

# HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO



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

Montevideo,

Nº 14 - Diciembre 2023



# HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

ISSN: 1510-5024 (en papel)

ISSN: 2301-1629 (en línea)

Montevideo, N°14 – Diciembre 2023

## 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, Scielo y Scopus. 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](mailto:revistahumanidades@um.edu.uy)  
Canje: [biblioteca@um.edu.uy](mailto: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°14 – Diciembre 2023

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

Las ilustraciones del No. 14 de *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* se publican en homenaje al artista Milo Beretta (1875 - Montevideo - 1935). La imagen de la cubierta se titula "Muelle viejo", 1906, el material es óleo sobre tela, tiene 49 x 70 cm. y se encuentra en el Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

# HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

---

## CONSEJO EDITORIAL

Fernando AGUERRE, Universidad de Montevideo, Uruguay.

Mariana MORAES, Universidad de Montevideo, Uruguay.

Sebastián HERNÁNDEZ MÉNDEZ, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.

Francisco O'REILLY, Universidad de Montevideo, Uruguay.

## EDITORES ASOCIADOS

Susana MONREAL, Universidad Católica, Uruguay.

Tomás Sansón Corbo, Universidad de la República, Uruguay.

## TRADUCCIÓN

Antonia LORENZO ITURRALDE, Universidad de Montevideo, Uruguay.

## 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, Uruguay

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

Ramiro PODETTI, Universidad de Montevideo, Uruguay

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

## 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 enlace 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”.

# SUMARIO

Proemio	9	Artículos	149
• <b>La historiografía religiosa sobre Uruguay (siglos XX-XXI). Balance y perspectivas</b>	11	• <b>La religiosidad popular como factor de identidad en el interior rural de Uruguay: el caso de Santa Teresita en Chamizo (1907-1960)</b>	151
<i>Susana MONREAL / Tomás SANSÓN CORBO</i>		<i>Pablo CASTIGLIA</i>	
• <b>The Religious Historiography of Uruguay (20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries). Balance and Perspectives</b>	17	• <b>Antes del MuHAR: Fernando García Esteban y la creación del Centro de Arte</b>	185
<i>Susana MONREAL / Tomás SANSÓN CORBO</i>		<i>Daniela TOMELO</i>	
La historiografía religiosa sobre Uruguay (siglos XX-XXI). Balance y perspectivas	27	• <b>Corporeidad, prolepsis y dignidad. Un estudio no especista de la dignidad humana y el valor animal</b>	211
• <b>La Iglesia y el relato histórico sobre la nación católica uruguaya a principios del siglo XX</b>	29	<i>José María TEJEDOR</i>	
<i>Yanelin BRANDON</i>		• <b>Terraformance. Las propuestas germi-nativas del Centro Rural de Arte (CRA)</b>	233
• <b>Algunas reflexiones a propósito de la “teoría del gueto católico” en el Uruguay laico</b>	63	<i>Yunuen DÍAZ</i>	
<i>Carolina GREISING DIAZ</i>		• <b>Dos versiones de razón práctica: Hume y Tomás de Aquino</b>	255
• <b>Secularización y desprivatización religiosa en el Uruguay de la última década (2013-2023): ¿cambio de paradigma?</b>	81	<i>María ELTON</i>	
<i>Martín SOTERIO</i>		Reseñas	277
• <b>Cincuenta años de reflexión teológica en Uruguay (1974-2024)</b>	115	• <b>Religious narratives in contemporary culture</b>	279
<i>José Gabriel GONZÁLEZ MERLANO</i>		<i>María Sabina DRAGA-ALEXANDRU y Dragoș MANEA [Dana BĂDULESCU]</i>	
		Entrevista	283
		• <b>Sobre las reliquias del pasado: entrevista a Enrique Moradiellos</b>	285
		<i>[Guzmán MARISQUIRENA]</i>	







*Las lavanderas en el Paraguay*, Milo Beretta (1875 - Montevideo - 1935), s.f., óleo sobre tela, 49 x 57,5 cm., Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

### **La historiografía religiosa sobre Uruguay (siglos XX-XXI). Balance y perspectivas**

*Susana MONREAL / Tomás SANSÓN CORBO*



## Susana MONREAL

Universidad Católica del Uruguay, Uruguay.

[smonreal@ucu.edu.uy](mailto:smonreal@ucu.edu.uy)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2979-4188>

## Tomás SANSÓN CORBO

Universidad de la República, Uruguay.

[slbt@hotmail.com](mailto:slbt@hotmail.com)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4791-7935>

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

Monreal, Susana y Tomás Sansón Corbo. La historiografía religiosa sobre Uruguay (siglos XX-XXI).

Balance y perspectivas. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 9-16.

<https://doi.org/10.25185/14.1>

# La historiografía religiosa sobre Uruguay (siglos XX-XXI). Balance y perspectivas

## The Religious Historiography of Uruguay (20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries). Balance and Perspectives

## A historiografía religiosa sobre o Uruguai (séculos XX-XXI). Equilíbrio e perspectivas

Los uruguayos nos destacamos por una singularidad que trasciende las meras peculiaridades que otras naciones suelen atribuirse por veleidades de excepcionalidad. Nuestra verdadera distinción radica en la originalidad de ciertos rasgos vinculados a la conformación de una idiosincrasia sociopolítica y una identidad colectiva de naturaleza mesocrática, laicista y estadocéntrica. Asimismo, otorgamos un aprecio particular a los monopolios en todas sus posibles dimensiones. Estas características son, en parte, producto de las peculiares condiciones de emergencia del Estado oriental, del proceso de modernización y secularización, y del sello batlista. No obstante, no es el momento propicio para adentrarnos en un análisis exhaustivo de estos asuntos, ya que han sido objeto de debates y discusiones incesantes.

Nuestras perspectivas del pasado también tienen una originalidad particular. Las populares, las pseudointelectuales e, incluso, las profesionales fluctúan entre la añoranza por una edad dorada situada en una geografía pretérita (como la Suiza de América y la Atenas del Plata) y un canon riguroso marcado por los axiomas patrióticos promovidos por los defensores de la tesis independentista clásica y las directrices teórico-metodológicas de la denominada *nueva historia*. Ha existido un consenso historiográfico hegemónico que ha condenado interpretaciones incómodas y ha pasado por alto otras consideradas disfuncionales. Dos casos ilustrativos de estos extremos son el denominado *revisionismo histórico* y las interpretaciones de Mario Cayota sobre el devenir nacional y las formas de relación con la comarca y el mundo.

La consideración histórica e historiográfica del fenómeno religioso, en sus diversas dimensiones, no ha escapado a la regla general. La evolución de los estudios sobre las iglesias, especialmente la católica, y la práctica de la fe ha oscilado entre la elisión y la relativización. La historiografía dominante ha mostrado cierto desdén hacia el abordaje de estos temas, en términos tanto cuantitativos como cualitativos. Parece que la exitosa privatización del fenómeno religioso en la sociedad uruguaya ha llevado a su relegación en la atención de los profesionales que se dedican al estudio del pasado.

La realidad enunciada no refleja el papel desempeñado por un grupo de instituciones que, en algunos casos, preceden al Estado y han sido preponderantes desde los inicios de su formación nacional. Sin embargo, la situación comenzó a cambiar en la década de 1990, con la aparición de una nueva historiografía religiosa, cuyos antecedentes se remontan a la década de 1970.

La *intelligentsia* uruguaya se formó en un clima intelectual e ideológico impregnado de un fuerte laicismo que permeó todo el cuerpo social e influyó en los enfoques de pensamiento sobre lo religioso. Este habitus condicionaría tanto la investigación como la escritura de la historia.

La emergencia de una historiografía eclesiástica fue tardía: tiene sus antecedentes a comienzos del siglo XX. Inicialmente, tuvo rasgos de cuño providencialista, predominando los enfoques biográficos y centrados en aspectos institucionales y devocionales.<sup>1</sup>

1 Lorenzo Pons, *Biografía del Ilmo. y Revmo. don Jacinto Vera y Durán, primer obispo de Montevideo* (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1905); Pacífico Otero, *La orden franciscana en Uruguay. Crónica histórica del convento de San Bernardino de Montevideo* (Buenos Aires: Cabaut y cia., 1908); Daniel García Acevedo, «El doctor José Manuel Pérez Castellano. Apuntes para su biografía», *Revista Histórica* I, n.º 1 (1907): 252-307; Raúl Montero Bustamante, «Manuscritos del presbítero José Benito Lamas», *Revista Histórica* I, n.º 1 (1907): 843-861; Manuel Castro López, «El sabio Larrañaga en el año 1804», *Revista Histórica* IV, n.º 10 (1911): 615-618; Mario Falcao Espalter, «Virgen del Pintado. Notas a una tradición», *Revista Histórica* VII, n.º 19 (1914): 515-531; Alberto Jones Brown, «Algunos documentos sobre un conflicto eclesiástico del año 1782», *Revista Histórica* III, n.º 7 (1910): 222-241.

A partir de la década de 1920, se aprecia un aumento progresivo de la producción histórica, en el que se ha destacado el incremento de autores laicos que difundieron sus trabajos en publicaciones oficiales, como la revista histórica y la revista nacional. Aunque el género biográfico continuó siendo predominante, se observó como novedad un creciente interés en estudiar la presencia jesuítica<sup>2</sup> y figuras del período revolucionario.<sup>3</sup>

Durante la década de 1960 —en medio de la crisis estructural que afectaba a la realidad uruguaya, la renovación promovida por el Concilio Vaticano II y las nuevas ideas de la teología de la liberación—, se publicaron ensayos críticos<sup>4</sup> y opúsculos de carácter histórico, sociológico y teológico<sup>5</sup> que reflejaban las encrucijadas a las que se enfrentaban las instituciones eclesiales.

Uno de los trabajos más significativos de esa época, y también en la historia de la historiografía religiosa en Uruguay, fue *Las corrientes religiosas*, de Alberto Methol Ferré.<sup>6</sup> Esta obra ofrece un enfoque sintético sobre la evolución de las confesiones y las prácticas religiosas desde los tiempos prehispánicos hasta la época contemporánea.

De manera paulatina, los arrebatos ensayísticos propios de la época se atemperaron y surgieron contribuciones estrictamente históricas de autores nacionales<sup>7</sup> y extranjeros.<sup>8</sup> Entre ellas, se destacó *Iglesia y Estado en el Uruguay en el lustro definitorio (1859-1863)*, de Darío Lisiero.<sup>9</sup> Esta obra analiza los enfrentamientos ocurridos entre la masonería y la denominada *fracción ultramontana* de la Iglesia católica durante ese período. Gracias a su sólida base

2 Carlos Ferrés, *Época colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo* (Montevideo: L. Gili, 1919); Juan Faustino Sallaberry, *La Iglesia en la independencia del Uruguay* (Montevideo: El Demócrata, 1930); Juan Faustino Sallaberry, *Los jesuitas. Su actuación en nuestra tierra* (Montevideo: Consejo Superior de los Círculos Católicos de Obreros, 1943); Juan Faustino Sallaberry, *Los jesuitas en Uruguay. Tercera época (1872-1940)* (Montevideo: Urta y Curbelo, 1940); Guillermo Furlong Cardiff, *Los jesuitas y la cultura rioplatense* (Buenos Aires: Urta y Curbelo, 1933); Guillermo Furlong Cardiff, *Cartografía jesuítica del Río de la Plata, dos tomos* (Buenos Aires: Peuser, 1936).

3 Víctor Pérez Petit, «El padre Larrañaga», *Revista Nacional*, n.º 40 (1941): 88-131; Alfredo R. Castellanos, «La biblioteca científica del padre Larrañaga», *Revista Histórica* XVI, n.º 46-48 (1948): 589-626; Plácido Abad, «Sacerdotes de la independencia. Ignacio Zufriategui y Juan F. Larrobla», *Revista Nacional*, n.º 74 (1944): 265-278; Javier Gomensoro, «El canónigo Tomás Xavier de Gomensoro», *Revista Nacional*, n.º 89 (1945): 257-281; Eduardo Salterain y Herrera, *Monterroso, iniciador de la patria y secretario de Artigas* (Montevideo: LIGU, 1948).

4 Juan Luis Segundo, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense* (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1962).

5 Carlos Rama, *La religión en el Uruguay* (Montevideo: Ediciones Nuestro Tiempo, 1964); Galo Martínez Arona, *Función de la Iglesia en la cultura Nacional* (Montevideo: Publisher, 1966); Juan Luis Segundo y Patricio Rodé, «Presencia de la Iglesia», *Enciclopedia Uruguaya*, n.º 37 (1969).

6 Alberto Methol Ferré, *Las corrientes religiosas* (Montevideo: Nuestra Tierra, 1969).

7 Alfonso Fernández Cabrelli, *Artigas y los curas rebeldes* (Montevideo: Ediciones Grito de Asencio, 1968).

8 Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina, doce tomos* (Buenos Aires: Don Bosco, 1966-1981).

9 Darío Lisiero, «Iglesia y Estado en el Uruguay en el lustro definitorio (1859-1863)», *Revista Histórica*, n.º XLII (1971): 1-230; n.º XLIII (1971): 1-225.

heurística y su enfoque epistemológico, se lo puede considerar como uno de los primeros antecedentes de la nueva historiografía religiosa en Uruguay.

Durante el período de la dictadura militar (1973-1984), si bien la producción se ralentizó, no desapareció por completo. Además de algunos estudios monográficos,<sup>10</sup> en 1978 se publicó un libro titulado *La Iglesia en el Uruguay. Libro conmemorativo en el primer centenario de la erección del obispado de Montevideo. Primero en el Uruguay. 1878-1978*.<sup>11</sup> Este trabajo, impulsado por el monseñor Carlos Parteli, reúne varios aportes que ofrecen una visión panorámica de la historia de la Iglesia en el país. Aunque los capítulos tienen un valor desigual, se destaca notablemente la contribución de Juan Villegas en la obra.

Las tendencias renovadoras, esbozadas desde la década de 1960, empezaron a consolidarse a partir de la reapertura democrática en 1985. El interés por conocer la vida de personalidades destacadas se mantuvo, pero con enfoques innovadores. Los estudios biográficos<sup>12</sup> de esa época reflejan el esfuerzo de los autores por contextualizar adecuadamente a los personajes en sus respectivos entornos de actuación. Además, se aprecia una importante novedad metodológica, derivada de la incorporación de la prosopografía<sup>13</sup> como herramienta.

A pesar de algunas deficiencias técnicas, estos estudios proporcionan pistas valiosas para comprender la formación y el origen socioeconómico del personal eclesiástico, la estructura de las redes de relaciones y el desarrollo de sus carreras profesionales.

Durante este período, se publicaron investigaciones interdisciplinarias que trascendieron, por primera vez, los estudios eclesiásticos de carácter institucional y abordaron cuestiones relacionadas con la problemática más

10 María Inés Oholeguy Couto, *La predicación y la enseñanza de la doctrina en la Banda Oriental del Río de la Plata durante el virreinato (1776-1811)* (Torino: Universit  Pontificia Salesiana, 1975); Rubén Irureta, «El P. José Letamendi visto por su cochero», *Revista Histórica de Soriano*, n.  23 (1982): 46-52; Rodolfo González Rissotto y Susana Rodríguez Varese, «Contribución al estudio de la influencia guaran  en la formación de la sociedad uruguayesa», *Revista Histórica LIV*, n.  160-162 (1982): 199-316.

11 AAVV, *La Iglesia en el Uruguay. Libro conmemorativo en el primer centenario de la erección del obispado de Montevideo. Primero en el Uruguay. 1878-1978* (Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1978).

12 Vicente Cicalese, *Montevideo y su primer escritor. José Manuel Pérez Castellano* (Montevideo: Biblioteca Uruguay de Estudios Literarios, 1987); Fernando Ma n Garzón, *El glorioso montevidense. Vida y obra de José Manuel Pérez Castellano (1742-1815), tres tomos* (Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, 1998-2003).

13 Luis Astigarra, *El clero de 1800 en la Banda Oriental* (Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, 1985); Lellis Rodríguez, *Apuntes biográficos del clero secular en el Uruguay* (Montevideo: Obsur, 2005).

amplia de la religiosidad de los uruguayos. Destacan especialmente los trabajos de Néstor da Costa,<sup>14</sup> Alejandro Sánchez y Roger Geymonat.<sup>15</sup>

La confluencia de enfoques antropológicos, sociológicos e históricos posibilitó una perspectiva caleidoscópica de la vivencia de la fe, que ha explorado tanto las dimensiones interinstitucionales como las profundamente humanas. La ampliación del arsenal teórico-metodológico brindó una comprensión más científica y empática del objeto de estudio, lo que permitió, entre otras cosas, relativizar el carácter absolutamente laico de nuestra sociedad.

Entre las novedades más auspiciosas de la historiografía religiosa posdictadura se encuentra la publicación de obras que han sido el resultado de investigaciones académicas llevadas a cabo en el marco de proyectos institucionales adscritos a la Universidad Católica, el Obsur y el ClaeH. Estos proyectos fueron dirigidos por prestigiosos especialistas, como Juan Villegas,<sup>16</sup> Carlos Zubillaga,<sup>17</sup> Mario Cayota<sup>18</sup> y Gerardo Caetano.<sup>19</sup> Las obras fueron diseñadas siguiendo pautas metodológicas propias de la disciplina histórica y se enfocaron, especialmente, en temas y problemas del período de secularización.

El panorama historiográfico se ha enriquecido en las últimas décadas con la publicación de trabajos monográficos dedicados a revisar diversos tópicos

14 Néstor Da Costa, Guillermo Kerber y Pablo Mieres, *Creencias y religiones. La religiosidad de los monterideanos al fin del milenio* (Montevideo: Trilce, 1996); Néstor Da Costa, *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio sobre la religiosidad en Montevideo* (Montevideo: ClaeH-Centro Unesco de Montevideo, 2003).

15 Alejandro Sánchez y Roger Geymonat, *La búsqueda de lo maravilloso. San Cono y otras devociones populares* (Montevideo: Cal y Canto, 1996); Roger Geymonat (compilador), *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones* (Montevideo: La Gotera, 2004).

16 AAVV, *Monseñor Soler. Ideas y pensamiento* (Montevideo: Hegil, 1985); AAVV, *Monseñor Soler. Acción y obras* (Montevideo: Hegil, 1991). Ambos textos fueron coordinados por Juan Villegas.

17 Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)* (Montevideo: ClaeH-EBO, 1988).

18 Mario Cayota, *Siembra entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista. Una alternativa a la Conquista* (Montevideo: Instituto San Bernardino, 1990); Mario Cayota (dirección), *Historia de la evangelización en la Banda Oriental (1516-1830)* (Montevideo: UcuDul, 1994).

19 Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso* (Montevideo: Santillana, 1997); Gerardo Caetano (director), *Los uruguayos del centenario. Nación, ciudadanía, religión y educación (1910-1930)* (Montevideo: Santillana, 2000); Gerardo Caetano, Roger Geymonat, Alejandro Sánchez, Carolina Greising, *El Uruguay laico. Matrices y revisiones* (Montevideo: Taurus, 2014).

relacionados con el artiguismo,<sup>20</sup> el aporte de congregaciones religiosas,<sup>21</sup> el ultramontanismo del siglo XIX<sup>22</sup> y hechos específicos durante el proceso de secularización.<sup>23</sup> También se ha estudiado la contribución de las iglesias al desarrollo de la cultura y la educación,<sup>24</sup> así como asuntos relacionados con la situación de las instituciones eclesiásticas y los cristianos frente al autoritarismo estatal.<sup>25</sup>

Es importante mencionar que la revisión anterior no pretende ser una enumeración exhaustiva, sino más bien una evaluación general de los conocimientos sobre la historia del cristianismo en Uruguay y una exposición de los desafíos que aún quedan por abordar. Con el propósito de avanzar en

20 Mario Cayota, *Artigas y su derrota. ¿Frustración o desafío?* (Montevideo: Taurus, 2009); Mario Cayota, *José Benito Monterroso. El inicio destierro de un ilustre ciudadano* (Montevideo: Cefradohis, 2011); Pedro Gaudiano, *Artigas católico* (Montevideo: Universidad Católica, 2002).

21 Alfonso Esponera, *Los dominicos y la evangelización del Uruguay* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1992); Julio Fernández Techera, *Jesuitas, masones y universidad en el Uruguay. Tomo I (1680 - 1859)* (Montevideo: De la Plaza, 2007); Julio Fernández Techera, *Jesuitas, masones y universidad en el Uruguay. Tomo II. La difícil fundación del Colegio Seminario (1680-1859)* (Montevideo: De la Plaza, 2010); Susana Monreal, «Des sœurs soignantes aux religieuses enseignantes, d'Albi au Río de la Plata. Le long parcours des Sœurs dominicaines de Sainte Catherine de Sienn», en Bruno Dumons (director), *Les congrégations féminines missionnaires. Éducation, santé et humanitaire. une histoire transnationale (XIX-XX<sup>e</sup> siècles)*, Roma: I Libri di Viella (2022): 308-329; Susana Monreal, «América Latina, el Cono Sur y Uruguay: visiones e interpretaciones de los frailes dominicos franceses en los años sesenta», *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n.º 16 (2022): 108-128; Susana Monreal, «Dominicos de Toulouse en Montevideo. Una comunidad controvertida en un período bisagra (1953-1970)», *Cuadernos del Claeh*, segunda serie, año 38, n.º 109 (2019): 63-84; Susana Monreal, «Las hermanas dominicas de Santa Catalina de Siena de Albi. Su instalación en el Río de la Plata como modelo de itinerancia (1874-1886)», *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n.º 10 (2019): 77-98.

22 Sebastián Hernández Méndez, «Mariano Soler: activista ultramontano transnacional (1846-1908). Una historia del internacionalismo católico desde América Latina» (tesis doctoral, Universidad de los Andes, Universidad de Zaragoza, 2022) y «Fui, vi y gocé por las conquistas de la religión y de la ciencia. Viajes y relatos de un obispo latinoamericano por Oriente (1885-1908)», *Rivista di Storia del Cristianesimo*, vol. 17, n.º 2 (2020), 335-350.

23 José Gabriel González Merlano, *El conflicto eclesiástico (1861-1862). Aspectos jurídicos de la discusión acerca del Patronato Nacional* (Montevideo: Ucedal-Tierra Adentro, 2010); José Gabriel González Merlano, *Varela y Vera. Dos visiones sobre la religión en la escuela* (Montevideo: Tierra Adentro, 2011); Daniel Sturla, *¿Santa o de Turismo? Calendario y secularización en el Uruguay* (Montevideo: Instituto Preuniversitario Juan XXIII, 2010); Dante Turcatti, *Diplomacia pontificia y secularización en Uruguay. Relación de correspondencia Santa Sede-Nunciatura Apostólica (1905-1922)* (Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2013).

24 Susana Monreal (editora), *La Iglesia en el bicentenario de la nación oriental* (Montevideo: Ucedal-CEU, 2014); Pablo da Silveira y Susana Monreal, *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz* (Montevideo: Taurus, 2003); Susana Monreal, *La Universidad Católica del Uruguay. El largo camino hacia la diversidad* (Montevideo: UCU, 2005); Susana Monreal, «Intelectuales católicos en Uruguay en la segunda mitad del siglo XX. Presencia y relaciones con los frailes dominicos de Toulouse», en Névio de Campos y Gerardo Garay (organizadores), *Os intelectuais em contextos nacionais e internacionais. Campos, fronteiras e disputa* (Porto Alegre: Editora Fi, 2021), 275-301; Susana Monreal, «Coincidencias y disputas religiosas y políticas en torno al concepto de educación. Provincia Oriental/Uruguay (1816-1886)», *História Unisimos*, vol. 20, n.º 3 (2016), 375-386; Susana Monreal, «Libertad de enseñanza en Uruguay. Cuestionamientos y debates (1868-1888)», *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, n.º 5 (2016): 127-150.

25 Pablo Dabiezies, *No se amolden al tiempo presente. Las relaciones Iglesia-sociedad en los documentos de la Conferencia Episcopal del Uruguay (1965-1985)* (Montevideo: Obsur, 2009); Nicolás Iglesias y Dahiana Barrales, *¿De qué lado está Cristo? Religión y política en el Uruguay de la Guerra Fría* (Montevideo: Fin de Siglo, 2021); Roger Geymonat, *Iglesia, Estado y sociedad en el Uruguay contemporáneo* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2021).



el conocimiento de estos temas, hemos organizado este *dossier* específicamente dedicado a la escritura de la historia religiosa en Uruguay.

En función de lo expuesto, los trabajos reunidos en el *dossier* representan un aporte para la investigación de algunos aspectos de la historiografía religiosa sobre Uruguay. Se centran en autores, instituciones y temáticas referidas al siglo XX que hasta ahora no han sido motivo de detenido estudio.

En primer lugar, el artículo titulado «La Iglesia y el relato histórico sobre la nación católica uruguaya a principios del siglo XX», de Yanelín Brandon, analiza las concepciones sobre la nación y el Estado sustentadas por la Iglesia católica entre 1900 y 1930. El estudio de los manuales de historia del hermano Damasceno, más conocido como HD, y el análisis de las pautas publicadas por la Iglesia uruguaya en el *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo*, son el punto de partida de este texto. Brandon se detiene en los manuales de HD, ampliamente difundidos, para rescatar el relato de inspiración católica de los orígenes de la nación y de la organización estatal en el contexto de las propuestas secularizadoras, incluso anticlericales, de comienzos del siglo XX. Los textos de HD, que asocian los orígenes de la nación oriental a la religión católica y revalorizan la obra misionera y educativa de la Iglesia, se proponían fortalecer, en los estudiantes, concepciones definidas de Estado, de Iglesia y de libertad individual. En las primeras décadas del siglo XX, este enfoque de la historia nacional enfrentaba algunos de los fundamentos del batllismo gobernante.

El segundo artículo, «Algunas reflexiones a propósito de la teoría del gueto católico en el Uruguay laico», de Carolina Greising, aborda uno de los conceptos más arraigados en la historiografía religiosa de los años 60: la teoría del gueto católico. Desde la perspectiva teórica renovada del concepto de secularización, Greising reflexiona sobre el concepto de gueto católico, particularmente presente en estudios de investigadores uruguayos católicos de destacada trayectoria —Patricio Rodé, Juan Luis Segundo SJ, Alberto Methol Ferré—, influidos por los elementos renovadores del Concilio Vaticano II, en contraste con su propia formación en una Iglesia católica que percibían en actitud de repliegue. La autora ubica a estos autores en contexto, así como a los investigadores que retomaron el mismo esquema en la década de 1990. Resulta de particular interés el análisis de lo que Greising llama *frontera entre el gueto en el discurso y el gueto en la práctica*, en relación con la recomposición de los conceptos de secularización y laicidad.

Los dos últimos artículos, sobre temas bien diversos, hacen llegar sus análisis hasta la actualidad, lo que les da un particular valor. Por un lado, Martín Soterio, en su estudio «Secularización y desprivatización religiosa en el Uruguay de la última década (2013-2023). ¿Cambio de paradigma?», indaga en el concepto de secularización que ha predominado en la historiografía uruguaya en la última década, asimilándolo al llamado *paradigma clásico*. Por otro, cuestiona la tesis de separación de las esferas y argumenta acerca de cambios que se estarían procesando en la sociedad uruguaya, en la línea de la desprivatización de lo religioso, no siempre percibidos o asumidos por los actores político-partidarios o por la academia. En definitiva, el autor cuestiona el concepto clásico de laicidad, apunta al aumento constante de las ofertas religiosas y reivindica las libertades de pensamiento y de expresión, asumiendo, sin embargo, la vigencia de la idea de la sociedad laico-excluyente.

Finalmente, el *dossier* se cierra con el artículo de Gabriel González Merlano «Cincuenta años de reflexión teológica en Uruguay (1974-2024)». En este texto, se realiza la revisión de cincuenta años de publicaciones del Instituto Teológico del Uruguay (ITU) y de la Facultad de Teología del Uruguay, su sucesora. Esto incluye las diversas publicaciones de ambas instituciones: el *Libro Anual del ITU/ITUMS*<sup>26</sup> (1974-1994); los *Cuadernos del ITU/ITUMS* (1974-1996); *Puntos de Apoyo* (1983-1984), y la revista *Soleriana*, publicada desde 1995, aunque no de manera sistemática. Este artículo, de carácter especialmente descriptivo, representa un aporte significativo sobre un tema nunca estudiado. En tal sentido, el autor puntualiza que la expresión *reflexión teológica* debe interpretarse en el sentido más amplio, incluyendo las diversas ramas de la teología, así como disciplinas eclesiológicas afines. Por otra parte, ese estudio contribuye a perfilar al «sacerdote intelectual» en Uruguay, estudioso por vocación personal, con grados académicos diversos, profesor de la Facultad de Teología, si bien siempre requerido por sus compromisos pastorales.

26 Fundado en 1966, el Instituto Teológico del Uruguay pasó a denominarse Instituto Teológico del Uruguay Mons. Mariano Soler en 1981. Ese mismo año se concretó la afiliación del instituto a la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

## Susana MONREAL

Universidad Católica del Uruguay, Uruguay.

smonreal@ucu.edu.uy

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2979-4188>

## Tomás SANSÓN CORBO

Universidad de la República, Uruguay.

slbt@hotmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4791-7935>

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

Monreal, Susana y Tomás Sansón Corbo. The Religious Historiography of Uruguay (20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries). Balance and Perspectives. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 17-23. <https://doi.org/10.25185/14.2>

# The Religious Historiography of Uruguay (20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries). Balance and Perspectives

## La historiografía religiosa sobre Uruguay (siglos XX-XXI). Balance y perspectivas

## A historiografia religiosa sobre o Uruguai (séculos XX-XXI). Equilíbrio e perspectivas

Uruguayans stand out due to a singularity that transcends the mere peculiarities that other nations tend to claim on a whim of exceptionality. Our true distinction lies in the originality of certain characteristics linked to the origins of a socio-political idiosyncrasy and a middle-class, secular, and State-centered collective identity. Likewise, we particularly value “monopolies” in all possible dimensions. These characteristics are, partly, product of the peculiar conditions under which Uruguay came to be, of the modernization

and secularization process, and of the “batllista” hallmark.<sup>1TN</sup> Nevertheless, this is not the best moment to delve into an exhaustive analysis of these topics, given that they have been the object of endless debates and discussions.

Our perspectives on the past also have a particular originality. The popular, the pseudo-intellectual and even the “professional” perspectives fluctuate between the longing for a golden age set in a geography of the past (like the “Switzerland of the Americas” or the “Athens of the River Plate”) and a rigorous canon characterized by the patriotic axioms promoted by the defenders of the “classic Independent Thesis” and the theoretical-methodological guidelines of the so called “New History”. A historiographic and hegemonic consensus existed which condemned uncomfortable interpretations and overlooked those considered dysfunctional. Two illustrative cases of these two extremes are “historic revisionism” and the interpretations of Mario Cayota about the national development and the ways of relating to the region and the world.

The historical and historiographic consideration of the religious phenomenon in its various dimensions is no different. The evolution of the studies on the churches, especially the Catholic Church, and the practice of faith has oscillated between elision and minimization. The dominant historiography has shown some disdain towards dealing with these topics, both in quantitative and qualitative terms. It seems that the successful privatization of the religious phenomenon in Uruguayan society has led to its neglect by professionals who study the past.

This reality does not reflect the role played by a group of institutions which, in some cases, preceded the State and have been dominant since their national inception. However, the situation started changing in the 1990s with the emergence of a “new religious historiography” whose background dates back to the 1970s.

The Uruguayan *intelligentsia* was born in an intellectual and ideological climate impregnated by a strong secularism that permeated the social body and influenced the approaches to religious thinking. This *habitus* would condition both the research and the writing of history.

