuales denomina al escritor, «ha conquistado una especie de investidura que lo habilita para discutir públicamente ciertos asuntos morales que conciernen a la sociedad, y a quien ésta de continuo pide cuentas». ¹⁶ Es decir, el escritor debe participar en la esfera pública haciendo uso de las facultades que la sociedad misma le ha dado. Estas ideas dialogan con las

14 Taborda, “Juan Goytisolo y el «árbol» de la literatura hispanoamericana”, 59.

15 Rubén Sierra Mejía, “La responsabilidad social del escritor”, en *La responsabilidad social del escritor* (Manizales: Biblioteca de Escritores Caldenses, 1988), 21.

16 Sierra Mejía, “La responsabilidad social del escritor”, 14.

presentadas por Sartre. Sin embargo, plantea que esa responsabilidad social varía de acuerdo con la época, en lo cual concuerda con Goytisolo y Taborda, teniendo presente que las condiciones y acciones van a estar supeditadas a la época en que se encuentre quien escribe.

Por su parte, el profesor Carlos Rivas en su libro *Mito: una contribución a la historia del pensamiento en Colombia* (2010) retoma los postulados de Sartre en relación con el concepto de compromiso social del escritor, el cual según el autor se ve reflejado en los diferentes colaboradores que tuvo la revista¹⁷ durante su publicación, entre los que se encuentran Hernando Téllez y Eduardo Caballero. La importancia de esta revista colombiana, fundada en 1955 por Jorge Gaitán Durán y Hernando Valencia Goelkel, radica en que los textos publicados en este espacio intentaron dar respuesta a la problemática que se estaba viviendo en el marco del conflicto armado bipartidista y al mismo tiempo apostaba por la función social de los escritores en la transformación de la sociedad.

Téllez y Caballero expresaron sus preocupaciones en torno a la relación literatura-sociedad y a su vez gestaron importantes reflexiones y aportes al campo literario y cultural colombiano de la época. Dichas reflexiones fueron difundidas en diversas publicaciones periódicas, ejemplo de ello son las colaboraciones hechas en la revista *Universidad*, *El Nacional* de Caracas, *Lecturas Dominicales* de *El Tiempo*, *El liberal*, *Sábado* y el *Magazín Dominical*, entre otras. Eran publicaciones de importancia nacional en el ámbito cultural y político que tenían un alcance amplio con respecto al público lector, favoreciendo así la circulación de ideas de los escritores respecto a la coyuntura en que se encontraba el país.

En este punto, se hace necesario dar claridad frente al caso colombiano, puesto que como lo menciona Sierra la responsabilidad social del escritor abordada por Sartre se plantea en términos de lo ideal y lo que debería cumplir todo escritor. Fueron varios los casos en Europa en donde dicho compromiso pudo hacerse evidente e incluso llegar a intervenir en la realidad del momento, como ocurrió en los casos del mismo Sartre, Flaubert o Zola. Aun así, esta responsabilidad del escritor varía en cada época y por ende el alcance de la misma va a estar condicionado por diferentes factores como lo

17 *Mito* fue un proyecto ético y estético fundado por el poeta Jorge Gaitán Durán. Fue un espacio en el que se reunieron diversos intelectuales preocupados por su tiempo como Gabriel García Márquez, Álvaro Mutis, Pedro Gómez Valderrama, Baldomero Sanín Cano, Eduardo Caballero Calderón, por solo mencionar algunos de ellos.

son las condiciones sociales, políticas, económicas que rigen una sociedad en particular, de ahí que la función del escritor varíe.

La labor de estos dos intelectuales sigue siendo importante puesto que ayudaron, en la medida de sus posibilidades, a transformar desde su mismo círculo social el pensamiento de los miembros de la intelectualidad colombiana, quienes desconocían lo que estaba pasando en el país.

2. Ideas intelectuales y relaciones entre Téllez y Caballero

Las relaciones entre Hernando Téllez y Eduardo Caballero Calderón son evidentes en la medida en que decidieron escribir en medio del fenómeno de la Violencia, a partir de diferentes colaboraciones en revistas de renombre de la época. Además, ambos publicaron tanto narrativa como ensayos que permitieron hacer visible una realidad que azotaba al país y que reclamaba ser narrada, teniendo presente que muchas de las historias y situaciones particulares del conflicto bipartidista eran desconocidas o censuradas por el gobierno de turno.

En su rol de colaboradores o editores de publicaciones periódicas afirmaron su compromiso social, en la medida en que desde dichos espacios trataron un asunto polémico que podría traerles muchas dificultades con el Estado, que para aquel momento ya había establecido una censura a la prensa en todo el territorio nacional mediante el Decreto 053/40. Dicho decreto, que controlaba la circulación de ideas, «fue una estrategia de los gobiernos para ocultar la grave situación de orden público que vivía el país, aunque en versión de los mandatarios, con ella evitarían la confrontación bipartidista y el afianzamiento de rencillas políticas».¹⁸

A pesar de la censura, los escritores se valieron de diversas estrategias para continuar asumiendo su compromiso social desde las letras y visibilizando una realidad nacional:

Si algún mérito hay que reconocer a la censura es el de haber estimulado la búsqueda de las técnicas necesarias al escritor para burlarla e introducir de contrabando en su obra la ideología o temática «prohibidas». Bregados con

18 Olga Yanet Acuña, “Censura de prensa en Colombia, 1949-1957”, *Revista Historia Caribe* 8, n° 23 (2013): 243.

la experiencia de nuestros fracasos, los escritores hemos aprendido el manejo de la astucia.¹⁹

Así como lo menciona Goytisolo y teniendo en cuenta los casos de Téllez y Caballero, la censura impulsó la búsqueda de formas y estrategias necesarias para seguir abordando y poniendo en cuestión las injusticias, la represión e indolencia del Gobierno ante las necesidades manifiestas de un pueblo que se encontraba dividido y que estaba siendo desangrado.

Una de las maneras de evidenciar el compromiso social de Caballero es el artículo que escribe a su regreso de España a petición del director del semanario *Sábado* en 1948, en el que se le pide hablar de la política colombiana. Una tarea difícil ya que se encuentra en medio de la eclosión de la violencia a causa del asesinato del caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán el 9 de abril de ese mismo año, conocido como «El Bogotazo» y del cual no fue testigo. Sin embargo, haciendo varias precisiones sobre su desconcierto y necesidad de conocer con mayor detalle lo sucedido, expresa:

Pero tampoco puedo permanecer más tiempo silencioso, cuando por multitud de razones (la primera de las cuales es mi profesión de escritor, que me impone la obligación de escribir) debo decir lo que pienso sin perjuicio de que más tarde tenga que rectificar o enmendar las impresiones iniciales.²⁰

En este artículo el escritor manifiesta su preocupación latente por el devenir de su nación y por la violencia generada en el territorio, lo que hace que deba tomar acciones por medio de la pluma y expresar su opinión y postura frente a tal coyuntura, teniendo presente el reconocimiento que tenía en la sociedad.

Respecto a su participación en cargos políticos, tanto Téllez como Caballero Calderón desempeñaron funciones de representación nacional, entre las que se encuentran el haber sido embajadores y haber ejercido cargos diplomáticos importantes en diferentes periodos. Su participación en la esfera política les permitió relacionarse con otros dirigentes a nivel nacional e internacional, ampliar su mirada e intercambiar ideas, experiencias y formas de escritura respecto a otras culturas y corrientes literarias que nutrieron su trabajo de múltiples maneras.

19 Juan Goytisolo, “Los escritores españoles frente al toro de la censura”, en *El Furgón de cola* (Barcelona: Ediciones Península, 2005), 56.

20 Eduardo Caballero, “Antes y después del 9 de abril”, *Sábado* 6, n° 282 (1948), 1.

En el ámbito literario, los dos escritores comenzaron desde jóvenes una estrecha relación con el periodismo al colaborar en publicaciones periódicas importantes de la época y atreverse a plasmar la realidad desde diversas perspectivas. Además, tenían una afición por la literatura francesa, un ejemplo claro de ello es su admiración por el escritor francés Marcel Proust, influencia que puede verse plasmada en sus obras en cuanto al tratamiento del tiempo, la estructura de las narraciones, el asunto de lo humano, la memoria, entre otros aspectos.

Finalmente, las relaciones entre Téllez y Caballero Calderón se centran en una apuesta por nuevas formas literarias y estéticas en el tratamiento del fenómeno de la Violencia en Colombia, el uso y cuidado de la lengua, la preocupación por las víctimas, superando el carácter partidista y testimonial que se encontraba en muchas de las obras de aquel tiempo. A su vez, es importante reconocer que se enfrentaron a la censura y lograron hacer frente a ella, además volvieron la mirada al campo, zona que estaba siendo desangrada por el conflicto y que parecía no preocuparle al Gobierno de turno.

3. Formas del compromiso social del escritor en algunos cuentos de *Cenizas para el viento* y en la novela *Manuel Pacho*

Existen varias formas en que el compromiso social puede hacerse presente en una obra literaria dependiendo del escritor, sus intereses particulares, intencionalidades y lecturas de la una problemática. Para dar cuenta de dicho compromiso, hace uso del arma de la escritura y se vale de diversos recursos y estrategias narrativas. En algunos cuentos de Téllez y la novela *Manuel Pacho* de Caballero está presente el compromiso social de estos escritores mediante unas subcategorías que a su vez están vinculadas al conflicto armado bipartidista en Colombia.

En esta línea de sentido, las subcategorías que guiarán este análisis son las siguientes: en primer lugar, se encuentra *la revolución*, en la que se abordará la crítica que los autores hacen a los entes militares, a la irracionalidad de la misma revolución y al asunto de lo humano en la contienda. La segunda subcategoría es *el abuso de poder*, en ella se tratará la relación con el uso desmedido de la fuerza de entes gubernamentales y grupos paraestatales que van desde amenazas hasta lesiones físicas y por último está *lo sacro*, en el que

se analizarán las relaciones de la religión con la Violencia, la presencia del ritual y lo divino como guía del proceder humano.

3.1. La revolución como necesidad y llamado inesperado

La revolución desde Pécaut (1987) «no es solamente el efecto de la exacerbación de las contradicciones entre grupos sociales representantes de intereses diversos. La revolución supone igualmente el derrumbamiento de la eficacia simbólica del poder». ²¹ Estas ideas dialogan con los planteamientos de Holloway (2002) quien menciona que «la revolución era una transición mucho más vertiginosa, que se lograría con la toma del poder estatal y la rápida introducción del cambio radical, llevado adelante por el nuevo Estado». ²²

En el caso de Téllez la revolución se presenta como una necesidad, puesto que los personajes deben apelar a ella para sobrevivir y dar respuesta a la represión y persecución política que padecen. Asimismo, se vuelve un llamado inesperado en el caso específico del cuento «Preludio», puesto que la revolución llega al protagonista de la historia en forma de machete y de arengas de un grupo iracundo, una invitación que parece ser ineludible.

En esta línea de sentido, el primer relato de Téllez, que será analizado a la luz de la categoría propuesta del compromiso social del escritor, es «Espuma y nada más», que narra la historia de un barbero revolucionario clandestino que se ve en medio de un dilema, al tener que tomar la decisión de asesinar al capitán Torres, enemigo de la causa, que ha ido a solicitar sus servicios o cumplir con su labor y afeitarse aquella barba que implicaba toda una faena. Ser héroe o asesino es la elección que debe hacer este barbero y de ello dependerá su vida.

A medida que avanza la narración el personaje principal de la historia comienza a confrontarse consigo mismo, con sus principios y responsabilidades adquiridas con la revolución. El dilema de ser héroe o asesino y sus propias

21 Daniel Pécaut, «Acercas de La violencia en los años cincuenta», *Boletín socioeconómico*, n° 17 (1987): 41, <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/5462/Acerca%20de%20la%20violencia%20de%20los%20años%20cincuenta.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

22 John Holloway, «¿Más allá del estado?», en *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (Buenos Aires: Vadell Hermanos Editores, C.A., 2005), 15.

ideas sobre la revolución confluyen en la cabeza de este barbero a medida que comienza a afeitarse aquella barba y que se refleja en el temblor de sus manos como señal de confusión ante la decisión que debe tomar:

Otra vez me temblaban las manos. El hombre no podía darse cuenta de ello y ésa era mi ventaja. Pero yo hubiera querido que él no viniera. Probablemente muchos de los nuestros lo habrían visto entrar. Y el enemigo en la casa impone condiciones. Yo tendría que afeitarse esa barba como cualquiera otra, con cuidado, con esmero, como la de un buen parroquiano, cuidando de que ni por un solo poro fuese a brotar una gota de sangre.²³

En este punto, Téllez critica a la revolución al poner en cuestión el asunto de lo humano y las decisiones que se deben tomar en medio de una contienda, en donde está en juego la vida, los principios, la moral y los valores infundidos por una sociedad. Al final son hombres de un lado o de otro, trabajadores, campesinos, habitantes de un mismo país, hijos de un mismo pueblo, que se hallan en medio del campo de batalla, enfrentados por un color, por una ideología.

En este cuento se va develando ante el lector la figura del intelectual revolucionario, el cual se encuentra adscrito a la revolución, «un intelectual revolucionario -como un campesino, un obrero, un desocupado-, debe redoblar esfuerzos e impulsar, defender y desarrollar los procesos transformadores para promover su victoria».²⁴ Este personaje cree en el diálogo y en el cambio a través de las acciones e ideales del movimiento y es consciente de lo que implica pertenecer a una causa.

Torres no sabía que yo era un enemigo. No lo sabía él ni lo sabían los demás. [...] Iba a ser, pues, muy difícil explicar que yo lo tuve entre mis manos y lo dejé ir tranquilamente, vivo y afeitado. Maldita la hora en que vino, porque yo soy un revolucionario, pero no soy un asesino. Y tan fácil como resultaría matarlo. Y lo merece. ¿Lo merece? No, ¡qué diablos! Nadie merece que los demás hagan el sacrificio de convertirse en asesinos. ¿Qué se gana con ello? Pues nada.²⁵

23 Hernando Téllez, “Espuma y nada más”, en *Cenizas para el viento* (Bogotá: Editorial Norma, 2003), 12.

24 Leonardo Candiano, *Representaciones del intelectual (revolucionario). El caso cubano (1959-1971) y su legado para el siglo XXI* (Buenos Aires: CLACSO, 2014).

25 Téllez, “Espuma y nada más”, 14.

La idea de ser héroe o asesino está presente en todo el desarrollo de la historia, lo que lleva a que el barbero ponga en una balanza sus principios y los de la revolución, haciendo que tome conciencia sobre los límites que se pueden tener en un caso como estos, «Pero yo no quiero ser un asesino, no señor. Usted vino para que yo lo afeitara. Y yo cumplo honradamente con mi trabajo... No quiero mancharme de sangre. De espuma y nada más».²⁶ El Barbero, después de reflexionar decide no mancharse de sangre, solo de espuma, la vida entonces prevalece sobre la muerte en medio de un escenario de disputa. Este personaje cree en la revolución, pero también apuesta por la vida, es consciente de la responsabilidad que conlleva un oficio y del lugar que cada ser humano ocupa.

Respecto a la crítica que Téllez hace a la revolución y a la figura del intelectual revolucionario presente en el personaje del barbero, también es importante establecer un paralelo con la figura que se presenta al lector en el personaje principal del relato «Preludio», en la medida en que son dos figuras, dos tipos de revolucionarios que se dejan guiar por sus propias convicciones, instintos e ideas en una atmósfera de caos y supervivencia.

En «Preludio», la trama se centra en contar la historia de un hombre que se encuentra en la calle en medio de gritos y tumultos y está ubicado al lado de una vitrina de bizcochos. Dicho personaje recibe un machete por parte de la revolución, arma que inicialmente no tiene valor o sentido alguno para él, pero que a medida que avanza la narración irá adquiriendo significado y lo llevará al límite al tener que defender lo que considera suyo, en este caso la bizcochería y asimismo aceptar aquel llamado inesperado de la revolución.

La figura que se edifica en este segundo cuento es la del revolucionario de a pie que es equiparable al bandolero revolucionario que proponen Sánchez y Meertens, el cual ha perdido legitimidad política, un campesino alzado en armas, proveniente del monte que lucha en una guerra entre dos bandos, con sed de matar y destruir y siente «necesidad de inspirar tanto admiración como temor».²⁷

—¿Y qué hago con el machete?

El grupo se alejaba. Y el hombre que me lo había dado ya iba calle arriba, a la cabeza de sus amigos.

26 Téllez, “Espuma y nada más”, 15.

27 Donny Meertens y Gonzalo Sánchez, *Bandoleros, gamonales y campesinos* (Bogotá: El Áncora Editores, 2002), 54.

—Señor, ¿qué hago con el machete? —pregunté desesperado.

Ni él ni los demás me oyeron. Todos gritaban energúmenos violentos [...].
A mí me había cogido la revolución en plena calle.²⁸

En este fragmento, se puede ver cómo la revolución le ha entregado el arma al personaje principal de manera sorpresiva, sin aparente propósito pero que lo llevará por un camino sin retorno para volverse revolucionario. La posibilidad que tenía de pertenecer a un movimiento era cada vez más atractiva para aquel hombre: «La revolución no se equivoca, pensé, pues si están repartiendo machetes algo habrá que cortar, algo habrá que defender, y a alguien habrá que matar».²⁹

El final de esta historia se da en medio de la defensa de un territorio, en este caso la bizcochería, en donde se consolidan dos finales, el del nuevo revolucionario que decide asesinar a su adversario e ir en busca de un ideal que aún desconoce pero que acepta, y el de otro hombre que pierde la vida en la búsqueda de alimento: «El lodo y el agua se tiñeron fugitivamente de sangre. La vitrina estaba, por fin, abierta. Pero una sensación de náusea me había quitado el hambre y con el hambre el deseo de saciarme, hasta el hartazgo».³⁰

El personaje principal justifica sus acciones en la fuerza que emana de su interior y que estaba presente en la calle, lo cual refleja la irracionalidad misma de dicha elección. De igual manera, la muerte del otro hombre se sustenta desde el mismo momento en que el machete fue entregado, pues era el anuncio o preludeo de un asesinato. Téllez, presenta las figuras del intelectual revolucionario y el revolucionario de a pie de manera paralela poniendo en escena dos contextos, el campo en el caso de «Espuma y nada más» y la ciudad en «Preludio», espacios en donde las fuerzas estatales y la revolución tienen lugar.

Asimismo, la revolución como forma de resistencia, de respuesta ante la violación de los derechos humanos se muestra en la narrativa de Téllez como una causa que en su intento de proteger y resistir sigue contribuyendo a la Violencia, puesto que ahí comienzan a jugar intereses propios que promueven el derramamiento de sangre llevándose por delante las poblaciones más vulnerables como lo es la infancia.

28 Hernando Téllez, "Preludio", en *Cenizas para el viento* (Bogotá: Editorial Norma, 2003), 43.

29 Téllez, "Preludio", 44.

30 Téllez, "Preludio", 47-48.

«Lección de domingo» narra la historia de un hombre adulto que recuerda un fragmento de su infancia, específicamente en su escuela en una tarde de domingo, en donde mientras su maestra, la señorita Marta, daba clases de doctrina cristiana a sus once niños, irrumpen en el salón de clases tres hombres desconocidos. Dos de ellos se llevan a la señorita Marta a una habitación contigua y allí abusan de ella, mientras que uno de estos hombres se queda custodiando y amedrentando a los niños que se encuentran confundidos y temerosos ante aquellos sujetos que no logran identificar como parte de la revolución o del gobierno y que se habían apoderado de aquel lugar sin razón alguna.

¿Revolucionarios? ¿Gobernistas? ¡Quién iba a saberlo! [...] Tan mal iban las cosas de la revolución y de la paz, que al mayor de nosotros, los colegiales, Juan Felipe Gutiérrez, le habían matado ya al padre, y la señorita Marta no podía darnos clase sino los domingos por la tarde.³¹

En este fragmento del cuento, el narrador personaje equipara a la revolución con el gobierno mismo en la medida en que traen consigo dolor, muerte e injusticia para el pueblo colombiano, de tal forma que aquellos ideales y búsquedas de cambio contra la represión por parte de la revolución se desdibujaban a los ojos de aquellos infantes. Una problemática que Téllez visibiliza de manera directa ante el lector y que deja ver su compromiso con el pueblo, con la sociedad para que asuma una postura frente a lo que allí se plantea, se critica y cuestiona.

Además, la situación que narra esta historia es universal, debido a que presenta un cruel escenario en el que los niños se encuentran en medio de la guerra, del conflicto armado y que deben padecer los estragos de una lucha que «es el reflejo de una cruda página de la historia de Colombia y de América, que durante muchos años tiñó de sangre la esperanza de muchos inocentes»,³² realidad que lamentablemente sigue estando vigente.

31 Hernando Téllez, “Lección de domingo”, en *Cenizas para el viento* (Bogotá: Editorial Norma, 2003), 25.

32 Jorge Iván Ortiz, “Lección de domingo como reflejo artístico de una realidad”, en *La tercera orilla*, n° 20 (2018): 67, <https://revistas.unab.edu.co/index.php/laterceraorilla/article/view/3276/2843>

3.2. El abuso de poder: la tortura, el sacrificio y el asesinato

Esta subcategoría hace referencia al uso indebido y desmedido de la autoridad de una persona o grupo sobre otra, que termina violando y vulnerando los derechos humanos, causando lesiones de diversa índole. En las obras objeto de estudio, dicha subcategoría se hace visible en el uso desmedido e injustificado de la fuerza por parte de las autoridades estatales y los grupos parastatales. De igual forma, la tortura, la amenaza, el asesinato y el sacrificio que hacen parte de esta subcategoría se presentan en las obras objeto de estudio.