With its background rooted in the beginning of the 20th century, ecclesiastic historiography was late to emerge. At first, it was providential

<sup>1TN</sup> Relating to President José Batlle y Ordoñez, his ideology and doctrine.

in nature, prioritizing biographical approaches centered on institutional and devotional aspects.<sup>2</sup>

Since the 1920s a progressive increase in the historic production can be appreciated, highlights of which include the rise in secular authors who spread their work in official publications such as *Revista Histórica* and *Revista Nacional*. Although the biographical genre still predominated, the growing interest in studying the Jesuit<sup>3</sup> presence and figures of the revolutionary period<sup>4</sup> was a novelty.

During the 1960s, during a structural crisis that affected Uruguayan reality, the renewal promoted by the Second Vatican Council, and the new ideas about the theology of liberation, critical,<sup>5</sup> historic-sociological-theological,<sup>6</sup> and opuscle essays were published. These reflected the crossroads faced by ecclesiastic institutions.

One of the most significant studies of this period—and of the history of religious historiography in Uruguay—was *Las corrientes religiosas* by Alberto Methol Ferré.<sup>7</sup> This work offers a concise approach to the evolution of confessions and religious practices from pre-Colombian to contemporary times.

2 Lorenzo Pons, *Biografía del Ilmo. y Revmo. Don Jacinto Vera y Durán, primer Obispo de Montevideo* (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1905); Pacífico Otero, *La orden franciscana en Uruguay. Crónica histórica del convento de San Bernardino de Montevideo* (Buenos Aires: Cabaut y cía., 1908); Daniel García Acevedo, “El Doctor José Manuel Pérez Castellano. Apuntes para su biografía”, *Revista Histórica* I, n° 1 (1907): 252-307; Raúl Montero Bustamante, “Manuscritos del Presbítero José Benito Lamas”, *Revista Histórica* I, n° 1 (1907): 843-861; Manuel Castro López, “El sabio Larrañaga en el año 1804”, *Revista Histórica* IV, n° 10 (1911): 615-618; Mario Falcao Espalter, “Virgen del Pintado. Notas a una tradición”, *Revista Histórica* VII, n° 19 (1914): 515-531; Alberto Jones Brown, “Algunos documentos sobre un conflicto eclesiástico del año 1782”, *Revista Histórica* III, n° 7 (1910): 222-241.

3 Carlos Ferrés, *Época colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo* (Montevideo, L. Gili, 1919); Juan Faustino Sallaberry, *La Iglesia en la independencia del Uruguay* (Montevideo: El Demócrata, 1930); Juan Faustino Sallaberry, *Los jesuitas. Su actuación en nuestra tierra* (Montevideo: Consejo Superior de los Círculos Católicos de Obreros, 1943); Juan Faustino Sallaberry, *Los jesuitas en Uruguay. Tercera época (1872-1940)* (Montevideo: Urta y Curbelo, 1940); Guillermo Furlong Cardiff, *Los jesuitas y la cultura rioplatense* (Buenos Aires: Urta y Curbelo, 1933); Guillermo Furlong Cardiff, *Cartografía jesuítica del Río de la Plata, dos tomos* (Buenos Aires: Peuser, 1936).

4 Víctor Pérez Petit, “El Padre Larrañaga”, *Revista Nacional*, n° 40 (1941): 88-131; Alfredo R. Castellanos, “La biblioteca científica del Padre Larrañaga”, *Revista Histórica* XVI, n° 46-48 (1948): 589-626; Plácido Abad, “Sacerdotes de la independencia. Ignacio Zufriategui y Juan F. Larrobla”, *Revista Nacional*, n° 74 (1944): 265-278; Javier Gomensoro, “El Canónigo Tomás Xavier de Gomensoro”, *Revista Nacional*, n° 89 (1945): 257-281; Eduardo Salterain y Herrera, Monterroso, iniciador de la patria y secretario de Artigas (Montevideo: LIGU, 1948).

5 Juan Luis Segundo, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense* (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1962).

6 Carlos Rama, *La religión en el Uruguay* (Montevideo: Ediciones Nuestro Tiempo, 1964); Galo Martínez Arona, *Función de la Iglesia en la cultura Nacional* (Montevideo: Publisher, 1966); Juan Luis Segundo y Patricio Rodé, “Presencia de la Iglesia”, *Enciclopedia Uruguaya*, n° 37 (1969).

7 Alberto Methol Ferré, *Las corrientes religiosas* (Montevideo: Nuestra Tierra, 1969).

Gradually, the outbursts characteristic of the essays of the time calmed down and strictly historical contributions by both national<sup>8</sup> and foreign<sup>9</sup> authors appeared. Amongst these, *Iglesia y Estado en el Uruguay en el lustro definitorio (1859-1863)* by Darío Lisiero<sup>10</sup> stands out. This work analyzes the confrontations between Freemasonry and the so called “ultramontane fraction” of the Catholic Church during that period. Thanks to its solid heuristic base and its epistemological approach, it can be considered as one of the earliest precedents of the “new religious historiography” in Uruguay.

During the military dictatorship (1973-1984), although production slowed down, it didn't completely disappear. In addition to some monographic studies<sup>11</sup>, in 1978 a book titled *La Iglesia en el Uruguay. Libro conmemorativo en el primer centenario de la erección del Obispado de Montevideo. Primero en el Uruguay. 1878-1978*<sup>12</sup> was published. Inspired by Mons. Carlos Parteli, this work gathers a number of contributions that offer a panoramic view of the history of the Church in the country. While the value of the chapters is uneven, the contribution by Juan Villegas stands out.

The innovative trends that had been outlined since the 1960s started to consolidate themselves after the return to democracy in 1985. The interest in learning about the life of distinguished personalities persisted, but with a novel approach. The biographical studies<sup>13</sup> of that time reflect the authors' efforts to adequately contextualize the characters in their respective environments. What's more, we can appreciate an important methodological novelty derived from the incorporation of prosopography<sup>14</sup> as a tool.

Despite some technical differences, these studies provide valuable clues to understand the socio-economic formation and origin of the ecclesiastic

8 Alfonso Fernández Cabrelli, *Artigas y los curas rebeldes* (Montevideo: Ediciones Grito de Asencio, 1968).

9 Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina, doce tomos* (Buenos Aires: Don Bosco, 1966-1981).

10 Darío Lisiero, “Iglesia y Estado en el Uruguay en el lustro definitorio (1859-1863)”, *Revista Histórica*, n° XLII (1971): 1-230; n° XLIII (1971): 1-225.

11 María Inés Oholeguy Couto, *La predicación y la enseñanza de la doctrina en la Banda Oriental del Río de la Plata durante el Virreinato (1776-1811)* (Torino: Universit  Pontificia Salesiana, 1975); Rubén Irureta, “El P. José Letamendi visto por su cochero”, *Revista Histórica de Soriano*, n° 23 (1982): 46-52; Rodolfo González Rissotto y Susana Rodríguez Varese, “Contribución al estudio de la influencia guaran  en la formación de la sociedad uruguayana”, *Revista Histórica* LIV, n° 160-162 (1982): 199-316.

12 AAVV, *La Iglesia en el Uruguay. Libro conmemorativo en el primer centenario de la erección del Obispado de Montevideo. Primero en el Uruguay. 1878-1978* (Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1978).

13 Vicente Cicalese, *Montevideo y su primer escritor. José Manuel Pérez Castellano* (Montevideo: Biblioteca Uruguay de Estudios Literarios, 1987); Fernando Ma n  Garzón, *El glorioso montevideano. Vida y obra de José Manuel Pérez Castellano (1742-1815), tres tomos* (Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, 1998-2003).

14 Luis Astigarraga, *El clero de 1800 en la Banda Oriental* (Montevideo, Ministerio de Educación y Cultura, 1985); Lellis Rodríguez, *Apuntes biográficos del clero secular en el Uruguay* (Montevideo: OBSUR, 2005).

personnel, the structure of the relationship networks, and the development of their professional careers.

During this period, interdisciplinary studies were published which transcended institutional ecclesiastical studies for the first time. They also addressed issues related to the broader problematic of Uruguayans' religiousness. Highlights of the period include the work of Néstor da Costa,<sup>15</sup> Alejandro Sánchez, and Roger Geymonat.<sup>16</sup>

The confluence of anthropological, sociological, and historical approaches gave rise to a kaleidoscopic perspective on how people live their faith, while also exploring both the inter-institutional and the deeply human dimensions. The expansion of the theoretical-methodological arsenal brought a more scientific and empathic understanding of the study object, which allowed minimizing the completely secular character of our society, amongst other things.

The most auspicious news of the post-dictatorship religious historiography include the publishing of academic studies carried out within the framework of the institutional projects commissioned to Universidad Católica, OBSUR, and CLAEH. These projects were led by prestigious specialists like Juan Villegas,<sup>17</sup> Carlos Zubillaga,<sup>18</sup> Mario Cayota,<sup>19</sup> and Gerardo Caetano.<sup>20</sup> The studies were designed following the methodology of this discipline, and specifically focused on topics and problems of the secularization period.

In the past decades, the historiographic panorama has been enriched with the publication of monographic works dedicated to reviewing various topics

15 Néstor Da Costa, Guillermo Kerber y Pablo Mieres, *Creencias y religiones: la religiosidad de los montevideanos al fin del milenio* (Montevideo: Trilce, 1996); Néstor Da Costa, *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio sobre la religiosidad en Montevideo* (Montevideo: CLAEH – Centro Unesco de Montevideo, 2003).

16 Alejandro Sánchez y Roger Geymonat, *La búsqueda de lo maravilloso. San Cono y otras devociones populares* (Montevideo: Cal y Canto, 1996); Roger Geymonat (Compilador), *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones* (Montevideo: La Gotera, 2004).

17 AAVV, *Monseñor Soler. Ideas y pensamiento* (Montevideo: Hegil, 1985); AAVV, *Monseñor Soler. Acción y obras* (Montevideo: Hegil, 1991). Ambos textos fueron coordinados por Juan Villegas.

18 Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)* (Montevideo: CLAEH – EBO, 1988).

19 Mario Cayota, *Siembra entre brumas. Utopía Franciscana y Humanismo Renacentista: una alternativa a la Conquista* (Montevideo: Instituto San Bernardino, 1990); Mario Cayota (Dirección), *Historia de la Evangelización en la Banda Oriental (1516-1830)* (Montevideo: UCUDAL, 1994).

20 Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso* (Montevideo: Santillana, 1997); Gerardo Caetano (Director), *Los uruguayos del Centenario. Nación, ciudadanía, religión y educación (1910-1930)* (Montevideo: Santillana, 2000); Gerardo Caetano - Roger Geymonat - Alejandro Sánchez - Carolina Greising, *El "Uruguay laico". Matrices y revisiones* (Montevideo: Taurus, 2014).

related to “artiguismo”,<sup>21</sup> TN 22 the contribution of religious congregations,<sup>23</sup> the Ultramontanism of the 19<sup>th</sup> century,<sup>24</sup> and specific incidents during the process of secularization.<sup>25</sup> We have also studied the contribution of the churches to the development of culture and education<sup>26</sup> and to issues related to the situation of ecclesiastic institutions and of Christians in the face of state authoritarianism.<sup>27</sup>

It is important to mention that the previous review is not meant to be an exhaustive list, but a general evaluation of the knowledge of the history of Christianity in Uruguay and an exposition of the challenges that are still

21<sup>FN</sup> elating to Uruguay and Argentina's Independence leader José Gervasio Artigas.

22 Mario Cayota, *Artigas y su derrota: ¿frustración o desafío?* (Montevideo: Taurus, 2009); Mario Cayota, *José Benito Monterroso. El inicio destierro de un ilustre ciudadano* (Montevideo: CEFRADOHIS, 2011); Pedro Gaudiano, *Artigas Católico* (Montevideo: Universidad Católica, 2002).

23 Alfonso Esponera, *Los dominicos y la evangelización del Uruguay* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1992); Julio Fernández Techera, *Jesuitas, MASONES y Universidad en el Uruguay, Tomo I (1680 - 1859)* (Montevideo: DE LA PLAZA, 2007); Julio Fernández Techera, *Jesuitas, MASONES y Universidad en el Uruguay. Tomo II. La difícil fundación del Colegio Seminario (1860-1903)* (Montevideo: De la Plaza, 2010); Susana Monreal, “Des sœurs soignantes aux religieuses enseignantes, d'Albi au Río de la Plata. Le long parcours des Sœurs dominicaines de Sainte Catherine de Sienne”, en Bruno Dumons (dir.), *Les congrégations féminines missionnaires. Éducation, santé et humanitaire: une histoire transnationale (XIXe -XXe siècles)*, Roma : I libri di Viella (2022) : 308-329 ; Susana Monreal, “América Latina, el Cono Sur y Uruguay: visiones e interpretaciones de los frailes dominicos franceses en los años sesenta”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n° 16 (2022) : 108-128; Susana Monreal, “Dominicos de Toulouse en Montevideo: una comunidad convertida en un período bisagra (1953-1970)”, *Cuadernos del Claeb*, Segunda serie, año 38, n° 109 (2019) : 63-84; Susana Monreal, “Las Hermanas Dominicas de Santa Catalina de Siena de Albi. Su instalación en el Río de la Plata como modelo de itinerancia (1874-1886)”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n° 10 (2019) : 77-98.

24 Sebastián Hernández Méndez, “Mariano Soler: activista ultramontano transnacional (1846-1908). Una historia del internacionalismo católico desde América Latina” (Tesis doctoral, Universidad de los Andes, Universidad de Zaragoza, 2022) y “«Fui, vi y gocé por las conquistas de la religión y de la ciencia». Viajes y relatos de un obispo latinoamericano por Oriente (1885-1908)”. *Rivista di storia del cristianesimo*, vol. 17, n° 2 (2020), 335-350.

25 José Gabriel González Merlano, *El conflicto eclesialístico (1861-1862). Aspectos jurídicos de la discusión acerca del Patronato Nacional* (Montevideo: UCUDAL – Tierra Adentro, 2010); José Gabriel González Merlano, *Varela y Vera. Dos visiones sobre la Religión en la Escuela* (Montevideo: Tierra Adentro, 2011); Daniel Sturla, ¿Santa o de Turismo? Calendario y secularización en el Uruguay (Montevideo: Instituto Preuniversitario Juan XXIII, 2010); Dante Turcatti, *Diplomacia pontificia y secularización en Uruguay. Relación de correspondencia Santa Sede-Nunciatura Apostólica (1905-1922)* (Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2013).

26 Susana Monreal (Ed.), *La Iglesia en el bicentenario de la nación oriental* (Montevideo: UCUDAL – CEU, 2014); Pablo da Silveira y Susana Monreal, *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz* (Montevideo: Taurus, 2003); Susana Monreal, *La Universidad Católica del Uruguay. El largo camino hacia la diversidad* (Montevideo: UCU, 2005); Susana Monreal, “Intelectuales católicos en Uruguay en la segunda mitad del siglo XX: presencia y relaciones con los frailes dominicos de Toulouse”, en Névio de Campos y Gerardo Garay (orgs.), *Os Intelectuais em contextos nacionais e internacionais. Campos, Fronteiras e Disputa* (Porto Alegre: Editora Fi, 2021), 275-301; Susana Monreal, “Coincidencias y disputas religiosas y políticas en torno al concepto de Educación. Provincia Oriental /Uruguay (1816-1886)”, *Historia Unisinos*, vol. 20, n° 3 (2016), pp. 375-386; Susana Monreal, “Libertad de enseñanza en Uruguay. Cuestionamientos y debates (1868 - 1888)”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, n° 5 (2016) : 127-150.

27 Pablo Dabezies, *No se amolden al tiempo presente. Las relaciones Iglesia-sociedad en los documentos de la Conferencia Episcopal del Uruguay (1965-1985)* (Montevideo: OBSUR, 2009); Nicolás Iglesias y Dahiana Barrales, ¿De qué lado está Cristo? Religión y política en el Uruguay de la guerra fría (Montevideo: Fin de Siglo, 2021); Roger Geymonat, *Iglesia, Estado y Sociedad en el Uruguay contemporáneo* (Montevideo: Ediciones Banda Oriental, 2021).



to be addressed. In order to advance in the knowledge of these topics, we have organized this dossier specifically dedicated to the writing of religious history in Uruguay.

In view of the above, the work gathered in this dossier represents a contribution to the study of some aspects of the religious historiography of Uruguay. It focuses on authors, institutions or topics referring to the 20<sup>th</sup> century and that have not yet been the object of in-depth studies.

First, the article titled “The Church and the History of the Uruguayan Catholic Nation at the Beginning of the 20th Century” by Yanelín Brandon analyzes the ideas of nation and State supported by the Catholic Church between 1900 and 1930. The study of the History manuals by Hermano Damasceno (Brother Damasceno), better known as HD, and the analysis of the guidelines published by the Uruguayan Church in the *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo* are the starting point of this text. Brandon focuses on the manuals, broadly disseminated by HD, to rescue the story of the Catholic inspiration of the origins of the nation and of state organization, in the context of secularizing and even anti-clerical perspectives in the early 20th century. The texts by HD, which connect the origins of Uruguay to the Catholic religion and bring new value to the missionary and educational work of the Church, seek to strengthen the accepted ideas of State, Church, and individual liberty among students. Over the first decades of the 20<sup>th</sup> century, this approach to national history confronted some of the basic precepts of the ruling batllismo.

The second article, “Reflections about the «Theory of the Catholic Ghetto» in a Secular Uruguay” by Carolina Greising, deals with one of the concepts most deeply rooted in the religious historiography of the 60s, the “theory of the Catholic ghetto”. Based on the renewed concept of “secularization”, Greising reflects on the notion of “Catholic ghetto”, particularly present in studies by renowned Catholic Uruguayan authors Patricio Rodé, Juan Luis Segundo SJ, and Alberto Methol Ferré, influenced by the innovative elements of the Second Vatican Council, as opposed to their own training in the Catholic Church, which they perceived as having an attitude of retreat. Greising places these authors in context, as well as the researchers who took up the same framework in the 90s. Of special interest is the author’s analysis of what she calls the border between the “ghetto” in discourse and the “ghetto” in practice, in relation to the reconstruction of the concepts of secularization and secularism.

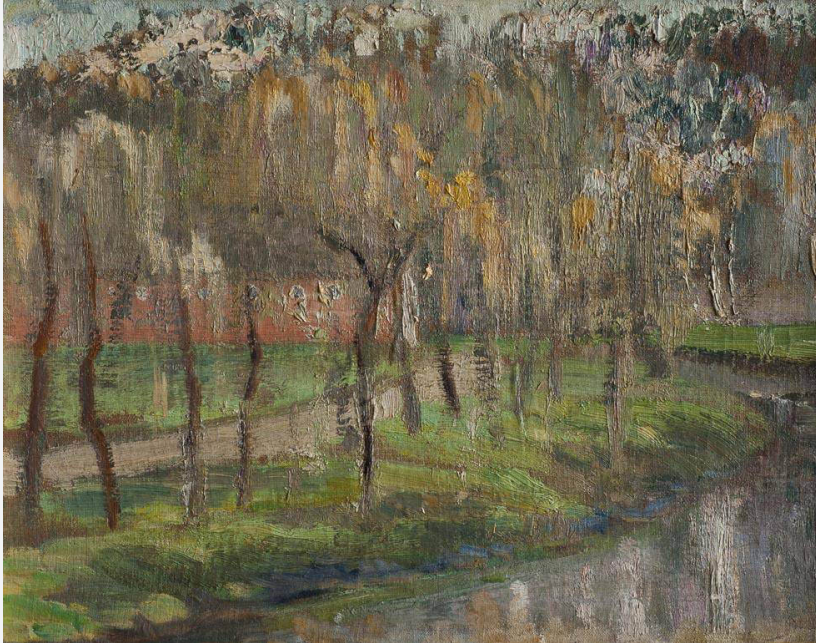
The last two articles deal with very different topics, and bring their analyses to the present day, which gives them a special value. On the one hand, Martín Soterio, in his study “Secularization and Religious Deprivatization in Uruguay over the Last Decade (2013-2023): Paradigm Shift?”, analyzes the concept of secularization that has predominated in Uruguayan historiography in the last decade, relating it to the so called “classic paradigm”. On the other hand, he questions the thesis of the separation of the spheres and argues that the changes being processed in Uruguayan society in terms of religious deprivatization are not always seen or accepted neither by political-partisan actors nor by academia. In short, the author questions the classic concept of secularism, points to the constant increase of religious offers, reclaims the freedoms of thought and expression, while still assuming the validity of “the idea of an exclusively secular society”.

Finally, the dossier closes with an article by Gabriel González Merlano, “Fifty Years of Theological Reflection in Uruguay (1974-2024)”. This text reviews fifty years of publications by *Instituto Tecnológico del Uruguay* (ITU) and by the Facultad de Teología de Uruguay. This includes the different publications by the institutions: *Libro Annual* of ITU/ITUMS28 (1974-1994); *Cuadernos* of ITU/ITUMS (1974-1996); *Puntos de Apoyo* (1983-1984), and *Soleriana* magazine, published since 1995 although not systematically. This article is especially descriptive and represents a significant contribution on a topic that had never before been studied. In this sense, the author details that the expression “theological reflection” must be interpreted in its broadest sense, including the different branches of theology and all similar ecclesiastic disciplines. Moreover, this study helps profile the “intellectual priest” in Uruguay, a scholar by personal calling, with various academic degrees, professor at the Facultad de Teología, but always devoted to his pastoral commitments.

28 Founded in 1966, the *Instituto Teológico del Uruguay* (ITU) was renamed *Instituto Teológico del Uruguay “Mons. Mariano Soler”* (ITUMS) in 1981. The same year the affiliation of the Institute to the Pontifical Gregorian University of Rome was established..







*Paisaje*, Milo Beretta (1875 - Montevideo - 1935),  
s.f., óleo sobre tela, 26 x 34 x cm., Museo Nacional de Artes Visuales  
(Montevideo, Uruguay).

## La historiografía religiosa sobre Uruguay (siglos XX-XXI). Balance y perspectivas

**La Iglesia y el relato histórico  
sobre la nación católica uruguaya  
a principios del siglo XX**

*Yanelin BRANDON*

**Algunas reflexiones a propósito  
de la “teoría del gueto católico”  
en el Uruguay laico**

*Carolina GREISING DÍAZ*

**Secularización y desprivatización  
religiosa en el Uruguay de la  
última década (2013-2023):  
¿cambio de paradigma?**

*Martín SOTERIO*

**Cincuenta años de reflexión  
teológica en Uruguay (1974-2024)**

*José Gabriel GONZÁLEZ MERLANO*



## Yanelin BRANDON

Universidad de la República, Uruguay.

[yanelinbrandon@gmail.com](mailto:yanelinbrandon@gmail.com)

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0002-4643-5088>

Recibido: 30/04/2023 - Aceptado: 25/08/2023

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

Brandon, Yanelin. "La Iglesia y el relato histórico sobre la nación católica uruguaya a principios del siglo XX". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 29-62. <https://doi.org/10.25185/14.3>

# La Iglesia y el relato histórico sobre la nación católica uruguaya a principios del siglo XX

**Resumen:** El presente artículo analiza las concepciones sobre la nación y el Estado sostenidas por la Iglesia Católica entre 1900 y 1930. Con este fin, se abordan los discursos eclesiásticos en torno a los orígenes de la nación y la organización estatal a la luz de las tensiones particulares que la Iglesia y el Estado uruguayo atravesaron a principios de siglo. Las fuentes para esta investigación son los manuales de Historia escritos por el Hermano Damasceno (HD) y las pautas arzobispales publicadas en el Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo. Se busca reconstruir los significados de los conceptos de nación católica y Estado tutelar a partir de los condicionamientos que el proceso de secularización provocó en la Iglesia. La propuesta apunta a un estudio interdiscursivo que permita una lectura comparada de temas y enfoques recuperados por los autores con el fin de lograr el reconocimiento de la institución eclesiástica ante la nueva realidad jurídica surgida en 1919.

**Palabras claves:** Historia - Iglesia - nación católica - Estado

## The Church and the history of the Uruguayan Catholic nation at the beginning of the XX century

**Abstract:** This article analyzes the idea of the nation and the State held by the Catholic Church between 1900 and 1930. For that purpose, the ecclesiastical discourses on the origins of the nation and the organization of the state are addressed in light of the particular tensions that the Church and the Uruguayan State went through at the beginning of the century. The sources for this research are the History manuals written by Brother Damascene (BD) and the archiepiscopal guidelines published in the Ecclesiastical Bulletin of the Archdiocese of Montevideo (in Spanish). The article seeks to reconstruct the meanings of a Catholic nation and a tutelary State from the conditioning that the secularization process caused in the Church. The proposal aims at an inter-discursive study that allows a comparative reading of the themes and approaches recovered by the authors in order to achieve recognition of the ecclesiastical institution in the face of the new legal reality that emerged in 1919.

**Keywords:** History – Church – Catholic nation – State

## A Igreja e o relato histórico da nação católica uruguaia no início do século XX

**Resumo:** Este artigo analisa as concepções de nação e de Estado sustentadas pela Igreja Católica entre 1900 e 1930. Para tanto, abordam-se os discursos eclesiais sobre as origens da nação e da organização do Estado à luz das tensões particulares que a Igreja e pelo Estado uruguaio no início do século. As fontes para esta pesquisa são os manuais de História escritos pelo Irmão Damasceno (HD) e as orientações arquiépiscopais publicadas no Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Montevideú. Busca reconstruir os sentidos dos conceitos de nação católica e Estado tutelar a partir do condicionamento que o processo de secularização provocou na Igreja. A proposta aponta para um estudo interdiscursivo que permita uma leitura comparativa de temas e abordagens recuperadas pelos autores a fim de alcançar o reconhecimento da instituição eclesial diante da nova realidade jurídica surgida em 1919.

**Palavras-chave:** História – Igreja – Nação católica - Estado



## Introducción

El presente artículo analiza las concepciones sobre la nación y el Estado sostenidas por la Iglesia Católica entre 1900 y 1930. Se pretende abordar los discursos eclesiásticos a la luz de las tensiones particulares que la Iglesia y el Estado uruguayo atravesaron a principios de siglo. Las fuentes para esta investigación son las ediciones de 1913 y 1923 del *Ensayo de Historia Patria* de HD y el Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo entre 1918 y 1930. El objetivo es observar los relatos acerca del rol de la religión católica y los sacerdotes en el origen de la nación para dimensionar el lugar que pretende ocupar la Iglesia en el nuevo Estado aconfesional.

El historiador Gerardo Caetano plantea que en este período se produjo la gestación de dos matrices que debatieron la cuestión nacional: la matriz abierta asociada al batllismo y la cerrada o conservadora<sup>1</sup>. Esta indagación apunta a examinar los componentes que dieron significado a esta segunda matriz desde el punto de vista eclesiástico. Al decir de Roger Chartier, “cada serie de discursos debe ser comprendida en su especificidad... relacionada con los principios de regularidad que la ordenan y la controlan”<sup>2</sup>. Con estas miras, y desde un análisis interdiscursivo de las narraciones, se propone relevar los temas que aparecen con mayor recurrencia en los textos para dar cuenta de los aspectos contemplados en la construcción de la matriz nacional católica.

El arco cronológico del abordaje cuenta con dos etapas claramente diferenciadas: 1) aborda los últimos años del proceso de secularización hasta 1919, cuando la nueva constitución nacional consagra la aconfesionalidad del Estado a través de su artículo 5<sup>3</sup>; 2) incluye los primeros años en que la Iglesia debe pensarse a sí misma conviviendo con un Estado que ya no reconoce al catolicismo como religión oficial. En todo este período los manuales reconstruyeron la historia nacional a partir de la presencia y/o ausencia de la Iglesia Católica en los relatos de los hechos que marcaron la construcción de las nociones de nación, Estado y ciudadanía. Los textos originados en el marco

1 Gerardo Caetano, “Notas para una revisión histórica sobre la cuestión nacional”, *Revista de Historia*, N° 3 (1992), 61.

2 Roger Chartier, *El mundo como representación*, (Barcelona: Gedisa, 1992), 61.

3 Art. 5 de la Constitución de 1919: “Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido, total o parcialmente, construidos con fondos del erario nacional, exceptuándose solo las capillas destinadas al servicio de los asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara asimismo exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados actualmente al culto de las diversas religiones”. En: Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguayana (1859 – 1919). Catolicismo y privatización de lo religioso* (Montevideo: Taurus, 1997), 111.

eclesiástico fueron los de HD, autor que no realizaba cambios significativos en sus interpretaciones históricas más allá de la numerosa cantidad de ediciones de sus libros.

Es dable recordar que ya en 1901 Monseñor Mariano Soler advertía que el nuevo siglo acarrearía una convivencia compleja entre la Iglesia y el Estado al señalar la mayor cercanía entre “*masones, liberales y protestantes*”<sup>4</sup>. Para posicionarse frente a esta alianza, la Iglesia procuró la unión de la nación católica a través del reconocimiento de su acción histórica en la construcción de la patria. No era esta una preocupación menor en tiempos de festejos de los centenarios de acontecimientos que marcaron la independencia nacional cuando la institución buscaba que el Estado reconozca sus aportes.

En la academia se debatían los orígenes de la nación uruguaya y el rol de la Iglesia en los procesos históricos. El historiador Eduardo Acevedo Vásquez (1916) destacaba la importancia de las invasiones inglesas en los movimientos revolucionarios por la independencia mientras recordaba a la Iglesia por sus vínculos con el sector conservador pro monárquico<sup>5</sup>. Estos debates historiográficos junto al proceso secularizador fueron claves para que la institución no fuera convocada por el Estado para las conmemoraciones.

Desde estos marcos, se ha organizado el trabajo en tres apartados. En una primera instancia se contextualiza la producción de los discursos históricos a estudiar para establecer sus conexiones con la realidad percibida por la Iglesia. Posteriormente, se abordan los relatos sobre los orígenes coloniales de la nación y la participación de los sacerdotes a favor de la independencia. Por último, se definen las características del Estado tutelar que desde el Boletín se aconseja organizar para conservar la existencia de las corporaciones tradicionales de la patria.

4 Mariano Soler, “El apostolado seglar...”, 1901, 52, en: Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859 – 1919)*. *Catolicismo y privatización de lo religioso*, 86.

5 Eduardo Acevedo Vásquez, *Manual de Historia uruguaya*, T. 1. (Montevideo: Imp. El Siglo Ilustrado, 1ra. edición, 1916), 66-67.

## El proceso de secularización y la importancia de la educación católica

El proceso de construcción institucional del Estado uruguayo de la segunda mitad del siglo XIX fue paralelo a la reorganización estructural de la Iglesia Católica que buscaba reafirmar su poder sobre los fieles y profesionalizar al clero nacional bajo los lineamientos de Roma. En este período, se destaca la figura de Monseñor Jacinto Vera –vicario apostólico desde 1859 y primer obispo de Montevideo (1878-1881)- quien depositó su confianza en los padres jesuitas para la creación y dirección del primer Seminario Conciliar y afianzó el vínculo de la Iglesia local con la Santa Sede bajo el papado de Pío IX. Con el afán de defender el propio ámbito de acción y en ello, de marcar los límites entre la órbita política y sagrada, los enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado fueron frecuentes, especialmente en torno a la educación. La reforma escolar de José Pedro Varela instrumentada a partir del Decreto-Ley de 1877 buscó instituir una instrucción laica en las escuelas del Estado. Sin embargo, sólo se logró que aquellos padres que no quisieran que sus hijos participaran de rituales católicos tuvieran la libertad de no hacerlo<sup>6</sup>. Fue la resistencia católica la que determinó la aprobación de un texto con una dirección diferente a la planteada originalmente.