El relato «Cenizas para el viento» presenta la historia de Juan Martínez y su familia, quienes reciben la advertencia por parte del joven Arévalo de abandonar su casa en una semana o ser echados por la autoridad a causa de su pertenencia al partido contrario, a los rojos. Ante la negativa a las amenazas y la resistencia a dejar su hogar, los guardias del pueblo en compañía de Arévalo deciden prender fuego a la casa con la familia adentro, acción que es avalada por el mismo alcalde del lugar.

¿Pero, sí era cierto como lo dijo el hijo de Simón Arévalo, que ellos tenían que irse de allí? Claro que él había votado en las últimas elecciones. ¿Y qué? ¿No habían votado también los demás? Los unos de un lado. Los otros del otro. Y todos en paz. El que gana, gana. Y el que pierde, pierde. Juan soltó una carcajada. «Este quería asustarme». Pero no.³³

En este punto del relato se presenta la primera amenaza de varias que estarán presentes en la narración, un recurso que era común utilizar en medio del conflicto bipartidista y que generaba temor a los habitantes, mucho más cuando estos iban en contra del Gobierno de turno, puesto que se volvían objetivos militares:

Pero habría otros efectos visibles del terror en los campos: el despojo de tierras y bienes tras el asesinato de los dueños o la utilización de amenazas que obligaban a la venta forzosa; la apropiación de cosechas semovientes; el incendio de casas, trapiches y beneficiaderos; la destrucción de sementeras; [...] el desplazamiento de campesinos a zonas de su misma filiación partidista, hasta llegar a homogenizar políticamente veredas y regiones.³⁴

33 Hernando Téllez, «Cenizas para el viento», en *Cenizas para el viento* (Bogotá: Editorial Norma, 2003), 19.

34 Meertens y Sánchez, *Bandoleros, gamonales y campesinos*, 38.

El hostigamiento y el incendio de casas hace parte de esta historia como respuesta a la resistencia que presentan los personajes por abandonar su hogar y todo aquello que han construido, «¿Y usted también es de los que están resistiendo [...] Arévalo intervino: —Sí, es de los rojos, de aquí cerca, de la vereda de las Tres Espigas [...] —Pero es de los tranquilos, yo lo conozco, cortó Arévalo».³⁵ Como puede verse en este fragmento, la autoridad del pueblo representada en los guardias atemoriza a los habitantes quienes solo deben obedecer sus mandatos. Juan se ve expuesto en aquel lugar, por su pertenencia al partido contrario y por ello es señalado por aquel guardia, una sentencia de muerte.

Las diferentes amenazas por parte de los representantes de la autoridad pasan a la acción: «Todos cumplieron: Arévalo y la autoridad, Juan y Carmen y el niño. La casa ardió fácilmente, con alegre chisporroteo de paja seca, de leña bien curada, de trastos viejos. Tal vez durante dos horas. Acaso tres».³⁶ Esta práctica visibilizaba el terror en el campo, en donde se apoderaban de las tierras a toda costa bajo unas figuras de poder apoyadas por el gobierno.

El alcalde está al tanto de la situación de la familia de Juan y por ello pregunta a los guardias sobre el cumplimiento de la amenaza: «¿Cómo les fue? —Bien señor alcalde», respondió Arévalo, taciturno. —¿Martínez se había ido? —No, dijo el del rebenque, —cometieron la estupidez de trancar las puertas y quedarse adentro, y, usted comprende, no había tiempo que perder».³⁷ Este desenlace propuesto por Téllez hace una crítica a la autoridad, al Gobierno de turno que, en lugar de proteger a los habitantes, genera en ellos temor y división. Es así como los personajes de la historia representan dos polos; los que abusan de la autoridad avalados por el Estado y los otros que deciden resistirse ante tal poder.

Respecto a la tortura, «que ha constituido siempre un abuso de poder de cualquier tipo físico, económico, de autoridad, o detentar hegemonía política»,³⁸ el cuento «Sangre en los jazmines» es un ejemplo de cómo se presenta dicho abuso en medio de una contienda, con tal de obtener información, humillando, pisoteando y quitándole la dignidad al que se considera el enemigo.

Este relato narra la historia de mamá Rosa, una mujer campesina que tiene que proteger a Pedrillo, su hijo, de los guardias rurales que han llegado a su

35 Téllez, “Cenizas para el viento”, 20.

36 Téllez, “Cenizas para el viento”, 22.

37 Téllez, “Cenizas para el viento”, 22-23.

38 Roberto Bergalli y Iñaki Rivera, *Torturas y abuso de poder* (Barcelona: Antrophos, 2006), 5.

casa con el propósito de capturarlo y asesinarlo por ir en contra del gobierno. Ella miente al decir que no se encuentra, pero los guardias no le creen y la torturan mientras Pedrillo que está malherido hace un disparo desde lejos para salvarla, lo que lleva a que lo atrapen y azoten. Ante dicha escena de horror, mamá Rosa con sus últimas fuerzas toma un fusil que estaba oculto y acaba con el dolor de su primogénito, al mismo tiempo que se desploma en el piso con su negra mata de pelo, partida en dos.

Esta madre conoce el sufrimiento que ha tenido la comarca a causa de la violencia, sin embargo, tiene claro que la vida de su hijo vale más que la suya. Téllez resalta el sacrificio de una madre que no duda en dar la vida por su primogénito y por ello este personaje se vuelve universal en la historia, pues son muchas las madres que en medio de la guerra deciden proteger a toda costa a su familia sin importar lo que ello implique y que considera necesario que el público lector conozca y comprenda como producto de una lucha de poderes que aún tiene vigencia.

La muerte acechaba a esta población «con uniforme del gobierno, unas veces, y otras sin uniforme. Se mataban los unos a los otros desde hacía meses y meses. Pedrillo, como los demás, había entrado a la fiesta».³⁹ Téllez da cuenta de la represión y el abuso de poder en este relato, aquí tanto los grupos armados como el mismo gobierno son responsables de acabar con la vida sin compasión. La tortura tiene lugar en esta historia de una manera desgarradora puesto que el narrador cuenta al lector aquellos padecimientos, pensamientos de mamá Rosa:

Uno de ellos le gritó: «Vieja inmunda», y enderezando el fusil que tomó en una mano, con la otra le golpeó el rostro. Mamá Rosa se llevó las manos a la cara y las retiró manchadas de sangre. Después sintió que sobre el costado caía, de plano, la culata del fusil. Rodó sobre el suelo y ahí contra el piso de greda, que le pareció tibio y húmedo, se le clavó, al lado del seno, la punta de una bota, una, dos, tres veces. ¡Pobre Mamá Rosa! El prodigioso dolor que se apoderó de todo su cuerpo, no le impidió recordar que así había visto maltratar muchas veces por los gañanes de la comarca, a los cerdos y a los perros. Ella no era ahora más ni mejor que los cerdos o los perros.⁴⁰

39 Hernando Téllez, "Sangre en los jazmines", en *Cenizas para el viento* (Bogotá: Editorial Norma, 2003), 33.

40 Téllez, "Sangre en los jazmines", 34.

En este fragmento, Téllez hace una reflexión que alude a la pérdida de lo humano, reflejado en esta madre que se niega a entregar a su hijo. Mamá Rosa es tratada como un animal al cual le propinan golpes sin piedad, solo los mueve la sed de poder, la venganza y las órdenes que reciben de sus superiores. El desenlace de esta trágica historia se da con la muerte de los protagonistas. Es así como Mamá Rosa representa todas esas madres que han perdido sus hijos, que se han quedado solas y que el Estado ha dejado a su suerte.

Asimismo, en esta subcategoría la obra *Manuel Pacho* de Caballero logra ahondar en los temas de la tortura y la deshumanización presente en el conflicto bipartidista. Esta novela narra la historia del joven Manuel Pacho, oriundo de los Llanos Orientales colombianos, que ve cómo unos bandidos ingresan abruptamente a la hacienda donde vive y acaban vilmente con la vida de sus padres y empleados lo que lleva a que este emprenda la hazaña en solitario de llevar a costas el cuerpo de su padre asesinado hasta el pueblo de Orocué con el fin de darle cristiana sepultura, puesto que su abuelo paterno fue un sacerdote y por ello su padre debe ser enterrado desde los preceptos y rituales católicos.

La tortura física y la muerte de los padres de Manuel Pacho, al igual que los demás empleados de la familia, se narra de una manera comprometida en la medida en que el escritor da cuenta de los hechos con diálogos y descripciones que permiten al lector generarse una imagen de dicha realidad:

Una nube roja le pasó ante los ojos. Cuando pudo abrirlos y aclararlos columbró a los bandidos que tiraban los cadáveres al río. Los cogían por las manos y los pies entre dos; los balanceaban en el aire y los lanzaban al agua que chapoteaba y estallaba en un hervidero de espumas. Algunos cadáveres flotaban y se alejaban lentamente, río abajo. Otros se hundían y no afloraban más.⁴¹

Esta escena cruenta y descarnada se hace equiparable a la que cuenta Sánchez y Meertens, en la que los policías a mediados de los años cincuenta, ejercían su propia violencia:

Puede recordarse la escena en que los policías de Irra (Quinchía), en una manera de rito, lanzaban los cadáveres a la corriente del río. Una vez ejecutados con fusil o revolver los llevaba a un muro frente al río Cauca, donde en esa actualidad se construía una obra. Eran colocados uno sobre otro, luego los arrojaban en el orden cronológico en que habían sido depositados en el muro.⁴²

41 Eduardo Caballero, *Manuel Pacho* (Bogotá: Editorial Bedout, 1976), 12.

42 Meertens y Sánchez, *Bandoleros, gamonales y campesinos*, 178.

Al comparar dichos fragmentos queda claro que aquellas prácticas de tortura y uso desmedido de la fuerza están fundamentadas en el poder con el que contaban aquellos hombres, ya fuesen por la protección y aval que tenían por parte del Gobierno o por grupos armados que habían adquirido renombre y ocupaban un importante lugar en medio de la confrontación y que pertenecieron a partidos políticos del país.

Caballero hace una crítica mordaz a ese abandono por parte del Estado que sufrió el campo en medio del fenómeno de la Violencia. La ciudad tampoco estuvo exenta del conflicto entre Liberales y Conservadores, como puede verse reflejado en la masacre en la Casa Liberal en Cali ocurrida el 22 de octubre de 1949, que dejó 24 muertos y 60 heridos⁴³ y otros hechos que golpearon al territorio colombiano. No obstante, el campo fue uno de los lugares más golpeados por esta problemática social y política, de ahí el interés de Téllez y Caballero por este espacio.

El abuso de poder tiene múltiples formas en estos cuentos y novela objeto de estudio, dicho abuso proviene tanto de autoridades estatales como grupos paraestatales que compartían incluso prácticas de tortura y asedio parecidas, puesto que los une paradójicamente la búsqueda del poder, la tenencia de tierra, la aniquilación del enemigo, lo cual contribuye al derramamiento de sangre. La forma como Caballero y Téllez abordan esta subcategoría dan cuenta del compromiso que asumen a través de su escritura al mostrar al lector un panorama general que no se restringe a un sector, sino que incluye a todos los sectores que participan en medio de la contienda y que los llevan a tomar una u otra decisión de manera particular que termina afectando al pueblo, al campesinado, a su misma gente.

3.3. Lo sacro como fuerza y posibilidad de resistencia ante la Violencia

La palabra sacro proviene del latín *sacer, sacri*, que significa «sagrado», que a su vez está relacionado con lo espiritual, lo moral, en donde la religión impera: «Entramos ahora en el dominio de lo sacro, esto es, de los credos y ritos mágicos y religiosos».⁴⁴ Esta subcategoría presente en las obras literarias

43 Oscar Osorio, «En torno a la dimensión literaria de Viento Seco», *Acta literaria*, n° 53 (2016): 111-125, https://scielo.conicyt.cl/pdf/actalit/n53/art_08.pdf

44 Bronislaw Malinowsky, *Magia, ciencia y religión* (Barcelona: Planeta- Agostini, 2009), 11.

objeto de estudio, dialoga con el concepto del compromiso social del escritor en la medida en que los escritores a través de sus narraciones y lecturas del fenómeno social de la Violencia logran dar cuenta de la presencia de lo sagrado, de las relaciones entre la Iglesia y la Violencia y al mismo tiempo hacen una crítica a esta institución al haber favorecido a uno de los partidos en un momento específico de la historia colombiana.

En este sentido, como lo menciona Fals Borda: «la aparición de la violencia en las zonas rurales de Colombia durante los últimos dieciséis años, es una respuesta política -irracional pero efectiva- a los esfuerzos hechos para preservar los aspectos esenciales del mismo sacro orden antiguo»,⁴⁵ es decir, que en pro de una sociedad católica y unos principios de vieja data, se contribuyó en gran medida al incremento de las divisiones y disputas entre el partido Conservador y el partido Liberal, puesto que mientras uno de ellos defendía la continuidad de las bases cristianas heredadas, el otro partido abogaba por una libertad de pensamiento, de ideología, restando poder a la Iglesia.

En el cuento «Lección de Domingo» la presencia de lo sacro es evidente en cuanto se alude a lo divino y religioso en el aula de clase, al punto que la señorita Marta, maestra de aquel lugar solo podía dar clases los domingos en la tarde de doctrina cristiana, lo cual revela la posición que la religión ocupaba en la época de la Violencia. Asimismo, en la narración hay expresiones que enfatizan en la creencia inculcada de la necesidad de creer en Dios y en recurrir a lo divino para que llegue la paz, para que la Violencia finalice «Debemos confiar en Dios», decía, «para que esto acabe pronto».⁴⁶ En este pequeño fragmento, la maestra Marta intenta tranquilizar a sus estudiantes por la confusión y sorpresa de los niños ante la llegada de aquellos hombres a la escuela de manera abrupta e inesperada.

La maestra representa una autoridad al ser enviada del gobierno a dicho pueblo y a su vez replica el mensaje de la Iglesia y la conservación de las buenas costumbres como forma de resistencia ante el conflicto bipartidista. El narrador protagonista recuerda lo que ocurrió aquel día en la escuela y cómo irrumpen los tres hombres en el salón mientras la maestra lee el evangelio de San Marcos, específicamente la parábola de los viñadores homicidas: «Plantó un hombre una viña, y la cercó con seto, y cavó un lagar y edificó una torre, y

45 Orlando Fals Borda, “Lo sacro y lo violento, aspectos problemáticos del desarrollo en Colombia”, en *Once ensayos sobre la violencia* (Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1985), 28.

46 Hernando Téllez, “Lección de domingo”, en *Cenizas para el viento* (Bogotá: Editorial Norma, 2003), 25.

la arrendó a labradores y se partió lejos». ⁴⁷ Podría decirse que este pasaje de la Biblia está conectado con lo que ocurrirá en la narración, en cuanto al ultraje y violación que sufrirá la señorita Marta, la injusticia e indolencia que tendrán que padecer aquellos niños. La maestra tenía un discurso pacificador, anhelaba la paz para aquel pueblo e intentaba dar esperanza a aquellos estudiantes en medio del conflicto armado que vivían.

En esta línea de sentido, el cuento «Sangre en los jazmines» hace alusión de manera directa a lo sagrado al mencionarse figuras tan representativas como Dios, la Virgen Santísima, entre otros. Como lo menciona Fals Borda en muchas de las zonas de Colombia la sociedad católica «quiere insistir en la importancia de la vida celestial, tesis que literalmente sirve para mantener el pueblo resignado ante sus sufrimientos, pasivo ante las oportunidades vitales y subyugado políticamente». ⁴⁸ De ahí que mamá Rosa implore la presencia y fortaleza de la Virgen de los Dolores, con la cual comparte la pérdida de su hijo y el dolor ante la tortura que este sufre en la cruz que también se menciona en la narración.

La religión, entonces, ocupa un lugar preponderante en la época de la Violencia, en la medida en que sirve de fuerza, de posibilidad y medio para sobrevivir y resignarse a la persecución política y los vejámenes acontecidos en medio de la disputa por la tierra o por motivos políticos.

Ahí estaba Pedrillo, peor que un perro apaleado. «Y que Dios me perdone: como Cristo». Sus propios dolores se le olvidaron a Mamá Rosa. Ya no sentía su cuerpo, sino el cuerpo de Pedrillo. Era como si esa espalda fuera su propia carne. No, no eran sus dolores sino los dolores de Pedrillo que en ella resonaban, repercutían y deshollaban la carne y el alma. Pobre Mamá Rosa con su linda mata de pelo oscuro, partida en dos, con su cabeza bíblica de madre campesina donde ahora se hundían unas manos desesperadas y trágicas. ⁴⁹

La imagen que trae este fragmento es desgarradora en la medida en que el sufrimiento de la madre aumenta al ver a su hijo padeciendo en manos de aquellos representantes del gobierno. El dolor de mamá Rosa se vuelve toda una pintura, un cuadro de la Virgen de los Dolores, aquella que podía entenderla por haber vivido en carne propia ese mismo dolor de la madre

47 Téllez, “Lección de domingo”, 25.

48 Fals Borda, “Lo sacro y lo violento, aspectos problemáticos del desarrollo en Colombia”, 35.

49 Téllez, “Sangre en los jazmines”, 35.

puesto que su hijo muere en manos de los captores, por lo que asegura Rueda «El sufrimiento de Cristo y de la Dolorosa son imágenes ecoicas que se corresponden con el dolor de Pedrillo y mamá Rosa».⁵⁰

En este punto, de acuerdo con la narración, se presenta una resignación frente a la Violencia, lo cual referencia de nuevo la tradición católica, se da una aceptación del sufrimiento que Dios recompensaría posteriormente y que explica y da cuenta de esa tradición católica y sus fundamentos. Lo cual va a dirigir las actuaciones y decisiones de los personajes de este relato en la medida en que están supeditados a dichas ideas y concepciones.

Por último, la novela *Manuel Pacho* se encuentra nutrida de referencias y alusiones a lo sacro, a la presencia de la religión, del ritual en esa travesía que emprende Manuel Pacho con el cadáver de su padre a costas, en búsqueda de una cristiana sepultura para su padre que ha sido asesinado y que es hijo de un sacerdote de gran relevancia en el pueblo:

A un hijo de un cura, como el viejo, lo tiene que enterrar un cura y lo demás son boberías. A los que mueren en la tierra, no a los ahogados, hay que enterrarlos para que no penen las almas en el Purgatorio.⁵¹

En este mismo fragmento está presente el ritual, que desde las creencias de este joven justifica su accionar, pues está siguiendo las leyes de Dios y al mismo tiempo busca su propio perdón, puesto que en lugar de intentar salvar a sus padres decide quedarse como espectador en aquel árbol de mango y observar aquella masacre. La interferencia de la Iglesia Católica en esta novela se hace evidente debido a que las ideas, creencias y posturas están presentes en el actuar y en las decisiones de Manuel Pacho, que se aferra a sus principios y bases cristianas para cumplir con su objetivo.

Sin embargo, en esa decisión de llevar a su padre a otro pueblo para enterrarlo dignamente, se presenta lo profano que se opone a lo sacro, puesto que Manuel Pacho determina que debe cercenar el cuerpo de su viejo y así cumplir con su misión, «Con el machete y mucha aplicación, la misma que solía poner cuando despresaba una ternera para asarla en la hoguera, le cortó

50 María Clemencia Rueda, “La circularidad vida-muerte a través de la figura materna en “Sangre en los jazmines” y “La canción de mamá” de Hernando Téllez”, en *Ensayos críticos sobre cuento colombiano del siglo XX* (Bogotá: Editorial Universidad de los Andes, 2011), 115.

51 Caballero, *Manuel Pacho*, 44.

al cadáver las piernas a la altura de las rodillas, arremangándole los pantalones para no estropearlos».⁵²

El cuerpo del padre ha sido profanado por su propio hijo en busca de aligerar aquella carga. De manera inocente podría decirse que Manuel Pacho justifica esta decisión a lo largo de la historia al decir que necesita ir quitando peso para poder llegar a Orocué donde darán la cristiana sepultura a su padre, además, hace una reflexión sobre el alma y cómo ello es lo más importante en la fe cristiana: «Lo importante debe ser el corazón y a Dios gracias sumerced todavía lo tiene en su puesto».⁵³

Aun así, hay un miedo por parte del personaje a las represalias que dichas acciones pueden acarrearle y cómo podrá ser visto por el cura que oficiará la misa de su padre, los habitantes y por su propio padre. Caballero pone en escena lo sacro y lo profano en una misma historia, en un mismo personaje puesto que ello hace parte de lo humano, de la misma necesidad de cumplir con un sacramento y de las creencias religiosas que tienen lugar en la narración, en medio de una contienda bipartidista que genera acciones como esta y que van transformando al personaje a medida que avanza la historia.

Ya no es mucho lo que nos falta, viejo. Si Dios nos da vida, salud y licencia, a la madrugada y con las claras llegaremos al caño de Orocué. Y el cura lo enterrará a sumerced con misa, cantos y latines, porque un hijo de cura no puede ser enterrado de otra manera. [...] Que lo entierren a uno en camposanto y lo despidan con redobles de campana, resposos y latines, es cosa bonita.⁵⁴

La necesidad de congraciarse y cumplir con los preceptos católicos son los elementos que direccionan la travesía de Manuel Pacho. A su vez en ese recorrido por el llano, la culpa, la soledad, el cansancio y la impotencia afloran en este personaje «¡Malditos asesinos! ¿Dónde estarán ahora que no se atreven a buscarme? ¿Por dónde andan? ¿Y por qué no los mate yo entonces, Dios mío? ¿Por qué no moví un dedo para impedir que mataran a la mamita y al viejo?».⁵⁵ La presencia de lo divino sigue teniendo protagonismo como fuerza, como interrogante, como explicación y resignación ante la cruel realidad que vive la nación.

52 Caballero, *Manuel Pacho*, 36.

53 Caballero, *Manuel Pacho*, 145.

54 Caballero, *Manuel Pacho*, 89.

55 Caballero, *Manuel Pacho*, 129.

El asunto de lo humano en Téllez es trabajado por Caballero de la mano de lo sacro en la medida en que los personajes de la historia ponen sus problemas y vicisitudes en manos de esa fuerza suprema, en Dios, en la Virgen, de tal forma que sean ellos quienes guíen sus caminos, les den resignación y fortaleza para seguir resistiendo ante la crueldad misma del hombre, ante la deshumanización, la cobardía y la violencia misma. El peso de la conciencia que siente Manuel Pacho hace más difícil el trayecto pues siente que actuó de manera incorrecta al no intentar auxiliar a su padre moribundo, al quedarse expectante de la masacre de su propia familia y amigos y ello le genera escozor, mucho más al pensar en un castigo divino.

Al mismo tiempo que estos dos escritores ponen sobre el telón la presencia de lo sacro, la religión en sus narraciones como fuerza y motor de resistencia que ha guiado a la nación y que aún sigue teniendo poder y vigencia, también presentan desde una perspectiva satírica y de crítica a la Iglesia, puesto que esta institución también tuvo parte en la contienda política que enfrentó el país e incluso en un determinado momento de la historia dieron su apoyo al partido Conservador, excluyendo y dejando en el olvido a los liberales, de ahí que Manosalva (2013), al referirse a la Iglesia católica colombiana, haga énfasis en su importancia en la historia de la nación y a su vez exprese que «su actuación no ha estado exenta de polémicas, pues algunos la culpan de muchos de los males del país, y otros destacan sus acciones».⁵⁶

Dicha perspectiva permite ver el compromiso social de Téllez y Caballero en la medida en que presentan al lector dos miradas de una misma institución y su accionar ante el conflicto armado bipartidista, puesto que por un lado ésta se presenta como salvación, fuerza y esperanza y por el otro se muestra como una entidad sectorizada, que castiga, excluye, requiere sacrificios y el cumplimiento de determinados deberes para ser digno, incluso en medio de la muerte, como puede leerse en los múltiples pensamientos que tiene Manuel Pacho al decidir emprender su proeza con tal de agradar a Dios, de redimirse con sus padres, con la sociedad misma.

La novela finaliza con Manuel Pacho desmayado sobre un montón de arena mientras escucha una campanada al fondo que anuncia la misa de su padre puesto que ha logrado llegar a Orocué. Este desenlace propuesto por Caballero, además de dar cuenta de una travesía de un joven con el cadáver de su padre sobre los hombros víctima de la Violencia en el país, también

56 Andrés Felipe Manosalva, “Los obispos colombianos en la época de la Violencia: paz, guerra y anticomunismo (1945-1965)” (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2013), 4.

aborda como él mismo lo menciona una experiencia que hombres comunes y corrientes alguna vez han tenido, un «minuto heroico, un instante de acercamiento al héroe»⁵⁷ que se da de forma inesperada y en situaciones extraordinarias, ayudado en este caso por sus propias convicciones católicas. Manuel Pacho se acerca a la figura del héroe, a la del héroe individual que vence sus propios miedos y que busca el bienestar de los suyos, acciones que también tienen valor y sentido para quienes han tenido que perderlo todo como es el caso de este personaje, que, en medio de la Violencia, debe continuar viviendo y aferrarse a sus creencias, a los preceptos que le han infundido y que parecen ser su única fuerza ante el conflicto armado bipartidista.

El compromiso social que asume Caballero con su tiempo y como escritor se puede ver reflejado en la producción de esta novela, en donde «sabe que la palabra es acción, sabe que revelar es cambiar y que no es posible revelar sin proponerse el cambio»,⁵⁸ por ello hace un tratamiento cuidadoso, estético y responsable del drama que se vive en el campo, del papel que juegan las autoridades estatales y los grupos paraestatales en medio de la contienda, de las familias que lo pierden todo, de las víctimas que deja una guerra, de la presencia permanente de lo sacro y lo religioso en medio de la contienda.

A modo de conclusión, Téllez y Caballero se comprometen a través de la escritura, de su forma de narrar y tratar la Violencia en Colombia, ofreciendo otra posibilidad de narrar y abordar este fenómeno, que no se limita a una descripción de los sucesos o a un testimonio de lo que allí sucedió, sino que por el contrario presenta un desarrollo de los personajes, da voz a las víctimas y victimarios y a su vez centra la atención en el campo, siendo este uno de los sectores más golpeados de este periodo.

A su vez, estos escritores lograron visibilizar dicha problemática ante la élite colombiana por medio de los cuentos y la novela, asumiendo el compromiso con su tiempo, con su sociedad, que aún sigue siendo referente para estudios literarios, sin desconocer su aporte a la historia nacional en la medida en que permiten hacer una lectura de aquella realidad desde una época temprana como es el caso del compilado de cuentos de Téllez y una época temprana en el caso de la novela de Caballero. De ahí que estos dos intelectuales colombianos sean importantes por su propuesta estética y literaria en el tratamiento del fenómeno de la Violencia y al mismo tiempo estén vigentes en la medida en que sus historias, su crítica, su mirada y lectura de una problemática siga

57 Caballero, *Manuel Pacho*, 181.

58 Sartre, *¿Qué es la literatura?*, 16.

teniendo eco frente a la realidad colombiana que se vive en la actualidad, realidad que no está lejana a aquella que se vive en otros territorios y naciones.

Referencias bibliográficas

- Acuña, Olga. “Censura de prensa en Colombia, 1949-1957”. *Revista Historia Caribe* 8, n° 23, (2013): 241-267. <http://www.scielo.org.co/pdf/hisca/v8n23/v8n23a09.pdf>
- Bergalli, Roberto, y Rivera Iñaki. *Torturas y abuso de poder*. Barcelona: Antrophos, 2006.
- Braun, Herbert. *La nación sentida: Colombia, 1949 el país se busca en sus palabras*. Bogotá: Editorial Aguilar, 2018.
- Caballero, Eduardo. “Antes y después del 9 de abril”. *Sábado* 6, n° 282 (1948): 1.
- Caballero, Eduardo. *Manuel Pachó*. Bogotá: Editorial Bedout, 1976.
- Candiano, Leonardo. *Representaciones del intelectual (revolucionario). El caso cubano (1959-1971) y su legado para el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20141202045711/Representacionesdelintelectualrevolucionario.pdf>
- Fals Borda, Orlando. “Lo sacro y lo violento, aspectos problemáticos del desarrollo en Colombia”. En *Once ensayos sobre la violencia*, 25-52. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1985.
- Goytisolo, Juan. “El furgón de cola”. En *Los ensayos*, 45-65. Barcelona: Ediciones Península, 2005.
- Goytisolo, Juan. “Los escritores españoles frente al toro de la censura”. En *El Furgón de cola*, 53-61. Barcelona: Ediciones Península, 2005.
- González, Sarah. “Hernando Téllez (1908-1966): apuntes para una biografía”. *Revista Iberoamericana* 84, n° 262 (2018): 25-41. <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/7575/7687>
- Holloway, John. “¿Más allá del estado?”. En *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, 15-22. Buenos Aires: Vadell Hermanos Editores, C.A., 2005.

- Malinowsky, Bonislaw. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta- Agostini, 2009.
- Manosalva, Andrés Felipe. “Los obispos colombianos en la época de la Violencia: paz, guerra y anticomunismo (1945-1965)”. Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- Meertens, Donny, y Gonzalo Sánchez. *Bandoleros, gamonales y campesinos*. Bogotá: El Áncora Editores, 2002.
- Ortiz, Jorge. “Lección de domingo como reflejo artístico de una realidad”. *La tercera orilla*, n° 20 (2018): 65-68. <https://revistas.unab.edu.co/index.php/laterceraorilla/article/view/3276/2843>
- Osorio, Oscar. “En torno a la dimensión literaria de Viento Seco”. *Acta literaria*, n° 53, (2016): 111-125. https://scielo.conicyt.cl/pdf/actalit/n53/art_08.pdf
- Pecaut, Daniel. “Acerca de La violencia en los años cincuenta”. *Boletín socioeconómico*, n° 17 (1987): 33-48. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/5462/Acerca%20de%20la%20violencia%20de%20los%20anos%20cincuenta.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Rueda, María Clemencia. “La circularidad vida-muerte a través de la figura materna en “Sangre en los jazmines” y “La canción de mamá” de Hernando Téllez”. En *Ensayos críticos sobre cuento colombiano del siglo XX*, 99-126. Bogotá: Editorial Universidad de los Andes, 2011.
- Sartre, Jean-Paul. *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Editorial Losada, 1950.
- Sierra, Rubén. “La responsabilidad social del escritor”. En *La responsabilidad social del escritor*, 13-39. Manizales: Biblioteca de Escritores Caldenses, 1988.
- Taborda, Juan Fernando. “Juan Goytisolo y el “árbol” de la literatura hispanoamericana”. En *La función social y política del escritor en América Latina*, ed. Edison Neira, 58-86. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2011.
- Téllez, Hernando. *Cenizas para el viento*. Bogotá: Editorial Norma, 2003.
- Téllez, Hernando. “Literatura y sociedad”. En *Nadar contra la corriente*, 65-70. Bogotá: Ministerio de Cultura: Biblioteca Nacional de Colombia, 2017.

El autor es responsable intelectual de la totalidad (100 %) de la investigación que fundamenta este estudio.

Editor responsable Mariana Moraes Medina: mmoraes.medina@gmail.com



La doma, Juan Manuel Blanes
(Montevideo 1830 - Pisa, Italia 1901), s.f., óleo sobre tela,
80 x 100 cm., Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

No-cosas. Quiebres del mundo de hoy

Byung-Chul HAN
[María Soledad PALADINO]

Después del muro: la reconstrucción del mundo tras 1989

Kristina SPOHR
[Rafael HUGHES STEFANI]

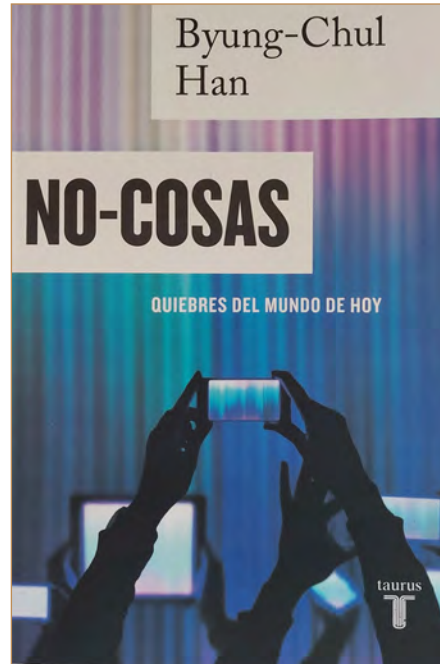
Byung-Chul Han
No-cosas. Quiebres del mundo de hoy. Buenos Aires, Penguin Random House Grupo Editorial, 2021, 139 pp.

Recibido: 19/05/2022 - Aceptado: 21/05/2022

Byung-Chul Han es actualmente uno de los filósofos más leídos del mundo. En *No-cosas. Quiebres del mundo de hoy* el autor realiza una valoración crítica de uno de los rasgos salientes de la sociedad contemporánea, esto es, la hipertrofia de la digitalización y de la información. En pocas páginas el filósofo de origen sudcoreano invita a reflexionar sobre cómo nos relacionamos con la tecnología al tiempo que considera las reales y posibles consecuencias de esta interacción cada vez más intensa e invasiva.

El carácter predominantemente descriptivo, la escritura sencilla y el interés de la temática hacen apto el libro para un público general. En este sentido, un punto débil es precisamente la escasa argumentación filosófica de las ideas que expone. Además, la valoración de la situación –y la aparente ausencia de vías para revertirla–, dan al conjunto de la obra un tinte negativo.

El libro se compone de ocho capítulos. El último –titulado *Una digresión sobre la gramola*– es un intento de recapitular y ejemplificar el argumento central del libro tomando ocasión de una vivencia personal. En este epílogo Han presenta dos corolarios resultantes de la instauración del mundo digital: la desaparición de la felicidad y la pérdida de conciencia de los materiales. «Para ser felices –afirma– necesitamos algo enfrente de nosotros que nos supere. La digitalización acaba con todo ese estar-algo-enfrente. Como resultado, perdemos la sensación de sostén y transporte, de que algo nos supera, de lo sublime en general. La ausencia de ese algo enfrente nos hace recurrir constantemente a nuestro ego, lo cual nos deja sin mundo, esto es deprimidos» (p. 110). Y también: «Cuando se vuelve calculable, la felicidad desaparece. (...)



La vida calculable y optimizada está ayuna de magia y, por tanto, de felicidad» (p. 117). La digitalización conduce también a un estado de ceguera con respecto a la magia de la materia. De aquí que una nueva romantización del mundo debe suponer su rematerialización, es decir, recuperar una concepción distinta de la materia que permita, entre otras cosas, alcanzar la tan ansiada sostenibilidad. En efecto, una idea central es que la digitalización desmaterializa y descorporeiza las cosas. Como consecuencia, el orden terreno se vacía de cosas y se llena de información la cual determina el mundo en que vivimos.

El primer capítulo –*De la cosa a la no-cosa*– presenta la tesis principal del libro: evidenciar la transición que experimenta la sociedad actual del orden terreno de las cosas al orden digital de las no-cosas, es decir, de la información. Esta transición del orden terreno al orden digital tiene numerosas consecuencias en el modo de vivir y de relacionarnos. Ahora bien, estas consecuencias antropológicas evidentes están íntimamente relacionadas con unas premisas de orden ontológico y

epistemológico que el autor expone a lo largo de los diversos capítulos sin un orden sistemático.

Vivimos inmersos en una *infoesfera* puesto que no manejamos las cosas que tenemos delante sino que nos comunicamos e interactuamos de modo digital. En este contexto, la premisa ontológica más consistente es la afirmación de que *el ser es información*. Pero, paradójicamente, la información carece de la firmeza del ser: no es sólida ni tangible y su cosmología es la de la contingencia. De aquí que pretender asentar la vida en la *infoesfera* va de la mano de su pérdida de estabilidad. Dicha premisa ontológica es solidaria con el supuesto de que el ser está a nuestra disposición y es controlable. En efecto, el *smartphone* nos hace creer que tenemos el mundo bajo control: tocar la pantalla es someter el mundo a nuestras necesidades. Por tanto, concebir el ser como información tiene como consecuencia el rechazo de toda indisponibilidad del ser. La lógica digital se asienta sobre esta premisa puesto que quita la resistencia de la realidad. En efecto, a través de la pantalla se superan las resistencias espacio-temporales. Consecuencia inmediata de esto es la entronización de la *factibilidad*, esto es, pensar que hay soluciones –y aplicaciones– rápidas para resolver todos los problemas de la vida. De especial relevancia resulta constatar que reducir la cosa a no-cosa, lo material a lo inmaterial, comporta el riesgo de que la realidad –también la propiamente humana– se convierta en mercancía. Así, acaban comercializándose muchas relaciones humanas y hasta los amigos se convierten en números.

Las imágenes digitales transmutan el mundo en información disponible. De aquí que percibir la realidad a través de una pantalla conduzca a una disolución y reducción de la realidad en información. Ahora bien, la realidad no solo se encuentra desafiada por esta reducción digital sino que, más aún, el propio concepto de realidad se difumina ante la Inteligencia Artificial capaz de generar una realidad amplificada que no existe, o bien, una hiperrealidad que no guarda relación con los objetos reales del orden terreno. Pero no solo

la realidad se ve afectada en su esencia por el orden digital sino también el tiempo: el tiempo digital es una mera secuencia de presentes puntuales la cual carece de continuidad narrativa. El recuerdo, la memoria, la historia son categorías que no tienen lugar en el mundo digital.

Son numerosas las premisas epistemológicas presentes en el mundo de la *infoesfera*. Desde el momento en que la información circula en un espacio sin relación con la realidad es imposible no incurrir en una nivelación de lo verdadero y lo falso. Para el autor el orden digital pone fin a la era de la verdad y da paso a la sociedad de la información posfactual que se erige por encima de los hechos. Esto explica por qué las *fake news* –con eficacia a corto plazo– se presentan como sucedáneos de la verdad. La verdad va de la mano del tiempo; en otros términos, la búsqueda de la verdad se acompaña de prácticas que requieren tiempo como la racionalidad, la observación atenta y detenida, y la contemplación. En palabras del autor: «Corremos detrás de la información sin alcanzar un *saber*. Tomamos nota de todo sin alcanzar *conocimiento*. Viajamos a todas partes sin adquirir *experiencia*. Nos comunicamos sin participar en una *comunidad*» (p. 20).

Paradójicamente la era del Big Data en la que todo se vuelve calculable, predecible y controlable, resulta ser una era bastante primitiva. En efecto, el *data mining* que descubre las correlaciones es la forma más baja del saber puesto que describe lo que sucede pero no por qué sucede; de aquí que no alcance el nivel conceptual del saber. A diferencia de la Inteligencia Artificial que solo elige entre lo dado de antemano –siendo incapaz de pasar de lo dado a lo intrasitado–, el pensamiento humano tiene carácter de acontecimiento debido a que ilumina el mundo haciendo surgir una novedad. Mientras que el pensamiento humano tiene profundidad, no así la información y los datos. Sin embargo, para el autor la diferencia epistemológica más relevante entre el pensamiento humano y la Inteligencia Artificial se explica a partir de la fenomenología de la disposición anímica de Heidegger. En efecto, la totalidad afectiva que tiene lugar en la disposición anímica es

la dimensión analógica del pensamiento que la Inteligencia Artificial no puede reproducir. Siguiendo a Heidegger, la Inteligencia Artificial es incapaz de pensar porque es ajena a esa totalidad en la que el pensamiento tiene su origen.

Una de las afirmaciones antropológicas más fuertes es la comprensión del hombre como un *infor*g que intercambia información. El *infor*g se comporta como un *infómata* que actúa y reacciona como un actor: bajo la máscara de la emancipación, la *infosfera* en la que vive le presenta un espejismo de libertad que acaba atrapándolo en un sistema de control. En efecto, el hombre pierde la autonomía de obrar por sí mismo acomodándose a los resultados de un algoritmo que no comprende. La libertad de acción termina reduciéndose así a la libertad de elección que, en el fondo, no es otra cosa que una *selección consumista*.

El *infómata* tiene más interés por *experimentar*, esto es, por consumir información que por poseer. Efectivamente, el mundo de la información no está hecho para la posesión porque en él rige el *acceso*. Para el autor, la transición de la posesión al acceso implica un profundo cambio de paradigma con consecuencias drásticas para la vida humana tanto a nivel personal como a nivel interpersonal. A nivel personal, la principal manifestación de este cambio de paradigma radica en que la identidad está determinada principalmente por la información: el *infómata* produce su identidad en los medios sociales, es decir, escenifica y representa su identidad.

Sorprendentemente la comunicación digital conduce a la desaparición del *otro* –como voz y como mirada–, y a la desaparición de la experiencia de la presencia física, la cual presupone un exponerse y, con ello, mostrar la vulnerabilidad. En este escenario no hay lugar para la empatía. La comunicación digital supone por tanto una merma de la relación humana que termina empobreciendo el mundo: su carácter extensivo no suple la falta de intensidad que la acompaña. La trampa está en creer que estar en red significa estar relacionado, cuando en realidad, el *tú* es reemplazado por el *ello*. La ausencia de relación conduce a la depresión. Como asevera el filósofo, la depresión no es sino una exacerbación patológica de la sensación de pobreza del mundo. «La *desaparición del otro* –afirma– es la razón ontológica por la que el *smartphone* hace que nos sintamos solos. Hoy nos comunicamos de forma tan compulsiva y excesiva porque estamos solos y notamos un vacío. Pero esta hipercomunicación no es satisfactoria. Solo hace más honda la soledad, porque falta la *presencia del otro*» (p. 44). La contracara de este escenario es la exacerbación del egocentrismo y del narcisismo que erosionan también las relaciones humanas. En efecto, cuando el ego se fortalece se vuelve incapaz de escuchar.

La transición al orden digital nos encamina hacia una era trans y poshumana en la que la vida será un puro intercambio de información. Deshaciéndose de su ser condicionado y de su facticidad, el hombre deja de ser lo que es. Así, el autor concluye, la digitalización es un paso consecuente hacia la anulación de lo humano.

María Soledad Paladino
 Universidad Austral, Argentina
 spaladino@austral.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0002-5640-734X>

Kristina Spohr

Después del muro: La reconstrucción del mundo tras 1989. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2021, 894 páginas.