El proceso de secularización -entendido como confinamiento de lo religioso al ámbito privado<sup>7</sup>- había generado reclamos eclesiásticos por la pérdida de varias de sus funciones tradicionales. No obstante ello, las decisiones oficiales que encendían las alarmas eran aquellas que no reconocían la autonomía eclesiástica en los asuntos considerados internos. A finales del siglo XIX se aprobaron leyes que disponían el control de sus casas (ley de conventos de 1885), que interferían en la vida familiar (ley de registro civil de 1879 y de

6 El art. 18 del decreto-ley de 1877 sostuvo finalmente que “la enseñanza de la Religión Católica es obligatoria en las Escuelas del estado exceptuándose a los alumnos que profesen otras religiones y cuyos padres, tutores o encargados, se opongan a que la reciban”, Matías Alonso Criado: “Instrucción Pública. Su reglamentación administrativa”, Montevideo, Agosto 24 de 1877, en *Colección Legislativa de la República Oriental del Uruguay*, Tomo IV: 1873-1878, Montevideo, Imprenta Rural, 1878, p. 636, en: Susana Monreal, “Libertad de enseñanza en Uruguay. Cuestionamientos y debates (1868 – 1888)”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, N° 5 (2016), 132.

7 Néstor Da Costa y Mónica Maronna refieren a los diferentes significados que implica la secularización. Para este trabajo se considera que los usos más ajustados del término son los mencionados por Joan Estruch: “1. La secularización como expresión de la creciente decadencia de la religión y su futura desaparición; 2. Como reflejo de la progresiva mundanización de lo religioso; 3. Como proceso de autonomización y de independización de la sociedad frente a lo religioso; 4. Como desacralización del mundo.” (J. Estruch, *El mito de la secularización*, en: Néstor Da Costa y Mónica Maronna, *Cien años de la laicidad en el Uruguay. Debates y procesos (1934 – 2008)*, (Montevideo: Planeta, 2019), 29.

matrimonio civil de 1885) y se adoptaron medidas que limitaban el crecimiento eclesiástico (el decreto de 1901 impedía el arribo de religiosos europeos al país, no se designaron obispos en las sedes sufragáneas de Melo y Salto hasta 1919). A todo el ello, el triunfo electoral del batllismo profundizó el proceso de reformas y restringió con mayor radicalidad el accionar de la Iglesia con la creación de nuevas formas de instrumentación de la caridad, la secularización de la asistencia pública<sup>8</sup> (creación de la Asistencia Pública Nacional en 1910<sup>9</sup>) y la eliminación de los contenidos religiosos en la educación de gestión estatal (1909). Además, se aprobaron cambios que preocuparon a las familias católicas: la ley de divorcio de 1907 y el control sobre la enseñanza de gestión eclesiástica al designar al Dr. Serafín Ledesma como inspector (1908). Si bien el momento culminante de este proceso fue la Constitución Nacional de 1919 que establecía un Estado sin religión oficial, las críticas y debates en torno a la enseñanza católica y el rol educador de sus miembros continuaron en la década de 1920<sup>10</sup>. El Estado batllista había dado los pasos necesarios para la expansión del sistema educativo medio: liceos en las capitales departamentales, enseñanza secundaria y preparatoria para mujeres, y liceos nocturnos para estudiantes trabajadores<sup>11</sup>. Con una educación de gestión estatal gratuita en sus diferentes niveles, para el ala radical del batllismo ya no debía existir una educación adoctrinante como la que llevaba adelante la Iglesia<sup>12</sup>. El libro de Julio César Grauert y Pedro Ceruti Crosa sobre *Los dogmas, la enseñanza y el Estado* apuntaba a ello en 1927.

8 Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859 – 1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*, 90.

9 *Ibidem*, 99.

10 Yanelin Brandon, “¿Libertad de enseñanza? ¿Atentado contra la libertad de conciencia? Discusiones parlamentarias en torno al uso de los manuales del Hermano Damasceno en las aulas laicas del Uruguay de primera mitad del siglo XX”, *Revista Estudios*, N°42 (2019), 35

11 Con el fin de ampliar la oferta educativa, en 1911 el presidente Claudio Williman envió un proyecto de ley al parlamento por el cual impulsaba la creación de liceos departamentales (proyecto que fue concretándose lentamente debido a problemas presupuestales y escases de profesores). Además, se creó la Sección Femenina de Enseñanza Secundaria por resolución de la Asamblea General el 8 de mayo de 1912. En 1919 se aprobó la creación de liceos nocturnos y en 1925 de los preparatorios.

12 El proceso de secularización ha sido muy estudiado por la historiografía uruguaya. Entre la extensa bibliografía destacamos: Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859 – 1919). Catolicismo y privatización de lo religioso* (Montevideo: Taurus, 1997); Gerardo Caetano (Coord.), *Los uruguayos del centenario. Nación, ciudadanía, religión y educación (1910 - 1930)*, (Montevideo: Taurus, 2000); Gerardo Caetano et al., *El Uruguay laico. Matrices y revisiones (1859 – 1934)*, (Montevideo: Taurus, 2013); Néstor Da Costa, *Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, (Montevideo: CLAEH, 2006); Carolina Greising, “El templo de la patria en el Cerrito de la Victoria de Montevideo (Uruguay) y la devoción del Sagrado Corazón de Jesús. Desafíos de la Iglesia Católica separada, 1919-1928”, en: *Annuario Digital*, N° 28 (2016), pp. 119-140; Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896 – 1919)*. (Montevideo: EBO, 1988).

Para la Iglesia todo el proceso de secularización era considerado regresivo dado que restringía su accionar sobre las poblaciones en tiempos de aluvión inmigratorio. La pérdida de espacios sólo podía acarrear intranquilidad y el auge de ideologías extranjeras. Por estas razones, asumió como deber moral profundizar la unidad cristiana y sobre todo, convocar a los fieles para visibilizar sus obras sociales. En todo ello, la educación católica de los jóvenes fue una de sus apuestas más importantes. Monseñor Mariano Soler advertía en 1905 al clero sobre los peligros de la impiedad que “penetra más profundamente en la juventud y en las masas populares, [ya que...] la indiferencia religiosa extiende su dominio de una forma pavorosa hasta entre los fieles”<sup>13</sup>. El púlpito, las aulas católicas y los manuales surgidos de ellas debían mancomunarse el discurso eclesiástico para no perder fieles. El liderazgo arzobispal era necesario para liderar este proceso pero el fallecimiento de Soler en 1908 fue un duro golpe.

Desde el colegio Sagrada Familia se empezaron a editar una serie de manuales para sus estudiantes. Las autorías se repartieron entre los hermanos de acuerdo a sus intereses, en el caso de los textos de Historia se encargó el Hermano Damasceno. HD<sup>14</sup> llegó al Uruguay desde su Francia natal en 1891 para ser parte de la misión educativa de la congregación en el barrio de la Aguada. Desde su arribo se dedicó a la actividad docente en primaria y en los cursos de ingreso a la universidad para los que escribió textos de historia nacional en acuerdo a los contenidos que trabajaba y a los programas oficialmente aprobados. Sus libros contaron con una gran cantidad de ediciones, traspasando el ámbito de su colegio hacia otras instituciones confesionales y de gestión estatal. Así publicó por la editorial Barreiro y Ramos el *Ensayo de Historia Patria* (1901, diez ediciones), el *Curso de Historia Patria* (1903, el libro I tuvo catorce ediciones mientras que el libro II alcanzó las dieciocho), la *Cronología de la Historia Patria* (1913) y la *Historia Americana* (1926). El *Compendio de Historia Nacional* fue publicado por primera vez en 1943 por Monteverde y Palacio del Libro con un total de cuatro ediciones, la última en el año que falleció su autor en 1957. Para su elaboración lo guiaba la doble noción de constituirse en mediador y autor que debía considerar el

13 Monseñor Mariano Soler, “Memorándum confidencial. Al venerable Clero Secular y Regular”, 1905, en: Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859 – 1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*, 94-95.

14 Eduardo Gilbert Perret nació en Cervens –Alta Saboya– el 8 de octubre de 1874. En 1888 ingresó a la Congregación laical de Hermanos de la Sagrada Familia de Belley fundada por Gabriel Taborin.

conocimiento histórico exigido en el ámbito académico y las aspiraciones de la Iglesia Católica<sup>15</sup>.

HD<sup>16</sup> se formó académicamente dentro de la congregación. Los primeros dos años de noviciado los cursó en la casa madre en Belley mientras que el resto de sus estudios los continuó en el colegio. Las disciplinas exigidas eran: religión, gramática y literatura, historia, matemática, geografía, ciencias, filosofía y cultura estética<sup>17</sup>. Fueron estos aprendizajes los que le permitieron llevar adelante su práctica de enseñanza y su producción escrita.

Sus obras surgieron de la necesidad de contar con manuales que se ajustaran a la población católica del colegio en tiempos donde primaban los discursos secularizados y positivistas sobre el devenir histórico del Uruguay. Debido al creciente anticlericalismo los hermanos escribían sus libros bajo seudónimos para evitar posibles críticas<sup>18</sup>, en su caso asumió las siglas HD por las que fue conocido en el ámbito cultural.

Los libros estaban dedicados a relatar los procesos históricos nacionales desde los orígenes coloniales hasta los años inmediatos a la edición. Los

15 Entre los estudiosos de la historia uruguaya, recuperó información e interpretaciones de Víctor Arreguine, Julián Miranda, Orestes Araujo y Eduardo Acevedo Vásquez, para la historia rioplatense generó acuerdos con Carlos Navarro y Lamarca, Eduardo Madero y Antonio Zinny, entre otros. Por su parte, entre los padres jesuitas, menciona a Pedro Lozano y José Guevara quienes dedicaron su labor al estudio de las Misiones al norte de la Banda Oriental. (Yanelin Brandon, “¿Libertad de enseñanza? ¿Atentado contra la libertad de conciencia? Discusiones parlamentarias en torno al uso de los manuales del Hermano Damasceno en las aulas laicas del Uruguay de primera mitad del siglo XX”, 37). En la construcción del texto narrativo buscó diversos insumos académicos para que el manual no se circunscribiera solamente a las voces católicas. Sin embargo, estos autores sólo son citados en aquellos aspectos que no provocaron disputas con su interpretación de los hechos históricos.

Fueron pilares fundamentales de su relato los libros de Francisco Bauzá en especial, la “Historia de la dominación española en el Uruguay”. Esta obra le permitió sostener la idea de un pasado remoto identitario a cuya caracterización amalgamó su relato histórico integrador desde una base cristiana (Tomás Sansón, *La construcción de la nacionalidad oriental. Estudios de historiografía colonial*, (Mdeo.: UDELAR-FHUCE, 2006), 96, 97 y 104.). Para describir la vida cotidiana y religiosa del Montevideo colonial refirió a la obra de Isidoro de María, y a Juan Zorrilla de San Martín para exaltar los sentimientos nacionales.

16 Son relativamente escasos los estudios que se han realizado sobre HD. Los artículos que le dedicó Juan E. Pivel Devoto en *Marcha* (1957), Lincoln Maiztegui Casas “El Hermano Damasceno: un pedagogo francés para la historia uruguaya”, en: *Revista Prisma*, N° 20 (2005) y Fernando Mañé Garzón en el libro *Olvidos* (2009) recuerdan particularmente sus aportes como educador. La obra de mayor despliegue y que contó con la consulta del Archivo HD fue la de Néstor Achigar, Hugo Varela Brown y Beatriz Eguren *Hermano Damasceno un aporte a la cultura uruguaya* (2011).

17 Néstor Achigar et al, *Hermano Damasceno. Un aporte a la cultura uruguaya* (Montevideo: Colegio Sagrada Familia, 2011), 104-105.

18 Al referirse a sus libros de Historia, sostiene en sus Memorias: “nuestro Director, el buen y prudente Hno. Nicéforo, me propuso, en previsión de las críticas que pudiesen venir, firmarlo solo con mis iniciales”, Hno. Damasceno, “Notes...” en: Achigar et al, *Hermano Damasceno*, 156. De esta forma, para los de Historia y Religión utilizó frecuentemente las siglas HD, mientras que en los de Gramática publicó bajo el nombre de Hugo Delmonte, para algunos textos de Religión firmó como Eduardo Claret o Eduardo Peray, y para los textos de Geografía utilizó Pedro Martín o Héctor Durán.

manuales cuentan con dos tipos de letras: las de mayor tamaño son utilizadas para el cuerpo de texto mientras que en las notas al pie puntualizaba datos e interpretaciones de los hechos con una letra menor. Esta estructura permitía que sus libros pudieran ser leídos en varios niveles educativos desde Educación Primaria a los cursos de ingreso a la Universidad. Inspirado en los manuales franceses de Víctor Duruy, el Abate Drioux, Gustavo Ducoudrey y Monseñor Daniel, utilizó lecturas y testimonios, juicios críticos, presentación breve de debates historiográficos, mapas y representaciones (copias de pinturas famosas e imágenes) que reafirmaron o matizaron algunas de sus afirmaciones. De esta forma, el *Ensayo de Historia Patria* constituye una síntesis cronológica de la historia política - militar cuyo objetivo principal consistía en plantear el devenir del Uruguay desde sus orígenes coloniales hasta los tiempos contemporáneos. Para ello, se presentan los acontecimientos de forma ordenada y concatenada por lo que cada hecho tiene una o varias causas que explican el proceder de los héroes nacionales en ellos. Por su parte, los sectores subalternos son mostrados cual masa informe, obediente al caudillo por su prédica y compromiso con el bien común.

Se han encontrado indicios de la utilización de estos libros en liceos de gestión estatal. El programa para primer año de Enseñanza Secundaria de 1912 proponía para la historia nacional el “Compendio de Historia Patria” de HD –al que refería como “Hermano Damián”<sup>19</sup>. Años después, en las sugerencias de manuales para los programas de Secundaria que aparecen en el informe de actuación de Claudio Williman de 1915, se mencionan: el “Ensayo de Historia Patria de HP” para 1er año junto a otros libros para otros cursos<sup>20</sup>. Por su parte, los liceos departamentales informaban en 1915 sobre la compra de libros para sus bibliotecas, listado en el que aparecen veinte ejemplares de la “Historia Patria de HD”<sup>21</sup>. Esta presencia de HD era observada con recelo por las autoridades pues la producción de manuales para las aulas estatales era potestad de educadores y académicos vinculados a su estructura institucional.

Por su parte, el Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis surge a partir del interés de la Curia por contar con un medio de información oficial. Iniciada su

19 Anales de la Universidad, Montevideo, Año XXI, T. XXVI, N° 94, 1916, 308.

20 José Claudio Williman, *Memoria Universitaria correspondiente a los años 1909 - 1914* (Mdeo.: UDELAR, 1915), 512 – 513. Entendemos que las siglas “HP” responden a un problema de tipoo.

21 “sólo deben ser prestados dichos libros a los estudiantes del Liceo que lo soliciten, debiendo en tal caso la Dirección tomar las medidas de seguridad que estime necesarias” (28/julio/1915), en: Anales de la Universidad, T. XXVI, N° 93, 1915, 583.

publicación en 1918, se editaba mensualmente para dar a conocer a sacerdotes y hermanos las actividades realizadas en el país, las directrices que llegaban desde Roma, y la situación y estrategias de la Iglesia a nivel internacional<sup>22</sup>. Si bien los diarios y las revistas católicas no eran nuevos -ya en la segunda mitad del siglo XIX existían medios de prensa que ponían al corriente a la población de los acontecimientos nacionales y las noticias eclesiásticas-, en este caso se apuesta por un instrumento que buscaba instruir a la clerecía acerca de las formas de actuar y de los discursos a brindar en las parroquias.

Los manuales de HD así como el Boletín cuentan con contenido performativo dado que estructuran, ordenan y sintetizan bajo la égida de una construcción de sentido oficialista. En necesario mencionar que cada texto tiene su propio sentido: el manual según el investigador Agustín Escolano Benito – fundador del Centro Internacional de la Cultura Escolar en España (CEINCE)- constituye una “representación del conocimiento académico que las instituciones transmiten, un cierto modelo reductivo de la ciencia y de la cultura dispuesto conforme a los órdenes y géneros textuales identificados”<sup>23</sup>. De esta forma, no sólo son el resultado de las exigencias programáticas sino también, reflejan al medio sociocultural que los aprueba y utiliza. Por otro lado, la revista de la Curia tenía la función principal de actualizar la información sobre los acontecimientos recientes y con ello, generar insumos para la proyección de políticas eclesiásticas. No obstante ello, en tiempos de festejos por los centenarios de la patria, los datos sobre los hechos históricos a conmemorar eran recurrentes.

## El relato sobre los orígenes de la patria

La historiadora Ariadna Islas consigna que “la nación se conforma durante un proceso histórico que tiene como premisa la constitución del Estado, siempre que se entienda nación como un conjunto de ciudadanos regidos por las mismas leyes, que se reconocen como tales y se vinculan por lazos de identidad como pertenecientes a ella”<sup>24</sup>. A principios del siglo XX

22 Verónica Leone, “Periodismo católico en Uruguay”, en: *Diccionario de Historia cultural de la Iglesia en América Latina*. [https://www.dhial.org/diccionario/index.php/PERIODISMO\\_CAT%C3%93LICO\\_EN\\_URUGUAY](https://www.dhial.org/diccionario/index.php/PERIODISMO_CAT%C3%93LICO_EN_URUGUAY)

23 Agustín Escolano Benito, “El manual escolar y la cultura profesional de los docentes”, *Revista Tendencias Pedagógicas*, Vol. 14 (2009), p. 174.

24 Ariadna Islas, *La liga patriótica de enseñanza. una historia sobre ciudadanía, orden social y educación en el Uruguay (1888-1898)* (Montevideo: EBO, 2009), 13.



la cuestión nacional se dirimía sobre matrices diferenciadas. Bajo la égida de una concepción cosmopolita, los batllistas apostaban a formar una sociedad política enlazada a su organización territorial sin tener en cuenta los diferentes credos ni etnias sino proyectándose hacia la concreción de valores modernos<sup>25</sup>. Por su parte, la Iglesia mira hacia el pasado sintiéndose partícipe de un origen colonial en el cual reconocía la preexistencia de una nación católica pequeña pero ligada por sus valores cristianos y relacionamiento social.

Desde la matriz católica, la obra de HD narra los acontecimientos ordenados en tres etapas: la colonia, la independencia y la república -no podemos dejar pasar por alto el título del segundo apartado del libro en el cual rescata el objetivo de independencia como tema relevante frente a otros posibles como revolución o guerra-. Para trabajar los orígenes de la patria, su obra dedica varias páginas a los dos períodos considerados clave: la colonia y la primera etapa revolucionaria.

La sociedad colonial de Montevideo, concebida desde una égida hispano católica, fue presentada a través de los avatares de la vida cotidiana pautada por el accionar del Cabildo y de las órdenes religiosas. En este marco, así como a los cabildantes les correspondían las decisiones políticas, el clero se dedicaba a su misión civilizadora, término que era asimilado a los logros de pacificación y convivencia. De esta forma, se exaltaba la función educativa y disciplinadora de la religión:

El pueblo español era esencialmente religioso [...] A este pueblo guerrero y profundamente cristiano, pertenecían la mayoría de los primeros vecinos de Montevideo.

Eran, pues, fervientes cristianos. Profesaban gran respeto y cariño a los ministros de Dios, y asistían con una piedad ejemplar, lo mismo las autoridades que el pueblo, a todas las fiestas religiosas que se celebraban en la noble ciudad de San Felipe.<sup>26</sup>

Entre las órdenes religiosas residentes HD destacó a franciscanos y jesuitas y en ellas recuperaba la conquista pacífica basada en ideales católicos y la noción de laboriosidad, valores necesarios para educar poblaciones prósperas. Para cumplir con este fin, no sólo fue imprescindible el trabajo misional del clero con los indígenas sino también la prédica en el púlpito, así como la

25 Caetano, "Notas para una revisión histórica sobre la cuestión nacional", p. 61

26 HD, *Ensayo de Historia patria*, (Montevideo: Barreiro y Ramos), 1913, 151.

obra educativa en las escuelas. Estas actividades cotidianas hacían de la labor eclesiástica una tarea fundamental para acompañar el orden impuesto por las autoridades locales. Para el Hermano, el cabildo fue una institución clave dado que allí “nació y se desarrolló el espíritu republicano en las colonias españolas. Por ello, fueron llamados con razón la ‘cuna de la independencia’<sup>27</sup>. De esta forma se había constituido el binomio institucional que habría pautado los orígenes de los ideales republicanos atravesados por el orden, la moral y la participación política de sus habitantes.

En su obra se comprueba la convivencia armónica entre sacerdotes y autoridades de gobierno en los espacios públicos durante este período<sup>28</sup>. Más allá del trabajo en las reducciones, los curas fueron mostrados como profesionales respetados por su misión, principalmente en su función sacramental y de colaboración en la solución de los problemas de la ciudad. A los franciscanos se los describió guiando pueblos indígenas, en la capellanía de la guarnición militar, en la administración de escuelas y como educadores, asistiendo a los fieles, celebrando misa y en actos de caridad. Por su parte, hasta 1767, los jesuitas fueron mostrados conciliando a las partes en levantamientos armados de indígenas contra españoles, predicando la paz entre los pueblos, dirigiendo y defendiendo las reducciones de indígenas.

En cuanto a la función educativa y las actividades de caridad, HD recuperó las colaboraciones privadas que asistieron al clero en la gestión. Fueron ejemplos de estos casos, la obra de las Hermanas Domínicas en la instrucción gratuita de niñas, el Hospital de Caridad promovido por Francisco Antonio Maciel –ciudadano católico y “padre de los pobres”-, y el Hospicio de San Francisco creado por sacerdotes y legos de esta orden (de esta última institución rescata los donativos de diversos montevideanos y autoridades civiles, los que lograron hacer exitosa esta experiencia y contribuir a que no se convirtiera en una carga para la ciudad).

En todas estas actividades, las órdenes religiosas no se mostraban formando parte del entramado político ni eclesial –ni diocesano, ni virreinal, tampoco estatal-español, mucho menos dentro de la estructura eclesiástica pontificia-. En todo caso, la clerecía se adaptaba a los desafíos locales y se

27 *Ibidem*, 164

28 Al respecto, los dos edificios reseñados fueron el Cabildo de Montevideo y la Iglesia Matriz. Entre las personalidades destacadas que concurrieron a la consagración del templo, menciona al Padre Juan José de Ortiz –defensor del proyecto arquitectónico de la nueva construcción-, Manuel Pérez Castellano, Dámaso Antonio Larrañaga, Juan Larrobla y el Obispo de Buenos Aires, Benito Lué y Riega; también participaron las autoridades civiles y el pueblo. *Ibidem*, 215.

ajustaba a las autoridades españolas sin una dependencia clara ni concreta en el relato. El patronato real parecía no existir y la división entre las esferas del poder político y sagrado funcionaba sin mayores dificultades.

Este espacio de convivencia se vio interrumpido por el proceso de revolución de independencia donde el relato cronológico pauta el devenir de los acontecimientos. En este derrotero, la liturgia de la Iglesia (celebraciones religiosas, las misas y la administración de sacramentos) y la acción de sus colectivos observan un notorio descenso en su presencia discursiva. Cauteloso en el relato, HD desdibuja al clero en el acontecer revolucionario mientras que lo inserta en aquellos acontecimientos que implican el diálogo, la negociación, la representación del pueblo o la demostración de un gesto ilustre.

Por su parte, la Iglesia ya no está representada por sus órdenes sino por sus individualidades, actuando no como representantes eclesiásticos sino en su compromiso político de colaboración con su localidad y en comunión con el tejido social de su comunidad. A partir de ello, se describe a los sacerdotes en su adhesión al régimen españolista o en su opción revolucionaria, asumiendo la responsabilidad de interpretar los intereses de sus ciudades y de convertirse en delegados de sus feligreses. En este sentido, se resquebraja el pacto político eclesiástico, para los historiadores Roberto Di Stefano y Loris Zanatta se quiebra el “régimen de cristiandad” instituido durante la colonia y resquebrajado durante las invasiones inglesas<sup>29</sup>.

En este marco, el obispo de Buenos Aires, Benito Lué y Riega (1753-1812) fue recordado en su opción conservadora a través de su discurso en el cabildo abierto del 22 de mayo de 1810: “mientras existiera en España un pedazo de tierra mandado por españoles, ese pedazo de tierra debía mandar en las Américas; y mientras hubiera un solo español en las Américas, ese español debía mandar a los americanos”<sup>30</sup>. Para Damasceno, esta era una declaración que no representaba a los miembros de la Iglesia rioplatense sino constituía un gesto que demostraba la distancia entre la autoridad diocesana y la mayoría de sus subalternos.

Contrariamente a esta postura, relata el accionar del clero en la región y la Banda Oriental quienes no se sintieron llamados a cumplir con el mensaje político de la autoridad diocesana. De esta forma menciona el compromiso revolucionario de los franciscanos con el artiguismo, situación que había

29 Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la iglesia argentina desde la conquista hasta fines del siglo XX*, (Buenos Aires: Mondadori-Grijalbo, 2000) 203.

30 HD, *Ensayo de Historia Patria*, 1923, 269.

provocado la expulsión de la orden de la ciudad de Montevideo por el virrey Francisco Javier de Elío el 24 de mayo de 1811: “eran decididos partidarios de la Revolución, y la ayudaban en cuanto podían haciendo propaganda secreta y mandando aviso a los libertadores de lo que ocurría en la ciudad”<sup>31</sup>.

El estallido revolucionario encontró a los jesuitas prohibidos en el territorio hispanoamericano, situación que en su interpretación, perjudicó profundamente a la causa monárquica. El autor sostenía que si los jesuitas no hubieran sido expulsados del territorio de las Misiones Orientales en 1767 por decisión de Carlos III, los españoles hubieran contado con una congregación que les hubiera sido fiel a su causa. De esta forma, coloca en un sitio de particular relevancia al exilio del reino español, decisión que finalmente afectó el desenlace revolucionario. La ausencia de los jesuitas les impidió a los españolistas contar con un ejército de indígenas misioneros, “así perdió el Gobierno español 30.000 soldados obedientes, aguerridos y fieles hasta la muerte...”<sup>32</sup>.

Entre las figuras con trascendencia regional destaca al Deán Gregorio Funes (1749 – 1830), mencionado en el relato en su calidad de representante de Córdoba. A Funes se lo localiza en Buenos Aires a finales de 1810 por motivo de su participación en el gobierno revolucionario junto a otros once diputados de las provincias. La dirigencia porteña -enfrentada entre saavedristas y morenistas (bandos políticos formados a partir de los liderazgos de Cornelio Saavedra y Mariano Moreno)-, debatió el lugar que estos líderes tendrían en el gobierno de la Junta de Buenos Aires, defendiendo Mariano Moreno el derecho de estos representantes a integrar el Poder Legislativo. El Deán rebatió esta propuesta sosteniendo que era necesaria la participación de los doce en el gobierno de la Junta, posición que triunfó finalmente –sin contar con delegados de la Banda Oriental- y con ello, la defensa por la descentralización de la representación política<sup>33</sup>. Otro aporte de Funes, no mencionado por Damasceno, fue su alegato a favor del ejercicio del patronato por la Junta porteña, declaración realizada junto a Juan Luis de Aguirre bajo

31 Ibidem, 303.

32 Ibidem, 266.

33 Del Deán Funes menciona escasos datos, su nacimiento en la ciudad de Córdoba, los estudios cursados en la universidad y su opción por el sacerdocio, profesión que lo llevó a detentar su cargo en la catedral de su ciudad natal. Destaca también, el compromiso político con su provincia y puntualiza su labor historiográfica en el “Ensayo de la Historia Civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay”. Ibidem, 299.

críterios regalistas<sup>34</sup>. El fallecimiento de Moreno y la asonada del 6 de abril de 1811 fueron los motivos recuperados para explicar el ascenso de Saavedra al poder, teniendo como consejero a Funes.

La centralización y descentralización del poder nuevamente toma protagonismo al exponer la actividad en la Banda Oriental del Padre “patriota” José Manuel Pérez Castellano (1734-1814) en el Cabildo abierto de 1808, cuando Montevideo se separó del gobierno político de Buenos Aires. En este sentido, el sacerdote fundamentaba la fórmula revolucionaria en carta al Obispo:

Los españoles americanos somos hermanos de los españoles de Europa... Los de allí, viéndose privados de nuestro muy amado Rey el señor don Fernando VII, han tenido facultades para proveer su seguridad y defender los imprescriptibles derechos de la Corona, creando juntas de gobierno que han sido la salvación de la patria y creándolas casi a un mismo tiempo y como inspiración divina. Lo mismo sin duda podemos hacer nosotros, pues somos igualmente libres.<sup>35</sup>

Disuelta la Junta de Montevideo, aborda la creación del Partido Nacional por parte de un grupo de patriotas entre los que figuraban Fray José Benito Lamas (1787 – 1857) y el cura de Florida Santiago Figueredo (1781 – 1832), a ellos se fueron sumando otros sacerdotes destacados: Dámaso Antonio Larrañaga (1771 – 1848) junto a párrocos de Colonia, Paysandú, Canelones y San José. En el otro bando, se encontraban los realistas representados por el madrileño Fray Cirilo de Almeida y Brea (1781 – 1872) quien fuera encargado de la redacción de “La Gaceta” hasta la rendición de Montevideo en 1814<sup>36</sup>. Es de notar que escaso número de sacerdotes citados en el bando realista.

Los acontecimientos históricos fueron interpretados entonces, a manera de lucha entre quienes se identificaban con el bien común de la patria bajo una lógica descentralizadora -los miembros del clero estaban en este sector-, y aquellos orientales o extranjeros que detentaban aspiraciones centralizadoras -los portugueses (y luego brasileros), el gobierno de Buenos Aires, la Logia

34 Este principio constituiría un antecedente fundamental para el ejercicio del patronato de los futuros gobiernos. Valentina Ayrolo, *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales* (Buenos Aires: Biblos, 2007), 57-58.

35 José Manuel Pérez Castellano, en: HID, *Ensayo de Historia Patria*, 1923, 255.

36 Ibidem, 276.

Lautaro<sup>37</sup> y los caudillos locales atraídos por estas influencias-. En esta puja, estaban en juego dos preocupaciones centrales para la Iglesia a principios del siglo XX: 1) el respeto a las instituciones locales que existían previamente a la conformación del Estado. A su entender, apostar a los centralismos gubernamentales no permitía el libre funcionamiento de las corporaciones tradicionales que identificaban a los pueblos. 2) el sentido de la libertad, concepto en disputa entre liberales y la Iglesia. Para los liberales el despliegue de la libertad individual era pilar fundamental del crecimiento de las naciones. Las autoridades católicas sostenían que el individuo debía entender su libertad en el entramado comunitario por lo que el bien común debía ser el objetivo de las personas que integran la nación. De esta forma, la guía sacerdotal era imprescindible para mantener los valores convivenciales que sostenían la unidad de la sociedad<sup>38</sup>.

Vinculados al proyecto político artiguista de descentralización, cinco de los delegados orientales a la Asamblea Constituyente de 1813 de Buenos Aires eran miembros del clero (en un total de seis). Esta cantidad sufrió variaciones, dado que el presbítero D. Dámaso Gómez Fonseca (1763 – 1829) había sido elegido anteriormente, sin el concurso del prócer. Para describirlos, HD permite que el historiador Héctor Miranda<sup>39</sup> se convierta en la voz de reconocimiento, una forma de darle voz a la academia en el destaque de la labor clerical. Los delegados son presentados en el siguiente orden: Dámaso Antonio Larrañaga, Francisco Bruno de Rivarola (1752 – 1825), los presbíteros

37 Entre quienes fueron generando disidencias identificó a los sectores o líderes que respondían a intereses extranjerizantes. La masonería se constituyó según nuestro autor, en uno de los principales enemigos de los orientales. La logia Lautaro creada en 1812 era presentada como ejemplo de organización atenta a sus propios intereses y ajena al bien común de las naciones. Creada por Carlos María de Alvear y José de San Martín, y de filiación pro monárquica, HD describe la actividad de algunos de sus integrantes a favor del centralismo porteño, entre los que presenta a Manuel de Sarratea y Juan Martín de Pueyrredón, proclamados enemigos de Artigas. En el análisis, el autor relata cómo esta logia fue tomando las riendas de la revolución, especialmente de la Asamblea Constituyente de 1813 y cómo sus decisiones atentaron contra la descentralización y el proceso de independencia oriental –tal es el caso, del apoyo brindado a la invasión portuguesa de 1816-. (HD, *Ensayo de Historia patria*, (Montevideo, Barreiro y Ramos, 1923), 318).

Roberto Di Stefano y Loris Zanatta agregan al listado del Hermano a algunos clérigos y regulares preocupados por la marcha de la revolución y por la dirección de la política eclesial. En: Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la iglesia argentina desde la conquista hasta fines del siglo XX*, 212. Por cierto, HD rechaza la filiación religiosa de sus miembros, incluso agrega que la persecución al proyecto artiguista no sólo se debe al sistema político implementado sino también al hecho de que Artigas era “católico ferviente, fue declarado bicho desde los principios”. (HD, *Ensayo de Historia patria*, 1923), 318.

38 Sobre este tema ver: Gerardo Caetano (Coord.), *Los uruguayos del centenario. Nación, ciudadanía, religión y educación (1910 - 1930)*, (Montevideo, Taurus, 2000); Gerardo Caetano, et al., *El Uruguay laico. Matrices y revisiones (1859 – 1934)*, (Montevideo: Taurus, 2013); Roger Geymonat (Comp.), *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, (Montevideo: Ediciones La Gotera, 2004); Eudaldo Forment Giralt, “Notas para la historia de la Filosofía Neoescolástica en el siglo XX”, *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, Año 52, N° 128 (2003), págs. 303-316

39 Héctor Miranda, “Las Instrucciones del Año XIII” [1910], en: HD, *Ensayo de Historia Patria*, 1923, 333-334.

Mateo Vidal (montevideano, 1780 - 1855) y Marcos Salcedo (“argentino”) –a ellos se sumó un oriental con formación militar, Felipe Cardoso-. Para HD estos cuatro integrantes de la Iglesia “sabían hermanar el amor a Dios, base de todos los amores, con el amor a la Patria, para producir el más sólido y verdadero de los patriotismos”<sup>40</sup>.

Entre los datos biográficos Héctor Miranda recupera la figura de Larrañaga. Menciona su origen montevideano y sus estudios en el Colegio de los Padres Franciscanos para remitirse tangencialmente a otros cursos sin referir a las instituciones ni a las fechas en que por ellas transitó, pero sí a las ciudades donde se formó: Buenos Aires y Córdoba. La ordenación de Presbítero fue conseguida en Río de Janeiro (sin mencionar la autoridad que brindó el reconocimiento). Entre su actividad política sintetiza la capellanía del ejército montevideano en la reconquista, fue miembro del cabildo abierto de 1808 y participante de la Junta de Gobierno surgida en ese año. Su curiosidad científica y sus conocimientos sobre la naturaleza fueron otros motivos de destaque. El sacerdote Francisco Bruno de Rivarola, oriundo de Buenos Aires, fue reconocido por su lazo de amistad con el prócer uruguayo y su función de informante de las circunstancias políticas porteñas. Por su parte, de los presbíteros Mateo Vidal y Bruno Salcedo, Miranda brinda muy pocas referencias revolucionarias debido a su escasa trayectoria hasta 1813. En el texto de HD este aspecto es considerado sustancial para comprender la falta de real compromiso de Salcedo por la causa descentralizadora al aceptar ser delegado por el Congreso de la Capilla Maciel.

El auge del artiguismo entre 1815 y 1816 fue estudiado desde dos focos de atención: el pueblo de Purificación y Montevideo. En ambos espacios se organizaron las autoridades (Artigas / Cabildo-Fernando Otorgués/Miguel Barreiro) a partir del establecimiento del orden que permitió el asentamiento y cierto crecimiento de las localidades. En los dos lugares, el acompañamiento de los miembros del clero al proyecto artiguista estuvo vinculado a la educación: la creación de la Biblioteca Nacional y las escuelas de la patria. En el *Ensayo* se resaltó particularmente la figura de Pérez Castellano por la donación en diciembre de 1814 de su biblioteca, de una construcción y las rentas para la biblioteca pública. Colaborador en el proyecto, Dámaso Antonio Larrañaga se convirtió en su primer director.

40 HD, *Ensayo de Historia Patria*, 1923, 335.

La escuela de Purificación gestionada por Fray Benito Lamas, fue observada con éxito a través de las apreciaciones del Cabildo de Montevideo. La ciudad había expulsado a los franciscanos y con ello se redujo el número de aulas. La escuela pública que funcionaba era la del maestro Pagola, muy criticado por implementar “doctrinas contrarias al sistema”. Por este motivo, se solicitó a Lamas que sustituyera a este maestro<sup>41</sup>. Para documentar esta solicitud, HD cita parte de la carta de Artigas al Cabildo fechada el 12 de noviembre 1816 y recuperada por Isidoro de María, autor de quien transcribe las apreciaciones finales que se adjuntan al documento:

Irán los Reverendos Padres Otazú y Lamas, en virtud de la utilidad que V.S. manifiesta en el informe... Y, sin embargo de serme tan preciosos para la administración del pasto espiritual de los pueblos que carecen de Sacerdotes, me desprendo de ellos porque son útiles a ese pueblo, ya que V.S. manifiesta la importancia que ellos darán al entusiasmo patriótico. Si el Padre Lamas es útil para la escuela pública, colóquesele y exhórtesele al Reverendo Guardián y a los demás Sacerdotes de ese pueblo para que en los púlpitos convenzan de la legitimidad de nuestra justa causa, animando a su adhesión, y con su influjo penetren a los hombres de más alto entusiasmo para sostener su libertad [...] la escuela que también se llamó de la Patria, uniendo a la enseñanza de las primeras letras, la educación cívica, el amor a la libertad y al suelo patrio, que tuvo un apóstol ferviente e instruido en el Padre Lamas.<sup>42</sup>

En el texto de HD, la religiosidad de José Gervasio Artigas adquiere relevancia en varios momentos de su vida: en su educación franciscana, por el asesoramiento que solicita a sacerdotes durante la revolución y porque asigna a eclesiásticos obras culturales y educativas. Posteriormente, puede ser percibida en el Paraguay, tiempo en el que demostró caridad cristiana hacia

41 Orestes Araújo en *Historia de la escuela uruguaya* (1911) relató la situación de la escuela de Montevideo: “funcionaba á cargo del Maestro don Manuel Pagola, nativo de este país, cuando quiso su mala estrella que cayese en serio desagrado del Cabildo, por sus ideas contrarias al sistema político imperante, perniciosas á la educación de la niñez que debía formarse en la religión de la patria libre, que era el voto de los americanos del Sur. Vociferar contra el sistema era considerado entonces una herejía política punible, que conducía, en tantos casos ocurrentes, á la Purificación, y que, naturalmente, debía reputarse más grave ó peligrosa partiendo del Maestro de la escuela pública. En consecuencia, el Cabildo acordó su separación inmediata de la escuela”. Al tomar Benito Lamas su lugar en Montevideo, Orestes reconoce no saber quién quedó a cargo de la escuela en Purificación. Con respecto al destino de Pagola, sostiene que, a pesar de tener prohibida la facultad de crear escuela, tenía estudiantes a su cargo de forma particular, entre los que se encontraba el hijo de Artigas. Fue a petición de José María que el caudillo concedió la potestad de levantarle la prohibición. (Orestes Araújo, *Historia de la escuela uruguaya*, (Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1911), 98 y 101).

42 Carta de Artigas al Cabildo, 12 de noviembre 1816, en: HD *Ensayo de Historia Patria*, 1923, 384-386.



sus contemporáneos. Es de aclarar que estas descripciones no se realizan para otros caudillos.

Con la invasión portuguesa y el dominio luso-brasileño los sacerdotes desaparecen del relato que adquiere un fuerte contenido militar. El recibimiento de Federico Lecor fue enfocado en los actos del cabildo de Montevideo, mientras sintéticamente refiere al Te Deum en el templo mayor por la incorporación de la provincia al Reino de Portugal. En los tiempos de la Cisplatina los miembros de la Iglesia parecen no haber participado en la política, siendo solamente nombrado en esta etapa Dámaso Antonio Larrañaga por su voluntad de unirse a Portugal y su participación en el Congreso<sup>43</sup>.

Hacia el final del capítulo dedicado a la independencia en la edición de 1923, HD realizó puntualizaciones específicas correspondientes a la Iglesia y al movimiento revolucionario. En la síntesis destacó la necesidad de independencia del clero oriental de la diócesis de Buenos Aires<sup>44</sup> recuperando el nombramiento de Larrañaga como vicario de Montevideo a partir de 1824 tras la visita de Monseñor Muzzi a la ciudad. Esta consagración se vio reafirmada en la víspera de la Jura de la Constitución el 17 de julio de 1830, cuando la Asamblea segregaba por ley la Iglesia nacional de la de Buenos Aires<sup>45</sup>.

Asimismo, remarcó la acción militante de los curas durante el proceso revolucionario artiguista para lo que citó un artículo publicado en el diario “El Bien” por el historiador Raúl Montero Bustamante.

43 Al referirse a la carrera de Larrañaga, HD profundiza sobre su vida política durante el período entre 1816 y 1830, para lo que sintetiza información sin precisar algunas fechas. Al mencionar su participación en el Congreso Cisplatino acota que junto al político Francisco Llambí y Jerónimo Pío Blanqui fueron los tres delegados que sostuvieron la necesaria anexión a Portugal. Entiende que los representantes comprendían que los orientales no contaban con las garantías necesarias para erigirse como un Estado independiente luego de la dura guerra contra los portugueses (la incorporación se resolvió el 31 de julio de 1821). Asimismo, recuerda su interés en la expansión de la educación gratuita al crear la escuela lancasteriana en 1823 (basada en el método del inglés José Lancaster, este sistema fue extendido a los diferentes pueblos del país por resolución de la Asamblea Constituyente de San José en 1826). A partir de 1830 Larrañaga era mostrado proponiendo el diálogo pacificador entre Lavalleja y Rivera para evitar la guerra civil (junio de 1830) y consagrándose senador por el departamento de Montevideo para la primera legislatura. El 14 de agosto de 1832 fue nombrado Vicario Apostólico y Protonotario Apostólico designado por Su Santidad Gregorio XVI. (HD, *Ensayo de Historia patria*, 1923, 381-382, 435 y 524).

44 Montevideo ya había dejado de responder a la autoridad diocesana desde la Junta de 1808, momento en que había cesado el pago del diezmo. Desde entonces, los vínculos fueron muy irregulares. (Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina*, 204).

45 HD, *Ensayo de Historia patria*, 1923, 526.

La Historia – dice- ha sido ingrata con ese poderoso factor de la independencia nacional. El clero patricio que confundió sus abnegados y heroicos esfuerzos con los de los guerreros, espera aún su reivindicación. En los análisis biográficos donde se narran las acciones de nuestro romancero heroico, hay muchas páginas en blanco que llenar con los nombres de aquellos ministros de Dios, cuyas manos unguadas ayudaron a modelar en el barro primitivo las formas de la Patria Oriental. [...] En realidad, ellos fueron los precursores; antes que los caudillos y los guerreros convulsionaran la campaña de la tranquila colonia, su palabra, su influencia, su consejo, habían labrado el espíritu de las masas. El clero patricio reclama esa gloria; él fue el factor que preparó la tierra donde había de germinar la libertad. Artigas y sus jefes encontraron en ellos sus aliados y sus hermanos de ideal.<sup>46</sup>

De esta forma, se comienza a recuperar la acción revolucionaria de quienes utilizaron sus púlpitos como escenarios de discursos por la libertad, entre ellos rememora al vicario Tomás Gomensoro y el dominico Fray Marcelino Pelliza en Soriano; el cura vicario de Guadalupe (Canelones) Doctor José Valentín Gómez; el oriental Don Santiago Figueredo del curato de Florida; el presbítero Silverio Antonio Martínez y Don Ignacio Maestre de Paysandú; Gregorio Gómez en San José; Juan José Jimenez en Minas; Enrique Peña en Colonia; el capellán del primer ejército oriental presbítero Manuel Antonio Fernández; Fray José Benito Lamas; el Padre Larrañaga; Manuel Pérez Castellano, Manuel Barreiro; los capellanes presbítero Gadea y el Padre Martínez; junto a una nueva generación de sacerdotes que acompañaron el proceso de 1825 entre los que menciona a Larrobla (presidente en la Asamblea de Representantes de la Florida), Torres Leiva, Solano García, Feliciano Rodríguez, Lorenzo Antonio Fernández, que junto a los que ya contaban con experiencia desde las primeras horas revolucionarias como Jimenez y Gadea, Redruello, Larrañaga y Lamas, acompañaron a los líderes de la independencia. Asimismo, Montero Bustamante apunta que no deben olvidarse “otros nombres aún de sacerdotes ignorados, que junto con la palabra de Dios, sembraron la idea de la patria en las masas campesinas de la tierra uruguaya”<sup>47</sup>.

Entre ellos se reconoce además la acción de Fray Juan de Ascarza que, durante el asedio a Montevideo por José Rondeau en 1814 y al vivir la ciudad

46 R. Montero Bustamante, en: *Ibidem*, 526-527.

47 R. Montero Bustamante, en: *Ibidem*, 527-528.

una situación de emergencia alimentaria, pidió limosnas entre las familias para obras de caridad auxiliando de esta forma a 3000 personas con alimentos<sup>48</sup>.

Estas páginas relativas a las actividades desplegadas por los sacerdotes en el proceso revolucionario, vienen acompañadas del recuerdo de la Jura de la Constitución en Montevideo el 18 de julio de 1830. Entonces, los militares desfilaban en el acto celebrado y realizaban el gesto de besar el símbolo de la religión cristiana que en palabras de HD “en aquel solemne y conmovedor instante histórico era también símbolo augusto de la redención de la patria del inmortal Artigas”<sup>49</sup>.

En las conmemoraciones organizadas para festejar el centenario de la patria, la Iglesia exigió ser reconocida como institución en el devenir de la historia nacional, mientras reconfiguraba su identidad católica en el marco del alejamiento de la oficialidad. La relevancia que brinda HD al clero patriota en la edición de 1923 es mayor que en 1913. De una edición a otra agrega a los miembros de la Iglesia que participaron en la Asamblea Constituyente, añade un apartado sobre la religiosidad de Artigas y el listado de curas que acompañaron el proceso revolucionario. En 1913 cerraba el capítulo independentista solamente con la biografía de Pérez Castellano como ejemplo de sacerdote patriota.

La narración de Damasceno tiene su correlato en los discursos históricos que el arzobispado de Montevideo realizaba en la década de 1920. El Boletín Eclesiástico publica las orientaciones que Monseñor Aragone pauta para los sacerdotes y hermanos. La prédica aparece en diversas oportunidades desde 1919, siendo la exhortación arzobispal de mayo de 1925 un documento clave para el abordaje de las conmemoraciones por los Centenarios entre 1925 y 1930.

La revista rememoraba el liderazgo de José Artigas y su triunfo en la batalla de Las Piedras en 1811, la hazaña de los Treinta y Tres orientales, la Asamblea del 25 de agosto de 1825 y las batallas de Rincón<sup>50</sup> y Sarandí (1825).

48 Ibidem, 347-348.

49 Ibidem, 526.

50 Al amparo de estas directivas, el 24 de setiembre de 1925 con motivo de la celebración de la Batalla del Rincón, los Colegios salesianos de Montevideo realizaron un desfile por 18 de Julio hasta la Plaza Independencia con la presencia de alumnos y exalumnos. Bajo el lema “Homenaje Salesiano a la Patria”, el folleto-invitación manifestaba: “Ninguna forma más eficaz de agradecimiento que la de conducir ante el Altar de la patria un ejército de niños y jóvenes, ciudadanos en flor, vibrantes de amor patriótico y resueltos a mantener intacto hoy, mañana y siempre, el patrimonio de libertad secular heredado de los prohombres que supieron conquistarla con su valor y su sangre”. Al finalizar el acto se entonó el Himno al Centenario compuesto para esta ocasión. Carpeta Colegios Salesianos, I.4.55, C. 261, años 1925 – 1946, Curia de Montevideo.

Además, subrayaba la importancia de la Constitución de 1830, un “documento admirable por su patriotismo y sensatez”<sup>51</sup>. La fecha del 25 de agosto<sup>52</sup> fue especialmente recuperada todos los años durante los fastos por los cien años, como una instancia especial, no sólo por su contenido declarativo, sino como motivo de valoración de la acción pública del clero patriota.

Esa página luminosa de nuestra historia, que es, y será siempre, un timbre de legítimo orgullo para los hijos de Uruguay, lo es también, doblemente, para nosotros, Sacerdotes, y para toda la familia cristiana; porque así como es verdad innegable que el sacerdocio católico fué siempre el más poderoso auxiliar en todos los prolegómenos de la independencia americana, así también es una verdad incontrastable que nadie podrá borrar jamás de la memoria y del corazón de los orientales, la figura simpática del Presbítero Larrobla, que presidió en el local del curato de Florida, la inolvidable asamblea del 25 de agosto de 1825.<sup>53</sup>

En este sentido, Aragone sostenía en 1925 que la República “sintió, en grado quizás superior a otros pueblos del continente, el influjo poderoso e irresistible de la Iglesia, al realizarse el largo y difícil proceso de su emancipación”<sup>54</sup>. Prueba de sus palabras, era el papel adoptado por el púlpito durante la revolución.

casi todos los miembros del clero secular y regular de esos tiempos heroicos fueron los voceros de los derechos del pueblo al goce de su soberanía; ellos eran quienes conservaban vivo y ardiente el fuego del patriotismo, y, en las parroquias y en los conventos, se realizaban frecuentes reuniones patrióticas, productoras de gérmenes de libertad.<sup>55</sup>

En su mensaje, el arzobispo reclamaba el reconocimiento de los curas de la patria dado que eran ellos quienes habían logrado unir a los héroes con la población a través de los mensajes parroquiales y su compromiso político con

51 Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo, N° 80, mayo/1925, 164.

52 “Esa fecha, memorable más que ninguna en los anales de nuestra historia, reclama imperiosamente el tributo constante e invariable de nuestro más acendrado amor; ya que, el 25 de agosto de 1825, señala, para los orientales, el día grande y esplendoroso en que, a impulsos de nobilísimos ideales, surge ya, en forma concreta, el pensamiento brillante de nuestra independencia, declarada, a la faz del mundo, en la memorable asamblea de la Florida”. *Ibidem*, N° 21, junio/1920, 264.

53 *Ibidem*, 264-265.

54 *Ibidem*, N° 80, mayo/1925, 165.

55 *Ibidem*.

la independencia. Si bien en el Boletín no se menciona la tradición colonial ni las identidades en ella gestadas, se pueden visualizar sus resabios a través de la acción comunitaria del clero. Asimismo, su colaboración con los héroes y la independencia les aseguró a los caudillos contar con una feligresía que luchaba junto a ellos.

Con motivo de la conmemoración de los cincuenta años de creación de la diócesis de Montevideo en 1928, se decretaba la entronización de la patria al Sagrado Corazón de Jesús<sup>56</sup>-ceremonia celebrada el 28 de octubre en el santuario del Cerrito de la Victoria-; además se festejaban los cincuenta años del diario “El Bien Público”<sup>57</sup> y se celebraba el tercer centenario de los tres proto mártires jesuitas del Uruguay, Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo<sup>58</sup>.

Su exclusión de los fastos estatales por el Centenario de la Constitución del 1830 motivó el reclamo de la Iglesia. La Pastoral de abril acusaba de sectarios a quienes la desvinculaban de la enseñanza del compromiso patriótico. Monseñor Aragone reivindicaba a la institución como garante del orden y la moral, de la grandeza social y de las instituciones patrias, por lo que apelaba a la historia nacional para demostrar estos principios<sup>59</sup>. Unos meses después, en febrero de 1931, se refería nuevamente a este tema al señalar: “el amor patrio, en efecto, es una virtud religiosa más aún; el católico de verdad es el modelo perfecto del patriota”<sup>60</sup>.

La constitución de 1830 concretaba la formación de una república que aceptaba como religión oficial al catolicismo. En el discurso eclesiástico, los constituyentes reconocieron la importancia de la religión en la formación nacional y los aportes del clero en el proceso histórico. Participar de los festejos estatales por su centenario era una forma de consolidar su interpretación histórica pero esto no aconteció.

56 *Ibidem*, N° 121, noviembre/1928, 491- 493

57 *Ibidem*, N° 114, marzo/1928, 495.

58 *Ibidem*, 496 – 498.

59 *Ibidem*, N° 139, abril/1930, 167.

60 *Ibidem*, N° 149, febrero/1931, 59.

## Un Estado tutelar para la nación católica

La Iglesia Católica sostenía que las personas debían ser educadas desde una concepción integral que abarcara lo racional y lo trascendente. Este principio constituía un pilar argumentativo en su idea de que la escuela debía mantenerse bajo la égida eclesiástica. Los valores católicos constituían guías universales que escapaban a la voluntad de los hombres dado que eran inherentes al mundo y juzgados por Dios (derecho natural y divino). Desde esta interpretación, “solo buenos cristianos son ciudadanos buenos, leales, verdaderos amantes de la patria”<sup>61</sup>.

Asimismo, HD puntualizaba en el *Ensayo* de 1923 que todos los avances en materia intelectual y artística generarían progreso para el país siempre que estuvieran guiados por la moral y la religión. De otra forma, podrían convertirse en factores disgregadores de la nación<sup>62</sup>.

“No lo olviden nuestros gobernantes, y por más que la nueva Constitución haya sancionado la separación de la Iglesia y el Estado, sepan que no podrán impunemente separarse de Dios, prescindir de Él”.<sup>63</sup>

Con el fin de preparar a las juventudes católicas, en el Boletín de la Curia de setiembre y octubre de 1919 se declaraban una serie de directrices para sacerdotes y hermanos en el marco del Estado aconfesional. Los objetivos consistían en impulsar la instrucción religiosa, la liturgia y la historia de la Iglesia, itinerarios de formación que preparaban para los nuevos tiempos.

De este modo, se consignaba:

Si la cristianización de la escuela ha de ser completa, ha de comprender no sólo la enseñanza del Catecismo y la Historia Sagrada, sino también la de la Liturgia.<sup>64</sup>

Catecismo en las escuelas, dada la importancia de la materia, la necesidad de los tiempos y la práctica de los buenos colegios católicos, debe ser diaria, y por tanto, estar a cargo del maestro... se establece la instrucción semanal de Religión, como un complemento de la enseñanza del maestro, como un

61 Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo, N° 8, Curia Eclesiástica, mayo/1919, 3.

62 HD, Ensayo de Historia Patria, 1923, 838.

63 *Ibidem*, 838-39.

64 Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo, N° 12, Curia Eclesiástica setiembre/1919, 11.

trabajo de inspección, por el cual el Párroco vea el estado de preparación religiosa de su escuela.<sup>65</sup>

una instrucción religiosa razonada y consciente para nuestros alumnos mayores, que los pongan en condiciones de defender su fe, y no los entreguen desarmados a merced de las burlas y objeciones del primer charlatán de erudición.<sup>66</sup>

Todas estas pautas respondían a la preocupación por la expansión de los discursos seculares en los colegios católicos. Para el arzobispado era imperioso que las instituciones administradas por eclesiásticos asumieran el despliegue de su confesionalidad y que esto, definiera su perfil en la sociedad. Sin embargo, la formación universitaria de los profesores tenía un claro perfil secular que intranquilizaba a las autoridades por la escasa o nula presencia de lo trascendente en ella— este era el principal motivo de la arremetida secularizadora, según el Boletín-, situación que se había extendido aún entre quienes habían asumido votos sacerdotales, a los que se les acusaba de haber perdido el “celo de los apóstoles”<sup>67</sup>.

no contentos con haber recibido de la Universidad oficial los grados académicos (cosa muy de loar) han copiado de ella la manera de sentir y de pensar en materia de enseñanza, y el espíritu y el alma esencialmente laicos, en el sentido que hoy se da a esa palabra.<sup>68</sup>

A este problema, se agregaba la inquietud de la Curia por la falta de vocaciones frente a la nueva realidad (la cantidad de jóvenes que renegaban de su fe católica y los ataques a la Iglesia por parte de legisladores y tribunales, profesores universitarios y la prensa anticlerical, eran vistos como causales). El contexto era analizado en clave de crisis por la pérdida de fe, los “vicios” y corrupción de costumbres. Para aplacar estos “males” los espacios católicos debían cumplir el rol fundamental de apostar a la moral y la virtud<sup>69</sup>. Para ello, los colegios eran lugares privilegiados de formación, su escasez se convertía en un gran escollo para el avance del movimiento católico.

65 *Ibidem*, N° 13, octubre/1919, 8.

66 *Ibidem*, 7.

67 *Ibidem*, 8.

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*, N° 14, noviembre/1919, 19-20.

Una de las principales dificultades de la arquidiócesis eran los magros recursos económicos, dado que la mayor parte del dinero obtenido era destinado al arreglo y sostenimiento de los templos. Esta situación generó convocatorias a los fieles pudientes, a quienes se invitaba a donar bienes y dinero al Consejo Escolar Arquidiocesano para la fundación de escuelas católicas. Las obras eran consideradas lugares de preservación del cristianismo que los padres habían inculcado a sus hijos durante la primera infancia. El Visitador Apostólico José Johannemann, estimulaba las donaciones para los institutos educativos católicos en 1919:

ahí tenéis los frutos de las escuelas sin Dios, donde se forman esos hombres sin fe ni ley, degenerados que obran tan sólo al impulso del egoísmo más ruín y cruel, dominados por sus pasiones. Desprendéos carísimos fieles, generosamente, de alguna ofrenda para la fundación y sostenimiento de escuelas católicas, para que, en no lejano tiempo, no venga la anarquía, el socialismo o maximalismo, a despojaros de todos vuestros bienes, triste suerte que han corrido millares y millares de acaudalados en Europa y condenados, con sus familias, a la más lúgubre miseria. Con lo que dáis, para escuelas católica, aseguráis vuestra propia posición y fortuna, a más de hacer una obra en beneficio de la niñez, obra de la más caras al corazón de Jesús, el cual os la premiará, en esta vida, bendiciendo y aumentando vuestros bienes y riquezas, y seguramente, con mucha más abundancia en la eternidad.<sup>70</sup>

Los objetivos de la Curia durante la década de 1920 apuntaban a: 1) Evitar el indiferentismo religioso de los jóvenes y adultos que, lejos del hogar y de las obras católicas, no contaban con la instrucción religiosa que le permitiera defender su fe en el ámbito secular; 2) Promover el despliegue de la libertad que le permita salvar a la escuela del monopolio estatal; y 3) Organizar a la Iglesia en la nueva realidad jurídica.

Para obtener estos logros, se proponía instrumentar la instrucción religiosa en los jóvenes, entre quienes se apostaba al “estudio de los dogmas y de la moral y estudio de la apologética, a los cuales es necesario añadir como complemento indispensable, el estudio de la historia eclesíastica y de la Sagrada Escritura”<sup>71</sup>. De esta manera, se contaría con defensores de la religión y la Iglesia en la universidad, en los trabajos y en la arena pública.

70 *Ibidem*, 21-22.

71 *Ibidem*, N° 26, noviembre/1921, 34.



Cobraba valor el rescate de la obra misional de la Iglesia como forma de inculcar la moral católica y el evangelio en las sociedades. Así, se recuperaba la organización y el trabajo de los misioneros efectuada durante la conquista y colonización del continente. Las Misiones jesuitas y la acción de los frailes franciscanos se mostraron como ejemplos a seguir por considerarse focos de civilización católica<sup>72</sup>. Estos modelos junto a la enseñanza en las instituciones educativas eclesiásticas eran formas de difundir el amor a la patria como una manera de amor a Dios:

Debemos amar a la Patria después de Dios, y por los mismos motivos que nos obligan al amor de Dios, ya que la Patria es algo más que la extensión territorial circunscripta dentro de ciertos límites... es algo más que las riquezas que su suelo produce; algo más que sus industrias, por florecientes que ellas sean, y más que sus artes y su comercio y su producción: la Patria es el consorcio civil de un pueblo, viviendo de asiento dentro de determinados límites, y cuyo patrimonio más precioso lo constituyen gloriosas tradiciones, grandezas y triunfos y aun humillaciones y derrotas, en una palabra, el conjunto moral formado por el desarrollo de los hechos, cuyo encadenamiento providencial forma el gran protocolo de ese pueblo, o mejor dicho, su historia.<sup>73</sup>

La tradición de los pueblos tenía para la Curia un peso sustancial en la interpretación de la evolución histórica frente a ideologías foráneas tales como el liberalismo y el marxismo. Al primero se lo criticaba por su individualismo y la concepción del Estado cual representación absoluta de la voluntad colectiva reglamentada bajo el criterio de utilidad pública. El marxismo era considerado una ideología determinista y cerrada dado que no dejaba lugar a la libertad, al entender la evolución de la humanidad como un sistema que contenía los “gérmenes y condiciones para el desarrollo fatal de la consiguiente”<sup>74</sup>. A nivel nacional, se reconocía que el estatismo batllista y su política educativa cosmopolita habían trazado un camino de repliegue eclesiástico con graves consecuencias para la cohesión social.

La Iglesia interpretó el mundo desde una construcción histórica organicista de la sociedad en acuerdo con la razón, el derecho natural y las propias “enseñanzas de la Historia”<sup>75</sup>. Así, partió del individuo y su tendencia a la

72 *Ibidem*, N° 33, junio/1921, 9-10.

73 *Ibidem*, N° 16, enero/1920, 13.

74 *Ibidem*, N° 41, febrero/1922, 60- 61.

75 *Ibidem*, N° 42, marzo/1922, 84.

vida comunitaria para entender los orígenes del hogar y los municipios. Luego de estas organizaciones locales, se creó el Estado como forma nueva “no para absorber, sino para tutelar y robustecer más y más la vida de las formas anteriores. En esto está toda su forma de ser y es éste el único título de sus derechos”<sup>76</sup>. De este modo, se reconstruye la evolución socio-política a partir de diversos niveles, en donde cada uno de ellos incorpora a su predecesor bajo una estructura orgánica: el individuo construye su vida junto a otro en el hogar, el municipio congrega a una serie de familias en su territorio, el paso del tiempo y el progreso contactó municipalidades y entrelazó la región bajo intereses comunes pero de orden superior que forjaron la construcción del Estado<sup>77</sup>.

Para la Curia, el protestantismo y luego la revolución francesa, habían motivado la pérdida de derechos familiares a favor del Estado<sup>78</sup>. El liberalismo continuó en esta senda a través de la “moral laica” y el “Estado soberano”. Partícipe de esta evolución, Francia se había convertido en un mal modelo a seguir, siendo la ley de divorcio un ejemplo claro de ello<sup>79</sup> dado que quebraba el hogar, base fundamental de la estructura organicista. Estos movimientos e ideologías actuaron como efectos disolventes de la unidad social lograda por la Iglesia desde tiempos medievales.