Recibido: 20/09/2022 - Aceptado: 03/10/2022

Después del muro: La reconstrucción del mundo tras 1989 es un libro de la historiadora alemana Kristina Spohr. La autora es una académica que ha estudiado en prestigiosas universidades de Inglaterra y Francia. Es profesora destacada en el Centro Kissinger de Asuntos Globales de la Universidad John Hopkins e integra –asimismo– el Departamento de Historia Internacional de London School of Economics. Obtuvo una beca de investigación para trabajar en la oficina privada de la OTAN en Bruselas. En el año 2016 escribió un libro sobre Helmut Kohl, el canciller global y el reordenamiento del orden internacional. Otra de sus obras invita a trascender la guerra fría. Ha trabajado también la problemática de Alemania en el Báltico después de la guerra fría. Sus temas predilectos se orientan a su país desde el final de la guerra fría y las relaciones internacionales en el período posterior al final del conflicto global entre Occidente y Oriente. En el presente libro continúa con su pesquisa anterior, ampliándola más allá de Alemania, para incluir a la Unión Soviética-Rusia, los países de la Europa del Este, China, Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña, entre otros.

La riqueza de su trabajo es la utilización de fuentes de archivo de distintas naciones: Estonia, Francia, Alemania, Islandia, Rusia, Reino Unido y Estados Unidos. A su vez, aporta información extraída de numerosas entrevistas y seminarios realizados con testigos de aquel período, al que se suma bibliografía de fuentes primarias de aquella época, notas de prensa, cables, correspondencia, telegramas y discursos de los líderes políticos, extraídos de fuentes de archivo, todo lo cual acerca al lector a comprender un tiempo de profundas turbulencias políticas.



El libro contiene nueve capítulos que abordan de manera cronológica y geográfica los cambios que estaban ocurriendo en Eurasia entre 1988 y 1993. En el epílogo, Spohr reflexiona sobre el mundo post Tiananmen y post muro. Para facilidad del lector, el libro ofrece un índice alfabético de las personas e instituciones que aparecen nombradas, además aporta un número de ilustraciones.

En el primer capítulo, Spohr estudia los intentos de reforma o reinención del comunismo tanto en Rusia como en China. En Rusia la *perestroika* y el *glasnost* buscaban romper con los planes quinquenales y el secretismo que venían desde la época de Stalin. En China se eligió el camino de las reformas del mercado. Uno de los momentos centrales de este capítulo es el abordaje de los episodios ocurridos a mitad de 1989 en la plaza de Tiananmen, en la que se habían congregado 250 mil estudiantes para protestar contra el gobierno. Tras negociaciones infructuosas en el amanecer del 4 de junio, el gobierno chino movilizó al ejército en contra de los estudiantes derivando en una represión en la que murieron

entre 300 y 2600 personas. La repercusión que tuvo la represión a los estudiantes hizo que fuera muy difícil no ponerle sanciones a China; el gigante asiático fue condenado por las potencias occidentales. En Estados Unidos, Bush procuró suavizar las sanciones para poder retomar el contacto con el gobierno chino una vez que pasara la indignación generada entre el público estadounidense de la represión del gobierno asiático a sus propios estudiantes.

En el segundo capítulo se aborda el comienzo de la retirada del comunismo en Europa del Este. En el caso de Polonia, se estudia la negociación entre el líder comunista Jaruzelski y el principal líder del sindicato Solidaridad Lech Walesa, con el objetivo de buscar una transición que permitiera la realización de elecciones con la participación de Solidaridad. En Hungría se estaba dando un movimiento similar, con la particularidad de que el líder del Partido Comunista húngaro quería realizar reformas. Lo más destacado de ambos procesos fue en Polonia la participación de alguien externo al Partido Comunista polaco; en el caso de Hungría, la liberación de la frontera entre Austria y Hungría que permitió que por primera vez en casi treinta años existiera libertad de paso de los estados socialistas a los estados capitalistas. Estos cambios generaron una profunda inestabilidad en la región, ocasionando una gran presión sobre los regímenes socialistas del Este.

En el tercer y cuarto capítulo la autora analiza la reunificación alemana y la caída de los regímenes socialistas de Europa Oriental. En el caso de la fusión de las dos Alemanias se estudia la complejidad del proceso. El canciller de Alemania Federal, Helmut Kohl, persiguió con determinación ese propósito, pero encontró obstáculos en los líderes occidentales como se reveló en los archivos y la correspondencia. La autora muestra que una de las principales detractoras de la reunificación de Alemania fue Margaret Thatcher, quien temía un fortalecimiento excesivo de los germanos. A su vez, el libro recuerda cómo los regímenes socialistas en el plazo de unos meses tuvieron cambios políticos y abandonaron el socialismo. En especial en el cuarto capítulo, Spohr trata

la discusión sobre el rol de Alemania en los organismos internacionales. Después de controversias y discusiones se decidió que la nueva Alemania participara en las mismas instituciones en las que había estado presente la RFA (Comunidad Económica Europea y la OTAN).

En el quinto capítulo la autora trabaja los intentos para alcanzar una alianza europea más sólida. A instancias del presidente de Francia, François Mitterrand, se procuró consolidar una nueva institucionalidad y dar mayor profundidad a lo que había sido la creación de la Comunidad Económica Europea. Luego de negociaciones que habían comenzado en 1986, en el año 1993 nació la Unión Europea, con los mismos miembros que habían pertenecido a la CEE pero con mayor poder para las instituciones europeas y menos dependencia de los gobiernos nacionales.

El sexto capítulo aborda el primer conflicto de la era posterior a la guerra fría que es la guerra del Golfo, iniciada a comienzos del año 1991. En este episodio fue clave la actuación del presidente Bush y de su secretario de Estado, James Baker, que hicieron esfuerzos para convencer a Gorbachov de que la Unión Soviética se mantuviera al margen del conflicto y fuera posible conseguir una coalición internacional –bajo el auspicio de la ONU– para liberar Kuwait de la invasión iraquí.

En el séptimo capítulo se estudian los últimos años de la Unión Soviética, analizando cómo Gorbachov –a pesar del prestigio que tenía en el exterior– comenzó a perder poder en su propia casa. Algunas de las repúblicas plantean su salida de la Unión, la economía cae en una crisis y surge el liderazgo de Boris Yeltsin. En el libro se narran con gran precisión los pasos que terminaron con la desintegración del comunismo soviético y la consolidación de Yeltsin como presidente de la nueva Federación de Rusia. En el octavo capítulo se analiza la relación entre Estados Unidos en el último año de Bush con la Rusia de Yeltsin en el primer año de la era post soviética.

En el último de los capítulos la temática vira hacia el Pacífico: allí aparecen Japón y especialmente China como las potencias

del futuro, que cambiarían el eje del mundo pasando del Atlántico al Pacífico. El trabajo demuestra cómo Bush, que tenía el objetivo de fortalecer la relación entre su país y las potencias del Oriente, no puede lograr esa meta debido al rechazo occidental hacia la represión estudiantil china y también por los cambios ocurridos en Europa del Este y en la zona soviética, todo lo que le demandó una plena atención.

En cuanto a Bush, uno de los mandatarios que había puesto fin a la guerra, enfrentó inconvenientes económicos domésticos y los efectos de lo que fue visto como el incumplimiento de una promesa electoral (no más impuestos) que condujeron a su derrota electoral, en noviembre de 1992, frente al candidato demócrata William Clinton.

En el epílogo, la autora retoma la pregunta de sí el mundo es otro después de los eventos ocurridos en Tiananmen y la caída del muro de Berlín. Tras los sucesos ocurridos en el ocaso del siglo XX, el mundo que había sido diseñado luego de la guerra fría nuevamente entraba en un proceso de cambio después del colapso del proyecto soviético. El Partido Comunista chino conservaba el control político del gigante asiático que se convertía en la segunda

economía más importante del mundo luego de los Estados Unidos. Rusia vivió un período de profundos cambios tras el desmoronamiento soviético. Tanto en Estados Unidos como en Europa occidental se vivía también una era de cambios de paradigma; el enemigo de los últimos cuarenta y cinco años colapsaba y se veía necesario cambiar los paradigmas legados por la segunda guerra mundial. Sin embargo, a pesar de las mutaciones, algunas instituciones como la OTAN sobrevivieron y luego de unas décadas, el conflicto geopolítico entre Occidente y Rusia que parecía haber sido abandonado a fines de los ochenta, vuelve a activarse como se ve en la presente década, con la sucesión de conflictos en ex territorios soviéticos. Así lo demuestra la guerra desatada con la invasión rusa a Ucrania.

El libro escrito por Spohr es valioso porque aborda a través de fuentes variadas – procedentes de numerosos países– un momento de clivaje histórico mundial, en el que colapsan proyectos de más de setenta años y se comienza a producir un rápido y profundo reacomodo de la geopolítica euroasiática. Era la transición del mundo de la guerra fría al mundo del siglo XXI, con las incertidumbres que generó y permanecen.

Rafael Hughes Stefani
 Universidad de Montevideo, Uruguay
 rafaelhughesstefani@gmail.com
 ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9256-9285>

Entrevista



Amanecer, Juan Manuel Blanes
(Montevideo 1830 - Pisa, Italia 1901), s.f., óleo sobre tela , 48 x 40 cm.,
Museo Municipal Juan Manuel Blanes (Montevideo , Uruguay).

**Una vida entre libros:
entrevista a Roger Chartier**
[Juan Pablo APARICIO]

Roger CHARTIER

Profesor emérito del Collège de France
roger.chartier@chess.fr

Juan Pablo APARICIO BOLOGNA

Universidad de Montevideo, Uruguay.
japaricio@correo.um.edu.uy
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7096-6156>

Recibido: 15/05/2022 - Aceptado: 01/09/2022

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Chartier, Roger. "Una vida entre libros: entrevista al profesor Roger Chartier". Entrevista por Juan Pablo Aparicio. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, nº 12, (2022): 255-267. <https://doi.org/10.25185/12.11>

Una vida entre libros: entrevista a Roger Chartier

Roger Chartier nació en Lyon en diciembre de 1945. Comenzó sus estudios en historia en 1964 en École normale supérieure de Saint-Cloud y la Sorbonne Université. Historiador de la cultura, especializado en los campos de la historia del libro, la lectura y la edición. Profesor emérito del Collège de France, titular de la cátedra Écrit et cultures dans l'Europe moderne entre 2007 y 2016, y director de la École des Haute Études en Sciences Sociales de París. Actualmente se desempeña como profesor visitante en The University of Pennsylvania. Reconocido miembro de la escuela historiográfica de los Annales, con una basta labor intelectual que le ha supuesto el reconocimiento con los premios Annual Award de la American Printing History Association en 1990, el Gobert Prix en historia de la Académie française en 1992 y el premio Fellow British Academy. También es Doctor *honoris causa* por la Universidad Carlos III de Madrid y la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, entre otras. Entre sus obras más destacadas se encuentra: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural* (1992), *L'Ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre S.XIV et S.XVIII* (1992), *Histoire de la lecture dans le monde occidental* (1997) y *Cardenio entre Cervantes et Shakespeare: Histoire d'une pièce perdue* (2011). Recientemente ha publicado *Cartes et fictions (XVIe-XVIIIe siècle)* (2022).

Juan Pablo Aparicio (J.P.A.): Profesor Chartier, usted es conocido por haber estudiado las relaciones entre escritura y cultura en la Época moderna. Por más de cincuenta años se ha dedicado a la docencia y a la investigación en el campo de la historia ¿por qué decidió dedicarse a la historia?

Roger Chartier (R.C.): Esta pregunta puede ser una trampa porque implica el riesgo desconocido de “la ilusión autobiográfica”. La gente responde a este tipo de preguntas mencionando una vocación: “para ser historiador”; todo lo que el sociólogo Pierre Bourdieu había definido y criticado como “la ilusión autobiográfica” donde hay hechos azarosos y trayectorias colectivas. Y yo nunca me he reconocido en esta ilusión de la vocación. Si soy historiador es por el resultado de varios encuentros y circunstancias. Por ejemplo: el encuentro con un profesor de historia en mi adolescencia o el concurso que permite entrar a la École Normale Supérieure (ENS) en Saint-Cloud París, y se debe elegir entre una materia dominante u otra; siempre vacilé entre las letras modernas, la historia de la literatura, la literatura o la historia propiamente. No sé por qué finalmente elegí la historia. Sin duda siempre existen determinaciones inconscientes que por definición no puedo conocerlas.

J.P.A.: Para alguien en su posición Dr. Chartier, que tiene un notorio reconocimiento en su campo, y que pertenece a una de las corrientes historiográficas más importantes del siglo XX, me imagino que ha tenido la oportunidad de conocer y trabajar con grandes académicos ¿podría indicarme cuáles fueron los que más influyeron en su carrera?

R.C.: En mi formación como alumno en la ENS y como estudiante de la Sorbonne, quisiera destacar dos nombres que no son tan conocidos, pero que fueron historiadores que influyeron mucho sobre mi propio trabajo. Por un lado, Daniel Roche, que es un historiador del siglo XVIII con muy pocos libros traducidos, pero sí un Diccionario de la Ilustración que editó junto a Vincenzo Ferrone, quien también fue mi profesor en la ENS. Por otro lado, Denis Richet, un profesor de la Sorbonne que escribió un libro llamado *La Francia Moderna. El espíritu de las Instituciones* retomando su nombre de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. Ambos tenían un gran rigor para la construcción de cursos, seminarios o lecciones y también eran muy inspiradores para pensar una trayectoria como historiador.

Quisiera destacar dos nombres de sociólogos que me influenciaron mucho: Pierre Bourdieu y Norbert Elias. Bourdieu nos ha enseñado a articular la física social, es decir, las determinaciones sociales que definen las

posibilidades de los individuos según su clase social, y la fenomenología social, que es la incorporación de estas determinaciones sociales en los individuos con el concepto esencial de *habitus*. Es una referencia fundamental. Tuve la oportunidad de trabajar en su revista *Actes de la recherche en sciences sociales* y conocerlo en persona. El sociólogo alemán Norbert Elias, reconocido por sus obras maestras *La sociedad cortesana* y *El proceso de la civilización*, era una inspiración enorme, porque en su obra hay una articulación entre las modalidades del ejercicio del poder y las formaciones sociales que el poder produce. Por ejemplo, la corte en relación con el poder absolutista y la definición de una estructura psíquica que corresponde a los constreñimientos impuestos tanto por la configuración social o las formas de ejercicio del poder. No podemos utilizar este modelo para estudios de larga duración, pero sí se puede utilizar este modelo que articula lo político, lo social y lo psicológico para estudios de casos más precisos.

J.P.A.: En el último tiempo un tema que ha dado lugar a discusión es la existencia de una cuarta generación de los Annales o si seguimos en presencia de la tercera generación ¿cuál sería la razón principal para hablar de una cuarta generación? ¿Existe una cuarta?

R.C.: Sobre la cuarta generación podríamos discutir cada una de esas palabras. “Cuarta” es una evidencia generacional porque si se piensa que la primera son los fundadores de la revista (*Annales d'histoire économique et sociale*) en 1929, Febvre y Bloch, dominada por una forma de historia social y también mental; la segunda generación se remite a la posguerra con la obra de Fernand Braudel en los años cincuenta y sesenta, con un gran interés por la historia económica. La tercera sería a fines de la década de los sesenta y principios de los setenta cuando Jacques Le Goff y Emmanuel Le Roy Ladurie estuvieron identificados con la historia de las mentalidades. Finalmente, la cuarta generación que nace a finales de los setenta y que sería mi generación, caracterizada por tener una relación crítica con la tercera generación, pero también buscándose identificar dentro de su herencia. Desarrollamos una visión nueva de la noción de mentalidad, de las determinaciones sociales reducidas a la condición socioeconómico y también del uso sistemático de la historia estadística.

En los Annales no podemos ver una identidad estable entre cada una de las generaciones. Lo fundamental para las tres primeras generaciones era la identificación parcial que tenían con la revista y la institución en la cual Bloch, Febvre, Le Goff, y otros miembros de los Annales eran profesores en la École

des hautes études en sciences sociales (EHESS); había una unidad en cuanto a la metodológica y la temática de sus obras. Pero a partir de la cuarta generación esta unidad desapareció y comenzó a haber una diversidad en las propuestas historiográficas, una diversidad que se da propiamente dentro de la institución el EHESS y los directores de la revista. Una diversidad, porque hay varios caminos, uno es el de la historia social, tal vez encontrando la microhistoria italiana, otra dirección sería el de la historia cultural y una tercera, ilustrada por François Furet, la filosofía política. Esta gran diversidad es muchas veces conflictiva dentro del mismo mundo de los Annales y al mismo tiempo lo que caracteriza a la historiografía a partir de los años noventa. Es decir, la reconfiguración del campo de trabajo fuera de las tradiciones heredadas, por ejemplo, *Past and Present* en Inglaterra o la historia de las ideas en Italia e inclusive los mismos Annales en Francia. Esta reconfiguración favorece mucho los encuentros, las relaciones, la colaboración entre historiadores que pertenecen a varias tradiciones. Me resulta difícil mantener la idea de una escuela de los Annales homogénea y perpetua a partir de las últimas décadas del siglo XX.

Con respecto a la postura crítica de la cuarta generación, se puede aplicar a la herencia braudeliana de las tres temporalidades: el evento, la coyuntura y la larga duración. Son varias las razones para revisar la teoría. Una de ellas es darle un nuevo estatuto al evento, no solamente como espuma de la historia sino también como ruptura, inauguración, por nacimiento fundamental de una época. El tiempo no es solamente una categoría donde se distribuyen los eventos o las coyunturas, está incorporado a través de la relación desigual que tienen los individuos con sus estamentos y con el tiempo.

J.P.A.: Me resulta llamativo que el foco de su investigación sea el libro y de todos los objetos que llevan a la comunicación de lo escrito. Nadie puede dudar de su importancia, pero ¿cuál es su interés personal o las motivaciones que tiene para hacer historia del libro?, y ¿en qué disciplinas se apoya para su estudio?

R.C.: En mi medio familiar y social no había muchos libros, tal vez eso hizo que el objeto adquiriera una fuerza de atracción hacía mí por su escasez. En los medios populares no hay tantos libros, y de ahí la importancia que yo le veo a la relación libro-escuela. Es en ese espacio en que estos se descubren, cuando no pertenecen a una herencia social. Me he dado cuenta de que las lecturas fundamentales del colegio se han quedado en mí, incluso en mi

trabajo como historiador, he escrito sobre Molière, Cervantes, Shakespeare. Son lecturas que empezaron en este momento de la primaria.

De ahí este interés que tal vez pueda ilustrar este entrecruzamiento que mencionaba a partir de los años ochenta y noventa del siglo XX de varias tradiciones nacionales y metodológicas, porque se ha construido la historia de la cultura escrita con varias modalidades: historia de la edición, del libro, de la lectura a partir de la herencia sociocultural de los Annales. La bibliografía de la historia del libro y la escritura propia de las tradiciones inglesa, americana, italiana y de toda la cultura en su totalidad se transformó en una sociología de los textos y la paleografía en términos globales. También ocurrió lo mismo con la cultura gráfica. El encuentro con las corrientes de la crítica literaria, que se interesan por la recepción, construcción del sentido y diálogo entre la obra y sus lectores, tanto desde la perspectiva alemana de la poética de la recepción como en la propuesta del *new historicism* norteamericano. Entonces, es la confluencia de estas tres matrices: la historia socio cultural, historia de los objetos escritos mismos y las obras literarias que han definido un proyecto que hasta ahora intento de seguir.

J.P.A.: Relacionando con la pregunta anterior, me gustaría que explicará su metodología de trabajo. Es decir, la transición que hace de la fuente al texto.

R.C.: Es una cuestión difícil la de la escritura de la historia. Pienso que hay cosas que compartimos los historiadores, trabajamos con fuentes que transformamos y organizamos en un relato que debe responder a una interrogante. La única cosa que puedo decir es que la historia es a la vez escritura y conocimiento. Debemos pensar la relación con el conocimiento y la escritura de la historia, respetando la verdad de la referencia (la fuente). Entonces se utilizan todos los métodos de control y validación de lo que se escribe.

La historia no es una fábula, una ficción. Se deben respetar los elementos de la operación historiográfica para transmitir conocimiento del pasado a los lectores, que pueden ser un sector muy reducido como el mundo académico o puede ser un sector más numeroso. Sin embargo, siempre debe existir la percepción de cómo transmitir este conocimiento. En este punto cada historiador tiene sus propios principios. Para mí lo importante es mantener una argumentación lógica, jerarquizada y articulada del discurso con una escritura muy clásica en cierto sentido. Usted sabe muy bien que hay muchos historiadores que proyectan su “yo” en el texto creando una relación íntima entre el objeto histórico y la existencia de su trabajo. Otros historiadores usan

modelos de la ficción moderna o del cine para construir la demostración. Yo no sé hacerlo ni quiero hacerlo. De esta manera hay una diversidad en cuanto a la yuxtaposición del conocimiento que debe producir el trabajo de historia y la forma de escritura, porque implica la capacidad de transmisión del saber.

J.P.A.: Usted no parte de la misma premisa que Paul Veyne, diciendo que en la historia hay una verdad que el historiador debe “construir”. ¿Es así?

R.C.: No, porque pienso que Veyne se ha abierto a una perspectiva que conduce a una forma de relativismo o escepticismo. En Veyne no se habla de la cientificidad de la historia, es decir, la condición de producción de un saber verdadero, controlado y demostrado que remite no sólo a la escritura de la historia, sino que también remite a las operaciones técnicas que hace el historiador.

Me inclino por el pensamiento de Carlo Ginzburg, de la asociación entre la retórica y la prueba o por el libro de Michel de Certeau *La Escritura de la Historia*, donde indica que la historia produce enunciados científicos cuando respeta los controles de las pruebas que se utilizan para la construcción del objeto. No se debe confundir el objeto con el pasado en sí mismo. Cada historiador debe definir un objeto en base a una pregunta o interrogante del pasado, debe movilizar las fuentes y las técnicas de interpretación que le parezcan necesarias para producir el argumento y el saber del objeto que ha delimitado, y luego someterlo al control de la disciplina que son el resto de los historiadores.