En el nuevo marco jurídico era necesario el reconocimiento por parte del Estado de los derechos de la familia, del municipio y de la región para restringir su ámbito de acción y evitar los monopolios. A la Curia le competía organizar a los fieles en función de los ideales cristianos de familia, escuela y propiedad<sup>80</sup>. En esta senda, se había consagrado la patria al Sagrado Corazón de Jesús en 1918 y se realizaban las procesiones del Corpus Christi como agradecimiento público al Jesús sacramentado.

El Boletín reclamaba en 1924 la función supletoria del Estado en materia educativa, la libertad de enseñanza para las instituciones de gestión eclesiástica, el reparto proporcional de los ingresos estatales percibidos para la educación y la proscripción de monopolios en centros educativos, grados académicos y diplomas de capacitación, textos y programas<sup>81</sup>. Por estos años la enseñanza de gestión católica era cuestionada por su dogmatismo y algunos sectores

76 *Ibidem*, 85.

77 *Ibidem*, 85-86.

78 *Ibidem*, N° 30, marzo/1921, 14.

79 *Ibidem*, N° 31, abril/1921, 10.

80 *Ibidem*, N° 29, febrero/1921, 2-3 y 17.

81 *Ibidem*, N° 65, febrero/1924, 731-738.

reclamaban la instrumentación del monopolio estatal en materia educativa. Los batllistas Julio César Grauert y Pedro Ceruti Crosa (1927) denunciaron a las instituciones confesionales por proselitismo. Con este fin, enumeraron la importante cantidad de horas semanales dedicadas a la enseñanza “tendenciosa”, a los sermones en la iglesia, el tiempo destinado al catecismo en las aulas así como el elevado número de feriados religiosos dedicados a la reflexión<sup>82</sup>. Por ello, criticaban la existencia de los colegios católicos y exigían al Estado impulsar una enseñanza que apostara a generar una cultura con base científica y experimental para la mayor cantidad de niños posible. El Consejero de Secundaria, Prof. Armando Bocage realizaba estos mismo planteos para la educación de los jóvenes en 1927<sup>83</sup>.

Frente a estos cuestionamientos, la Iglesia sostenía que su función principal era la moralización cristiana, considerada sinónimo de progreso y paz. La expansión de las instituciones católicas era la forma de enfrentar al sectarismo que pretendía alejar a los hijos de las familias al obligarles a concurrir a escuelas estatales<sup>84</sup>. La Iglesia pretendía fomentar la militancia de seglares y habilitar una “falange de propagandistas”<sup>85</sup> que tuvieran a los sacerdotes como ejemplos, especialmente a los jesuitas que habían extendido la fe entre bárbaros y herejes. Los modelos a seguir eran los primeros mártires “uruguayos”, a los que se agregaba el Cardenal Belarmino (beatificado en 1923 y canonizado en 1930). En este marco, el Padre Faustino Salaberry (SJ) solicitó a Blanco Acevedo un listado de sacerdotes artiguistas ilustres para recordarlos con una placa a instalarse en la catedral metropolitana<sup>86</sup>. La placa fue inaugurada el 25 de diciembre de 1930 con discursos de Juan Zorrilla de San Martín y Monseñor Aragone. Los sacerdotes reconocidos fueron Larrañaga, Lamas,

82 “sabemos de escuelas gratuitas católicas, donde además de destinarse a diario determinado tiempo para la enseñanza del catecismo y de la historia llamada sagrada, disminuyendo el tiempo de las otras asignaturas, una vez a la semana se presenta un sacerdote que se permite la libertad de ocupar dos o más horas de clase en repaos o enseñanzas de principios religiosos, malogrando un día precioso para el aprendizaje de las demás materias”. (Julio César Grauert y Pedro Ceruti Crosa, *Los dogmas, la enseñanza y el Estado*, (Mdeo. Agencia Gral. De Librerías y Publicaciones, 1927) 178.

83 “Habría la mayor conveniencia en que la solución de este problema no se dejara librado a la iniciativa o a los medios de cada uno, ya que la enseñanza privada es siempre onerosa. Es al Estado a quien toca preocuparse de ofrecer al joven que no ha de cursar estudios universitarios, los beneficios de la enseñanza media gratuita”. Armando Bocage, *Enseñanza Secundaria. Tres aspectos de “nuestro” problema*, (Montevideo, Biblioteca Galien, 1927), 8.

84 Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo, N° 41, Curia Eclesiástica, febrero/1922, 69.

85 *Ibidem*, N° 124, enero/1929, 639.

86 Pablo Blanco Acevedo reconoce a Dámaso Antonio Larrañaga, Juan Manuel Pérez Castellano, Juan Benito Lamas, Juan Francisco Larrobla, José Monterroso, Juan José Ortiz, Lorenzo Fernández, Miguel Barreiro, Lázaro Gadea, Solano García. Carta del 14 de diciembre de 1930 a Faustino Salaberry, en: Archivo Pablo Blanco Acevedo, MHN-CAL, Carp. 01328, folios 108-109.

Monterroso, Pérez Castellano, Peña, Larrobla, Ortiz, Fernández, Gadea, Figueredo y Gomensoro<sup>87</sup>.

Bajo estos parámetros, HD finalizaba su manual de 1923 pidiendo a Dios que bendiga a la patria y que la mantuviera “bajo el imperio de las instituciones y las leyes [ya que...] si puede vivir sin religión la tiranía, sin religión no pueden vivir las instituciones de libertad, ya que quien a Dios no teme ¿qué razón puede tener para respetar ningún derecho en sus semejantes, si así le conviene?”<sup>88</sup>.

## Reflexiones finales

La obra de HD localiza los orígenes de la nación en el período tardocolonial. A su entender, en estos tiempos la identidad de los orientales se forjó a partir de la religión católica y la red de solidaridades tejida por los miembros de la Iglesia. De esta manera, expone la asociación del clero con las elites urbanas representadas en el cabildo, vínculo que permitía el funcionamiento de una sociedad integradora con base en los valores cristianos. Recupera para ello, la labor misional de jesuitas y franciscanos, la tarea educativa de la Iglesia, la prédica en las parroquias y la apuesta convivencial de las instituciones.

Por su parte, el Boletín Eclesiástico no aborda el período colonial para definir a la patria. En su concepción, la nación es el pueblo que se asocia a partir del reconocimiento de sus tradiciones, de una historia en común y de una moral que se construye con sus victorias y derrotas. Esta definición parte del reconocimiento de la tradición colonial sin nombrarla directamente pues desde la curia se defiende a los curas patriotas que mantuvieron las redes de relacionamiento originadas con anterioridad en las ciudades y en las misiones. Para sostener el catolicismo en la década de 1920 se debe apelar a ese pasado pero ahora sin la cantidad de sacerdotes necesarios para guiar a las poblaciones; esa tarea en el Uruguay aconfesional, les corresponde a los jóvenes militantes en la fe.

En cada uno de estos discursos, las definiciones sobre la patria están ajustadas a los lectores. En los manuales se procura reconstruir los orígenes

87 Gerardo Caetano, coord. *Los uruguayos del centenario. Nación, ciudadanía, religión y educación (1910 - 1930)* (Montevideo, Taurus, 2000), 64.

88 HD, *Ensayo de Historia patria*, 1923, 843

en diálogo con la historiografía que es afín a la interpretación católica para lograr una narración comprensible para los estudiantes católicos. De esta forma, se brindan datos sobre los hechos y los protagonistas para colocar el texto en el marco de una construcción racional pero amparada en la fe en Dios. La revista está dedicada a los sacerdotes que deben explicar en sus púlpitos que la vida de hombres y mujeres están sujetas al providencialismo. HD se ubica en el mismo lugar pero necesita de las causas y las consecuencias concatenadas para explicar los acontecimientos.

Las coincidencias en ambos relatos son mayores en los procesos de independencia. Ambos discursos asumen las participaciones de los miembros de la Iglesia como ejes para el sostenimiento de las solidaridades que las luchas por la libertad individual habían desarmado. Es el clero el que continúa solucionando los conflictos y aconsejando a los líderes con mentalidad corporativa. Por tanto, sigue siendo la religión el factor fundamental que construye comunidad a través de los sacerdotes. Esa es la tradición que la arquidiócesis reclama continuar frente a las ideologías foráneas y al batllismo. En HD esta idea se transmite a través de la libertad que no pierde de vista el bien común y por supuesto, corporativo.

Para la Iglesia, el Estado debe reconocer el consorcio católico que permite el sostenimiento del orden social y de la paz. El progreso individual no aseguraba prosperidad de la comunidad ni perfeccionamiento moral, para lograrlo se necesitaba a la Iglesia funcionando con autonomía. Un Estado tutelar aseguraba el reconocimiento de las asociaciones e instituciones que antes de la formación estatal sostenían la maraña de relaciones sociopolíticas necesarias para la convivencia. Así, el Estado debía evitar los monopolios. La crítica a la concepción estatal batllista era clara. El Boletín lo plantea abiertamente al clero mientras que HD menciona la necesidad de que el Estado respete a las instituciones que lo integran sin darle una denominación particular a esta definición.

## Referencias bibliográficas

### Publicaciones Periódicas

*Anales de la Universidad*, Montevideo: UDELAR, 1907 – 1935.

*Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo*. Uruguay: Curia Eclesiástica, años 1918 – 1930.

### Documentación impresa

Acevedo Vásquez, Eduardo. *Manual de Historia uruguaya*. T. 1. Montevideo: Imp. El Siglo Ilustrado, 1ra. edición, 1916.

Araújo, Orestes. *Historia de la escuela uruguaya*. Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1911.

Bocage, Armando, *Enseñanza Secundaria. Tres aspectos de “nuestro” problema*. Montevideo: Biblioteca Galien, 1927.

Hermano Damasceno (HD). *Ensayo de Historia Patria*. 2 tomos Montevideo: Barreiro y Ramos, 1913 y 1923 (3ra. y 5ta.).

Grauert, J.C., Ceruti Crosa, P. *Los dogmas, la enseñanza y el Estado*. Montevideo: Agencia Gral. De Librerías y Publicaciones, 1927.

Salaberry, Faustino. *La Iglesia en la independencia del Uruguay*. Montevideo: El Demócrata, 1930.

Williman, José Claudio *Memoria Universitaria correspondiente a los años 1909 – 1914*. Montevideo: UDELAR, 1915.

### Fuentes manuscritas

Carpeta Colegios Salesianos, I.4.55, C. 261, años 1925 – 1946, Curia de Montevideo.

Archivo Pablo Blanco Acevedo, MHN-CAL, Carp. 01328, folios 108-109.

## Bibliografía

- Achigar, Néstor, Varela Brown, Hugo y Eguren, Beatriz. *Hermano Damasceno. Un aporte a la cultura uruguaya*. Montevideo: Colegio Sagrada Familia, 2011.
- Ayroló, Valentina. *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Buenos Aires, Biblos, 2007.
- Brandon, Yanelin, “¿Libertad de enseñanza? ¿Atentado contra la libertad de conciencia? Discusiones parlamentarias en torno al uso de los manuales del Hermano Damasceno en las aulas laicas del Uruguay de primera mitad del siglo XX”, *Revista Estudios*, N°42 (2019), 31 – 50  
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/restudios/article/view/25129> Consultado: 10/agosto/2023.
- Caetano, Gerardo, “Notas para una revisión histórica sobre la cuestión nacional”, *Revista de Historia*, N° 3, 1992.
- Caetano, Gerardo, Geymonat, Roger. *La secularización uruguaya (1859 – 1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo: Taurus, 1997.
- Caetano, Gerardo, coord. *Los uruguayos del centenario. Nación, ciudadanía, religión y educación (1910 - 1930)*. Montevideo, Taurus, 2000.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Da Costa, Néstor, Maronna, Mónica, *cien años de laicidad en el Uruguay. Debates y procesos (1934 – 2008)*. Montevideo:Planeta, 2019.
- Di Stefano, Roberto, Zanatta, Loris, *Historia de la iglesia argentina desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2009.
- Escolano Benito, Agustín, “El manual escolar y la cultura profesional de los docentes”, *Revista Tendencias Pedagógicas*, Vol. 14, 2009, pp. 169-180.
- Dirección: <https://revistas.uam.es/tendenciaspedagogicas>. Consultado: 1/ diciembre/2022.
- Islas, Ariadna. *La liga patriótica de enseñanza. una historia sobre ciudadanía, orden social y educación en el Uruguay (1888-1898)*. Montevideo: EBO, 2009.
- Leone, Verónica, “Periodismo católico en Uruguay”, en: *Diccionario de Historia cultural de la Iglesia en América Latina*.

[https://www.dhial.org/diccionario/index.php/PERIODISMO\\_CAT%C3%93LICO\\_EN\\_URUGUAY](https://www.dhial.org/diccionario/index.php/PERIODISMO_CAT%C3%93LICO_EN_URUGUAY) Consultado: 9/agosto/2023.

Maiztegui Casas, L., “El Hermano Damasceno: un pedagogo francés para la historia uruguaya”, en: *Revista Prisma* N° 20, Montevideo, UCUDAL, 2005.

Monreal, Susana. “Libertad de enseñanza en Uruguay. Cuestionamientos y debates (1868 – 1888)”. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, N° 5 (2016): 127 - 150. <https://ojs.ehu.eus/index.php/Ariadna/article/download/16076/Monreal/63177> Consultado: 9/agosto/2023.

Pível Devoto, J.E., “De los catecismos históricos al Ensayo de HD, HD el viejo maestro y La consagración pedagógica de HD”, en: *Marcha*, 24, 31/ mayo y 7/junio de 1957.

Sansón, Tomás, *La construcción de la nacionalidad oriental. Estudios de historiografía colonial*. Montevideo: UDELAR-FHUCE, 2006.



**Carolina GREISING DÍAZ**

Universidad Católica del Uruguay, Uruguay.

[cgreisin@ucu.edu.uy](mailto:cgreisin@ucu.edu.uy)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9185-8760>

Recibido: 25/04/2023 - Aceptado: 07/07/2023

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

Greising Díaz, Carolina. "Algunas reflexiones a propósito de la "teoría del gueto católico" en el Uruguay laico".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 63-80. <https://doi.org/10.25185/14.4>

## Algunas reflexiones a propósito de la "teoría del gueto católico" en el Uruguay laico

**Resumen:** La perspectiva renovada del concepto de secularización promovida desde hace algunos años por varios científicos sociales -en particular historiadores y sociólogos- ha cuestionado la interpretación clásica en cuanto proceso irreversible y unívoco cuyo desenlace final era la desaparición de la religión o bien su repliegue hacia el ámbito de lo privado. En su lugar, se ha planteado, entre otros asuntos, el carácter multidimensional del concepto, enfatizando la recomposición del campo religioso a través de una nueva dinámica de relacionamiento entre el espacio público, los fieles y "los otros" (liberal, socialista, anarquistas, etc). Esta renovación teórica permitió entonces realizar nuevas lecturas sobre el propio proceso en el Uruguay e interpelar varios abordajes, muchos de ellos profundamente arraigados en la historiografía local, tal como la "teoría del gueto católico". El presente trabajo se propone reflexionar sobre dicho concepto y como éste permeó en las interpretaciones historiográficas sobre el rol del catolicismo -Iglesia y fieles- en el Uruguay laico.

**Palabras clave:** Catolicismo, Secularización, Laicidad

## Reflections about the «theory of the catholic ghetto» in the secular Uruguay.

**Abstract:** The renewed perspective about the concept of secularization promoted in recent years by various social scientists —particularly historians and sociologists— has questioned the classical interpretation as an irreversible and univocal process whose final goal was the disappearance of religion or its retreat into the private area. Instead, among other issues, the multidimensional nature of the concept has been raised, emphasizing the reconstruction of the religious field through a new relationship dynamic between the public space, the faithful and “the others” (liberal, socialist, anarchist, etc). This theoretical renewal allowed new readings to be made on the process itself in Uruguay, and to question various approaches, many of them deeply rooted in local historiography, such as the “Catholic ghetto theory”. The present article intends to reflect on this concept and how it permeated the historiographic interpretations of the role of Catholicism —the Church and the faithful— in a secular Uruguay.

**Keywords:** Catholicism, Secularization, Secularism

## Algumas reflexões sobre a «teoria do gueto católico» no Uruguai secular

**Resumo:** A renovada perspectiva do conceito de secularização promovida nos últimos anos por vários cientistas sociais -particularmente historiadores e sociólogos- questionou a interpretação clássica como um processo irreversível e inequívoco cujo resultado final foi o desaparecimento da religião ou sua retração no domínio da privado. Em vez disso, a natureza multidimensional do conceito foi levantada, entre outras questões, enfatizando a recomposição do campo religioso por meio de uma nova dinâmica de relacionamento entre o espaço público, os fiéis e “os outros” (liberais, socialistas, anarquistas etc.). Essa renovação teórica permitiu, então, realizar novas leituras sobre o próprio processo no Uruguai e questionar várias abordagens, muitas delas profundamente enraizadas na historiografia local, como a “teoria do gueto católico”. Este artigo tem como objetivo refletir sobre esse conceito e como ele permeou as interpretações historiográficas sobre o papel do catolicismo -Igreja e fiéis- no Uruguai laico.

**Palavras-chaves:** Catolicismo, Secularização, Secularismo

La perspectiva renovada del concepto de secularización promovida desde hace algunos años por varios científicos sociales<sup>1</sup> -en particular historiadores y sociólogos- ha cuestionado la interpretación clásica en cuanto proceso irreversible y unívoco cuyo desenlace final era la desaparición de la religión o bien su repliegue hacia el ámbito de lo privado. En su lugar, se ha planteado, entre otros asuntos, el carácter multidimensional del concepto, enfatizando la recomposición del campo religioso a través de una nueva dinámica de relacionamiento entre el espacio público, los fieles y «los otros» (liberal, socialista, anarquistas, etc).

Estos nuevos enfoques interpretativos determinaron la necesidad de reubicar los vínculos entre la modernidad y la religión, descubrir universos variados y complejos en sus instituciones y en los comportamientos de los fieles. En definitiva, como se ha dicho, se tomó distancia del viejo paradigma de la secularización, que tuvo como principales exponentes a Max Weber, Emile Durkheim, Carlos Marx y Auguste Comte entre otros. Este paradigma clásico fue ampliamente difundido en los años sesenta y setenta del siglo XX, asociado a las teorías de la modernización, como ha señalado el historiador británico Hugh McLeod.<sup>2</sup>

La renovación teórica permitió entonces realizar nuevas lecturas sobre el propio proceso en el Uruguay, y sobre todo poner en diálogo el concepto de secularización con otro concepto, el de laicidad con el que habitualmente se lo confunde. Este ejercicio teórico ha significado reflexionar sobre cuál de los dos se ha ajustado más al itinerario histórico local. En este sentido se considera que para el caso uruguayo es conveniente reforzar el eje laicidad más que el de secularización, a sabiendas de que es un ejercicio complejo pues, en términos generales, hay consenso en afirmar que ambos fenómenos se dieron en forma paralela, al punto de que son utilizados indistintamente. Sin embargo, al recorrer los principales «asuntos» del proceso, es posible observar que buena parte de ellos han referido a medidas que quitaban a la autoridad

1 Algunos autores que han participado de este debate: David Martin; "The secularization Issue: prospect and Reprospect", *The British Journal of Sociology*, Vol. 42, núm. 3; José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC, Madrid, 1994; Danièle Hervieu-Léger, *La religión pour mémoire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993; Jeffrey Cox, "Master Narratives of long-terms religious change", en Hugh McLeod y Werner Ustorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Para el caso argentino Roberto Di Stefano, "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina". *Quinto Sol*, vol.15, n° 1, 2011; Valentina Ayrolo, María Elena Barral, y Di Stefano, Roberto (coords). *Catolicismo y Secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, 2012; Miranda Lida, "La Iglesia Católica en las más recientes historiografías de México y Argentina, en *Historia mexicana*, núm. 24, el Colegio de México, abril-junio de 2007.

2 Diego Mauro, Ignacio Martínez. *Secularización, Iglesia y Política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*. (Rosario, N° 4, 2016), 10.

religiosa las instituciones y funciones que tradicionalmente gestionaban, en una acción más vinculada a la idea de laicidad.<sup>3</sup>

Aplicar el concepto de secularización en forma tajante y sin matices, puede resultar débil, pues sería necesario un estudio más profundo sobre el efectivo comportamiento autónomo de las personas respecto de la autoridad religiosa a partir de las medidas de corte laicista. La utilización de recursos propios de la modernidad por parte de la Iglesia Católica para difundir su propuesta, tales como la participación del pueblo creyente en manifestaciones públicas de la religión, el uso de la radio y folletería en forma masiva, o bien la presencia de religiosas en centros de cuidados hospitalarios, aun cuando éstos fueron laicizados, así como el vínculo entre partidos políticos y trayectorias religiosas, muestran al menos una gama de matices que flexibilizan la interpretación clásica del proceso en cuanto desaparición de lo religioso o bien su repliegue hacia el ámbito exclusivamente privado.

Priorizar el eje laicidad ha implicado tomar como marco interpretativo del proceso la propuesta del sociólogo francés Jean Baubérot sobre los «umbrales de laicidad»<sup>4</sup> que desarrolló para explicar los alcances del mismo proceso en su país. Las nociones de umbrales y de pacto laico que concibió para interpretar esa historia francesa han sido consideradas útiles para analizar otros casos nacionales, del que el Uruguay no es una excepción.

La aceptación de vivir en el marco de un estado laico por parte de los involucrados, en especial los católicos uruguayos, se dio en forma paulatina, cuando comenzó a visualizarse que la laicidad era una fórmula que garantizaba la convivencia plural y dejaba a la Iglesia libre del Estado. Por ejemplo, el pacto laico a partir de 1919 y de acuerdo con las estrategias que lo fueron moldeando en los años siguientes, implicó la garantía a la libertad de cultos, la tolerancia y la distinción de dominios entre éste y la Iglesia Católica. La laicidad se consolidó entonces como un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas fueron legitimadas por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos.<sup>5</sup> Gracias al renovado marco conceptual y a las investigaciones heurísticas llevadas a cabo desde hace varios años en acervos documentales inexplorados hasta entonces, se han podido interpelar varios abordajes, muchos de ellos profundamente arraigados en la historiografía local.

3 Roberto Di Stefano, "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina". *Quinto Sol*, vol.15, n° 1, 2011, 5.

4 Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*. (Paris: ¿Que sais-je?, 2017)

5 Roberto Blancarte. (2001). "Laicidad y secularización en México". En *Estudios Sociológicos*, vol. XIX núm.3 (2001), p.847.

## El gueto católico interpelado

La historiografía uruguaya durante décadas mantuvo como rasgo distintivo una escasa preocupación por incorporar la variable religión en los abordajes de los historiadores. Si bien hoy en día se observa un cambio significativo en ese sentido, para algunos períodos específicos queda aún mucho por hacer. Tal es el caso de la etapa que se inició en el país una vez entrada en vigencia la Constitución de 1919.

Algunos investigadores católicos de notoria trayectoria se dejaron seducir por las interpretaciones clásicas en relación al fenómeno religioso y sumaron a esa mirada los nuevos lineamientos surgidos del Concilio Vaticano II. Éste, a partir de su objetivo de apertura al mundo, buscó el *aggiornamento* de la Iglesia Católica, no solo en sus estructuras, instituciones, lenguaje, formalidades sino en todas las expresiones de la vida católica. Pocos temas vinculados al «mundo terrenal» quedaron por fuera de las decisiones tomadas desde las más altas jerarquías -los Papas Juan XIII y Pablo VI- para quienes además, ya no se trataba de enfrentar a la Modernidad sino de hacerla pasar por la fe, una fe que sin dejar de serlo, debía ser repensada y reformulada a la luz de las exigencias del espíritu crítico moderno. En este sentido, el Concilio introdujo cambios sustanciales en el concepto de Iglesia Católica como «sociedad perfecta», concepto que venía del Concilio Vaticano I.

Esta puesta al día del Concilio tuvo un efecto «fundante»; no solo en materia teológica y eclesiológica, sino en las interpretaciones que muchos intelectuales, en particular católicos como se ha indicado, dieron de la misma Iglesia Católica en los años previos a la reunión cardenalicia. Se comenzó a «leer» a la Iglesia preconiliar a través del prisma del Concilio Vaticano II y de los vínculos que se entendía, eran necesarios establecer con la modernidad que no eran precisamente de enfrentamiento según las posturas de los papas anteriores. Como resultado, se difundió con mucha fuerza la visión de una Iglesia Católica preconiliar en cuanto subcultura rígida dentro de otra cultura secular, que aisló a los hombres del resto de la sociedad con el fin de conservar la verdad en un mundo de pecado y así, alcanzar la salvación sin contacto con ese mundo.<sup>6</sup>

6 Carlos Arboleda Mora, "Ghetto o cruzada. Deslaicizar la laicidad", *Veritas: revista de filosofía y teología*. N°29 (2013).

Quienes difundieron esta interpretación comenzaron a asociar la actitud de la Iglesia y los católicos con la de un *gueto* y al Pontificado de Pío IX y su postura condenatoria al liberalismo considerado por él «el error del siglo», como su punto de partida. Esta creencia se explicaba por el propio desarrollo político de los Estados Vaticanos que culminaron en la pérdida del rol del papa como jefe de estado. Se apoyó en la corriente más conservadora –ultramontana– dentro de la Iglesia porque lo consideraba necesario para restaurar la vida católica y el mejor medio para reagrupar a todas las fuerzas vivas del catolicismo y así enfrentarse a la creciente oleada liberal anti cristiana.<sup>7</sup>

En este contexto, desde la jerarquía papal se asoció revolución con la destrucción de todos los valores cristianos tradicionales, fue imposible lograr para la Iglesia la protección del Estado y al mismo tiempo la plena libertad que tanto preocupaba. Por eso la jerarquía de la Iglesia Católica presentó serios obstáculos para adaptarse a la evolución política y social que caracterizó al siglo XIX. También se tenía la percepción profunda de que era necesario defender, frente a una sociedad seducida por un concepto exclusivamente científico del progreso, la primacía del «orden natural» de la visión bíblica del hombre y de la historia de la salvación<sup>8</sup>. Esta postura alimentó las hostilidades hacia la Iglesia Católica por parte de todos los que no querían renegar de la civilización moderna.

El pontificado de León XIII mantuvo una política más conciliadora con el liberalismo y promovió una concepción moderna de la forma en que la Iglesia debía influir en la sociedad<sup>9</sup>, sin embargo, bajo el pontificado de Pío X (1903-1914) se retomó la postura de Pío IX en cuanto a la defensa católica frente a un mundo hostil. En su Carta Encíclica *Pascendi Sobre las Doctrinas Modernistas*<sup>10</sup> del 8 de setiembre de 1907 el papa hizo explícito su pensamiento en relación con lo que consideraba eran errores y herejías que ponían en peligro la existencia misma de la Iglesia Católica. Sin embargo, un leve cambio se produjo a partir de los pontificados de Benedicto XV (1914-1922) y Pío XI (1922-1936) en cuanto a que ambos asumieron una postura menos intransigente respecto, al menos, de los problemas sociales. Por ejemplo, Pío XI fue claro en señalar que la «la nueva cristiandad» debía renunciar a las formas institucionales del

7 Lodewijk, Rogier, Roger Aubert, Jhon Tracy Ellis, Jo Bruls, P.E. Crunican, Joseph Aijar, y F.B Pike. *Nueva Historia de la Iglesia*. (Madrid: Cristiandad, 1977), 17.

8 Rogier et at, *Nueva Historia de la Iglesia*, 18.

9 Arboleda Mora, “Ghetto o cruzada. Deslaicizar la laicidad”, 21.

10 Encíclica Pascendi Sobre las Doctrinas Modernistas [http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html), [Consulta 15 de diciembre de 2016]

Antiguo Régimen y suscitar un nuevo espíritu cristiano en las sociedades contemporáneas. Tal fue el programa que trazó en la Encíclica *Ubi Arcano. La paz de Cristo en el Reino de Cristo* (23 de diciembre de 1922)<sup>11</sup> en la que plasmó la idea de la Acción Social.

Sin embargo, la conjunción de las interpretaciones clásicas de la secularización y la lectura que desde el mismo catolicismo se hizo sobre esta Iglesia preconiliar, sumado a la escasa investigación heurística, determinaron por parte de algunos intelectuales el mantenimiento de una concepción rígida respecto del lugar de los católicos y el catolicismo en el mundo occidental. Efectivamente a partir del Concilio Vaticano II, algunos renombrados intelectuales católicos uruguayos analizaron las características de la Iglesia Católica preconiliar en el país y construyeron un relato explicativo acerca de la postura que la Iglesia y los católicos tomaron luego de la separación constitucional.

Comenzaron a hablar del *gueto católico*, de la *campana de cristal* como refugio y destino manifiesto auto impuesto para mantenerse a salvo, de repliegue, en el entendido de que durante esos años los católicos asumieron una actitud defensiva, de baluarte cerrado desde donde defender sus creencias atacadas ante un entorno que se volvía cada vez más hostil. Dicha categoría alcanzó tal repercusión al punto de permear en todas las miradas historiográficas y sociológicas sobre la Iglesia y el catolicismo uruguayo que se desarrollaron posteriormente. De esta forma el mito del *gueto*, que nació bajo el ala de los mismos católicos, sustentado por las teorías clásicas de la secularización en boga en ese momento, en cuanto proceso unidireccional hacia la desaparición delo religioso de la esfera pública, y la mirada historiográfica predominantemente laica de nuestra historia, se conjugaron para consolidar dicha interpretación como una verdad indiscutible.

## Los padres fundadores de la «teoría del gueto católico»

Alberto Methol Feré, Patricio Rodé y Juan Luis Segundo J.L fueron los precursores de la *teoría del gueto* en los años sesenta en el Uruguay. Los tres además fueron formados durante su infancia y juventud dentro de los cánones

11 Encíclica Ubi Arcano. La paz de Cristo en el Reino de Cristo [http://www.mercaba.org/PIO%20XI/ubi\\_arcano.htm](http://www.mercaba.org/PIO%20XI/ubi_arcano.htm), [Consulta 15 de diciembre de 2016]

de la Iglesia preconiliar a la que obviamente tildaron de *tradicional*, por lo que la experiencia personal de estos intelectuales entre dos momentos claves de la Historia de la Iglesia Católica universal jugó un papel fundamental a la hora de elaborar dicho marco interpretativo. Patricio Rodé<sup>12</sup> lo expresó en forma clara cuando reconoció expresamente haber sido formado en un catolicismo que definió además de *tradicional*, *individualista* para luego, a la luz del Concilio, abandonar tales características y en su lugar adoptar el modelo de la solidaridad, de la comunidad y de la socialización. Según sus palabras, esa categoría fundamental que nacía en el ambiente exigía y servía de base «para que los cristianos descubramos qué profundas raíces tiene en el evangelio la comunidad, una comunidad fraternal, viva, centrada en la palabra de Dios. Nuestra religión de opción personal se hace una religión comunitaria, bajo el primado de la caridad»<sup>13</sup>. No debe resultar extraño entonces que a partir de esta vivencia personal del cambio radical entre un modelo de catolicismo y otro, los intelectuales católicos se hayan sentido obligados a repensar la realidad de la Iglesia nacional a la que identificaban con una estructura de poder y de gobierno.

En la misma línea interpretativa y autorreferencial en cuanto a su experiencia de vida, el P. Juan Luis Segundo S.J.<sup>14</sup> también cultivó el mito del *gueto católico*. Desde su óptica a partir de los años veinte y más aún en los treinta, el eje de poder de la Iglesia estaba dominado por la Santa Sede, desde donde se dictaban las directivas a la jerarquía eclesiástica y al laicado que debía mantener un vínculo estrecho con aquella y por ende, escasa libertad de acción. De esta forma los esfuerzos se consagraron casi únicamente a la acción anti liberal en el campo temporal, con el objetivo de defender a la civilización cristiana y de mantener los derechos de la Iglesia en el país. El P. Juan Luis Segundo S.J. expresó su parecer en los siguientes términos: «es importante observar que, ante el fracaso del intento de mantener la confesionalidad de las estructuras temporales nacionales, se aprovechó del respeto liberal por el sector privado para edificar allí una sociedad católica en miniatura en medio de la otra»<sup>15</sup>. Definió al gueto como las estructuras temporales confesionales que abarcaban toda la vida cotidiana: colegios, instituciones recreativas para la juventud, asistencia médica, empresas, obras sociales, partido político, prensa. Y agregaba: «dentro de esa gigantesca campaña de cristal, el católico

12 Patricio Rodé. "Promoción del laicado", (Montevideo: Cursos de Complementación Cristiana, 1963).

13 Rodé, "Promoción del laicado", 34.

14 Juan Luis Segundo SJ, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1962).

15 Segundo SJ, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, 24 y 25.



formado para ser mayoría y para vivir en un país confesional, parapeta su fe y su vida contra el ambiente laicizado, cultiva su conciencia de ser el auténtico continuador del Uruguay que nació católico, e insensiblemente se separa del resto del país»<sup>16</sup>.

En 1969 ambos intelectuales, Segundo y Rodé publicaron un trabajo conjunto, *Presencia de la Iglesia* que se constituyó, junto a la obra de Alberto Methol Ferré, en las referencias indispensables y únicas sobre la historia de la Iglesia en el Uruguay y como se ha señalado, sus interpretaciones fueron las dominantes, tanto en autores católicos como aconfesionales. En ese texto afirmaban que la separación constitucional había inaugurado para la Iglesia una nueva manera de presencia en el país, en un contexto religiosamente dividido, afincado en el sector privado y en minoría numérica<sup>17</sup>. En este marco, si bien los autores reconocían que la Iglesia de alguna manera había continuado participando del quehacer nacional a través de las instituciones, las obras y los movimientos, destacaban la actitud de «preservación de los ya católicos, encuadrándolos en estructuras confesionales, *pequeña cristiandad privada* enclavada en un país laicista, *fortaleza sitiada y campana de cristab*»<sup>18</sup>. Precisamente fueron estas últimas expresiones las que reiteradamente se utilizaron por quienes posteriormente retomaron los estudios sobre secularización y laicidad en el país.

Rodé y Segundo J.L. consideraban que la Iglesia Católica tenía «mediaciones de presencia» en la sociedad uruguaya, que no eran otras que las mencionadas estructuras confesionales con las que Rodé habían definido al gueto: la escuela católica, la propaganda ideológica- tribuna y prensa- y la apelación al naciente proletariado industrial a través de los Círculos Obreros y los primeros sindicatos. Sin embargo, en su planteo solamente se referían al desarrollo de estas presencias a fines del siglo XIX y la primera década del XX, sin indagar en sus continuidades durante los años veinte, claves para interpelar al *gueto*, período en el que se habría consolidado «la campana de cristal». Luego sí retoman el análisis en los años treinta, con la presencia de la Acción Católica, la crisis interna dentro del catolicismo a raíz del golpe de Estado de Terra y las opciones en función del totalitarismo de la época.

16 Segundo SJ, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, 32.

17 Juan Luis Segundo y Patricio Rodé, *Presencia de la Iglesia en el Uruguay*, (Montevideo: Enciclopedia Uruguaya, N°37), 1969, 125.

18 Juan Luis Segundo y Patricio Rodé, *Presencia de la Iglesia en el Uruguay*, 126.

Por su parte, el connotado intelectual católico Alberto Methol Ferre, en su obra «*Las corrientes religiosas*»<sup>19</sup> se propuso esbozar un mapa de las dinámicas religiosas en el país hasta la fecha de la publicación, iniciando el recorrido en los orígenes de la cristiandad indiana. En el apartado final denominado La secularización institucionaliza el pluralismo», Methol Ferré expone su hipótesis del rol de la Iglesia y los católicos luego de la separación constitucional, postura que también fue recogida por otros intelectuales.

Al igual que Segundo J.L. y Rodé, Methol Ferré fue «hijo» del Concilio Vaticano II y, como ellos, acuñó la idea del gueto a partir de los años veinte, con una Iglesia replegada sobre sí misma, centrada en la práctica sacramental y en la vida cristiana personal, alejada de la realidad y ejerciendo su liderazgo en el pequeño mundo paralelo del «catolicismo asediado»<sup>20</sup>. Pero como ocurrió en los análisis de los otros dos intelectuales católicos, tampoco Methol Ferré aportó en cuanto a investigaciones históricas sobre el período para fundamentar sus afirmaciones. Es que no podían hacerlo dado su carácter de testigos presenciales y formados en aquella lógica de la Iglesia pre conciliar. Prueba de ello son las menciones, como únicas manifestaciones públicas del catolicismo a las procesiones de Corpus Christi y alguna peregrinación, y la oficialización de la Acción Católica en 1934, que desde su óptica tampoco había traído variantes importantes. En su análisis nada se menciona sobre la tarea de reconstrucción de la Iglesia separada, y sorprendentemente tampoco reivindica el rol de intermediación entre los laicos y laicas durante ese período. No se profundizó en la labor de personajes y redes católicas diseminadas por todo el país que trabajaron en favor de *la causa* en momentos muy críticos para la interna del catolicismo. Por el contrario solo veía personalidades aisladas, singulares que no habían logrado una presencia generacional activa, como si lo habían hecho a su entender Mons. Soler, Juan Zorrilla de San Marín o Francisco Bauzá para el 900<sup>21</sup>. Así dio forma a la visión de un catolicismo (Iglesia y fieles) en letargo que incluso calificó de «manso statu quo»<sup>22</sup>, en una actitud recogida y recatada frente al nuevo status constitucional.

No debe perderse de vista que las interpretaciones en cuanto al gueto y al «reposo» del catolicismo uruguayo provienen de hombres sumamente comprometidos con los cambios a partir del Concilio Vaticano II. Como nuevos militantes de *la causa*, ahora renovada, se vieron obligados a salir de

19 Alberto Methol Ferré. *Las corrientes religiosas*, (Montevideo: Colección Nuestra Tierra, n.º 35,1969).

20 Alberto Methol Ferré. *Las corrientes religiosas*, 51.

21 Alberto Methol Ferré. *Las corrientes religiosas*, 57-58.

22 Alberto Methol Ferré. *Las corrientes religiosas*, 40.

lo que entendían era el encierro dentro de la *campana de cristal* y abocarse a las nuevas problemáticas y desafíos que se planteaban. Methol Ferré no pudo expresar en forma más clara esta visión: «a la privatización de la vida religiosa, al repliegue sobre sí que generó en la Iglesia el proceso de separación del Estado, sigue ahora un movimiento de retorno a lo público, de lucha por su conservación, sigue ahora la conciencia de que está al servicio de los hombres y no de sí misma. Servir a Cristo es servir a los demás. De ahí que la nueva situación histórica le haga trascender su “confesionalismo”, propio de tiempos en que se sentía amenazada»<sup>23</sup>. En esta visión impregnada del espíritu conciliar, servir a Cristo, era servir a la comunidad y de ella a los más pobres. Si se miraba a la Iglesia de Pio XI desde el discurso en los años veinte desde ese lugar, resultaban más que justificadas esas conclusiones. Pero sin una base empírica, la teoría del gueto no resultaba del todo explicativa.

## Los continuadores

Como se había mencionado las interpretaciones de Segundo S.J., Rodé y Methol Ferré fueron tomadas por otros intelectuales, transformándolas en miradas hegemónicas y mitos fundantes. Algunos provenían de las mismas filas del catolicismo, otros representaban al pensamiento laico. Aunque todos con la misma debilidad para juzgar el período: la ausencia de datos empíricos arrojados por investigaciones históricas.

Enrique Sobrado en 1969 publicó «La Iglesia uruguaya entre el pueblo y la oligarquía». En la línea de los tres intelectuales mencionados, también adscribió a la teoría del gueto, aunque marcó su comienzo mucho antes de la separación, a partir del último cuarto del siglo XIX. Para este autor, como consecuencia de la pérdida de influencia de los católicos en la universidad por la llegada del positivismo, sumada la prédica de Varela en favor de la escuela laica y la propaganda anticlerical por parte del elenco gobernante, se habría generado un sentimiento de aislamiento que hizo a los católicos crear «formas sociales de protección grupal, adoptando la configuración de gueto»<sup>24</sup>. Para el autor las formas de presencia de la Iglesia en ese contexto hostil eran los componentes del gueto: escuelas católicas, el Club Católico, el periódico El

23 Alberto Methol Ferré. *Las corrientes religiosas*, 56.

24 Enrique Sobrado, *Entre pueblo y oligarquía*, (Montevideo: Editorial Alfa, 1969), 17.

Bien Público, el cual según su óptica además de brindar toda la información religiosa a la comunidad, daba una visión del mundo reducida.

Tampoco profundizaba en los años veinte, pues su objetivo estaba centrado en las transformaciones de la Iglesia en los años sesenta. Por ello, tal vez, para justificar su mirada sesentista afirmaba, sin ninguna base empírica, que, a partir de 1919, calmada «la borrasca» por la nueva situación constitucional, se pensó que «la temida catástrofe no era tal y la Iglesia se preparó para una vida de diáspora, mediante una actitud misional»<sup>25</sup>. Esta actitud misional la identificaba con grupos de acción social, como Emaús y Betania o la participación de católicos, que más allá del confesionalismo, militaron activamente en movimientos gremiales, estudiantiles y corporativistas.<sup>26</sup>

Por su parte Galo R. Martínez Arona publicó en 1966 un texto que tituló «Función de la Iglesia en la cultura nacional. Enseñanza católica, ¿para qué?», donde también plantea la teoría del gueto. La vincula con la actitud que la Iglesia y los católicos asumieron a partir del obispado de Mariano Soler en relación con los cambios impuestos por la modernidad. Desde su óptica, las jerarcas optaron por la imposición autoritaria y el rechazo tajante y no por la comprensión, el análisis y el diálogo, en una actitud local que era reflejo de la iglesia universal y del Papa acorralado por las vicisitudes políticas<sup>27</sup>.

El autor, también formado en el marco de la Iglesia preconiliar, aportaba un elemento más para fundamentar su posición en contra de la intransigencia con la que la Iglesia de su época había asumido los cambios: «esta situación se reflejó entre nosotros más sensiblemente por la circunstancia de que los adalides de la ortodoxia eran los jóvenes sacerdotes formados en Roma y recién llegados, con la visión acuciante ante sus ojos, del derrumbe del poder temporal del papado».<sup>28</sup> De esta forma los liderazgos asumidos por personajes ilustres, tales como Soler y el mismo Zorrilla de San Martín, habían diseñado una estrategia de defensa en dos niveles, pero con el mismo objetivo, que era, según su óptica, mantener un catolicismo cerrado sobre sí mismo e intransigente. Un nivel de esfuerzo se dirigía, por un lado, a regenerar a la sociedad de la desidia por medio de persuasión y, por otro, procuraba salvar del naufragio a los verdaderos católicos, creando una intrincada red de obras que los preservara de la catástrofe, pero que en definitiva los mantuvo «prisioneros» y ajenos al mundo real. De esta forma la sociedad uruguaya

25 Enrique Sobrado, *Entre pueblo y oligarquía*, 24.

26 Enrique Sobrado, *Entre pueblo y oligarquía*, 25.

27 Galo Martínez Arona, *Función de la Iglesia en la Cultura Nacional* (Montevideo: Ediciones APOCE, 1966), 15.

28 Galo Martínez Arona, *Función de la Iglesia en la Cultura Nacional*, 16.

había asistido a una progresiva descristianización, mientras avanzaba la nueva «religión del provenir»<sup>29</sup>, mucho más atractiva que el catolicismo.

Para el autor, en este nuevo contexto, las oportunidades que abría el Concilio Vaticano II eran infinitas, ya que los católicos eran llamados a una dimensión desconocida, la del sufrimiento humano, para encontrar allí los verdaderos valores que los transformarían y los acercarían mucho más a Cristo. Esta actitud había encontrado forma y conciencia plena en la Iglesia universal a través del Concilio Vaticano II.<sup>30</sup>

En la misma línea, pero desde una perspectiva protestante Julio de Santa Ana<sup>31</sup> insistió en la creación de «espíritu de gueto, de encerramiento, de temor hacia lo no cristiano» que influyó, según el autor, en la ausencia de la Iglesia en los resortes vitales de la vida uruguaya.

Los autores mencionados coincidían en reconocer una vasta red de estructuras confesionales de las que los católicos formaban parte. Sin embargo, las veían como instrumentos del *gueto* para defenderse y apartarse de un afuera hostil más que abreviar en un acercamiento al mismo. Por ello fueron muy críticos con el discurso de las jerarquías por considerarlo demasiado autorreferenciales y dirigidos a los católicos exclusivamente, en una lógica que buscaba *salvar a los salvados*.

Lo que estos intelectuales no visualizaban, por su contemporaneidad con los hechos, fue la frontera entre el gueto en el discurso y el gueto en la práctica. Y es en este último aspecto en que la teoría resulta escasamente explicativa. Lo que el relevamiento heurístico realizado para otras investigaciones, ha permitido identificar con claridad que los católicos, una vez «liberados» del Estado, mantuvieron las mismas formas de presencia que en el período anterior, y, en muchos casos las fortalecieron, pero para presentarse como una opción alternativa a la liberal, la socialista, la anarquista. Emplearon, como éstos, los mismos recursos que la modernidad le ponía al alcance, salvo que el discurso sí era conservador porque esos eran los lineamientos de la Iglesia universal. Si se quiso ver en esta forma de concebir la acción social católica como una sociedad paralela, entonces habría que pensar en varias -liberal, socialista, anarquista- conviviendo en el mismo espacio. Muy probablemente

29 Galo Martínez Arona, *Función de la Iglesia en la Cultura Nacional*, 49.

30 Galo Martínez Arona, *Función de la Iglesia en la Cultura Nacional*, 49.

31 Julio De Santa Ana, "El proceso de secularización en el Uruguay: sus causas y resultantes". *Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya* (82-105) (Montevideo: Centro de Estudios Cristianos de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, 1965).

la falta de investigación llevó a considerar que el discurso del *gueto* también recaía en las acciones de los católicos.

En definitiva, la teoría del *gueto* se estructuró en el marco de los nuevos lineamientos impuestos a partir del Concilio Vaticano II, a lo que se sumó la vigencia del paradigma clásico de la secularización y la ausencia de trabajo heurístico sobre el período. De ahí que, a la luz de las corrientes revisionistas sobre la secularización y la laicidad a nivel global, más evidencia empírica a nivel local, habilitan una revisión de ambos fenómenos como se pretende abordar en adelante.

En los años siguientes estas interpretaciones fueron utilizadas por quienes retomaron los estudios sobre secularización y laicidad. Tal fue el caso de Gerardo Caetano y Roger Geyonat, autores de la obra clásica «La secularización uruguaya». Consideraron también que en la década del Centenario (los años veinte del siglo XX) el modelo de privatización de lo religioso institucional ya estaba implementado en la sociedad local y, por tanto, la religión era un asunto privado. Si bien afirmaban que el repliegue católico no debía asimilarse a una ausencia absoluta de las manifestaciones religiosas en el espacio público (y mencionaban episodios concretos), entendían que éstas se trataban de expresiones cada vez más puntuales y reiterativas.<sup>32</sup>

La obra clásica de los autores citados se extiende hasta el año 1919. En la tercera parte del libro desarrollaron *La Iglesia gueto y sus alcances: repliegue y disciplinamiento*. Allí, fieles a la interpretación clásica de la secularización, afirmaron el progresivo repliegue y la gradual descatalogización del espacio público, señalando drásticamente que la Iglesia se transformó en una institución autorreferida y guetizada, claramente funcional al modelo privatizador de lo religioso.<sup>33</sup> Incluso afirmaban que la institución se había «batllistizado», concepto al que identificaban con una suerte de secularización interna. No sorprende entonces que, a partir de estas interpretaciones, todas las acciones llevadas a cabo por los católicos en el período hayan sido vistas desde el repliegue y que las numerosas asociaciones en las que participaban los laicos fueran definidas por estos autores como «la columna vertebral» del gueto,<sup>34</sup> disciplinados y obedientes a las autoridades, quienes también revestían similares características.

32 Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya*, I. «Catolicismo y privatización de lo religioso», (Montevideo: Taurus, 1997), 18.

33 Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya*, I. «Catolicismo y privatización de lo religioso», 136.

34 Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya*, I. «Catolicismo y privatización de lo religioso», 148.

## Algunas reflexiones finales.

La visión del historiador Christopher Clark<sup>35</sup> sobre los vínculos entre religión y modernidad en Europa a fines del siglo XIX ha aportado desde el punto de vista teórico renovados insumos para interpelar *el gueto* a nivel local. Dicho historiador se ha levantado contra aquellas interpretaciones que según su óptica aún persisten, en cuanto a ver el fenómeno del «revival» del catolicismo como un desvío o una distracción de la norma en el proceso irreversible de la secularización. En esa mirada, la historia del renacimiento del catolicismo y su movilización operaba total o parcialmente separado de la historia europea de la modernidad, como si habitara simultáneamente en un mundo paralelo.

Frente a esta interpretación, Clark ha propuesto la idea de recomposición en el marco de lo que ha denominado como «Nuevo Catolicismo» (*“New Catholicism”*), en el que, si bien hubo «construcción del enemigo», al mismo tiempo desarrolló varios rasgos modernos en el proceso de esa construcción. En otras palabras, para el autor, este *nuevo catolicismo* adoptó las mismas estrategias de cualquier otro movimiento político de entonces – liberalismo, anticlericalismo, socialismo- tales como las redes de asociaciones voluntarias, los diarios y medios de comunicación en general, las demostraciones de masas, el fomento a la participación pública de las mujeres. Al igual que sus contemporáneos los socialistas y liberales, el Nuevo Catolicismo también estuvo profundamente implicado en el diseño de identidades colectivas que remodelaron las culturas políticas en Europa. Para Clark los vínculos entre estos «artefactos» políticos deberían ser vistos más en términos de programas competitivos frente a los cambios políticos y sociales.

La historiografía del fenómeno religioso en la Argentina es muy amplia en cuanto trabajos y reflexiones sobre las miradas renovadas del proceso de secularización y laicización. Son varios los autores y listarlos a todos excede los objetivos de este trabajo. No obstante es indispensable mencionar a Roberto Di Stefano, Miranda Lida, Diego Mauro, José Zanca, Ignacio Martínez, Alejandra Betolotto, Gardenia Vidal, Lucía Santos Lepera entre muchos otros más.

Resulta evidente que el concepto de recomposición le inyecta dinamismo al accionar de los católicos en ese contexto que tradicionalmente ha sido

35 Christopher Clark y Kaiser Wolfram, *Culture wars: secular/catholic conflict 19 century*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

visto como de enfrentamiento contra la civilización moderna y al resguardo de ella en un gueto. De allí que se haya comenzado a desarrollar en el país<sup>36</sup>, nuevos campos de interpretación del fenómeno histórico de la laicidad. A modo de ejemplo podría citarse el caso la implementación de la devoción del Sagrado Corazón y el movimiento popular que se generó en su entorno, como un escenario privilegiado desde donde observar cómo los nuevos comportamientos de la sociedad de masas también permearon en los católicos uruguayos de la república recién consagrada laica. En esta misma línea cabe mencionar el complejo entramado de redes de acción social que los católicos desplegaron en toda la República, fundamentalmente a través de la Unión Social y la organización años tras año de las Semanas Sociales en las que ningún tema de la agenda pública quedaron fuera de sus agendas de discusión; o bien la Unión Económica, institución que fomentó, entre otras acciones el sindicalismo cristiano. Asimismo, la acción pública de la Liga de Damas Católicas a través de sus más de 300 centros diseminados por todo el país les garantizaron a las mujeres un espacio invaluable de vínculo con la sociedad civil, lejos de una posición de repliegue o confinadas al confesionario.<sup>37</sup> Por último cabe mencionar que los vínculos entre la Iglesia Católica y el devenir político en el Uruguay, a pesar del nuevo status constitucional no se rompió, muy por el contrario la jerarquía católica de la mano de la diplomacia vaticana, supieron aprovechar cada momento político favorable para recomponer el diálogo.

Si bien es innegable que la laicidad que se consolidó en el país fue de corte liberal y que las autonomías de las esferas seculares respecto de la religión fueron obvias, ello no implicó ni la desaparición de la religión ni su exclusión de la vida pública. Precisamente recientes investigaciones han mostrado cómo los católicos, Iglesia y fieles, estructuraron su supervivencia en un contexto nuevo, definido por el status constitucional que entró en vigencia en 1919. Lejos de asumir una actitud de letargo y encierro, se encontraron en medio

36 Susana Monreal, "Educatrices viajeras: religiosas francesas e italianas en Uruguay en la segunda mitad del siglo XIX", en: Silvia Facal Santiago (ed.), *Tierra de encrucijadas migratorias del pasado y del presente*, Berlín, Editorial Académica Española, 2012; Lorena García Mourelle, "La Juventud Obrera Católica (JOC) y sus relaciones con el movimiento obrero en Uruguay (1938-1960)", Trabajo presentado en las X Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, Udelar, Montevideo, 13-14 de setiembre de 2011; , Sebastián Hernández, "La Iglesia uruguaya y el XXXII Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires (1934)". Ponencia presentada en IV Jornadas de Catolicismo y Sociedad de Masas en Argentina, celebradas en la Universidad de Mar del Plata, el 21 y 22 de mayo de 2015.

37 Excede el objetivo de este artículo desarrollar más ejemplos de las prácticas del catolicismo en entreguerras que permiten cuestionar el concepto de gueto. Para ello cfr. Carolina Greising. "Católicos en la República laica. Uruguay 1916-1934". Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Católica Argentina (defendida en octubre de 2020). La misma se encuentra en proceso de publicación.



de un espacio complejo, en el que, para salir fortalecidos, era necesario actuar e intervenir. La buena noticia es que, desde el campo historiográfico queda mucho por investigar y reflexionar.

## Referencias bibliográficas

- Arboleda Mora, C. "Ghetto o cruzada. Deslaicizar la laicidad", *Veritas: revista de filosofía y teología*. N°29, 2013(2013)
- Baubérot, J. *Histoire de la laïcité en France*. Paris: Que sais-je?, 2017.
- Blancarte, R. "Laicidad y secularización en México". En *Estudios Sociológicos*, vol. XIX núm.3. El Colegio de México, A.C. México, 2001.
- Caetano, G. y Geymonat, R. *La secularización uruguaya, I. «Catolicismo y privatización de lo religioso»*. Montevideo: Taurus, 1997.
- Clark, CH. y Wolfram, K. *Culture wars: secular/catholic conflict 19 century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- De Santa Ana, J. *El proceso de secularización en el Uruguay: sus causas y resultantes. Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya* (82-105), Montevideo: Centro de Estudios Cristianos de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, 1965.
- Di Stefano, R.. "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina". *Quinto Sol*, vol.15, n° 1, 2011
- Lodewijk, R, Aubert R, Tracy Ellis J, Bruls, J, Crunican, P.E, Aijar, J y Pike F.B. *Nueva Historia de la Iglesia*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Martinez Arona, G. *Función de la Iglesia en la Cultura Nacional*. Montevideo: Ediciones APOCE, 1966.
- Mauro, D. y Martínez, I. *Secularización, Iglesia y Política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*. Rosario, N° 4, 2016.
- Methol Ferré, A. *Las corrientes religiosas*. Montevideo: Colección Nuestra Tierra, n.º 35, 1969.
- Rode, P. *Promoción del laicado*, Montevideo: Cursos de Complementación Cristiana, 1963.

Rodé, P. y Segundo J.L. *Presencia de la Iglesia en el Uruguay*, Enciclopedia Uruguaya, Montevideo N°37, 1969.

Segundo, J.L. *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Montevideo: Barreiro y Ramos, 1962.

Sobrado, E. *Entre pueblo y oligarquía*, Montevideo: Editorial Alfa, 1969.

## Martín SOTERIO

Investigador independiente, Uruguay.

mass3588@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1700-7132>

Recibido: 21/04/2023 - Aceptado: 17/08/2023

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

Soterio, Martín. "Secularización y desprivatización religiosa en el Uruguay de la última década (2013-2023): ¿cambio de paradigma?". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 81-114. <https://doi.org/10.25185/14.5>

# Secularización y desprivatización religiosa en el Uruguay de la última década (2013-2023): ¿cambio de paradigma?

**Resumen:** A lo largo de este trabajo se realizará una mirada esquemática sobre el paradigma de secularización que ha primado en el Uruguay durante la última década. En arreglo a lo cual se abordará la evolución del propio concepto secularización, pasando por algunas de sus distintas teorizaciones o tesis, con énfasis en el llamado «paradigma clásico». El propósito de esa taxonomía, en conjunto con el abordaje de estudios recientes sobre la realidad local de fenómenos como la desprivatización religiosa: es intentar dilucidar si la tesis secularizadora francesa de separación de esferas continúa primando o si efectivamente se procesó o está procesando un cambio en la lógica del país. Para lo que se pondrá especial atención en las manifestaciones de la opinión pública y de los actores político-partidarios cuando se producen hechos religiosos con relevancia mediática o vinculados a instituciones y actores estatales.

**Palabras clave:** Secularización, laicidad, Uruguay, Estado, desprivatización de la religión.

## Secularization and religious deprivatization in Uruguay over the last decade (2013-2023): Paradigm shift?

**Abstract:** Throughout this work, a schematic approach on the secularization paradigm that has prevailed in Uruguay over the last decade will be made, for which the evolution of the secularization concept itself will be addressed, going through some of its different theories or theses, with emphasis on the so-called "classical paradigm". The purpose of this taxonomy, together with the approach of recent studies on the local reality of phenomena such as the religious deprivatization, is to try to elucidate if the French secularizing thesis of separation of spheres continues to prevail on the country or if a change in logic has occurred or is occurring here. For this, special attention will be paid to the manifestations of public opinion and partisan political actors when religious events with media relevance or linked to state institutions and actors take place.

**Keywords:** Secularization, secularism, Uruguay, State, religious deprivatization.

## Secularização e desprivatização religiosa no Uruguai na última década (2013-2023): Mudança de paradigma?

**Resumo:** Ao longo deste trabalho será revisado esquematicamente o paradigma de secularização que tem imperado no Uruguai durante na última década. Para isto, será examinada a evolução do próprio conceito de secularização, passando por algumas das suas diferentes teorizações ou teses, com ênfase no chamado «paradigma clássico». O propósito dessa taxonomia, em conjunto com a visão de estudos recentes sobre a realidade local de fenômenos como a desprivatização religiosa, é tentar elucidar se a tese de secularização francesa de separação de esferas continua sendo importante ou se efetivamente aconteceu ou está acontecendo uma mudança na lógica do país nesse aspecto. Será necessário, então, atender especialmente as manifestações da opinião pública e dos atores políticos e partidários diante de fatos religiosos com relevância midiática ou vinculados com instituições ou atores estatais.

**Palavras-chave:** Secularização, secularismo, paradigma clássico, Uruguai, Estado, desprivatização da religião.

## Introducción

En la actualidad se suele realizar la lectura de que la República Oriental del Uruguay es un país en extremo laico<sup>1</sup>. Característica que en más de una oportunidad ha conllevado la connotación de que es una sociedad avanzada desde una mirada científicista<sup>2</sup>, si se la compara con otras sociedades hispanoamericanas. Lo cual de por sí relega a los religiosos a una suerte de inferioridad intelectual, condicionando el avance de la sociedad a su disminución<sup>3</sup>. Sin embargo, durante la última década se realizaron varios trabajos que, recogiendo el legado de finales del siglo pasado, lo situaron en diálogo con los nuevos lugares que ocupaba la religión fundamentalmente en el sistema político. Tal es así que en el año 2013 el historiador Gerardo

1 Juan Scuro plantea que «suele no dudarse en ver al Uruguay como un país laico por excelencia, de un modo un tanto más radical que sus vecinos directos (...) producto de un fuerte proceso de secularización, incluso entendido como jacobino, al menos históricamente». Juan Scuro, “Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista”, *Horizontes Antropológicos*, n° 52 (2018): 43. / En esa línea, otros autores como Miguel Pastorino sostienen que «la privatización de lo religioso en Uruguay fue incluso más radical que en Francia», habiéndose tomado medidas para «recluir culturalmente las manifestaciones religiosas al ámbito privado», bajo la premisa de que la religión era una suerte de «peste social que debe erradicarse» Miguel Pastorino. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible. Evangélicos, política y religión en una cultura laica”, en *Pastores y Políticos: El protagonismo evangélico en la política latinoamericana*, ed. José Luis Pérez Guadalupe (Lima: Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2022), 408. / Mientras que Néstor Da Costa determinó que el modelo de laicidad uruguayo, terminó siendo «más restrictivo que el francés». Néstor Da Costa y Mónica Maronna. *100 años de laicidad en Uruguay: Debates y procesos (1934-2008)* (Montevideo: Planeta, 2019), 48. / De ahí que el adjetivo «extremo» posea plena pertinencia. Sin embargo, también es menester señalar que «pese a la fama de país laico y laicista, la influencia del cristianismo en el terreno de los valores sociales y morales hegemónicos en la sociedad puede reputarse como amplia (...) más allá de su discurso a menudo antirreligioso en general y anticristiano en particular, tomó sin embargo elementos claves de origen cristiano en muchas de sus formulaciones, difundíendolas en el imaginario social». Razón por la cual no se dio un rechazo a los valores, sino a las instituciones. Gerardo Caetano, “«Desprivatización» de lo religioso y rediscusión de la noción de laicidad. Algunas notas a propósito del caso uruguayo”, en *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, coords. Néstor Da Costa, Vincent Delecroix, Erwan Dianteill (CLAEH y Red PUERTAS, América Latina-Europa, 2007), 53.

2 Lo que suele sostenerse en el país es que el vínculo entre ciencia y religión es básicamente conflictivo. Y en este sentido, existe una incompatibilidad entre ambas donde «cada una de ellas niega la validez de la otra (y) además, se mantiene que sólo la visión de la ciencia puede ser la verdadera, con lo que la visión religiosa tiene que ir desapareciendo poco a poco. Desde este punto de vista, el avance de la ciencia implica siempre un retroceso de la religión». Agustín Udías Vallina, “Relaciones entre ciencia y religión”, en *Ciencia y religión: Dos visiones del mundo* (Santander: Sal Terrae, 2010), 89.

3 Más que como laicidad, «régimen de convivencia diseñado para el respeto de la libertad de conciencia, en el marco de una sociedad crecientemente plural o que reconoce una diversidad existente»: esta actitud puede ser entendida como laicismo, implicando «una actitud combativa para alcanzar o hacer permanecer ese estado de cosas». Con la salvedad de que, en este caso, lo que se busca mantener es una visión de laicidad que excluye a la religión del cualquier Estado que pretenda alcanzar «el progreso social» de la modernidad. Roberto Blancarte, “Laicismo y laicidad en América latina”, *Estudios Sociológicos* 26, n° 76, (2008): 140, 157.