Para mí la dimensión epistemológica es crucial en la historia, sino se pierde la capacidad de producir conocimiento verdadero del pasado, y ya son conocidas las consecuencias de este escepticismo tan peligroso. Porque abre la posibilidad de interpretaciones absurdas y engañosas. Hayden White y Paul Veyne han abierto un camino interesante en cuanto a la escritura de la historia en un momento crucial y dieron respuestas que ignoran la dimensión técnica y científica de la historia, que conducen al relativismo que defendió White: no hay criterios en el discurso historiográfico que seguir y no hay una verdad a la cual apuntar. Esto me parece un peligro.

J.P.A.: Sí, lamentablemente, Hayden White volvió literatura a la historia.

R.C.: Sí, el historiador utiliza las mismas figuras retóricas o formas narrativas que la literatura. Pero con la diferencia fundamental que hay en la definición de la verdad. Claro que hay una verdad literaria que se dirige

a la sensibilidad y hay una verdad histórica que, como decía de Certeau, es científica.

J.P.A.: Dentro de la historia del libro usted trabaja mucho con la cultura popular. En cierto modo, uno realiza historia de las clases anónimas, uno no sabe a quién está estudiando. ¿Qué problema presenta este abordaje?

R.C.: El primer problema es la definición de lo popular. Hay una tensión entre si lo popular son las producciones y las prácticas de las clases populares, o son las prácticas, las lecturas, las representaciones compartidas por individuos que pertenecen a varias clases sociales en la misma sociedad. Este último es el sentido moderno de lo popular. Por ejemplo, una canción popular es aquella que tiene un éxito y una presencia más allá de lo que sociológicamente denominamos clase popular. Sin pensar en las definiciones tradicionales, desde la perspectiva de la Iglesia, lo popular es lo local que se opone a lo universal, la Iglesia. Debemos jugar con las definiciones antiguas y las definiciones sociales de lo popular. Si pensamos en la definición social usted tiene razón, no sabemos quiénes son la inmensa mayoría de los miembros de las clases populares, ni han dejado una huella de nada. Pero como han demostrado algunos historiadores, hay posibilidad para ir más allá del anonimato e identificar individuos singulares que pertenecían al mundo popular y han dejado testimonios, sea porque escribieron en primera persona o porque fueron obligados a responder ante los jueces a preguntas en cuanto a sus prácticas religiosas o culturales.

J.P.A.: Como sería el caso de Menocchio en la obra de Ginzburg.

R.C.: Exactamente, el ejemplo emblemático sería el molinero de Carlo Ginzburg. Hay una posibilidad de encontrar en los documentos de interrogatorios elementos importantes de las creencias de la clase popular. Menocchio es un individuo frente al tribunal de la inquisición, hay muchos procesos de inquisición en España e Italia y la posibilidad de reconstruir comunidades no anónimas con individuos singulares que responden sobre sus creencias o lo que han leído. Y otra serie de fuentes serían los archivos judiciales o de la policía en los siglos XVII y XVIII. Mi amiga y colega Arlette Farge se dedica a recoger y relatar estas voces populares en primera persona con este tipo de archivos. Hay una posibilidad dialéctica con casos singulares que se conecten con lo que pensaban y creían la mayoría de los anónimos.

Si pensamos en las lecturas populares lo que he discutido y trabajado, hay pocas posibilidades de encontrar un lector popular escribiendo sobre sus lecturas y aún menos posible encontrar un lector que haya dejado algo escrito

en los libros, la cual es una fuente importante para las elites. Entonces la única posibilidad de constituir una interpretación plausible o hipotética del sentido de los lectores populares en relación con sus propias experiencias involucra las lecturas de los impresos dirigidos a ellos. El caso de los pliegos sueltos en España o la Biblioteca azul en Francia, esta es casi la única posibilidad que se puede manejar con prudencia.

J.P.A.: Un trabajo muy complejo...

R.C.: Sí, pero el trabajo histórico es complejo en general. No hay nada evidente en la historia, siempre es difícil delimitar el objeto y encontrar las fuentes. Algunas veces es directa y su interpretación se hace más fácil, otras no y requiere de mucho trabajo.

J.P.A.: A lo largo de la historia el libro ha sufrido una cantidad de cambios importantes, pero siempre estos cambios han sido bajo el mismo formato o estructura, la del *codex*. Hoy en día esto ya no es así. ¿El surgimiento de los libros digitales va a “matar” al libro físico?

R.C.: Umberto Eco había respondido varias veces a esta pregunta y estaba un poco cansado de ella, pero como él finalmente iba a morir, estaba convencido que esta interrogante tenía importancia. Es verdad que hay una ruptura con el mundo digital, una ruptura técnica. La transmisión o reproducción de los textos e imágenes no supone más la imprenta. Esta ruptura es morfológica, porque la materialidad de un libro, diario, o revista genera una relación con el lector muy estrecha. Si bien la materialidad es la de la pantalla, uno recibe todo lo que quiere leer; y podemos ver aquí una ruptura en la práctica cultural, la transformación de las prácticas de lectura, lo cual implica una nueva relación con el lector.

Usted tiene razón de que hay una estabilidad con el *codex*, pero con dos matices. Antes de la aparición del *codex*, en los primeros siglos de la era cristiana, había libros con otra forma, por ejemplo, los rollos de la antigüedad clásica y un poco antes los libros sobre las tabletas en Sumer. Lo segundo a destacar es que durante la larga duración del *codex* hay un cambio con la invención de Gutenberg en el siglo XV, cuando antes de esto, la reproducción era la copia manuscrita.

Hoy en día el diagnóstico sobre esta “muerte” del libro es un poco difícil. Estamos ante una ambivalencia porque en el mercado el libro impreso representa, salvo en Estados Unidos, el 90% o más de las venta y compra. El libro electrónico es un sector totalmente marginal, los lectores

tienen la costumbre de leer en formato impreso y en este sentido no está desapareciendo, pero se nota una disminución en el porcentaje de lectores de libros. Varios países han hecho encuestas con la pregunta de si han leído un libro al menos en el año anterior, el porcentaje en Francia respecto a los años setenta y ochenta y hoy en día, cayó más de un 10%. Es curioso que en un mundo más alfabetizado se lea cada vez menos. ¿Cuál es la razón de esto? Es que las generaciones más jóvenes se han alejado de la lectura de libros, pero no de la lectura en sí, nunca se ha leído tanto como hoy en día, inclusive se lee en los juegos electrónicos y para la comunicación entre individuos por las redes sociales. Sin duda que este es un mundo de la lectura y la escritura, lo cual no significa que esta práctica cotidiana de la lectura implique la lectura de libros.

Su pregunta se ha transformado no en la desaparición del libro como un objeto material, sino que es la desaparición del libro como modalidad del discurso. El libro no es un artículo, ni una carta, ni un SMS, ni un tweet, es una arquitectura textual con sus propias reglas. Cada parte del libro, el capítulo, el párrafo, son elementos de la totalidad del discurso que tienen su lugar y función. Por ende, la disminución de este tipo de discurso que llamamos libro indica que se tomó una distancia y que se prefieren otro tipo de discursos a leer, el discurso de las redes sociales o de los fragmentos discontinuos y breves.

La respuesta a su pregunta se complica. Para los lectores de libros, permanece la preferencia por el libro físico, pero para los lectores de hoy, no predomina la lectura impresa, de ahí la incertidumbre del porvenir de esta modalidad y estructura textual que es el libro.

J.P.A.: ¿Podría decirse que más que la lectura, lo que disminuyó es la calidad de lo que se lee?

R.C.: Más que lo estético es la dimensión intelectual de lo que se lee lo que disminuye cada día. La arquitectura de un libro presenta una forma de argumentación, demostración y narración, la cual desempeña un papel importante, y si desaparece esta arquitectura textual que define al libro, nos alejamos de esta forma de intelectualidad. Estamos frente a una transformación de la práctica de lectura que se entrelaza con el mundo digital y pone en juego su dimensión textual, que no depende de su dimensión material pensado en el libro digital. Pero esto no importa, lo importante es la transformación de las prácticas de lectura y la naturaleza de estos textos, ya sea para leerlos o reproducirlos. Ahí se encuentra la importancia de la transformación digital que permiten las redes sociales.

J.P.A.: Siguiendo un poco con el tema anterior, usted ha afirmado que la comprensión del texto es diferente en formato físico y digital. Esto tiene una gran incidencia en la labor del historiador. ¿En qué otras cosas le han cambiado la investigación tanto teórica como metodológicamente?, ¿cuáles son estos cambios?

R.C.: Una de las corrientes que utilizaba como punto de partida para la construcción de la historia de la cultura escrita era la sociología de los textos, cuyo tema esencial es la idea de que las formas materiales, es decir, todos los elementos no verbales del libro (puntuaciones, caracteres, estructura de la página, etc.) desempeñan un papel en la comprensión del texto por parte del lector. Entonces esta idea de que las formas repercuten en el sentido, siguiendo esta perspectiva, debemos confrontar las formas del mundo de lo impreso con las formas del mundo digital.

Inmediatamente notamos tres diferencias. La primera es que con el soporte digital se ha separado el texto particular y el aparato que lo difunde no es el caso del *codex*, un libro impreso es para siempre. Esa es una diferencia fundamental, la idea de que el soporte es una pantalla que no se vincula con ningún texto en particular. La segunda diferencia es la cuestión de la fragmentación, en el mundo de los impresos la forma material impone la percepción de la totalidad. Nadie está obligado a leer el libro entero, pero tenerlo en tus manos muestra que el pasaje leído se ubica en un cierto momento y tiene un rol en la totalidad del texto. El mundo digital es un mundo de fragmentos autonomizados que no incita a buscar la relación del fragmento leído con la totalidad de donde se extrajo. Y la tercera es el concepto forjado en Inglaterra de *write to read*. En el mundo de las redes sociales hay una relación estrecha entre leer y escribir y escribir para que los otros lean. En el mundo de lo impreso hay una separación entre los objetos destinados a la lectura y los destinados a la escritura. Uno puede escribir en un libro, pero el libro no es para esto y el soporte de la escritura (cuadernos, cartas, notas, fichas, etc.) sí nos convoca a hacer esto. De ahí que me parece interesante esta categoría de *write to read* como algo inseparable, esto es lo que transforma el discurso y plantea los problemas que mencionaba.

Si queremos aplicar esto a la perspectiva de la investigación histórica llegamos a una paradoja. Por un lado, el mundo digital permite la universalización gratuita de los archivos y documentos de bibliotecas, lo que abre la posibilidad de encontrar fuentes en la pantalla. Esto fue un refuerzo fundamental en la pandemia, porque los archivos y bibliotecas están cerrados y

estamos felices de poder encontrar documentos en su forma digital. Paradoja porque al mismo tiempo la digitalización nos aleja de la materialidad de los documentos de archivos o de cualquier objeto escrito impreso que han sido los soportes de la lectura de hombres y mujeres del pasado. Aquí nos enfrentamos a esta contradicción, un acceso más fácil, pero la mutilación de la capacidad de comprensión de hombres y mujeres del pasado. Esta es la razón por la cual los historiadores, cuando abran de nuevo los archivos, debemos ir a ver y leer los textos que han leído los lectores del pasado, lo que no impide una primera inteligibilidad frente a la pantalla. Al final es una cuestión de vinculación de las dos prácticas, una que respeta la materialidad de los textos que adquirieron vida en el pasado y al mismo tiempo aprovechar muchos documentos en formato digital.

En resumen, no hay equivalencia, no podemos esperar lo mismo de la forma digital y la impresa, y esto en el trabajo del historiador significa pasar tiempo frente a la pantalla y seguir yendo a las instituciones donde están las lecturas del pasado en su propia forma.

J.P.A.: ¿Cómo ve el campo de la historia del libro en América Latina?

R.C.: Hay muchos trabajos de jóvenes historiadores e historiadoras en todo el mundo latinoamericano muy interesantes. Pienso en los casos de México, Colombia, Chile, Brasil, Perú, Argentina, donde se está formando una nueva generación que se ha interesado mucho en la cultura escrita, ya sea la alfabetización, el comercio de los libros, la edición o las prácticas de lectura dentro de las escuelas. Hay una inmensa bibliografía que es bastante reciente. Obviamente hay obras clásicas sobre la historia del libro en América, pero hoy en día se han multiplicado al punto de que hay muchas asociaciones a través de internet entre todo los que trabajan la cultura escrita.

Lo interesante es que esta forma no es una duplicación de lo que hemos hecho en otros países de Europa. En América Latina hay algunas especificidades del campo, por ejemplo, la tensión entre lectura y edición, porque la mayoría de las lecturas, hasta el siglo XX, llegan desde Europa, también hay editoriales en México y Lima, de ahí la tensión entre los libros exportados y la invención después de las editoriales locales.

Otro tema particular es la importancia de los diarios y revistas hasta el siglo XIX, no solamente la literatura sino también la historia y la filosofía que se publicaban en periódicos y revistas. Mucho tiempo después los artículos se recopilan para hacer libros.

También es importante en el mundo colonial la traducción de libros a lenguas indígenas para la evangelización y la imposición de la lengua del imperio, español o portugués, para la administración. Surge un problema interesante en la cultura escrita sobre la aculturación y el papel de la escuela en este proceso.

J.P.A.: ¿Qué reflexión hace usted sobre los tiempos históricos que estamos viviendo?

R.C.: Hemos visto en el último tiempo peligros de todo tipo: ecológicos, epidémicos, sociales con la agravación de las distancias sociales dentro de un mismo país y a escala mundial. Cada período histórico tiene sus peligros, pero aquí se ha dado una convergencia de estos tres factores. La destrucción de la naturaleza, la vuelta de epidemias a escala mundial y el incremento de la brecha social. Lo que destaco es que estos peligros nacen con el mundo digital. Vemos cómo los nuevos medios de comunicación se han transformado en la máquina más poderosa para difundir las teorías más absurdas y en el contexto que vivimos tiene un efecto desastroso. La difusión de la reescritura engañosa del pasado para borrar las dictaduras en América Latina, como es el caso de Brasil donde su presidente niega la dictadura o las manipulaciones de opinión en las elecciones tanto en Estados Unidos como en Brasil.

Se puede ver en las redes sociales la exaltación del odio, racismo, miedo, xenofobia en todo el mundo, y ningún país está protegido de esto. Tenemos un desafío enorme en los tiempos que vivimos y la ciencia podría brindar soluciones efectivas, cívicas y universales lo que implica que las políticas de los gobiernos cambien. Requiere de un mayor control por parte de las empresas respecto al contenido que transmiten en sus plataformas y también nosotros tenemos la responsabilidad de todos los actos y conductas, aunque sean mínimas, que puedan mantener en nuestras comunidades el ejercicio de un juicio crítico. Lamentablemente las nuevas prácticas de lectura no favorecen esto.

Anteriormente decía que esta lectura fragmentada e impaciente se acompaña de una pérdida de juicio crítico por parte del lector. Antes se hacía una crítica de los enunciados e informaciones a partir de su comparación con otras fuentes de conocimiento que sometían lo leído a un ejercicio espontáneo de crítica que buscaba autentificar el contenido. Ahora hay una confianza total en el vehículo mismo, por ejemplo, usted encuentra una información en un grupo de discusión de una red social y se acepta como verdadera, sin tener que salir a averiguar la veracidad del contenido. Este es un peligro que

supone la defensa de todas las instituciones que promueven el aprendizaje del juicio crítico y tal vez como lo hemos visto el mundo de la escuela, de las bibliotecas, librerías y de la producción editorial, es un mundo en el cual se mantiene viva la enseñanza de la relación crítica. Por medio de políticas públicas y por acciones cotidianas, debemos mantener a salvo este mundo y aprovechar los beneficios del mundo digital.

Me parecería un riesgo “pasar” todas nuestras prácticas culturales a formas digitales, porque están dominada por comunicaciones que no son las mismas que hacemos frente a un libro de historia. Entonces aquí está mi preocupación con el mundo de hoy, no sólo con la pandemia que legítimamente aumentó el uso del mundo digital.

J.P.A.: Para finalizar, ¿qué consejos les daría a los futuros historiadores?

R.C.: Mi consejo sería el de ejercer una reflexividad crítica de todo lo que se hace, una distancia para evitar las ilusiones de la comunicación inmediata. Es importante como historiadores nunca aceptar lo que recibimos inmediatamente en las fuentes y no pensar que porque esta allí debe ser verdadero. Todo el trabajo historiográfico es un trabajo de control, de averiguación y de autenticación, debemos aplicar una reflexividad crítica frente a los documentos del pasado. Siempre debemos mantener distancia de estas evidencias. Es finalmente la lección que dejaron Bourdieu y Foucault a la tradición francesa, de nunca aceptar algo como si fuera natural y siempre pensar en la construcción que hay detrás de lo que aparenta ser natural. Esta actitud crítica que debemos tener como historiadores frente al documento es la misma que debemos tener como ciudadanos ante los viejos y nuevos medios de comunicación.

J.P.A.: Dr. Roger Chartier muchas gracias por su tiempo y sus valiosos aportes.

Agradecimiento a los pares evaluadores externos

El Consejo Editorial de *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, agradece el trabajo honorario de los académicos investigadores que han contribuido en su calidad de expertos, con su tiempo y esfuerzo, en la evaluación de los artículos de investigación publicados por la revista.

El arbitraje por pares según el sistema doble ciego constituye una parte obligatoria del proceso editorial de *Humanidades*. El Consejo Editorial reconoce el esfuerzo y el tiempo que conlleva una buena revisión y la importancia de la retroalimentación para garantizar la calidad, originalidad y rigurosidad científica de los artículos publicados.

Evaluadores externos por orden alfabético

- Gonzalo AGUIAR MALOSETTI (Florida Atlantic University, Estados Unidos)
 Analhi AGUIRRE (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
 Rodolfo AGUIRRE SALVADOR (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
 Martín ALBORNOZ (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
 Marina ALVARADO CORNEJO (Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, Chile)
 María Teresa ÁLVAREZ ICAZA (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
 Eduardo ÁLVAREZ PEDROSIAN (Universidad de la República, Uruguay)
 María Florencia ANTEQUERA (Universidad Nacional de Rosario, Argentina)
 Santiago ARGÜELLO (Universidad de Navarra, España)
 Esteban ARIAS CASTAÑEDA (Universidad Autónoma de México, México)
 Fernando ARMAS ASÍN (Universidad del Pacífico, Perú)
 Patricio ARRIAGADA (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)
 Mariano ASLA (Universidad Austral, Argentina)

- Jean-Philippe BARNABÉ (Université de Picardie, Francia)
- Cecilia Adriana BAUTISTA GARCÍA (Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, México)
- Vicente BELLVER (Universidad de Valencia, España)
- Oscar BELTRÁN (Universidad Católica Argentina, Argentina)
- Rosa BELVEDRESI (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
- Víctor BERMÚDEZ (Universidad de Salamanca, España)
- María Jesús BERNAL (Universidad de Salamanca, España)
- Elvira BLANCO (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
- Juan Blanco ILARI (Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina)
- Martina BORTIGNON (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)
- Alejandra Bottinelli WOLLETER (Universidad de Chile, Chile)
- Margarida CASACUBERTA (Universidad de Girona, España)
- Raquel Cascales Tornel (Universidad de Navarra, España)
- Bernat Castany Prado (Universidad de Barcelona, España)
- Raffaele CESANA (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
- Edoardo CRUZ (Pontificia Universidad Católica de San Pablo, Brasil)
- Ricardo CUBAS (Universidad de los Andes, Chile)
- Alfredo CULLETON (Universidad Unisinos, Brasil)
- Claudia DARRIGRANDI (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)
- Ricardo DELBOSCO (Universidad Católica Argentina, Argentina)
- Panagiotis DELIGIANNAKIS (Universidad Iberoamericana, México)
- Pablo DREWS (Universidad de la República, Uruguay)
- Lisa EDWARDS (University of Massachusetts Lowell, Estados Unidos)
- Lucrecia ENRIQUEZ (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)
- Romina ESPAÑA (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
- Laura ESTRIN (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Felipe FERNÁNDEZ ARMESTO (Universidad Notre Dame, Estados Unidos)
- José FERNÁNDEZ LÓPEZ (Universidad de Sevilla, España)

Juan Francisco FRANCK (Universidad Austral, Argentina)
 Pablo FRONTELA (Universidad Internacional de La Rioja, España)
 Leonardo GAITÁN (Universidad de Navarra, España)
 Jaime GALGANI (Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile)
 Amelia GAMONEDA LANZA (Universidad de Salamanca, España)
 Ignacio GARAY (Universidad de Navarra, España)
 Vanesa GARBERO (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
 Héctor GHIRETTI (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
 Nicolás Alejandro GONZÁLEZ QUINTERO (University of Texas at Austin, Estados Unidos)
 Federico GUZMÁN (Instituto Tecnológico Autónomo de México, México)
 Juan Carlos HERNÁNDEZ NÚÑEZ (Universidad de Sevilla, España)
 Patricio IBARRA (Universidad Bernardo O'Higgins, Chile)
 Iván JAKSIC (Stanford University, Estados Unidos)
 Florencia LARRALDE ARMAS (Universidad Nacional de Lanús, Argentina)
 María Lucrecia JOHANSSON (Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil)
 Emilio José Justo DOMINGUEZ (Universidad de Salamanca, España)
 Juan Francisco LOITEGUI (Universidad Austral, Argentina)
 Andrés LUQUE TERUEL (Universidad de Sevilla, España)
 Allison MACKAY (Universidad de la República, Uruguay)
 Jorge MARCONE (Rutgers University, Estados Unidos)
 Nieves MARÍN COBOS (Universidad Autónoma de Madrid, España)
 Laura María MARTÍNEZ (Universidad Complutense de Madrid, España)
 Ignacio MARTÍNEZ (Universidad Nacional de Rosario, Argentina)
 David Andres MARTINEZ HOUGHTON (Universidad del Norte, Colombia)
 Diego MAURO (CONICET, Universidad Nacional de Rosario, Argentina)
 Mónica MONTES BETANCOURT (Universidad de Navarra, España)
 Francisco MONTES GONZÁLEZ (Universidad de Sevilla, España)
 Inés MORENO (Universidad de la República, Uruguay)