Caetano publicó un artículo<sup>4</sup> denominado *Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo* donde acusaba un cambio en esta visión que, a lo largo de los siglos XIX y XX se apuntaló desde varios resortes del Estado, como la escuela pública<sup>5</sup>. En ese entonces, Caetano, tomando como referencia a otros intelectuales locales e internacionales, contrastaba el imaginario laico con varios elementos empíricos que daban cuenta de una suerte de retroceso del paradigma de laicidad francés. Sin embargo, no fue la única voz en tratar estas circunstancias. En 2017 Juan Scuro profundizó esa línea en el ámbito académico<sup>6</sup>, haciendo varias referencias al trabajo mencionado y otros de la misma índole, en su artículo *Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista*. También se puede ver una continuidad de estas lógicas en la obra Néstor Da Costa y Mónica Maronna, *100 años de laicidad en Uruguay*. Y finalmente, en un capítulo del libro cooperativo *Pastores y Políticos* del año 2022. El capítulo en cuestión, que corresponde a Miguel Pastorino, se denominó *Uruguay: La sociedad de la religión invisible. Evangélicos, política y religión en una cultura laica*. Siendo un trabajo que, como su nombre lo adelanta, se centró en los evangélicos.

En todas estas publicaciones se abordaban manifestaciones de dirigentes políticos, la instalación de monumentos religiosos, la llegada nuevos credos o la apertura permanente de nuevos templos. Además de otros factores que verificaban el avance de los fenómenos religiosos en diversos espacios sociales, con énfasis en los espacios públicos y la vida política uruguaya. Sin embargo, más allá de entender y demostrar que existe una desprivatización religiosa verificable, no fueron determinantes respecto a la vigencia o no de la visión afrancesada<sup>7</sup>. Por lo que cabe preguntarse si la misma continúa o no en vigor, a diez años de la proclamación de Caetano respecto a que: las relaciones entre política y religión evidenciaban «cambios visibles en el

4 También ese mismo año copublicó un trabajo colaborativo llamado *El «Uruguay Laico»*. En los últimos capítulos de esa obra, junto a Roger Geymonat, Carolina Greising y Alejandro Sánchez, se sostiene una tesis similar a la del artículo en cuestión, compartiendo incluso párrafos con el mismo. Sin embargo, como resulta difícil desambiguar las posturas propias del historiador, de las matizaciones del resto de los participantes, este trabajo se centrará en su artículo propio, ya que permite identificar quién está detrás de las posturas analizadas. Más allá de eso, se citará el *El «Uruguay Laico»* en tanto se considere pertinente como fuente para expandir los argumentos vertidos.

5 Tomás Sansón, “La Iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno”, *Hispania Sacra*, 63, n° 127 (2011): 302.

6 Se realizó la acotación respecto al «ámbito académico», porque posteriormente en un medio de prensa Scuro alertó sobre la continuidad del paradigma laicista. Allí se refirió a una columna del diputado por el Partido Colorado, Ope Pasquet, en el medio de prensa digital *Montevideo Portal*. En ese contexto, sentenció que «la laicidad es una cosa y la persecución ideológica en su nombre es otra», posicionándose en contra de la creación de un tribunal para controlar la laicidad en los docentes. Juan Scuro, “No bastardeen la laicidad”, *La Diaria* (Uruguay), 04 de mayo, 2021. <https://ladiaria.com.uy/opinion/articulo/2021/5/no-bastardeen-la-laicidad/>.

7 Con el término en cuestión, esta publicación se refiere a la continuidad del paradigma de laicidad francés.

país»<sup>8</sup>. Cuestión que obliga a delimitar la laicidad como concepto, además de establecer dónde estriba la misma, cuáles son sus límites concretos y qué posibles interpretaciones se pueden realizar al respecto. De más está decir que en razón de la longitud de este artículo, no se puede esperar un examen detallado de cada postura, pero sí se intentará lograr una aproximación general a la evolución de las interpretaciones de laicidad, a los efectos de indagar cómo chocan o no con esas supuestas características de los ciudadanos del Uruguay actual.

## Secularización y laicidad como conceptos

Antes de adentrarse en la problemática central, surge el desafío de intentar taxonomizar las teorías sobre la secularización y laicidad, es decir, delimitar los conceptos a través del corpus teórico que los sustenta. Sin perder de vista que las concepciones sobre los mismos han cambiado a lo largo del tiempo. En primer lugar, la génesis del término «secularización» se encuentra en el propio ámbito de la cristiandad europea y por transitiva, americana. Contexto donde hacía referencia a las estructuras organizativas que surgieron en la modernidad y que terminaron por dividir al clero. Así se comenzó a utilizar el término «regular», para designar a aquellos que pertenecían a una orden religiosa. Mientras que para referirse a quienes se encargaban directamente del cuidado de los fieles, viviendo en el mundo, se hablaba de «seculares». Este adjetivo proviene de *saeculum*, término del cual «se deriva también el término “seglar”, (...) equivalente al de “laico” en su acepción de miembro de la Iglesia no perteneciente al clero»<sup>9</sup>. Razón por la cual, otro concepto fuertemente vinculado a la secularización, como lo es la laicidad, también ancla en la cristiandad moderna. Tal es así que en países donde se exalta la segunda, secularización y laicidad se han utilizado muchas veces como sinónimos. Y de este uso común se deriva el entendimiento de que la laicidad tiene implícita la separación de las cuestiones mundanas, de aquellas vinculadas a la cristiandad.

Ahora bien, según Roberto Blancarte aunque desde un principio secularizar implicaba «el paso de algo o alguien que estaba bajo el control de una orden religiosa (...) a la estructura “secular”», a mediados del siglo XIX comenzaron

8 Gerardo Caetano, “Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisiones de una cultura laicista”, *Cultura y Religión* 7, n° 1 (2013): 133.

9 Blancarte, “Laicismo y laicidad”, 141.

a aparecer otras acepciones del término. Acepciones que también implicaban un paso, pero esta vez desde el plano eclesiástico al control de los estados nacionales<sup>10</sup>. Para analizar este cambio, resultan ilustrativos los fenómenos de secularización de los cementerios o instauración de registros civiles<sup>11</sup>. Aun así, la gestación del primer concepto contemporáneo de secularización y quizá el más evocado actualmente en Uruguay<sup>12</sup>, fue ligeramente posterior. De hecho, esta concepción se encontró, según Grace Davie, fuertemente emparentada al desarrollo de la sociología y sus autores clásicos, a saber, Comte, Durkheim, Marx y Weber<sup>13</sup> y, por tanto, mayormente vinculada al último cuarto del siglo XIX. Para ese entonces comenzaron a desarrollarse las teorías clásicas sobre la secularización, que concibieron a la misma «como la “distinción de las esferas seculares” (estado, economía, ciencia), normalmente entendida como su “emancipación” de las normas e instituciones religiosas»<sup>14</sup>. Previamente a esta etapa, dicha distinción no puede sostenerse con claridad, ya que la religión funcionaba como «portadora de un sentido que abarque todos los aspectos de la vida»<sup>15</sup>, siendo inseparable de la educación, la medicina, el derecho o la propia cultura.

Por otra parte, como ya se ha dicho el concepto de laicidad también tuvo un desarrollo similar al de secularización, cuya historia no debe reducirse a sus usos contemporáneos, ya que los precede varios siglos. El surgimiento del Estado laico se vinculó a «la preservación de la libertad de conciencia. (Siendo la misma) un proceso paulatino que tuvo lugar entre los siglos XVI y XVIII, en medio de guerras de religión, de reconocimiento de derechos de creencia y de culto, así como la gestación de una ciudadanía no necesariamente identificada a una adscripción religiosa o eclesial»<sup>16</sup>. Lo cual permitió al nuevo ciudadano reivindicar su identidad bajo un carácter nacional o estatal, en lugar de religioso. Y que con el tiempo convirtió a la laicidad en un principio

10 Igualmente, corresponde aclarar que en América estas entidades (Iglesia y Estado) aún no se encontraban netamente separadas por cuestiones como el patronato. Razón con la cual durante el siglo XIX es posible relativizar el pasaje de un servicio desde una a la otra.

11 Blancarte, “Laicismo y laicidad”, 141.

12 Al menos por quienes no se especializan en las teorizaciones sobre la secularización, entendiéndola como una especie de ley universal que implica la «evolución» de las sociedades modernas hacia un estadio donde no exista el plano religioso.

13 Grace Davie. *Sociología de la religión* (Madrid: Akal, 2011), 66-67.

14 José Casanova, “Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n°7 (2007): 1. <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/4928>

15 Jean Baubérot, “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, coord. Jean Pierre Bastian (México D.F.: Fondo de cultura Económica, 1997), 97.

16 Blancarte, “Laicismo y laicidad”, 143.



operativo que directamente demandó «la separación entre la sociedad civil y la sociedad religiosa»<sup>17</sup>. Demarcando que es posible entender a la «sociedad religiosa» como una entidad separada o separable de la «sociedad civil». O en otras palabras, la religión ya no era sólo disgregable del humano como ciudadano individual, sino que resultaba disgregable de la sociedad como conjunto.

En esta línea, y siguiendo lo planteado por Néstor Da Costa, sería posible entender la secularización, al menos en su acepción clásica, como «un marco general y elemento central en la aproximación al lugar de lo religioso en la sociedad, que se volvió un paradigma para explicar la relación entre modernidad y religión, desde los años sesenta del siglo pasado»<sup>18</sup>. Es decir que la secularización tiene una finalidad explicativa de amplio espectro sobre el vínculo entre religión y civilización, al menos para Occidente<sup>19</sup>. Mientras que por su parte, la laicidad es un término de uso mucho más acotado, adscribible según el autor a «seis países en el mundo»<sup>20</sup> y que posee connotaciones prácticas u operativas. En tal sentido, Da Costa sintetiza postulados de Micheline Milot, planteando que la laicidad es «un acuerdo para que quienes viven una sociedad determinada -en un mundo donde el pluralismo es una valor- y tienen diversas perspectivas en relación a lo religioso, puedan vivir juntos sin que nadie imponga a otros sus propias convicciones religiosas»<sup>21</sup>. Por lo cual, tener un Estado laico no implica que el mismo se encuentre reñido

17 “Diccionario de la lengua española”, Real Academia Española, acceso el 7 de enero, 2023. <https://dle.rae.es/laicidad>.

18 Da Costa y Maronna. *100 años de laicidad en Uruguay*, 25.

19 Pensando en la idea de «fin de la religión», Delecroix reflexionó respecto a que lo finalizado fue una idea de la religión, que cuenta con «un trasfondo claramente etnocentrista, para no decir occidentalista». Vincent Delecroix. “La idea del fin de la religión en la filosofía contemporánea”, en *Laicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, coord., Néstor Da Costa (CLAEH y Red PUERTAS, América Latina-Europa, 2006), 36.

20 Siendo estos, «México, Francia, Uruguay, Turquía, la parte francófona de Canadá, y, en los últimos años, (...) España». Si bien se explica que en otros puede existir una idea similar, pero no tiene un vocablo específico. Da Costa y Maronna. *100 años de laicidad en Uruguay*, 47, 51.

21 A esto último le agrega cuatro principios fundamentales: «1. Libertad de conciencia y de religión (moral y religiosa). 2. Igualdad (asegura la no discriminación religiosa de los ciudadanos). 3. Neutralidad (imparcialidad estatal). 4. Separación (independencia del Estado respecto a las Iglesias y autonomía de las organizaciones religiosas en relación con el poder político)». Da Costa y Maronna. *100 años de laicidad en Uruguay*, 53-54.

con las expresiones religiosas, sino que las tolere en tanto no atenten contra los derechos fundamentales del ser humano como la vida o la propiedad<sup>22</sup>.

Hechas estas salvedades, como las pretensiones de este trabajo son de índole general no será necesario profundizar demasiado en las etapas primigenias de los términos, sino que se pasará a delinear algunas posturas postdecimonónicas y sus matices.

## Apogeo y desmoronamiento del paradigma clásico

Ya se han adelantado algunos detalles relativos a los inicios de las concepciones clásicas sobre laicidad y secularización, al menos los que tienen que ver con sus orígenes y con el enfoque de separación de esferas que presentan como eje. Igualmente, eso no basta para brindar una visión esquemática que pretenda hacerles justicia, razón por la cual es menester el profundizar en su evolución. En tal sentido, su origen geográfico no es menor, ya que descansa teórica y empíricamente en Europa Occidental, más concretamente en Francia. Siendo este uno de los espacios donde esta teoría supuestamente se verificaría con más potencia<sup>23</sup>. De esta forma, Francia funcionó como un agente secularizador, al jugar un rol capital en la expansión de las ideas ilustradas por el mundo. Cosa que le fue posible gracias a su gigantesca expansión colonial en los marcos del imperialismo decimonónico<sup>24</sup>. Configurándose, para muchos territorios como es el caso de Uruguay, en una fuente de inspiración para importantes sectores de la vida política y cultural, realidad que influyó en las pretensiones universalistas de este paradigma. En palabras de Caetano «uno de los rasgos definidores de (la) identidad colectiva

22 Esta idea se encuentra desarrollada por Pablo Da Silveira, quien sostiene que en lo que respecta a la libertad religiosa, existen dos modelos fundamentales. El primero ve «a la libertad religiosa como una libertad de las Iglesias, de las instituciones», mientras que el segundo radica en «ver a la libertad religiosa como una libertad de los individuos». En tal sentido, ambas implican designar «libertades fundamentales», como la de prédica, pero a sujetos de derecho distintos. Para Da Silveira, la forma de mayor amplitud y por ende «la mejor respuesta» a la cuestión de la libertad, es la postura de reconocimiento del individuo. Y al demarcar los límites de esta última, comenta que la persona es portadora de toda una serie de prerrogativas, «siempre y cuando respete los derechos individuales de todos los otros miembros de la sociedad». Pablo Da Silveira, “Libertad religiosa: ¿un derecho de las iglesias o de los individuos?”, en *Laicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, coord., Néstor Da Costa (CLAEH y Red PUERTAS, América Latina-Europa, 2006), 47, 49.

23 Caetano, “«Desprivatización» de lo religioso”, 37.

24 Téngase presente que entre 1876 y 1915, en lo que respecta a posesiones de ultramar Francia controlaba más de nueve millones de kilómetros cuadrados, solo superado por Inglaterra que tenía diez. Pero en todo caso, controlando más territorio que todas las otras potencias coloniales juntas. Eric Hobsbawm, *La era del imperio* (Buenos Aires: Crítica, 2007), 68.

predominante fue precisamente la “naturalización” de una visión radical de la laicidad, que extremaba rasgos clásicos del modelo francés en una síntesis plena de significaciones e implicaciones múltiples»<sup>25</sup>.

El caso francés es el más representativo dentro del paradigma clásico, producto del apogeo del laicismo, entendido como un «régimen de persecución anticlerical que atenta contra las libertades religiosas»<sup>26</sup>. Ese laicismo, que estuvo presente desde la propia Revolución Francesa, se hizo extensivo a episodios como la Revolución de 1830 y la Comuna de París<sup>27</sup>, por lo que tuvo una continuidad más o menos lineal dentro del pensamiento revolucionario de esa nación. Continuidad que ha convertido a la laicidad en «un principio constitucional sacralizado, consensualmente compartido por la abrumadora mayoría de los ciudadanos, los cuales apoyan el reforzamiento de la legislación para desterrar los “símbolos religiosos ostensibles” de la esfera pública»<sup>28</sup>. Destierro que tuvo un correlato en la intolerancia y la virulencia desde los resortes del Estado. De esta forma se tendió a proscribir a la religión de las discusiones políticas o, como mínimo, cercarla en el espacio privado, ya sea el del hogar del hogar u otro como el de los templos.

Pero a grandes rasgos, la teoría o paradigma clásico, pese a sus antecedentes decimonónicos, según Ignacio Martínez y Diego Mauro se configuró en su versión más difundida hacia la mitad del siglo XX<sup>29</sup>, postulando «a través de diferentes caminos la incompatibilidad entre religión y modernidad y, en consecuencia, un proceso más o menos lineal e ineluctable de pérdida de influencia y retracción de la religión: retracción que en las versiones más ideológicas se convertía en virtual extinción»<sup>30</sup>. En otras palabras, para esta visión, la religión estaba condenada a retroceder frente al avance

25 Gerardo Caetano, “Laicidad, ciudadanía y política”, 118.

26 Blancarte, “Laicismo y laicidad”, 139.

27 Baubérot, “Los umbrales de la laicización”, 95.

28 Casanova, “Reconsiderar la Secularización”, 15.

29 Al respecto coinciden varios autores como Néstor Da Costa, quien sostiene que «durante los años sesenta del siglo pasado el paradigma de la secularización tomó un lugar claramente central en la reflexión sociológica». Da Costa y Maronna. *100 años de laicidad en Uruguay*, 27. / Reforzando esta idea de clímax en la década de 1960, Danièle Hervieu-Léger agrega que «a mediados de los años setenta, después de años dedicados a observar y a analizar el empobrecimiento de las instituciones religiosas en las sociedades modernas, las ciencias sociales de las religiones descubrieron con fascinación que el decaimiento de la religión institucional cohabitaba perfectamente con la proliferación de creencias». Danièle Hervieu-Léger, “Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente”, en *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, coords. Néstor Da Costa, Vincent Delecroix, Erwan Dianteill, (CLAEH y Red PUERTAS, América Latina-Europa, 2007), 65.

30 Diego Mauro e Ignacio Martínez, “Secularización, Iglesia y política en Argentina: Balance teórico y síntesis histórica”, en *Cuaderno de trabajo N°5 de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario* (Rosario: Fhmyar Ediciones, 2015), 9-10.

lineal, ascendente e inexorable de la modernización occidental, que tarde o temprano alcanzaría al mundo entero. Donde hay modernización no debería haber religión y donde aún existe una fuerte presencia religiosa, no hay modernización.

A pesar de que el paradigma aún pervive en algunas regiones, las críticas teóricas al mismo tienen al menos cincuenta años. En tal sentido, de acuerdo con Martínez y Mauro estas comenzaron con el sociólogo David Martin durante la década de 1970. Siendo en ese entonces que el autor cuestionó la relación entre el avance de la modernización y la retracción de la religión como un universal<sup>31</sup>. De allí en adelante brotaron cada vez más interpelaciones a la visión clásica, que sostenían la existencia de fundamentos empíricos de peso para negar el binomio modernización-irreligión, en buena medida brindados por los Estados Unidos de América. Federación que oficia desde hace mucho tiempo como un gran escollo para estas teorías, porque si bien desde sus inicios ostentó una separación de esferas constitucional entre cualquier religión y los resortes del Estado: la «actividad religiosa (medida de acuerdo con una amplia variedad de indicadores) continúa siendo bastante más intensa que en Europa»<sup>32</sup>.

Tal era la disonancia que representaba este caso<sup>33</sup>, que siguiendo la polifacética tradición del «excepcionalismo americano»<sup>34</sup>, algunos autores plantearon una teoría específica para su caso de la secularización. Empero, Hispanoamérica y Brasil también se vieron afectados por el crecimiento evangélico y a estas «excepciones» podrían sumárseles las naciones orientales, con sus dinámicas religiosas y proyectos de modernización propios. De esta forma, los casos «irregulares» iban en aumento, poniendo en duda la regla. Pero el paradigma clásico intentó aplicar nuevas leyes para contemplar las irregularidades y distintas hipótesis para mantener la idea de secularización europea. Por ejemplo, que la modernización podía en ciertos momentos fomentar el crecimiento religioso, pero que eventualmente los avances

31 Mauro y Martínez, “Secularización, Iglesia y política”, 8.

32 Davie. *Sociología de la religión*, 70.

33 Al ser una sociedad moderna pero también profundamente religiosa.

34 Visión que, en arreglo a las particularidades formativas de su nación, «implica que los EE.UU. son un país único y diferente al resto de países del mundo pero no necesariamente un país superior a los demás». Asunto que se halla «firmemente arraigado en la cultura política americana». Manuel Iglesias Cavicchioli, “La doctrina Neoconservadora y el Excepcionalismo Americano: Una vía al unilateralismo y a la negación del Derecho Internacional”, Revista Electrónica de Estudios Internacionales, n° 28 (2014): 4. [http://www.reei.org/index.php/revista/num28/archivos/Estudio\\_IGLESIAS\\_Manuel.pdf](http://www.reei.org/index.php/revista/num28/archivos/Estudio_IGLESIAS_Manuel.pdf).

tecnológicos revertirían esa tendencia, por lo que el paradigma «crujió pero logró mantenerse en pie todavía bastante tiempo más»<sup>35</sup>.

A la par de este «crujir», surgieron propuestas alternativas para interpretar el vínculo entre la modernización y la religiosidad, como la teoría del «mercado religioso» o de las «decisiones racionales». Para esta postura, fuertemente vinculada a los Estados Unidos, el pluralismo de opiniones, la ausencia de una religión oficial y la posibilidad de que las distintas propuestas de culto compitan por el interés de los ciudadanos, son propulsores de la actividad religiosa moderna. A la vez que su ausencia «constituye la razón principal de la relativa falta de vitalidad religiosa en la Europa occidental»<sup>36</sup>. Dentro de esta lógica, la modernidad no apareja un descenso religioso, sino la «libertad de credos»<sup>37</sup>. Es así que los mismos se vuelven una decisión personal, pero no necesariamente retraída al fuero íntimo. En pocas palabras: si la sociedad es moderna, debería existir el derecho a pertenecer a cualquier religión o a ninguna.

A pesar de todo, esta teoría también cae en el error clásico de pretender generalizar situaciones particulares, ya que no en todos los casos se verifica que a mayor desregulación, mayor vitalidad religiosa. En tanto que algunos autores como Jean Baubérot y Danièle Hervieu-Léger, ensayaron otras explicaciones para los casos generales o particulares. Baubérot hizo referencia a la noción de «umbrales de laicización», que, partiendo de la propia Francia y en orden ascendente, han ido operando para profundizar la separación de la Iglesia y Estado. En tal sentido, el primero fue a principios del siglo XIX, luego de la estabilización de la Revolución Francesa: tendió a separar instituciones clave del marco religioso, reconocer la pluralidad de cultos y sostener la legitimidad institucional de la Iglesia Católica como agente moralizador, que debía ser protegida «pero también vigilada por el Estado». Por otra parte, con el segundo umbral, que se ubica entre finales del siglo XIX y principios del XX, la iglesia «deja de considerarse una de las instituciones que estructuran a la sociedad»<sup>38</sup>, la religión pasó a la esfera privada y dejaron de existir cultos reconocidos y no reconocidos por el Estado<sup>39</sup>. Al resultado de estas instancias lo denominó «pacto laico», lo que en última instancia implica la idea de negociación y no de una imposición indefectible de lo moderno por sobre lo religioso. Por su

35 Mauro y Martínez, “Secularización, Iglesia y política”, 11.

36 Davie. *Sociología de la religión*, 91.

37 Mauro y Martínez, “Secularización, Iglesia y política”, 21.

38 Baubérot, “Los umbrales de la laicización”, 97-98.

39 La pérdida del carácter estructurante termina por volver a la religión prescindible en las lógicas estatistas.

parte, Hervieu-Léger reflexionó «sobre el modo en que el pluralismo religioso modificó las formas de experimentar la fe y el lugar de la religión en el espacio público». Concluyendo que la expansión de la fe no necesariamente va de la mano del número de instituciones religiosas o la cantidad de fieles que éstas ostenten, llevando a una individualización de «los modos del creer», que opera fuera de los marcos de los templos<sup>40</sup>.

A través de los ejemplos expuestos, se hace evidente que el paradigma clásico ha sido puesto en tela de juicio desde distintas propuestas teóricas en las últimas décadas. Pero toda esta discusión y sus matices no pareció tener asidero en el grueso de la población uruguaya, que continúa anclada las visiones más decimonónicas de estos asuntos.

## El caso uruguayo

Como se anotó previamente, Uruguay fue un país que adoptó una posición «beligerante» y afrancesada en materia de laicidad. En tal sentido, normalmente se ubicó el clímax de la diferenciación de esferas de acción en la constitución de 1917<sup>41</sup>. Documento donde el Estado dejó de sostener a la Iglesia Católica, a la vez que renunció al patronato sobre la misma. En tal sentido, especialistas locales sobre la secularización uruguaya, como Roger Geymonat, advierten allí un punto de quiebre no sólo entre el Estado y la religión, sino entre la religión y la sociedad. Entendiendo que dicha constitución «abrió una nueva etapa, que finalizaría hacia la década de los '60 (y que) estuvo marcada por la «privatización» de lo religioso católico»<sup>42</sup>. Independientemente de las interpretaciones, los hechos llevaron a que dicha Carta, como solución

40 Mauro y Martínez, “Secularización, Iglesia y política”, 23, 24.

41 Caetano la ubica «en los tiempos del “primer batllismo”». Caetano, “Laicidad, ciudadanía y política”, 118./ Respecto al término “beligerante”, el mismo fue utilizado por Guigou, quien al igual que Caetano, entiende que el periodo central de la secularización se produjo «desde mediados del siglo XIX, hasta las primeras décadas del siglo XX». Lelio Nicolás Guigou, “Cartografías religiosas: mitologías, representaciones y trayectos de la nación laica uruguaya”, en *Laicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, coord., Néstor Da Costa (CLAEH y Red PUERTAS, América Latina-Europa, 2006), 140. / Por su parte, Scuro, al igual que Da Costa, son más específicos, determinando el punto exacto en las Carta de 1917. Scuro, “Religión, política”, 43./ Da Costa y Maronna. *100 años de laicidad en Uruguay*, 48.

42 Roger Geymonat, “Secularización y privatización de lo religioso en el Uruguay (1860-1920)”, *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Universidad Nacional del Rosario* (2005): 12, <https://cdsa.academica.org/000-006/309>. / Esta tesis se retomó en la obra colectiva *El Uruguay Laico*, donde participó el propio Geymonat. En la misma, hubo acuerdo en establecer la década de 1960 como clave en la revisión del paradigma previo. Gerardo Caetano, Roger Geymonat, Carolina Greising y Alejandro Sánchez, “El «Uruguay Laico»: Matrices y revisiones” (Montevideo: Santillana, 2013), 381.

negociada entre el oficialismo colorado y la oposición nacionalista, terminara con un largo proceso<sup>43</sup> de «secularización» en el sentido decimonónico del término, que incluía instituciones como los cementerios, los registros de diversa índole, las celebraciones de matrimonio obligatoriamente civiles<sup>44</sup>, entre otras cuestiones.

La separación de esferas coincidió en términos temporales con la afirmación nacional y la gestación del Uruguay moderno y “el establecimiento de las bases de la religión civil”<sup>45</sup>, lo cual explicaría su vasto impacto cultural<sup>46</sup>. Sin embargo, se suele afirmar que la erosión de la concepción de laicidad de principios del siglo XX<sup>47</sup>, tuvo su clímax durante la década de los ochenta<sup>48</sup>. En este sentido, Caetano reconoció como hecho fundacional «el debate suscitado a propósito de la permanencia en la vía pública de la cruz cuando la visita papal de 1987». Continuando su exposición a través de lo que consideró «acontecimientos novedosos», que involucraban desde cultos multitudinarios, hasta vínculos entre la política partidaria y los actores o instituciones

43 Para más detalles sobre este proceso que incluyó, el destierro por parte del presidente Gabriel Pereira a los jesuitas en 1859; el dictado del decreto de Secularización de los Cementerios en 1861; el Decreto-ley de Educación Común, que si bien establece la enseñanza del catecismo, la deja en manos de maestros laicos, en 1877; la sanción del matrimonio civil obligatorio en mayo de 1885 y la Ley de Conventos en julio de ese mismo año; entre otros tantos. Además de las reacciones de Iglesia Católica al respecto, se recomienda: Sansón, “La Iglesia y el proceso de secularización”, 283-303.

44 Aspecto en el que Uruguay se muestra rígido hasta nuestros días, ya que si bien el registro civil obligatorio de los matrimonios se produce casi todos los países de Latinoamérica, en muy pocos el matrimonio civil debe celebrarse de forma obligatoria previo al matrimonio religioso. Ana María Celis y Carmen Domínguez, *Celebración del matrimonio en Latinoamérica, desde la perspectiva de la libertad religiosa* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006) 25.

45 Que puede entenderse como la «tentativa de conformación de un imaginario totalizador», que «debe representar a la nación» y que en el caso uruguayo tuvo como correlato «la privatización y supresión (en el espacio público) de otras religiones particulares». Guigou, “Cartografías religiosas”, 139-140, 147, 151. / Para atender a los fundamentos de esta “religión civil”, en arreglo a sus “rasgos centrales” también se recomienda: Caetano et al, “El «Uruguay Laico»”, 370-373.

46 Se debe aclarar que este fenómeno no fue exclusivo de Uruguay, ya que «la privatización religiosa y de la emergencia sustitutiva de una suerte de religión cívica en el espacio público constituyeron factores centrales en la mayoría de los procesos de secularización desplegados en el mundo occidental desde el siglo XIX». Caetano, “«Desprivatización» de lo religioso”, 36.

47 Que Caetano entiende específicamente como una combinación de concepciones presentadas por Milot en 2019, a saber: «una mezcla de los prototipos “separatista” (en tanto afirmación de una privatización de lo religioso por contraposición a una esfera pública dominada por el Estado), “anticlerical” (en tanto utilización privilegiada del anticlericalismo como instrumento de laicidad) y “de fe cívica” (desde su asociación con los valores de una “moral laica” entendida como fundamento de la sociedad política)». Caetano, “Laicidad, ciudadanía y política”, 120.

48 En tal sentido se sostuvo que «desde la década de los sesenta en adelante, esa exitosa construcción cultural y política que constituyó el modelo de nación laica en Uruguay comenzó a evidenciar señales de erosión y el principio de ciertas revisiones de importancia. Pero fue sobre todo a partir del final de la dictadura, y en el marco de las profundas transformaciones que literalmente han cambiado los contornos de la sociedad uruguaya en el último cuarto de siglo, que el fenómeno pudo consolidarse (...) en el contexto de un progreso lento y gradual». Caetano et al, “El «Uruguay Laico»”, 381-382.

religiosas. Para finalmente concluir que «el conjunto del sistema partidario resultó escenario privilegiado de estas transformaciones en las relaciones entre religión y política». Cuestión que dio pie a un cambio en el la discusión sobre la laicidad, que el autor analizó a lo largo de varias páginas y que según él continuaba «en curso» en aquel entonces<sup>49</sup>. En su análisis ocupan un lugar especial los partidos y por tanto, los políticos profesionales de primera línea de los últimos lustros del siglo XX y principios del XXI. Tal es así que afloraron con recurrencia nombres como los de Jorge Batlle, Luis Alberto Lacalle, Julio María Sanguinetti, José Mujica o Tabaré Vázquez, entre otros.

Debido al peso de la partidocracia, llevó adelante una sección específica sobre el impacto de la laicidad en las elecciones nacionales uruguayas del año 2009. Donde se centró en los principales competidores del proceso, con énfasis en sus alianzas religiosas y, por tanto, en las transformaciones que se estaban procesando en el vínculo entre distintas religiones y actores estatales. De esta forma, verificó varios cambios aperturistas al menos en lo que respecta a las cúpulas de los partidos. Sin embargo, la utilización de algunos términos puntuales parecía dejar entrever que el paradigma clásico se sostenía con fuerza. Por ejemplo, al referirse al Partido Colorado, el autor plantea que «no se dieron ejemplos similares de entrecruzamientos algo «exóticos» entre religión y política durante el ciclo electoral»<sup>50</sup>. Y aunque es difícil determinar estrictamente a qué se refirió con el adjetivo de «exótico», es un término que suele tener connotaciones vinculadas a aquello que resulta extravagante o que pertenece a otra cultura. No está claro si realizó esta referencia en correlato con la historia de los propios partidos<sup>51</sup>, con la

49 Caetano, “Laicidad, ciudadanía y política”, 122-124, 133. / Los fragmentos de este análisis y las conclusiones transcriptas, prácticamente palabra por palabra, pueden encontrarse también en *El «Uruguay Laico»*, por lo cual no resulta descabellado afirmar que todos los autores de esa obra adscriben a esa interpretación. Más allá que, de acuerdo a su extensión, el libro agrega capas de análisis extra y una gama más amplia de fuentes, entre las que destacan declaraciones de varios diputados o senadores de la época y la apelación a la existencia de una «nueva sensibilidad multicultural en el país». Caetano et al, “El «Uruguay Laico»”, 402-404, 407, 414.