María Andrea NICOLETTI (Universidad Nacional de Río Negro, Argentina)
Julieta OGAZ (Universidad de los Andes, Chile)
Jorge OLIVERA (Universidad Complutense de Madrid, España)
Fernando ORDÓÑEZ (Universidad de la República, Uruguay)
Eugenia ORTIZ (CONICET, Universidad Nacional de la Plata, Argentina)
Bernat PADRÓ (Universidad de Barcelona, España)
Nicolás PAGANO (Universidad Católica Argentina)
Soledad PALADINO (Universidad Austral, Argentina)
Pierre-Louis PATOINE (Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, Francia)
Moisés PÉREZ MARCOS (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, España)
Nelson PIERROTTI (Universidad de la Empresa, Uruguay)
Alexandra PITA (Universidad de Colima, México)
Esteban PITTARO (Universidad Austral, Argentina)
Carolina PORLEY (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
Adrián PRADIER (Universidad de Valladolid, España)
Ignacio QUINTANILLA NAVARRO (Universidad Complutense de Madrid, España)
Luis Román RABANAQUE (Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina)
Laura REALI (Université Paris VII Diderot, Francia)
Ana RIBEIRO (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
José Francisco ROBLES (University of Washington, Estados Unidos)
Pablo ROCCA (Universidad de la República, Uruguay)
Ana María T. RODRÍGUEZ (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina)
Hernán RODRÍGUEZ (Universidad de la República, Uruguay)
Fernando RODRÍGUEZ MANSILLA (Hobart and William Smith Colleges, Estados Unidos)
Mauricio RUBILAR LUENGO (Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile)
Guillermo SABBIONI (Universidad Torcuato Di Tella, Argentina)
María Pilar SAIZ-CERREDA (Universidad de Navarra, España)
Marcial SÁNCHEZ GAETE (Centro de Estudios Bicentenario, Chile)

Francisco Xavier SÁNCHEZ HERNÁNDEZ (Universidad Pontificia de Mexico, México)
Juan José SANGUINETI (Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Italia)
Marcelo SANHUEZA (Universidad de Chile, Chile)
Dulce María SANTIAGO (Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina)
Heike SCHARM (University of South Florida, Estados Unidos)
Cecilia STURLA (Universidad Católica de Salta, Argentina)
Analía TEIJEIRO (Universidad Católica Argentina, Argentina)
Vanessa TESSADA (Universidad Autónoma de Chile, Chile)
Daniela TOMEIO (Instituto de Profesores Artigas, Uruguay)
Juan Torbidoni (Universidad Católica Argentina, Argentina)
Amilcar TORRÃO FILHO (Universidad Católica de Sao Paulo, Brasil)
Obdulia TORRES GONZÁLEZ (Universidad de Salamanca, España)
Alejandra TORRES TORRES (Universidad de la República, Uruguay)
Jorge TROISI MELEAN (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Sara UBOLDI (Università di Modena e Reggio Emilia, Italia)
Beatriz VEGH (Universidad de la República, Uruguay)
Cristina VIÑUELA (Universidad Austral, Argentina)
Antonia VIU (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)
Gabriel ZANOTTI (Universidad Austral, Argentina)
Esther ZARZO (Universidad de Alicante, España)
Pablo ZUNINO (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil)

Directrices para autores/as:

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo es una revista de Filosofía, Historia y Literatura, editada en forma semestral (junio y diciembre de cada año) por la Facultad de Humanidades y Educación y el Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica, unidades académicas de la Universidad de Montevideo.

Compromiso con el editor y copyright:

Sólo se publicarán contenidos originales, que no estén comprometidos para otra publicación y cuyo(s) autor(es) esté(n) en plena posesión de los derechos de publicación. El envío de los originales al editor supone que el autor o los autores de las colaboraciones ceden a **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** los derechos de reproducción de los textos admitidos. A su vez, se deberá consignar expresamente los casos de co-autoría, así como los casos en los que el autor recibió colaboraciones, sugerencias o comentarios de terceros.

Aviso de derechos de autor:

Esta revista es publicada por la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Educación y el Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica, unidades académicas de la Universidad de Montevideo.

Los autores que publican en esta revista aceptan los siguientes términos:

Los autores conservan los derechos de autor y conceden a la revista el derecho de primera publicación de la obra bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría y un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.

Se permite y anima a los autores a publicar su trabajo en línea (en repositorios o en su sitio web) después de la presentación de este número de *Humanidades*, ya que esto puede generar intercambios productivos, así como una citación mayor del trabajo publicado (ver “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Declaración de privacidad:

Los nombres y direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Sistema de arbitraje:

Los textos enviados por los colaboradores a la revista *Humanidades* –sin los datos de autoría– son recibidos por el editor asociado; éste verifica la conformidad con los criterios y las normas establecidas. Si en esta primera parte del proceso de revisión surgiera alguna duda, el texto es derivado al Consejo Editorial; éste decide en forma definitiva sobre la consulta y comunica la resolución al editor asociado. Cuando un texto no cumple con las normas previstas o no recibe la aprobación en alguna de las etapas del proceso, el editor asociado transfiere la decisión al autor o autores en el plazo más breve posible.

El texto aprobado en la primera etapa pasa al arbitraje anónimo y confidencial –método de doble ciego–, a cargo de evaluadores externos que deben ser dos como mínimo. Son los encargados de estudiar la calidad científica y metodológica del texto que puede ser objeto de la aceptación, el rechazo o la aceptación con modificaciones. En el último caso, el editor asociado reenvía al autor el texto con las modificaciones y éste puede admitirlas o fundamentar una discrepancia parcial. Cuando el editor asociado recibe nuevamente el texto, verifica que se hayan hecho las modificaciones sugeridas por los evaluadores o acepta la discrepancia del autor. Es el editor asociado quien debe confirmar o no que el texto pase a la última fase del proceso, antes de ser incorporado al número de la revista al que vaya destinado. La decisión final se comunica al autor en un plazo máximo de ocho meses a partir de la fecha de la recepción del texto. El editor asociado podrá considerar en algún caso la pertinencia de que un evaluador disponga de un tiempo extraordinario para completar su análisis del texto.

Si aparece una discrepancia notoria entre los evaluadores, el editor asociado está facultado para solicitar una nueva evaluación en igualdad de condiciones con las dos primeras; esta tercera definirá el juicio sobre el texto.

Todos los evaluadores se comprometen a observar normas éticas y de investigación científica aceptadas con carácter universal. La revista *Humanidades* podrá precisarlas oportunamente.

Una vez aprobado el artículo para su publicación, el autor deberá firmar y enviar la Declaración de originalidad del escrito.

Cuando el número se publica, los autores reciben un ejemplar del correspondiente número de la revista *Humanidades*.

Declaración de originalidad:

Los autores deben aceptar y firmar la presente Declaración de originalidad, y enviarla al correo electrónico: revistahumanidades@um.edu.uy.

HUMANIDADES: revista de la Universidad de Montevideo

Declaración de originalidad

Título del trabajo que se presenta: _____

Por medio de esta declaración certifico que soy el autor del trabajo que estoy presentando para su posible publicación en *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (en adelante: la revista) y que su contenido es original y el resultado de mi personal contribución intelectual. Ninguno de los datos presentados en este trabajo ha sido plagiado, inventado, manipulado o distorsionado. Asumo que la identificación de plagio en el texto es causa de rechazo por parte de la revista y que en caso de detectarse un plagio se me comunicará el motivo. Todos los datos, figuras, tablas, fotografías y las referencias a materiales ya publicados están debidamente identificados con sus respectivos créditos e incluidos en las notas bibliográficas y en las citas, también los datos no publicados obtenidos mediante comunicación verbal o escrita. Cuento, además, con las debidas autorizaciones de quienes poseen los derechos patrimoniales sobre estos materiales.

Declaro estar en conocimiento de que la revista adhiere a las normas y códigos de ética internacionales establecidos por el Committee on Publication Ethics, COPE, <https://publicationethics.org/> para promover la investigación y su publicación. Por lo anterior, asumo que todos los materiales que se presentan están totalmente libres de derecho de autor y, por lo tanto, me hago responsable de cualquier litigio o reclamación relacionada con derechos de propiedad intelectual, exonerando de responsabilidad a la Universidad de Montevideo y a la revista.

Declaro que este artículo es inédito y que no lo he presentado a otra publicación seriada, para su respectiva evaluación y posterior publicación. En caso de que el artículo _____ sea aprobado para su publicación, como autor (a) y propietario (a) de los derechos de autor faculto de manera ilimitada en el tiempo a la Universidad de Montevideo para que incluya dicho texto en la revista, para que pueda reproducirlo, editarlo, distribuirlo, exhibirlo y comunicarlo en el país y en el extranjero por medios impresos, electrónicos, CD-ROM, Internet en texto completo o cualquier otro medio conocido o por conocer.

Declaro conocer que la versión publicada del artículo se distribuirá en Internet bajo una licencia de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). En el caso de que corresponda, dejo personal constancia de que las personas que han trabajado en este artículo aprobaron su versión final y están de acuerdo con su publicación. También reconozco todas las fuentes de financiación utilizadas para este trabajo e indico expresamente, si corresponde, el organismo financiador, y cualquier otro vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones

que pudieran tener intereses con el trabajo propuesto y así queda registrado en el apartado Observaciones.

Como contraprestación por la presente autorización, declaro mi conformidad de recibir un (1) ejemplar del número de la revista en que aparezca mi artículo. Acepto, además, que si son varios los autores del mismo artículo, el investigador principal recibirá un (1) ejemplar y cada coautor un (1) ejemplar.

Para constancia de lo anteriormente expuesto, firmo esta declaración a los _____ días del mes de _____ del año _____, en la ciudad de _____.

Nombre, Firma y Documento de Identificación (si son varios autores, cada uno debe firmar). -----

Observaciones:-----

Normas éticas y conflictos de intereses:

Humanidades adhiere a las normas y códigos de ética internacionales establecidos por el Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

Los autores, editores, revisores y el equipo editorial se comprometen a leer y aceptar el Código de ética de la revista.

Los autores reconocen todas las fuentes de financiación utilizadas en sus trabajos e indican expresamente, si corresponde, el organismo financiador, y cualquier otro vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses con el trabajo propuesto.

Detección de plagio:

La identificación de plagio en el texto es causa de rechazo por parte de la revista *Humanidades*. En caso de detectarse un plagio se comunica al autor el motivo del rechazo de su contribución exponiendo claramente las evidencias del plagio.

La revista emplea el servicio de detección de plagio y verificación de originalidad de Unicheck, <https://unicheck.com/es-es>.

Cargos por gestión de artículos:

Humanidades no cuenta con cargos o tasas por el procesamiento de los artículos (Article Processing Charge [APC]) enviados por los autores. Tampoco se abona tasa alguna por la presentación de los textos al proceso de evaluación.

Envíos de originales:

Se aceptarán escritos en los siguientes idiomas: español, inglés, francés y portugués.

La revista está compuesta por 4 secciones: *Estudios*, *Artículos*, *Reseñas* y *Entrevista*.

Los contenidos sometidos a arbitraje serán los de las secciones: *Estudios* y *Artículos*.

Las reseñas de libros y el proemio de los estudios tendrán una evaluación de calidad a cargo del Consejo de Redacción.

El nombre del autor o de los autores de los escritos remitidos no deberá figurar en el archivo ni en la copia enviada para evaluación.

En caso de que los textos enviados tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución (formato jpg).

La sección *Estudios* estará compuesta por un máximo de 4 escritos sobre un tema anunciado con la publicación del número precedente de la revista, o a través de otros medios de comunicación académicos.

Los trabajos presentados para la sección *Estudios* deberán incluir:

- 1) Breve curriculum vitae (máximo de 6 renglones), que incluya:
 - a) Nombre completo.
 - b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).
 - c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
 - d) Dirección de correo electrónico.
- 2) Título del trabajo en español, inglés y portugués.
- 3) El texto del trabajo debe tener entre 8.000 y 15.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen).
- 4) Resumen de 200 palabras como máximo, en español, inglés y portugués.
- 5) Palabras claves hasta 6, en español, inglés y portugués.
- 6) Bibliografía al final del texto presentada de acuerdo a las normas de la revista.

La revista podrá incluir, asimismo, textos en la sección artículos que responderán o no a sus áreas de estudios.

Los trabajos presentados para la sección *Artículos* deberán adjuntar:

- 1) Breve curriculum vitae (máximo de 6 renglones), que incluya:
 - a) Nombre completo.
 - b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).

- c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
 - d) Dirección de correo electrónico.
- 2) Título del trabajo en español, inglés y portugués.
 - 3) El texto del trabajo debe tener entre 6.000 y 10.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen).
 - 4) Resumen de 200 palabras como máximo, en español, inglés y portugués.
 - 5) Palabras claves hasta 6, en español, inglés y portugués.
 - 6) Bibliografía al final del texto presentada de acuerdo a las normas de la revista.

La sección *Reseñas* podrá incluir notas sobre libros de interés en las áreas de estudio de la revista.

Los escritos remitidos deberán contar con toda la información bibliográfica del libro reseñado (título, autor, ciudad, editorial, año y número de páginas) y no excederán las 2.000 palabras. Se adjuntará un breve curriculum vitae del autor (máximo de 6 renglones), que incluya:

- a) Nombre completo.
- b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).
- c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
- d) Dirección de correo electrónico.

Plazo de recepción de originales: para el número de junio, hasta el 1 de noviembre del año anterior; para el número de diciembre, hasta el 30 de abril del año en curso.

Normas de estilo generales:

La revista adopta las normas aprobadas por la Real Academia Española en su *Libro de estilo de la lengua española* (2018), para todo lo relativo a reglas gramaticales, ortografía, etc. y la explicitación sobre el trabajo intelectual del *Manual de estilo de la lengua española* de José Martínez de Sousa, Ediciones Trea, S.L., 2012.

Las comillas se usan por este orden:

Se abre y cierra con las comillas latinas (« »); si dentro de este entrecomillado es preciso utilizar nuevas comillas, se abre y cierra con las comillas inglesas (“ ”); si dentro de estas es necesario abrir un nuevo tipo de comillas, se emplean las simples o sencillas (‘ ’).

En el caso de citas textuales deben aparecer insertadas dentro del párrafo cuando son citas breves que no superan las seis líneas, entre comillas latinas («»). Si son más extensas se recomienda colocarlas, sin comillas, en un párrafo aparte, en un cuerpo menor que el texto general, respetando una sangría mayor, ejemplo:

Cuando se le preguntó si sabía o le constaba que la María Josefa hubiera dado algunos fundamentos graves que afectarían la honra y crédito de Rivas, sostuvo:

[...] es publico conocimiento y notoria en todo aquel barrio su succion, honestidad, y buen proceder, y que solo si pocos días antes el propio rivas le havia comentado al que declara como un moso que esta en su esquina llamado francisco blanco se la havia pedido para casarse con ella, al que le respondio que si que era gustoso en eyo que se esperase que viniese su muger que entonces se havia de ejecutar, y que dicho moso lo havia encargado el secreto, y es bueno que me encarga el secreto, y se a valido de una muger del barrio que es Doña Ana de la Solla para que le grangee la voluntad a la muchacha pues sabremos como ha de ser este casamiento y discurre el declarante que de aqui a nacido el encono de dicho Rivas [...] en venganza de no haber querido consentir en su animo torpe que el tenia.³⁸

La llamada de nota se sitúa siempre después del signo de puntuación, sea este el que sea, a excepción del guión, al que precede.

No se utilizarán negritas y subrayados en las citas.

La revista *Humanidades* cuenta con un corrector de estilo y se reserva el derecho a realizar modificaciones, en caso de estar en desacuerdo con el autor, prevalecerá el criterio de la revista.

No se publicarán trabajos que no respeten las normas para los colaboradores de la revista.

Normas formales de citado textual:

Las referencias bibliográficas de los textos enviados a *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* deben de cumplir con las normas del Manual de estilo de Chicago <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>, a fin de poder ser presentados al proceso de evaluación. Se tomará el estilo de las *Humanidades*: notas al pie de página y una bibliografía al final del escrito. Las referencias de las fuentes citadas se listan en un párrafo aparte en orden alfabético bajo el encabezamiento de Referencias bibliográficas al final del trabajo.

Para citar un libro:

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, *Título de la obra en cursiva* (lugar de publicación: editorial, año), página/s de donde se toma la cita. Se debe respetar la sangría de primera línea.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido(s), Nombre o nombres. *Título del libro en cursiva*. Lugar de publicación: editorial, año. Se debe respetar la sangría francesa.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.
5. *The complete tales of Henry James*, ed. Leon Edel, vol. 5, 1883-1884 (London: Rupert Hart-Davis, 1963), 32-33.

Nota corta al pie de página:

Aplica para la segunda y posteriores citas de una obra.

6. *Complete tales of Henry James*, 5:34.
7. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
8. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
9. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

Bibliografía (en orden alfabético):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

James, Henry. *The complete tales of Henry James*. Edited by Leon Edel. 12 vols. London: Rupert Hart-Davis, 1962-64.

Cuando se trate de libros con más de tres autores, las notas al pie de página deben incluir el nombre del primer autor seguido por “et al.”. En la bibliografía se ponen todos los autores.

Para citar un capítulo o parte de un libro:

Las partes de un libro como capítulos, ponencias de un congreso, prólogos, etc. se citan de la siguiente manera:

Notas al pie de página: Nombre y apellido/s del autor/es de la parte, “Título de la parte entre comillas”, en *Título de la obra en cursiva*, editores. (Lugar de publicación: editorial, año), página/s.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido/s, nombre/s del autor/es de la parte. “Título de la parte entre comillas”. En *Título de la obra en cursiva*, editores. Página/s. Lugar de publicación: editorial, año.

En las notas, citar las páginas específicas. En la bibliografía, incluir el rango del capítulo o parte del libro.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

Nota corta al pie de página:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

Bibliografía (en orden alfabético):

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

Para citar un e-book:

Para libros consultados en línea, agregar la URL como parte de la cita.

Para los libros con derechos de autor consultados a través de una base de datos de bibliotecas comerciales, mencione el nombre de la base de datos comercial en lugar de la URL.

En el caso de libros descargados en un dispositivo, indicar el formato del mismo (por ejemplo, EPUB o PDF) e incluir la aplicación o el dispositivo requerido para ver o acceder al archivo.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.

3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.
4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

Nota corta al pie de página:

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.
8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.
9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

Bibliografía (en orden alfabético):

Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.

Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.

Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.

Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft-6489p0n6/>.

Para citar un artículo de una revista impresa o electrónica:

En las notas citar las páginas específicas. En la bibliografía incluir el rango de páginas del artículo. Para artículos consultados en línea incluir la URL o la base de datos. Si el artículo tiene DOI (Digital Object Identified) es preferible incluir este enlace permanente que la URL.

Notas al pie de página (Nombre y apellido/s del autor, “Título del artículo entre comillas”, título de la revista en cursiva volumen de la revista (año de publicación): página/s de donde se toma la cita.

Bibliografía: Apellidos(s), nombre/s del autor. “Título del artículo entre comillas”. *Título de la revista en cursiva* volumen de la revista (año de publicación entre paréntesis): primera página- última página del artículo.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Elena Ruibal, “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, nº1 (2005): 62.
2. Frédéric Langue, “Bolivarianismos de papel”, *Revista de indias* 77, nº 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.

3. Peter LaSalle, “Conundrum: a story about reading”, *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality”, *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.
5. Juan Francisco Franck, “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5 (2019): 10 <https://doi.org/10.25185/5.1>.

Nota corta al pie de página:

6. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.
7. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.
8. LaSalle, “Conundrum”, 97.
9. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

Bibliografía (en orden alfabético):

- Franck, Juan F. “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias” *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 9-25. <https://doi.org/10.25185/5.1>.
- Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.
- Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
- LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.
- Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

Para citar una tesis:

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, “Título de la tesis” (Tesis doctoral, Tesis de maestría, Tesis de grado, Institución, año), página/s de donde se toma la cita.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellidos(s), nombre/s del autor. “Título de la tesis”. Tesis doctoral, Tesis de maestría, Tesis de grado, Institución, año.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Nota corta al pie de página:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

Bibliografía (en orden alfabético):

Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Para citar un artículo de prensa:

El nombre del autor (si se conoce) y el título de artículo se citan de forma muy similar a los elementos correspondientes en las revistas

El mes, el día y el año son los elementos indispensables.

Si el documento se publica en alguna sección, se puede dar el número de sección (por ejemplo, sección 1) o el título (por ejemplo, Nación).

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, “Título del artículo”, título del periódico, día mes, año, sección, URL.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido/s, Nombre/s del autor. “Título del artículo”. Título del periódico, día mes, año. Sección. URL.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Nota corta al pie de página:

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

Bibliografía (en orden alfabético):

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Si el artículo no tuviese autor, se coloca en primer lugar el nombre del periódico.

Para citar una entrevista:

Las entrevistas no publicadas, conversaciones, correos electrónicos, mensajes de texto o similares, se citan en el texto (“En conversación telefónica con el autor el 7 de julio de 2010, el líder sindicalista admitió que...”) o en notas, raramente se incluyen en

la bibliografía. Las citas deben incluir los nombres tanto de la persona entrevistada como del entrevistador; información de identificación breve, si corresponde; el lugar o fecha de la entrevista (o ambas, si se conoce). Agregar si hay una transcripción o grabación disponible y dónde se puede encontrar. Normalmente comienza por el nombre de la persona entrevistada. El entrevistador, en caso de mencionarse, figura en segundo lugar.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

Una entrevista que ha sido publicada, transmitida o está en línea, generalmente se puede tratar como un artículo u otro elemento de una publicación periódica. Las entrevistas consultadas en línea deben incluir una URL.

Nota al pie de página:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English,” entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Nota corta al pie de página:

2. Stamper, entrevista.

Bibliografía (en orden alfabético):

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Para citar un sitio web:

Para citar el contenido original del sitio web se debe incluir: el título o la descripción de la página específica (si se cita); el título o la descripción del sitio como un todo; el propietario o patrocinador del sitio; y una URL.

Las citas del contenido del sitio web se pueden limitar al texto (“El 2 de mayo de 2019, la Biblioteca Universitaria mencionaba en su sitio web...”) o en una nota. Si se quiere una cita más formal, puede realizarse de acuerdo al ejemplo que figura a continuación. Debido a que el contenido está en permanente cambio se debe incluir una fecha de publicación o fecha de revisión o modificación. Si no se puede determinar dicha fecha, incluya una fecha de acceso.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Nota corta al pie de página:

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

Bibliografía (en orden alfabético):

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019. <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Para citar una entrada de blog:

Las publicaciones del blog se citan como artículos de prensa en línea.

Las citas incluyen al autor de la publicación; el título de la publicación, entre comillas; el título del blog, en cursiva; la fecha de la publicación; y una URL. La palabra blog se puede agregar entre paréntesis después del título del blog (a menos que la palabra blog sea parte del título).

Las entradas de blog o comentarios pueden citarse en el texto (“En un comentario publicado en el blog Biblioteca UM: noticias el 19 de abril de 2016...”) en lugar de en una nota y, generalmente, se omiten en la bibliografía. Si se necesita una entrada de bibliografía, debe aparecer debajo del autor de la publicación.

Nombre y apellido/s del autor, “Título de la entrada”, *título del blog* (blog), día mes, año, URL.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Bibliografía (en orden alfabético):

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Cita de cita:

Citar una fuente de una fuente secundaria (“citado en”) se debe evitar, ya que se espera que los autores hayan examinado las obras que citan. Sin embargo, si una fuente original no está disponible, se deben enumerar tanto la fuente original como la secundaria.

Primero se cita la fuente primaria seguido de “citado en” y luego la fuente secundaria.

Nota al pie de página:

1. Manuel Graña González, *La escuela de periodismo* (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

Bibliografía (en orden alfabético):

Graña González, Manuel. *La escuela de periodismo*. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.

Author Guidelines:

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo is a journal of Philosophy, History and Literature, published every six months (June and December of each year) by the Faculty of Humanities and Education and the Centre for Documentation and Ibero-American Studies, academic units of the Universidad de Montevideo.

Commitment to the editor and copyright:

Only original content that is not committed to another publication and whose author(s) are in full possession of publishing rights will be published. The submission of the originals to the editor entails that the author or the authors of the collaborations give to **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** the reproduction rights of the admitted texts. In turn, cases of co-authorship must be expressly stated, as well as cases in which the author received collaborations, suggestions or comments from third parties.

Notice of copyright:

This Journal is published by the Faculty of Humanities and Education and the Centre for Documentation and Ibero-American Studies, academic units of the Universidad de Montevideo.

The authors who publish in this journal accept the following terms:

The authors retain the copyright and grant the journal the right of first publication of the work under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license, which allows others to share the work with an acknowledgment of authorship and an acknowledgment of their initial publication in this journal. Authors are allowed and encouraged to publish their work online (in repositories or on their website) after the presentation of this issue of *Humanidades*, as this can generate productive exchanges, as well as a higher citation of the published work (see “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Privacy statement:

The names and email addresses entered in this journal will be used exclusively for the purposes stated by the journal and will not be available for any other purpose or another person.

Arbitration system:

Texts sent by the contributors to the journal of *Humanidades*—without the authorship data— are received by the associate editor, in charge of verifying compliance with the established criteria and standards. If in this first stage of the review process any doubt shall arise, the text is referred to the Editorial Board; which definitively decides about the consultation and communicates the resolution to the associate editor. If a text does not meet the required standards or does not receive approval in any of the stages of the process, the associate editor transfers the decision to the author or authors in the shortest time possible.

The text approved in the first stage goes to anonymous and confidential arbitration—double blind method—, in charge of external evaluators that must be a minimum of two. They will evaluate the scientific and methodological quality of the text that can be object of acceptance, rejection or acceptance with modifications. In the latter case, the associate editor resends the text with the modifications to the author, who can admit the modifications or substantiate a partial discrepancy. When the associate editor receives the text again, he verifies that the modifications suggested by the evaluators have been made or he accepts the discrepancy of the author. It is the associate editor that must confirm if the text goes to the last stage of the process or not, before being incorporated into the intended issue of the journal. The final decision is communicated to the author within a maximum period of eight months from the date of receipt of the text. The associate editor may consider, in some cases, the appropriateness for an evaluator to have an extraordinary time to complete the analysis of the text.

If a notorious discrepancy appears between the evaluators, the associate editor is entitled to request a new evaluation on equal terms with the first two; this third evaluation will define the judgment on the text.

All the evaluators are committed to observe the accepted ethical and scientific research norms of universal character. The journal may specify them in a timely manner.

Once the article is approved for publication, the author must sign and send the Declaration of Originality of the writing.

When the issue is published, the authors receive a copy of the corresponding issue of the *Humanidades* journal.

Declaration of Originality:

The authors must accept and sign the declaration of originality and send it to the following email address: revistahumanidades@um.edu.uy.

HUMANIDADES: REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Declaration of originality

Title of work presented: -----

By means of this declaration I certify that I am the author of the work I am presenting for possible publication in *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (the journal) and that its content is original and the result of my personal intellectual contribution. None of the data presented in this work has been plagiarized, invented, manipulated or distorted. I accept that the identification of plagiarism in the text is a reason for rejection by the journal and that if a plagiarism is detected, the reason will be communicated. All data, figures, tables, photographs and references to previously published materials are duly identified with their respective credits and included in the bibliographic notes and citations, as well as unpublished data obtained through verbal or written communication. I also have the proper authorizations of those who own the copyrights on these materials.

I declare to be aware that the journal adheres to the international standards and codes of ethics established by the Committee on Publication Ethics, COPE, (<https://publicationethics.org>) to promote research and its publication. Therefore, I assume that all presented materials are completely free of copyright and, as a result, I am the only responsible for any litigation or claim related to intellectual property rights, exempting the Universidad de Montevideo and the journal.

I declare that this article is unpublished and that I have not submitted it to another serial publication, for its respective evaluation and subsequent publication. In the event that the article ----- is approved for publication, as author and owner of the author's rights, I authorize the Universidad de Montevideo to include this text in the journal with no limits in time, so that it can be reproduced, edited, distributed, displayed and communicated in the country and abroad by print, electronic format, CD-ROM, Internet, in full text or any other means known or unknown.

I declare to know that the published version of the article will be distributed on the Internet under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). In the applicable cases, I leave personal evidence that the people who have worked on this article approved its final version and agree to its publication. I also acknowledge all sources of funding used for this work and expressly indicate, if appropriate, the funding agency, and any other commercial, financial or private link with persons or institutions that may have an interest in the proposed work and this is properly stated in the *Observations* section.

As consideration for this authorization, I declare my consent to receive one (1) copy of the issue of the journal in which my article appears.

I also accept that if there are several authors of the same article, the principal investigator will receive one (1) copy and each coauthor one (1) copy. For proof of the above, I sign this declaration on the _____ days of the month of _____ of the year _____, in the city of _____.

Name, Signature and ID Document (if there are more than one author, every author needs to sign). _____

Observations: _____

Ethical codes and conflicts of interest:

Humanidades adheres to the international standards and codes of ethics established by the Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

Authors, editors, reviewers and editorial staff agree to read and accept the Code of Ethics of the journal.

The authors acknowledge all sources of funding used in their work and expressly indicate, when appropriate, the funding agency and any other commercial, financial or private link with persons or institutions that may have interests with the proposed work.

Plagiarism Detection:

The identification of plagiarism in the text is a reason for rejection by *Humanidades* journal. If plagiarism is detected, the author is informed of the reason for the rejection of his contribution, with the evidence of plagiarism clearly stated.

The journal uses Unicheck's plagiarism detection and verification of originality service, <https://unicheck.com/es-es>

Charges for processing articles:

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, does not have charges or fees for the processing of articles (Article Processing Charge [APC]) sent by the authors. There is no fee paid for the presentation of the texts to the evaluation process either.

Sending the originals:

Written texts will be accepted in the following languages: Spanish, English and Portuguese.

The journal is composed of 4 sections: *Studies*, *Articles*, *Reviews* and *Interview*.

The contents submitted to arbitration will be those of the following sections: *Studies* and *Articles*.

The books' reviews and the prologue of the studies will have a quality assessment performed by the Editorial Board.

The name of the author (or authors) of the submitted texts must not appear in the file or in the copy sent for evaluation. In the cases that the texts sent have graphics or images, they will be sent in a separate file in high resolution (jpg format).

The *Studies* section will be composed of a maximum of 4 writings on a subject announced in the publication of the previous issue of the journal, or through other academic media. The works presented for the Studies section should include:

- 1) Short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines), including:
 - a) Full name.
 - b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following link: <https://orcid.org/>).
 - c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
 - d) Email address.
- 2) Title of the work in English, Spanish and Portuguese.
- 3) The text of the work must have between 8,000 and 15,000 words (without counting footnotes, bibliography, title and summary).
- 4) Summary of a maximum of 200 words, in English, Spanish and Portuguese (Abstract).
- 5) Key words (up to 6), in English, Spanish and Portuguese.
- 6) Bibliography at the end of the text presented in accordance with the citation norms of the journal.

The journal may also include texts in the *Articles* section that will relate or not to their areas of study.

The works submitted for the Articles section must attach:

- 1) Short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines), including:
 - a) Full name.
 - b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following

link: <https://orcid.org/>).

- c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
 - d) Email address.
- 2) Title of the work in English, Spanish and Portuguese.
 - 3) The text of the work must have between 6,000 and 10,000 words (without counting footnotes, bibliography, title and summary).
 - 4) Summary of a maximum of 200 words, in English, Spanish and Portuguese. (Abstract).
 - 5) Key words (up to 6), in English, Spanish and Portuguese.
 - 6) Bibliography at the end of the text presented in accordance with the citation norms of the journal.

The *Reviews* section may include notes on books of interest in the areas of study of the journal. The submitted works must have all the bibliographic information of the reviewed book (title, author, city, publisher, year and number of pages) and shall not exceed 2,000 words. A short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines) must be attached, including:

- a) Full name.
- b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following link: <https://orcid.org/>).
- c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
- d) Email address.

Deadline for receipt of manuscripts: for the June issue, until 1 November of the previous year; for the December issue, until 30 April of the current year.

General style rules:

The journal adopts the norms approved by the Real Academia Española in its *Libro de estilo de la lengua española* (2018), for everything related to grammar rules, spelling, etc. and the explanation on the intellectual work of the *Manual de estilo de la lengua española* of José Martínez de Sousa, Ediciones Trea, S.L., 2012.

The quotes are used in this order:

It opens and closes with the Latin quotation marks (⋈); if within this quotation it is necessary to use new quotes, it opens and closes with the English quotation marks (“”); if within these it is necessary to open a new type of quotes, the simple or simple ones are used (‘’).

In the case of textual citations they should appear inserted within the paragraph when they are short quotations that do not exceed six lines, in Latin quotation marks (⌘). If they are more extensive, it is recommended to place them, without quotation marks, in a separate paragraph, in a body smaller than the general text, respecting a larger indentation, example:

Cuando se le preguntó si sabía o le constaba que la María Josefa hubiera dado algunos fundamentos graves que afectaran la honra y crédito de Rivas, sostuvo:

[...] es publico conocimiento y notoria en todo aquel barrio su sucepcion, honestidad, y buen proceder, y que solo si pocos dias antes el propio rivas le havia comentado al que declara como un moso que esta en su esquina llamado francisco blanco se la havia pedido para casarse con ella, al que le respondio que si que era gustoso en eyo que se esperase que viniese su muger que entonces se havia de ejecutar, y que dicho moso lo havia encargado el secreto, y es bueno que me encarga el secreto, y se a valido de una muger del barrio que es Doña Ana de la Solla para que le grangee la voluntad a la muchacha pues sabremos como ha de ser este casamiento y discurre el declarante que de aqui a nacido el encono de dicho Rivas [...] en venganza de no haber querido consentir en su animo torpe que el tenia.³⁸

The note call is always placed after the punctuation mark, whatever it is, with the exception of the hyphen, which it precedes.

Bold and underlined will not be used in bibliographical references.

The journal *Humanidades* has a style editor and reserves the right to make modifications, in case of disagreement with the author, the criterion of the journal will prevail.

Works that do not respect the standards for the journal's collaborators will not be published.

Formal norms of quoted text:

The bibliographical references of the texts sent to *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* must comply with the standards of the Chicago Style Manual <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>, in order to be presented to the evaluation process. The style taken will be the one of Humanities: footnotes and a bibliography at the end of the text. References to the sources cited are listed in a separate paragraph in alphabetical order under the heading Bibliographical references at the end of the paper.

To quote a book:

Footnote: Name and surname(s) of the author, Title of the work in italics (place of publication: publisher, year), page(s) from where the citation is taken. The first indentation line must be respected.

Bibliography (in alphabetical order): Surname(s), Name or names. Title of the book in italics. Place of publication: editorial, year. The hanging indent must be respected.

Examples:

Footnotes:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.
5. *The complete tales of Henry James*, ed. Leon Edel, vol. 5, 1883-1884 (London: Rupert Hart-Davis, 1963), 32-33.

Shortened note:

Applies to the second and subsequent citations of a work.

6. *Complete tales of Henry James*, 5:34.
7. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
8. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
9. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

Bibliography (in alphabetical order):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

James, Henry. *The complete tales of Henry James*. Edited by Leon Edel. 12 vols. London: Rupert Hart-Davis, 1962-64.

When citing books with more than three authors, the footnotes should include the name of the first author followed by “et al.” All authors are included in the bibliography.

To quote a chapter or a part of a book:

The parts of a book such as chapters, conference papers, prologues, etc. should be quoted as follows:

Footnotes: Name and surname(s) of the author(s) of the cited part, “Title of the part in quotation marks”, in Title of the work in italics, editors (place of publication: publisher, year), page(s).

Bibliography in alphabetical order: Surname, name(s) of the author(s) of the cited part. “Title of the part in quotation marks”. In Title of the work in italics, editors. Page(s). Place of publication: editorial, year.

In the notes, mention the specific pages. In the bibliography include the rank of the chapter or part of the book cited.

Examples:

Footnotes:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

Shortened note:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

Bibliography in alphabetical order:

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

To quote an e-book:

When citing the online version of a book, add the URL as part of the quote.

For books that are copyrighted through a commercial library database, mention the name of the commercial database instead of the URL.

In the case of books downloaded on a device, indicate the format of the device (EPUB, PDF, for example) and include the name of the format together with the application or device required to view or acquire the file, if any.

Examples:

Footnotes:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.

3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.

4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

Shortened note:

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.
8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.
9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

Bibliography:

Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.

Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.

Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.

Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft-6489p0n6/>.

To quote an article from a printed or electronic journal:

In the notes, mention the specific pages. In the bibliography include the rank of article. For articles consulted online include the URL or the database.

If the article has DOI (Digital Object Identified) it is preferable to include this permanent link than the URL.

Footnotes: (Name and Surname(s) of the author(s), "Title of the article in quotation marks", in Title of the journal in italics, volume of the journal (year of publication): page(s) from where the quote is taken.

Bibliography: Surname(s), name of the author. "Title of the article in quotation marks". Title of the journal in italics volume of the journal (year of publication between brackets): first page - last page of the article.

Examples:

Footnotes:

1. Elena Ruibal, "Alonso Quijano, vencedor de sí mismo", *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, nº1 (2005): 62.
2. Frédérique Langue, "Bolivarianismos de papel", *Revista de indias* 77, nº 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.

3. Peter LaSalle, “Conundrum: a story about reading”, *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality”, *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.
5. Juan Francisco Franck, “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5 (2019): 10 <https://doi.org/10.25185/5.1>.

Shortened note:

6. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.
7. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.
8. LaSalle, “Conundrum”, 97.
9. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

Bibliography (in alphabetical order):

- Franck, Juan F. “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias” *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 9-25. <https://doi.org/10.25185/5.1>.
- Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.
- Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
- LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.
- Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

To quote a thesis:

Footnotes: Name and surname(s) of the author, “Title of the thesis”, (Doctoral thesis, Master’s thesis, Bachelor’s thesis, Institution, year) page(s) from where the quote is taken.

Bibliography: Surname(s), name of the author. “Title of the thesis”. Doctoral thesis, Master’s thesis, Bachelor’s thesis, Institution, year.

Examples:

Footnotes:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Shortened note:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

Bibliography:

Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

To quote a press article:

The name of the author (if known) and the title of the article are cited in a very similar way to the corresponding elements in the journals.

The month, the day and the year are indispensable elements.

If the document is published in any section, you can give the section number (for example, Section 1) or the title (for example, Nación).

Footnotes: Name and surname(s) of the author, “Title of the article”, Title of the newspaper, day month, year, section, URL.

Bibliography: Surname(s), name of author. “Article title”. Title of the newspaper, day, month, year. Section. URL.

Examples:

Footnotes:

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Shortened note:

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

Bibliography:

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

If the article does not have an author, the name of the newspaper goes first.

To quote an interview:

Unpublished interviews, conversations, emails, text messages or similar are cited in the text (“In a telephone conversation with the author on July 7, 2010, the union

leader admitted that ...”) or in notes, they are rarely included in the bibliography. Quotes should include the names of both, the interviewed and the interviewer; a Brief identification information, if applicable; the place or date of the interview (or both, if known). Add, if possible, a transcript or available recording and where it can be found. It usually begins with the name of the person interviewed. The interviewer, if mentioned, is in second place.

Examples:

Footnotes:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

An interview that has been published, transmitted or is available online can usually be treated as an article or another element of a periodical publication. The interviews consulted online must include the URL.

Example:

Footnotes:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English,” entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>

Shortened note:

2. Stamper, entrevista.

Bibliography:

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

To quote a web page:

To quote the original content of a website the following should be included: the title or description of the specific page (if cited); the title or description of the site as a whole; the owner or sponsor of the site; and a URL.

The citations of the content of the website can be limited to the text (“On May 2, 2019, the University Library mentioned on its website ...”) or in a note. If you want a more formal appointment, it can be done according to the example below. Because the content is in permanent change, it must include a publication date or date of revision or modification. If this date can not be determined, include an access date.

Example:

Footnotes:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Shortened note:

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

Bibliography:

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019. <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

To quote a blog post:

Blog posts are cited as online press articles.

Citations include the author of the publication; the title of the publication, in quotation marks; the title of the blog, in italics; the date of publication; and a URL. The word blog can be added in parentheses after the blog title (unless the word blog is part of the title).

Blog entries or comments can be cited in the text (“In a comment posted on the UM Library blog: news on April 19, 2016 ...”) instead of in a note and, generally, are omitted in the bibliography. If a bibliography entry is needed, it should appear below the author of the publication.

Name and Surname(s) of the author, “Title of the entry”, *title of the blog* (blog), day, month, year, URL.

Example:

Footnotes:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Bibliography:

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

To quote a quote:

Citing a source from a secondary source (“cited in”) should be avoided, since the authors are expected to have examined the works they cite. However, if an original source is not available, both the original and the secondary sources must be listed.

First the primary source is cited followed by “cited in” and then the secondary source.

Footnotes:

1. Manuel Graña González, *La escuela de periodismo* (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

Bibliography

Graña González, Manuel. *La escuela de periodismo*. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.



Diretrizes para Autores

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo é uma revista de Filosofia, História e Literatura, editada em forma semestral (junho e dezembro de cada ano) pela Faculdade de Humanidades e Educação e pelo Centro de Documentação e Estudos Latino-Americanos, unidades acadêmicas da Universidad de Montevideo.

Compromisso com o editor e copyright:

Apenas serão publicados conteúdos originais que não estejam comprometidos com outra publicação e cujo(s) autor(es) esteja(m) em plena posseção dos direitos de publicação. O envio dos originais ao editor supõe que o autor ou autores das colaborações cedem à **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** os direitos de reprodução dos textos selecionados. Por sua vez, tanto os casos de coautoria como os casos nos quais o autor recebeu colaborações, sugestões ou comentários de terceiros, deverão ser expressamente consignados.

Aviso de direitos de autor:

Esta revista é publicada pela Faculdade de Humanidades e Educação e pelo Centro de Documentação e Estudos Ibero-Americanos, unidades acadêmicas da Universidad de Montevideo.

Os autores que publicam nessa revista aceitam os seguintes termos:

Os autores conservam os direitos de autor e concedem à revista o direito de primeira publicação da obra sob uma licença de Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), que permite a outros compartilhar o trabalho com uma atribuição da autoria e uma atribuição da sua publicação inicial nessa revista.

A revista permite e encoraja os autores a publicarem seu trabalho online (em repositórios ou em sites próprios) após a sua participação no presente número de *Humanidades*, já que isso poder gerar intercâmbios produtivos, assim como mais citações do trabalho publicado (ver “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitationbiblio.html>).

Declaração de privacidade:

Os nomes e endereços eletrônicos incluídos nessa revista serão utilizados exclusivamente para os fins declarados pela revista e não estarão disponíveis para nenhum outro propósito ou para outras pessoas.

Sistema de arbitragem:

Os textos enviados pelos colaboradores para a revista *Humanidades* –sem os dados de autoria– são recebidos pelo editor associado, que verifica a conformidade com os critérios e com as normas estabelecidas. Em caso de haver alguma dúvida nessa primeira parte do processo de revisão, o texto é derivado ao Conselho Editorial, que decide em forma definitiva a respeito da consulta e comunica a resolução ao editor associado. Quando um texto não cumpre com as normas previstas ou não recebe aprovação em alguma das fases do processo, o editor associado transfere a decisão ao autor ou autores no menor prazo possível.

O texto aprovado na primeira fase segue para uma arbitragem anônima e confidencial –método duplo-cego–, realizado por avaliadores externos (dois no mínimo). Os avaliadores são os responsáveis pelo estudo da qualidade científica e metodológica do texto, que pode ser objeto de aceitação, rejeição ou aceitação com modificações. Finalmente, o editor associado reenvia ao autor o texto com as modificações, e este pode admiti-las ou fundamentar uma discrepância parcial.

Quando o editor associado recebe novamente o texto, ele verifica que as modificações sugeridas tenham sido feitas pelos avaliadores ou aceita a discrepância do autor. É o editor associado quem deve confirmar ou não a passagem do texto para a última fase do processo, antes de ser incorporado à edição da revista em questão. A decisão final é comunicada ao autor em um prazo máximo de oito meses a partir da data de recepção do texto. Em casos particulares, o editor associado poderá considerar pertinente estender o prazo de um avaliador para completar a sua análise do texto.

Em caso de existir uma discrepância notória entre os avaliadores, o editor associado poderá solicitar uma nova avaliação em idênticas condições às duas primeiras. A terceira definirá o parecer sobre o texto.

Todos os avaliadores se comprometem a observar normas éticas e de pesquisa científica aceitas com caráter universal. A revista *Humanidades* poderá especificá-las oportunamente.

Uma vez que o artigo for aprovado para publicação, o autor deverá assinar e enviar a Declaração de originalidade do escrito.

Quando o número é publicado, os autores recebem um exemplar da edição correspondente da revista *Humanidades*.

Declaração de originalidade:

Os autores devem aceitar e assinar a presente Declaração de originalidade e enviá-la para o seguinte e-mail: revistahumanidades@um.edu.uy.

HUMANIDADES: REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Declaração de originalidade

Título do trabalho apresentado:

Pela presente declaração certifico que sou o autor do trabalho que estou apresentando para a sua possível publicação em *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (doravante, a revista) e que seu conteúdo é original e é resultado da minha contribuição intelectual pessoal. Nenhum dos dados apresentados neste trabalho foi plagiado, inventado, manipulado ou distorcido. Assumo que a identificação de plágio no texto será causa de rejeição por parte da revista e que em tal caso serei comunicado dos motivos. Todos os dados, figuras, tabelas, fotografias e referências a materiais já publicados estão devidamente identificados com seus respectivos créditos e incluídos nas notas bibliográficas e nas citações, da mesma forma que os dados não publicados obtidos mediante comunicação verbal ou escrita. Também possuo as devidas autorizações dos titulares dos direitos patrimoniais destes materiais.

Declaro estar ciente de que a revista adere às normas e códigos de ética internacionais estabelecidos pelo Committee on Publication Ethics, COPE, (<https://publicationethics.org>) para promover a pesquisa e a sua publicação.

Pelos motivos anteriores, assumo que todos os materiais apresentados estão totalmente livres de direitos de autor e, portanto, sou responsável por qualquer ação legal ou reclamação relacionada com direitos de propriedade intelectual, livrando a Universidad de Montevideo e a revista de toda responsabilidade.

Declaro que o presente artigo é inédito e que não o apresentei a outra publicação seriada para a sua respectiva avaliação e posterior publicação. Em caso de que o artigo seja aprovado para publicação, como autor(a) e proprietário(a) dos direitos de autor, autorizo de forma ilimitada a Universidad de Montevideo a incluir o texto na revista, assim como a proceder à sua reprodução, edição, distribuição, exibição e comunicação em nível nacional e internacional, por meios impressos, eletrônicos, CD-ROM, internet em texto completo ou por qualquer outro meio conhecido ou por conhecer.

Declaro estar ciente de que a versão publicada do artigo será distribuída na internet sob uma licença Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). Para os casos correspondentes, também declaro que as pessoas que trabalharam nesse artigo aprovaram a sua versão final e estão de acordo com a sua publicação. Também reconheço todas as fontes de financiamento utilizadas para esse trabalho e específico expressamente, nos casos solicitados, o organismo financiador e qualquer outro vínculo comercial, financeiro ou particular com pessoas ou instituições que

pudessem ter interesses no trabalho proposto, ficando assim registrado no anexo de Observações.

Como contraprestação pela presente autorização, declaro a minha conformidade em receber um (1) exemplar da edição da revista em que esteja incluído o meu artigo. Caso um artigo tenha vários autores, aceito que o pesquisador principal receba um (1) exemplar e cada coautor receba um (1) exemplar.

Em virtude do exposto anteriormente, assino a presente declaração no dia do mês de do ano na cidade de

Nome, Assinatura e Documento de Identificação (no caso de vários coautores, cada um deve assinar).

Observações:

Normas éticas e conflitos de interesses:

Humanidades adere às normas e códigos internacionais estabelecidos pelo Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

Os autores, editores, revisores e redacção comprometem-se a ler e aceitar o Código de Ética da revista.

Os autores reconhecem todas as fontes de financiamento utilizadas nos seus trabalhos e especificam expressamente, nos casos solicitados, o organismo financiador e qualquer outro vínculo comercial, financeiro ou particular com pessoas ou instituições que pudessem ter interesses no trabalho proposto.

Identificação de plágio:

A identificação de plágio no texto constitui causa de rejeição pela revista *Humanidades*. Em caso de identificação de plágio, é comunicado ao autor o motivo da rejeição da sua contribuição, sendo expostas claramente as evidências do plágio.

A revista usa a detecção de plágio do Unicheck e a verificação do serviço de originalidade, <https://unicheck.com/es-es>.

Custos por gestão de artigos:

A *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, não cobra taxa alguma pelo processamento dos artigos (Article Processing Charge [APC]) enviados pelos autores, nem é cobrada taxa alguma ao submeter textos ao processo de avaliação.

Envio de originais:

Serão aceitos textos escritos nos seguintes idiomas: espanhol, inglês e português.

A revista contém 4 seções: *Estudos*, *Artigos*, *Resenhas* e *Entrevista*.

Os conteúdos submetidos a arbitragem serão: *Estudos* e *Artigos*.

As resenhas de livros e o proêmio dos estudos terão uma avaliação de qualidade por parte do Conselho de Redação.

O nome do autor (ou dos autores) dos escritos enviados não deverá figurar no arquivo nem na cópia enviada para avaliação.

Caso os textos enviados tiverem gráficos ou imagens, estas deverão ser enviadas em um arquivo separado e em alta resolução (formato .jpg).

A seção *Estudos* estará conformada por um máximo de 4 escritos sobre um tema anunciado na edição precedente da revista ou em outros meios de comunicação acadêmicos.

Os trabalhos apresentados para a seção *Estudos* deverão incluir:

- 1) Breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas), incluindo:
 - a) Nome completo.
 - b) Identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).
 - c) Posição e filiação acadêmica.
 - d) E-mail.
- 2) Título do trabalho em espanhol, inglês e português.
- 3) O texto do trabalho deve ter entre 8.000 e 15.000 palavras (sem contar notas de rodapé, bibliografia, título e resumo).
- 4) Resumo de 200 palavras no máximo, em espanhol, inglês e português.
- 5) Máximo de 6 palavras-chave em espanhol, inglês e português.
- 6) Bibliografia no final do texto, apresentada conforme as normas de la revista.

A revista também poderá incluir, na seção *Artigos*, textos pertencentes ou não a suas áreas de estudo.

Os trabalhos apresentados para a seção *Artigos* deverão incluir:

- 1) Breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas), incluindo:
 - a) Nome completo.
 - b) Identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).

c) Posição e filiação acadêmica.

d) E-mail.

2) Título do trabalho em espanhol, inglês e português.

3) O texto do trabalho deve ter entre 6.000 e 10.000 palavras (sem contar notas de rodapé, bibliografia, título e resumo).

4) Resumo de 200 palavras no máximo, em espanhol, inglês e português.

5) Máximo de 6 palavras-chave, em espanhol, inglês e português.

6) Bibliografia no final do texto, apresentada conforme as normas de la revista.

A seção *Resenhas* poderá incluir textos sobre livros de interesse dentro das áreas de estudo da revista.

Os escritos submetidos deverão incluir toda a informação bibliográfica do livro resenhado (título, autor, cidade, editorial, ano e número de páginas) y não poderão superar as 2,000 palavras. Um breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas) deverá ser anexado, incluindo:

a) Nome completo.

b) identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).

c) Posição e filiação acadêmica.

d) E-mail.

Prazo para a recepção de manuscritos: para a edição de Junho, até 1 de Novembro do ano anterior; para a edição de Dezembro, até 30 de Abril do ano em curso.

Regras gerais de estilo:

A revista adota as normas aprovadas pela Real Academia Espanhola em seu *Livro de Estilo da Língua Espanhola* (2018), para tudo relacionado a regras gramaticais, ortografia, etc. e a explicação sobre o trabalho intelectual do *Manual de estilo da língua espanhola* de José Martínez de Sousa, Ediciones Trea, S.L., 2012.

As citações são usadas nesta ordem:

Abre e fecha com as aspas inglesas (⌘); se dentro desta citação for necessário usar novas citações, abre e fecha com as aspas inglesas (“”); se dentro destes for necessário abrir um novo tipo de aspas, as simples ou simples são usadas (“”).

No caso de citações textuais, elas devem aparecer inseridas no parágrafo quando forem citações curtas que não excedam seis linhas, em aspas inglesas (⌘). Se forem mais extensos, recomenda-se colocá-los, sem aspas, em um parágrafo separado, em um corpo menor que o texto geral, respeitando um recuo maior, exemplo:

Cuando se le preguntó si sabía o le constaba que la María Josefa hubiera dado algunos fundamentos graves que afectaran la honra y crédito de Rivas, sostuvo:

[...] es publico conocimiento y notoria en todo aquel barrio su sucepccion, honestidad, y buen proceder, y que solo si pocos dias antes el propio rivas le havia comentado al que declara como un moso que esta en su esquina llamado francisco blanco se la havia pedido para casarse con ella, al que le respondió que si que era gustoso en eyo que se esperase que viniese su muger que entonces se havia de ejecutar, y que dicho moso lo havia encargado el secreto, y es bueno que me encarga el secreto, y se a valido de una muger del barrio que es Doña Ana de la Solla para que le grangee la voluntad a la muchacha pues sabremos como ha de ser este casamiento y discurre el declarante que de aqui a nacido el encono de dicho Rivas [...] en venganza de no haber querido consentir en su animo torpe que el tenia.³⁸

A nota de chamada é sempre colocada após o sinal de pontuação, seja ele qual for, excepto o hífen, que precede.

Negrito e sublinhado não será usado em referências bibliográficas.

A revista *Humanidades* tem um editor de estilo e se reserva o direito de fazer modificações, em caso de desacordo com o autor, o critério da revista prevalecerá.

Trabalhos que não respeitem os padrões para os colaboradores da revista não serão publicados.

Normas formais de citação textual:

Para serem apresentados ao processo de avaliação, as referências bibliográficas dos textos enviados a *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, devem cumprir com o Manual de estilo de Chicago <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>. A referência será o estilo de *Humanidades*: notas de rodapé e uma bibliografia no final do escrito. As referências às fontes citadas estão listadas em um parágrafo separado em ordem alfabética sob o título Referências bibliográficas no final do artigo.

Para citar um livro:

Nota de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, Título da obra em itálica (lugar de publicação: editorial, ano), página/s que contém a citação. O recuo de primeira linha deverá ser respeitado.

Bibliografia (em ordem alfabética): Sobrenome(s), Nome ou nomes. Título do livro em itálica. Lugar de publicação: editorial, ano. O recuo deslocado deverá ser respeitado.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.
5. *The complete tales of Henry James*, ed. Leon Edel, vol. 5, 1883-1884 (London: Rupert Hart-Davis, 1963), 32-33.

Nota curta:

Aplica-se à segunda e subsequentes citações de um trabalho.

6. *Complete tales of Henry James*, 5:34.
7. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
8. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
9. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

James, Henry. *The complete tales of Henry James*. Edited by Leon Edel. 12 vols. London: Rupert Hart-Davis, 1962-64.

Em caso de livros com mais de três autores, as notas de rodapé deverão incluir o nome do primeiro autor acompanhado de “et al.”. Todos os autores deverão ser incluídos na bibliografia.

Para citar um capítulo ou parte de um livro:

As partes de um livro, tais como capítulos, palestras de jornadas, prólogos, etc., deverão ser citadas da seguinte forma:

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do/s autor/es da parte, “Título da parte entre aspas”, em Título da obra em itálica, editores (lugar de publicação: editorial, ano), página/s.

Bibliografia em ordem alfabética: Sobrenome/s, nome/s do/s autor/es da parte. “Título da parte entre aspas”, em Título da obra em itálica, editores. Lugar de publicação: editorial, ano.

Nas notas citar as páginas específicas. Na bibliografia incluir o trecho do capítulo ou parte do livro.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

Nota curta:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

Para citar um e-book:

Na citação da versão online de um livro, incluir a URL como parte da citação.

Para os livros com direitos de autor consultados em base de dados de bibliotecas comerciais, mencione o nome da base de dados comercial em lugar da URL.

No caso de livros baixados para um dispositivo, indique o formato do dispositivo (por exemplo, EPUB ou PDF) e inclua o aplicativo ou dispositivo necessário para visualizar ou acessar o arquivo.

Exemplos:

Notas de rodapé:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.
2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.
3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.
4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

Nota curta:

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.
8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.
9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

Bibliografia (em ordem alfabética):

- Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.
- Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.
- Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
- Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.
- Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

Para citar um artigo de uma revista impressa ou eletrônica:

Nas notas citar as páginas específicas. Na bibliografia incluir o trecho de páginas do artigo. Para artigos consultados online, incluir URL ou base de dados.

Caso o artigo tiver DOI (Digital Object Identified), é preferível incluir esse link permanente do que a URL.

Notas de rodapé: (Nome e sobrenome/s do autor, “Título do artigo entre aspas”, *Título da revista em itálica*, volume da revista (ano de publicação): página/s que contêm a citação.

Bibliografia: Sobrenome/s, nome/s do autor. “Título do artigo entre aspas”. *Título da revista em itálica*, volume da revista (ano de publicação entre parênteses): primeira página-última página do artigo.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Elena Ruibal, “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, nº1 (2005): 62.
2. Frédérique Langue, “Bolivarianismos de papel”, *Revista de indias* 77, nº 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
3. Peter LaSalle, “Conundrum: a story about reading”, *New England Review* 38, nº 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality”, *Journal of Human Capital* 11, nº 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.

5. Juan Francisco Franck, “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5 (2019): 10 <https://doi.org/10.25185/5.1>.

Nota curta:

6. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.
7. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.
8. LaSalle, “Conundrum”, 97.
9. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

Bibliografia (em ordem alfabética):

- Franck, Juan F. “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias” *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 9-25. <https://doi.org/10.25185/5.1>.
- Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.
- Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
- LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.
- Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

Para citar uma tese/dissertação:

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, “Título da tese/dissertação”, (Tese doutoral, Dissertação de mestrado, Trabalho de graduação, Instituição, ano), página/s que contém a citação.

Bibliografia: Sobrenome/s, nome/s do autor. “Título da tese”. Tese doutoral, Dissertação de mestrado, Trabalho de graduação, Instituição, ano.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Nota curta:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Para citar um artigo jornalístico:

O nome do autor (caso estiver disponível) e o título do artigo são citados de forma muito similar aos elementos correspondentes nas revistas.

Mês, dia e ano são elementos indispensáveis.

Se o documento for publicado em alguma seção, é possível incluir o número da seção (por exemplo, seção 1) ou o título (por exemplo, Nacional).

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, “Título do artigo”, título do jornal, dia, mês, ano, seção, URL.

Bibliografia: Sobrenome/s, Nome/s do autor. “Título do artigo”. Título do jornal, dia, mês, ano. Seção. URL.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Nota curta:

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Caso o artigo não tiver autor, coloca-se em primeiro lugar o nome do jornal.

Para citar uma entrevista:

As entrevistas não publicadas, conversas, e-mails, mensagens de texto ou similares devem ser citadas no texto (“Em uma conversa telefônica com o autor em 7 de julho de 2010, o líder sindical admitiu que ...”) ou em notas, raramente incluído na bibliografia. As citações devem incluir os nomes tanto da pessoa entrevistada como

do entrevistador; informação de identificação breve, se for o caso; o lugar ou data da entrevista (ou ambas, se estiverem disponíveis). Especificar se existe uma transcrição ou gravação disponível e onde pode ser acessada. Geralmente começa com o nome da pessoa entrevistada. O entrevistador, se mencionado, está em segundo lugar.

Exemplos:

Notas de rodapé:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

Uma entrevista que foi publicada, transmitida ou que está online, em termos gerais pode ser tratada como um artigo ou outro elemento de uma publicação jornalística. As entrevistas consultadas online devem incluir a URL.

Nota de rodapé:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”, entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Nota curta:

2. Stamper, entrevista.

Bibliografía (em ordem alfabética):

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Para citar uma página web:

As citações do conteúdo do site podem ser limitadas ao texto (“Em 2 de maio de 2019, a Biblioteca da Universidade mencionada em seu site ...”) ou em uma nota. Se você quiser um compromisso mais formal, isso pode ser feito de acordo com o exemplo abaixo. Como o conteúdo está em permanente mudança, ele deve incluir uma data de publicação ou data de revisão ou modificação. Se essa data não puder ser determinada, inclua uma data de acesso.

Ejemplo:

Notas de rodapé:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Nota curta:

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019.
<http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Para citar uma publicação de blog:

As publicações de blog são citadas como artigos de imprensa online.

As citações incluem o autor da publicação; o título da publicação entre aspas; o título do blog em itálicas; a data da publicação; e uma URL. A palavra “blog” pode ser adicionada entre parênteses depois do título do blog (a não ser que a palavra “blog” faça parte do título).

As citações de publicações de blogs podem ser incluídas no texto ou nas notas. Caso for necessário adicioná-las na bibliografia, devem aparecer abaixo do autor da publicação.

Nome e sobrenome/s do autor, “Título da publicação de blog”, *título do blog*, dia, mês, ano, URL.

Ejemplo:

Notas de rodapé:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Citação de citação:

Deve-se evitar a citação de uma fonte secundária (“citado em”), pois se espera que os autores examinem as obras que citam. Porém, se uma fonte original não estiver disponível, devem-se enumerar tanto a fonte original como a secundária.

Primeiro cita-se a fonte primária, seguido de “citado em” e depois a fonte secundária.

Notas de rodapé:

1. Manuel Graña González, La escuela de periodismo (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

Bibliografía (em ordem alfabética):

Graña González, Manuel. La escuela de periodismo. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.

PROEMIO

La Iglesia católica en América Latina: entre el Estado nación y la romanización

Lucas Bilbao

Sebastián Hernández Méndez

ESTUDIOS

La consolidación de la Iglesia católica en América Latina

«El espíritu de asociación católica lo está invadiendo todo»:
Joaquín Larraín Gandarillas en Estados Unidos (1851-1852)

Matías Maldonado Araya

«Curiales» y «cismáticos»: la romanización y la controversia eclesiológica en el Perú (1855-1857)

Rolando Iberico Ruiz

La formación del clero argentino en el Colegio Pío Latino Americano.

Los alumnos de la diócesis de Córdoba (Argentina)
y la consolidación de un modelo eclesial romano (1877-1927)

Milagros Gallardo

La reorganización y renovación de la Provincia Franciscana
de la Santísima Trinidad de Chile (1872-1935)

Nelson Manuel Alvarado Sánchez

ARTÍCULOS

La búsqueda de la verdad ¿tarea del historiador?

Bárbara Díaz

Intelectuales satélites. Fernando Ainsa y Roger Caillois,
mediadores de transferencias culturales

Yadira Carranza

Hernando Téllez y Eduardo Caballero: el tratamiento de la Violencia en sus obras

Marisela Guapacha Romero

RESEÑAS

No-cosas. Quiebres del mundo de hoy

Byung-Chul Han

[*María Soledad Paladino*]

Después del muro: la reconstrucción del mundo tras 1989

Kristina Spohr

[*Rafael Hughes Stefani*]

ENTREVISTA

Una vida entre libros: entrevista a Roger Chartier

[*Juan Pablo Aparicio Bologna*]