50 A lo que agregé que «cabe indicar que el candidato que arrasó en las internas partidarias y que luego se convirtió en el candidato único por el Partido Colorado fue Pedro Bordaberry, católico militante e hijo del ex dictador Juan María Bordaberry». Caetano, “Laicidad, ciudadanía y política”, 130. / De nuevo, en la obra *El «Uruguay Laico»*, arribó a un postulado prácticamente idéntico. Sin embargo, allí se utilizó el término «católico practicante», en lugar de «católico militante», matizando en ese trabajo colectivo las posturas del historiador. Caetano et al, “El «Uruguay Laico»”, 445.

51 Aunque es probable que no, al menos para el Partido Nacional del cual Caetano aclara sus tradicionales vínculos con la religiosidad. Algo en lo que coinciden otros autores en términos generales: «el Partido Nacional es donde han encontrado mayor cabida los evangélicos, ya que, siendo un partido de tradición liberal y conservadora, ha tenido siempre mayor cercanía con la tradición judeocristiana. En cambio, el Partido Colorado, aunque liberal, republicano y conservador, ha estado marcado por un fuerte anticlericalismo laicista; y el Frente Amplio, por agrupar a los sectores socialistas, marxistas, progresistas y comunistas, es visto por los evangélicos conservadores y neopentecostales como el principal enemigo». Pastorino. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible”, 421.



postura personal del autor o con la concepción tradicional de laicidad que ha primado en el Uruguay. De ser el último caso, con este planteo el propio Caetano avaló al menos de una forma tácita, que el modelo de separación de esferas continuaba siendo hegemónico, más allá de que también sostuviese ciertos márgenes de desprivatización<sup>52</sup>. Porque aquello que salía de esa forma «tradicional» de entender el vínculo entre religión y Estado, aún era extraño y se sentía fuera de lugar.

Además, a pesar de que los cambios señalados en su momento por Caetano son innegables, no parecen ser del todo lineales y ascendentes, con un paradigma clásico de secularización que aún se muestra muy significativo en Uruguay. Esto se debe a que por norma general la opinión pública atiende a la secularización en uno de los sentidos que tienen en las teorías clásicas, concretamente el del «confinamiento de la religión en el ámbito privado»<sup>53</sup>. Como se verá en las siguientes páginas, incluso en los últimos años, que cualquier tipo de organización religiosa se involucre en los asuntos de opinión pública; que se pretenda ceder algún espacio público para la construcción de esculturas u otros elementos de uso litúrgico; o que algún representante político demuestre abiertamente su filiación religiosa: suele ser interpretado como una violación a la laicidad, generando amplios cuestionamientos y poniendo sobre el tapete la discusión respecto al lugar en que debe quedar relegada la religión.

Desde esa impronta, el sistema educativo público (mayoritario en Uruguay<sup>54</sup>) mantiene sus lineamientos históricos, alimentando las tesis de separación de esferas. A tal punto que se ha caracterizado por restarle importancia a la religión en la matriz cultural occidental. En tal sentido, basta con observar que incluso pedagogos uruguayos como Soler Roca han escrito respecto al

52 Igualmente, corresponde aclarar que pese de la valoración de ese momento puntual, en al menos tres publicaciones distintas el autor planteó incertidumbre respecto al futuro. Sosteniendo que «nada indica en las actuales circunstancias que esta renovada tensión entre matrices desafiadas y revisiones inciertas habilite necesariamente un proceso hacia soluciones más pluralistas y republicanas». Caetano, «Laicidad, ciudadanía y política», 118 / Caetano et al, «El «Uruguay Laico»», 460. / O un modelo «más pluralista y libertario». Caetano, ««Desprivatización» de lo religioso», 55-56.

53 José Casanova, *Public religions in the modern world* (Chicago: University of Chicago press, 1994), 212, citado en Davie. *Sociología de la religión*, 72.

54 Para el 2021, tomando la totalidad de alumnos de los distintos niveles educativos, los guarismos se correspondían a 782.181 estudiantes en la educación pública y 113.179 en la privada. En una relación que se mantiene sin grandes cambios desde el 2000. Con la excepción de 2020, donde el impacto de la Pandemia Covid 19 generó una fuerte retracción del ámbito privado. Para obtener un desglose numérico detallado ver: «Cantidad de alumnos matriculados de la educación pública y privada según subsistema por forma de administración. Total país», Ministerio de Desarrollo Social (Uruguay), acceso el 10 de abril, 2023. <https://www.gub.uy/ministerio-desarrollo-social/indicador/cantidad-alumnos-matriculados-educacion-publica-privada-segun-subsistema-forma>.

papel que debe jugar la religión en la educación pública, contraviniendo la opinión general de que debe ser excluida. En sus propias palabras:

Añado dos ideas que, lo reconozco, son muy discutibles. La primera: no debe haber adoctrinamiento confesional en las escuelas públicas aunque sí el conocimiento del hecho religioso a lo largo de la historia, como fenómeno cultural, como parte de la idiosincrasia de los pueblos, con múltiples manifestaciones, no todas respetables. Este conocimiento ha de constituir una parte del currículo oficial y ha de estar a cargo de los maestros y profesores regulares del sistema, quienes deberían atender este aspecto sin dogmatismos, con toda objetividad, evocando tanto a dioses y diosas como a Dios<sup>55</sup>.

Que presente sus postulados como una cuestión «muy discutible», refuerza el peso de la idiosincrasia uruguaya en la materia. Debe entenderse que aún en la actualidad no pocos actores sociales locales pretenden excluir a cualquier religión o representantes de la misma de los espacios educativos, cosa que se ejemplificará con episodios concretos más adelante en este artículo. Como si los fenómenos religiosos no fueran parte de la cultura humana o fueran una porción oscura que debería estar vedada de incidir en la formación de una persona.

Por otra parte, el hecho de que Caetano advirtiera que distintos representantes religiosos, en particular los evangélicos, se han adentrado en el sistema político: no necesariamente acusa un marcado cambio de paradigma. En primer lugar, porque ya lo habían hecho en la región durante la década del 80 del siglo pasado, o sea, 30 años antes que en Uruguay. Pero también porque los evangélicos uruguayos aún están atados a lo que José Luis Pérez Guadalupe identifica como «políticos evangélicos», no siendo netamente «evangélicos políticos»<sup>56</sup>. Tal sería el caso de individuos como Gerardo Amarilla, quien según Pastorino «tiene muy clara la distinción entre el ámbito religioso y el ámbito político». Más allá de que para la sociedad uruguaya haya sido percibido

55 Miguel Soler. *Reflexiones Generales sobre la Educación y sus Virtudes* (Montevideo: Quehacer Educativo, 2004), 22.

56 El político evangélico cumple con una serie de cinco características según el autor y una de ellas es la no pretensión de formar partidos confesionales. Por lo cual estos actores «participaron en política como miembros de los partidos políticos ya instituidos». Mientras el evangélico político procura la formación de un frente evangélico o partido confesional. José Luis Pérez Guadalupe, «Introducción», En *Pastores y Políticos: El protagonismo evangélico en la política latinoamericana*, ed. José Luis Pérez Guadalupe (Lima: Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2022), 8-9. / En el caso de Uruguay, no existen partidos netamente confesionales, existiendo partidos más abiertos o más cerrados a las ideas religiosas. Y aún no se evidencian evangélicos políticos que procuren formar su propio partido.

como un evangélico político<sup>57</sup>, seguramente en arreglo a la visión extrema de la laicidad a la que se hiciera referencia previamente en este trabajo.

Incluso en el presente, los evangélicos todavía están lejos en términos generales de llegar a esa suerte de «estadio final» que en países como Brasil se verifica al menos desde las elecciones de 1986<sup>58</sup>. Sólo la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones está encaminada en esa dirección, razón por la cual incluso ha recibido críticas de otras iglesias evangélicas y la católica. Críticas que han girado en torno a la separación de esferas y el no respeto a la laicidad<sup>59</sup>. Lo cual demuestra el uso operativo del paradigma clásico y la concepción afrancesada de laicidad hasta por sus propios damnificados cuando les es conveniente y puede conllevar un respaldo conceptual de su discurso frente a la opinión pública. O en otros términos, deja expuesto que funciona como «arma arrojadiza» incluso entre cristianos. Por último, tampoco en nuestros días existen partidos netamente confesionales fuera del mundo evangélico<sup>60</sup>. Más allá de que investigadores como Miguel Pastorino advierten que los pronunciamientos del recientemente formado Partido Cabildo Abierto (2019) suelen atraer a los cristianos más conservadores, tanto católicos como evangélicos: lo cierto es que sus representantes sólo se han desempeñado en la legislatura vigente, por lo que aún es pronto para asignarle a esa colectividad una tradición propia en la materia.

Ahora bien, siguiendo explícitamente varios de los lineamientos planteados por Caetano, Scuro se centró en el 2016 como un año muy agitado en cuanto a la puja por la laicidad. No tiene sentido repetir los ejemplos que el autor trabajó, pero sí resulta interesante traer a colación otros que pueden ampliar

57 Pastorino. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible”, 418.

58 «En la actualidad, la Federación de Iglesias Evangélicas (FIEU) (que) congrega a las Iglesias protestantes y evangélicas más liberales y progresistas desde 1956; y el Consejo de Representatividad Evangélica del Uruguay (CREU), a las Iglesias más conservadoras, donde han encontrado lugar algunas pentecostales. (...) se pronuncian en un discurso laico acerca de la política, donde el cristiano se compromete en política, pero no las Iglesias, y condenan duramente a un fenómeno reciente como ha sido la instrumentalización de la propia Iglesia para hacer campaña electoral». Aunque todo lo anterior no quita la existencia de algunos incipientes evangélicos políticos, como es el caso del actual diputado Álvaro Dastugue. Diputado «que ve en la política el instrumento para la misión evangélica, por lo cual tuvo dificultades en su discurso público para separar lo religioso de lo político, aunque progresivamente ha ido adaptando su estilo a un lenguaje más secularizado, sin por ello dejar de priorizar la agenda de su Iglesia». Pastorino. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible”, 421, 427.

59 *El Observador* (Uruguay), “Iglesia Evangélica Armenia apunta a Misión Vida y rechaza apoyos a «candidatos políticos»”, 25 de enero, 2019. <https://www.elobservador.com.uy/nota/iglesia-evangelica-armenia-apunta-a-mision-vida-y-rechaza-apoyos-a-candidatos-politicos-2019125131554>

60 Pastorino. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible”, 428-429.

la ventana de casos. Uno de ellos se vinculó a un cúmulo de organizaciones<sup>61</sup> que denunciaron como una violación a la laicidad la autorización que, por parte de la autoridad pertinente, se le extendiera al obispo Alberto Sanguinetti, a los efectos de visitar escuelas públicas del departamento de Canelones<sup>62</sup>. Denuncia que se amparó en normas jurídicas de comienzos del siglo XX, en conjunto con una interpretación laicista de la Constitución<sup>63</sup> y que fue acompañada de una alerta respecto a «un intento de colonización de la iglesia católica al Estado y al ámbito público en general»<sup>64</sup>. Pero que pasó por alto la *Ley General de Educación*, que en aquel entonces ya contaba con casi ocho años desde su promulgación. Esa ley consagraba dentro de los «Principios de la educación pública estatal», el principio de Laicidad, que entre otras cosas debía garantizar «la pluralidad de opiniones y la confrontación racional y democrática de saberes y creencias»<sup>65</sup>. De esta forma se alegaba una lógica de invasor-invadido, donde una simple visita se consideró como acto de avance desmesurado sobre la esfera estatal<sup>66</sup>, sin tener en cuenta la posibilidad implícita o explícita de la confrontación de saberes y creencias. Mientras que, paradójicamente, este acto de avance coincidía con estudios derivados de la propia Iglesia Católica para ese año, respecto a la caída que había sufrido la asistencia a misa<sup>67</sup>. Así, mientras las misas de Montevideo registraban menos del cincuenta por ciento de fieles que una década atrás, los denunciantes advertían a la opinión pública por posibles «colonizaciones».

61 «Apostasía Colectiva Uruguay, Asociación Civil Trazos, Asociación Civil 20 de Setiembre, AILP (Asociación Internacional del Libre Pensamiento), AULP (Asociación Uruguaya de Libre Pensadores), AUDEPRA (Asociación Uruguaya en Defensa del Pensamiento Racional Círculo Escéptico Uruguay, Club Teresita Garibaldi, SAEL (Sociedad de Amigos de la Educación Laica)». *Montevideo Portal* (Uruguay), «Cada visita de obispo: Denuncian que visita de obispo a escuelas públicas viola la laicidad», 24 de agosto, 2016, <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Denuncian-que-visita-de-obispo-a-escuelas-publicas-viola-la-laicidad-uc318248>.

62 Este hecho debería resultar curioso desde la perspectiva de aquellos que acusan un cambio aperturista, ya que pese a haber transcurrido casi treinta años desde la instalación de la Cruz del Papa, se verificaron las mismas lógicas que en aquel entonces. A saber: «fue rápidamente politizado y transferido al terreno de la ley». Caetano et al, «El «Uruguay Laico»», 390.

63 Por ejemplo, utilizando como argumento citas del artículo 5 de la Carta Magna, que sostiene que «El Estado no sostiene religión alguna», como si una mera visita implicara que el Estado pasara a ser sostén del catolicismo o en su defecto profesara su credo. O apelando al artículo 1º de la ley 3411 de 1909, que planteó la supresión de «toda enseñanza y práctica religiosa en las escuelas del Estado». Como si, de nuevo, la presencia física de un observador eclesiástico implicara en sí misma una «enseñanza o práctica religiosa».

64 *Montevideo Portal* «Cada visita de obispo».

65 Si bien la ley ha sufrido modificaciones desde su publicación original en el en el *Diario Oficial*, ese artículo se ha mantenido intacto. *Diario Oficial* (Uruguay). «Ley general de educación, 18.437», (16 de enero, 2009), 248-A, carilla 6.

66 Perspectiva que contiene, al menos de forma tácita, la idea de fin de la religión. Idea que al entender de Delecroix, «es completamente obsoleta y falsa respecto de la interpretación sociológica o antropológica del fenómeno religioso en la modernidad». Vincent Delecroix. «La idea del fin de la religión...», 37.

67 Pastorino. «Uruguay: La sociedad de la religión invisible», 414.

Tal fue la ofensa a los principios fundamentales de la sociedad uruguaya<sup>68</sup>, que estas organizaciones llegaron a demandar el cese de la directora del Consejo de Educación Inicial y Primaria, Irupé Buzzetti. A lo que la jerarca respondió con el apoyo de sus superiores, manifestando que «la escuela pública está abierta para todos aquellos actores sociales de la comunidad que solicitan autorización» y alegó que el religioso no había realizado ningún tipo de proselitismo, sino que «su objetivo era conocer las instituciones de su jurisdicción»<sup>69</sup>. Podría argumentarse que este «movimiento defensivo de la laicidad» sólo tuvo eco en un sector minoritario de la sociedad civil y que por tanto no acarrió mayores consecuencias a nivel de las instituciones representativas. Sin embargo, paralelamente a las declaraciones de las organizaciones sociales, el diputado de la coalición Frente Amplio, José Carlos Mahía, solicitaba un pedido de informes bajo el alegato de que «la religión quede para el ámbito privado y que esté al margen la educación pública de cualquier vinculación de cualquier signo»<sup>70</sup>. Con lo que fue, por varias razones, mucho más allá de la línea clásica de recluir las manifestaciones religiosas a las esferas privadas, planteada por Casanova. Ya que no sólo se planteaba que un prelado no era digno de conocer los centros educativos de la comunidad donde se desempeñaba, sino que se pretendía hacer desaparecer cualquier elemento religioso de la educación. Cosa prácticamente imposible, porque evitar vinculaciones de “cualquier signo”, implicaría no poder abordar ni siquiera la mitología griega o el arte egipcio.

Pero este no fue el único caso de ese año, ni mucho menos el más mediático, lugares que se disputaron «la estatua de la Virgen» y «la balconera». En el primero, el pedido de autorización para la instalación de una estatua de la Virgen María en la rambla de la ciudad de Montevideo, condujo a un debate público que excedió los marcos de la autoridad municipal, llegando al propio parlamento de la República, alegándose, entre otras cosas, la defensa de la laicidad en los espacios públicos<sup>71</sup>. Aunque este ejemplo fue vastamente

68 Se realiza una referencia explícita a la «sociedad uruguaya» porque en la definición de laicidad «no entran (...)», por ejemplo, asuntos como la educación o como el uso de signos u otras expresiones de lo religioso en la esfera pública. Esos elementos son parte de los arreglos locales que cada sociedad va elaborando según la forma en que se articulan los distintos actores en el debate, sus influencias, etc.». Da Costa y Maronna. *100 años de laicidad en Uruguay*, 55. / *Razón* por la cual es posible señalar que esta forma de entender la laicidad es una característica local.

69 *El País* (Uruguay), “Primaria defiende visita de obispo a las escuelas”, 26 de agosto, 2016, <https://www.elpais.com.uy/informacion/primaria-defiende-visita-obispo-escuelas.html>

70 *El Observador* (Uruguay), “Primaria habilitó visita a escuelas a obispo que cuestionó laicidad: Realiza recorridos por centros por «trabajo social», según autoridades”, 25 de agosto, 2016, <https://www.elobservador.com.uy/nota/primaria-habilito-visita-a-escuelas-a-obispo-que-cuestiono-laicidad-2016825500>

71 *El País* (Uruguay), “Se reinstala el debate por estatua de la Virgen María”, 15 de agosto, 2016. <https://www.elpais.com.uy/informacion/reinstala-debate-estatua-virgen-maria.html>.

examinado por Scuro<sup>72</sup>, por lo que resulta más interesante detenerse en el segundo<sup>73</sup>: sí conviene destacar que evidenció lo afirmado por Miguel Pastorino al señalar que «en Uruguay cuesta mucho comprender (...) la diferenciación entre espacio público y Estado»<sup>74</sup>.

Respecto a la balconera, el en ese entonces presidente de la República, Dr. Tabaré Vázquez, estuvo en el centro del debate público debido a que se colocó una balconera que rezaba «Navidad con Jesús» en su residencia<sup>75</sup>. Por tanto, si bien otra vez la cúpula política ostentaba una visión aperturista, las principales críticas giraron alrededor de lo que representaba la investidura presidencial. Quienes alzaron sus voces contra lo ocurrido argumentaban que el presidente debía, en arreglo a la laicidad, dejar de lado sus posibles posiciones religiosas, aunque éstas no tuvieran ninguna injerencia en las cuestiones de Estado<sup>76</sup>. En lo que se evidenció como una visión más parecida al ya mencionado laicismo, que a la laicidad. Lo que se pretendía en última instancia era que las figuras públicas electas no expresaran ni mínimamente sus preferencias religiosas. O, en otros términos, era la búsqueda de recluir la religiosidad a un ámbito ya no solamente privado (que en este caso sería la residencia del presidente), sino secreto. Con esto se iba un paso más allá en la separación de esferas, a los efectos de no generar ninguna duda sobre la asepsia religiosa del Estado. Enarbolándose un ideal que podía anteponerse a la libertad individual si esta obstaculizaba su cumplimiento. Y que incluso pasaba por alto la libertad de otras figuras menos públicas, como la primera dama, María Auxiliadora Delgado, reconocida católica quien seguramente fue la promotora de la colocación de la balconera<sup>77</sup>.

72 Le dedicó cinco páginas al asunto, con un detallado análisis donde se abordaron las argumentaciones a nivel de la Junta Departamental de Montevideo, tanto a favor como en contra de la instalación de la estatua de la virgen María. Además de las manifestaciones sociales que se realizaron en favor de su instalación y el papel que jugaron algunos de los actores políticos directamente involucrados. Scuro, “Religión, política”, 61-65.

73 El cual fue apenas comentado en el trabajo en cuestión, dedicándosele someras líneas a su análisis: «La conocida filiación católica de su esposa, María Auxiliadora, habría hecho de la fachada de la residencia de Vázquez luciera, al lado de la bandera de Uruguay que suele observarse en el frente de su domicilio, la balconera de “Navidad con Jesús”. Esto, por supuesto, despertó, una vez más, las diferentes voces, contralores de la laicidad en Uruguay. ¿Podría, el presidente de la República, colgar la balconera en la puerta de su casa sin “violiar la laicidad”? Hubo posiciones para todas las respuestas posibles». Scuro, “Religión, política”, 60.

74 Pastorino. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible”, 412.

75 Estas balconeras fueron parte de una campaña de la Iglesia Católica, en aras de generar conciencia en la sociedad respecto al significado cristiano de la celebración.

76 *Montevideo Portal (Uruguay)*, “Navidad con Vázquez: Balconera religiosa colocada en casa de Vázquez «es una vulneración a la laicidad»”, 21 de diciembre, 2016, <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Balconera-religiosa-colocada-en-casa-de-Vazquez-es-una-vulneracion-a-la-laicidad--uc329849>.

77 Tabaré Vázquez era masón, cuestión de público conocimiento. Pero eso no desalentó las críticas hacia su persona, ni lo liberó de sospechas sobre falta de asepsia religiosa.

Otro caso que Scuro citaba como controversial desde el punto de vista del paradigma de laicidad que prima en Uruguay, fue la asistencia a un oficio religioso del actual Senador de la República y en aquel entonces comandante en jefe del Ejército, Guido Manini Ríos. La misa en cuestión fue celebrada el 18 de Mayo del 2016, en el marco del aniversario de la Batalla de las Piedras, que coincide con el Día del Ejército Nacional. Según relata el autor «Las controversias giraron en torno a la utilización o no de los medios formales del Ejército para invitar a la celebración religiosa, la conveniencia de la participación en ese acto uniformado y en representación del Ejército y una serie de otros aspectos denunciados en un pedido de informes parlamentario». Cuestión que se zanjó con la citación de Manini Ríos y el ministro de Defensa Eleuterio Fernández Huidobro, «ante la Comisión Parlamentaria de Constitución, Códigos, Legislación General y Administración»<sup>78</sup>. Sin embargo, en una suerte de reedición de la misma polémica, en 2017 y 2018 otra vez Manini Ríos saltó a la palestra pública por asistir nuevamente a estos oficios<sup>79</sup>. Al repetir su «ofensa» contra la laicidad, algunos de sus «defensores» como los denominó Scuro<sup>80</sup> confrontaron al militar en la línea de que antepuso:

...sus convicciones personales religiosas al de representante de una de las Instituciones del Estado. Ofende la libertad de Conciencia y de Pensamiento de todos los ciudadanos y particularmente de sus subordinados, siendo partícipe de una ceremonia religiosa el pasado 18 de mayo, en homenaje al día del Ejército vestido con su uniforme militar. Esta actitud constituye una violación del principio de laicidad del Estado consagrado en la Constitución de la República, y por lo tanto, un peligroso desafío a las instituciones, a la vez que un acto de provocación al conjunto de los ciudadanos.

Desarrollando está idea a través de una mezcla de cuestionamientos tanto a Manini Ríos, como a sus superiores inmediatos (presidente de la República y ministro de Defensa), además de a la propia Iglesia Católica como institución,

78 Para más detalles de la discusión en el marco de esta instancia ver Scuro, “Religión, política”, 57-60.

79 *El Observador* (Uruguay). “Ejército e Iglesia: los «fundadores de la patria» vuelven a abrazarse”, 19 de mayo, 2018. <https://www.elobservador.com.uy/nota/ejercito-e-iglesia-los-fundadores-de-la-patria-vuelven-a-abrazarse-2018519500>.

80 Se interpreta que el autor utiliza las comillas para reforzar la idea de que la Asociación Uruguaya de Libre Pensadores, que está vinculada a estos cuestionamientos, defiende el paradigma clásico de laicidad. Scuro, “Religión, política”, 62.

con acusaciones de pederastia mediante<sup>81</sup>. Sin embargo, no hubo una reflexión sustancial respecto a que no sólo era un viernes más o un feriado más, sino que se celebraba el Día del Ejército, cuestión que, como mínimo, favorecía que el comandante en jefe utilizara sus galas debido a la particularidad de la fecha.

Con el pasar de los años y el cambio de signo político del gobierno<sup>82</sup>, de nuevo en varias oportunidades el laicismo condujo a posturas prejuiciosas, incluso en las estructuras funcionales del Estado. Tal es así que previo a la asunción del exministro Pablo Bartol como jefe de Ministerio de Desarrollo social, se lo etiquetaba en los pasillos del mismo como «“El ministro del Opus Dei” (...) El “anti agenda de derechos”». Asestándole toda una gama de intencionalidad previas, como que «desmantelaría las políticas vinculadas a la diversidad sexual, que enterraría la sensibilidad con los inmigrantes, que priorizaría las formas frente a los contenidos y que daría vuelta lo hecho en 15 años sin siquiera preguntar porqués»<sup>83</sup>. En defensa de estos planteos, se podría argumentar que algunos podían tener cierto asidero en relación al carácter conservador de la institución y el peso de la familia nuclear en la misma. Sin embargo, barajar la posibilidad de una agenda antimigratoria no parece tener sustento, más allá de sospechas, que en el artículo no se fundamentan, respecto a Bartol y la propia Opus Dei<sup>84</sup>. En todo caso, lo que estaba en duda era si el nuevo ministro podría lograr la casi dogmática separación de esferas. Se debatía su capacidad para dirigir cabalmente el Ministerio, como si su filiación religiosa representara algún tipo de impedimento moral o mental para liderar uno de los agentes dispensarios de subvenciones estatales. Lo cual, como corolario, pasaba por alto el peso de la caridad en los marcos del cristianismo, que tiene una tradición sustancialmente más antigua que los estados contemporáneos en lo que respecta a auxiliar al prójimo materialmente.

81 “Uruguay: Declaración Pública de la AULP por la participación en una misa del Comandante del Ejército Manini Ríos en representación del Estado”, Laicismo.org, acceso el 11 de mayo, 2022, <https://laicismo.org/uruguay-declaracion-publica-de-la-aulp-por-la-participacion-en-una-misa-del-comandante-del-ejercito-manini-rios-en-representacion-del-estado/178952>.

82 En 2019, una coalición de partidos de varios signos políticos, liderada por el Partido Nacional, derrotó en los comicios a la coalición de izquierdas Frente Amplio. De esta forma, la llamada “Coalición Multicolor”, comenzó a gobernar el 1º de marzo de 2020.

83 Paula Barquet, “El Mides en la era blanca: achique, orden y «cowork»”, *El País* (Uruguay), 22 de marzo, 2020. <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/el-mides-en-la-era-blanca-achique-orden-y-cowork>.

84 Al respecto, en el año 2006 Gerardo Caetano alertaba sobre la posibilidad de que la sociedad uruguaya podría decantar por una senda similar al “de ciertas visiones jacobinas del modelo secularizador triunfante en el Uruguay del novecientos”. Gerardo Caetano, “Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia”, en *Laiicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, coord., Néstor Da Costa (CLAEH y Red PUERTAS, América Latina-Europa, 2006), 122. / Ese marco es compatible con una visión apriorística negativa de los individuos religiosos, permitiendo que se les atribuyan características no necesariamente propias, como el rechazo a los migrantes de este caso.



Otro episodio interesante del año 2020 se suscitó el domingo de Pascua en la ciudad de Florida. Día donde, para evitar las aglomeraciones debido al arribo reciente de la Pandemia Covid 19 al país: la Intendencia departamental optó por realizar una procesión en camioneta de su característica escultura de San Cono. Se procuraba que los habitantes permanecieran en sus casas y desde allí pudieran visualizar la figura. Según la por aquel entonces intendente, Andrea Brugman, el acto se justificaba en arreglo a que «En Florida la presencia de este santo trasciende ampliamente lo religioso. Es un símbolo que se relaciona de alguna u otra manera con sus devotos y con los no creyentes, desde lo histórico, desde el turismo que genera o la identificación barrial». Con lo cual procuraba matizar que se tratase de un evento netamente religioso, englobándolo dentro de la cultura local. Sin embargo, nuevamente se hizo patente que los cambios de tesitura respecto a la laicidad esencialmente afectaron a actores cupulares dentro de algunos partidos. Ya que las críticas por su violación se produjeron «especialmente en filas coloradas», o sea, integrantes del gobierno nacional. Mientras que, otro actor como el exdiputado colorado, hoy devenido en director de turismo de la Intendencia de Montevideo gobernada por el Frente Amplio, Fernando Amado, manifestó su esperanza de «que alguien del Frente Amplio o del Partido Colorado hagan algo en defensa de la laicidad». Así, como individuo que ha sido parte de ambas colectividades políticas, apelaba a la visión tradicional de las dos en procura de medidas contra un acto que, a su entender, pretendía demostrar el «nivel de impunidad» de sus organizadores<sup>85</sup>.

Por otra parte, estas discusiones no siempre giran alrededor de actores políticos, pudiendo prescindir de los mismos. Recientemente, en el programa *No Toquen Nada*, conducido por el periodista Joel Rosenberg, se le dedicó una columna a la iglesia neopentecostal Hillsong. En la misma, el investigador Nicolás Iglesias Schneider planteaba frente a la llegada al país de este movimiento, que Uruguay ha sido tradicionalmente una «tumba de los misioneros» o «cementerio de los misioneros». Citando para respaldar dicha afirmación algunas tertulias con predicadores de los Estados Unidos. Y alegando que a «los que triunfan en cualquier lugar del mundo y logran instalar iglesias grandes, logran convertir a masas, el uruguayo le es reactio», cosa que «habla de nuestra cultura (...) laica». De esta forma, nuevamente se presentó a la laicidad como una posición cerrada, que además de cercar las expresiones religiosas tradicionales, no permite el florecimiento de las nuevas.

85 El Observador (Uruguay), “San Cono por las calles de Florida, la laicidad y «un acto de fe»”, 13 de abril, 2020, <https://www.elobservador.com.uy/nota/san-cono-por-las-calles-de-florida-la-laicidad-y-un-acto-de-fe--2020413171046>.

Pese a que más adelante en la nota valora que «no les está yendo mal» debido a la cantidad de fieles cosechados<sup>86</sup>. En cualquier caso, la falta de un desarrollo más profundo de esta idea de «tumba de los misioneros», seguramente debido a las limitaciones del tiempo radial, puede llevar al público a tomársela de manera casi literal. Sin embargo, los misioneros tienen una rica historia en este país y han logrado insertarse con mayor o menor éxito desde mediados del siglo XIX, con una fuerte explosión a mediados del siglo XX<sup>87</sup>. Sin mencionar que actualmente «puede percibirse una fuerte reestructuración de la oferta religiosa en el mundo contemporáneo, la que también ha llegado al Uruguay, pese a su inveterada vocación de aislamiento»<sup>88</sup>, por lo que empíricamente se verifica una avanzada de estos movimientos. Pero esa inserción suele quedar invisibilizada por las propias dinámicas de una laicidad excluyente, donde todo aquello no compatible o no existe, o no debería existir.

A pesar de esa impronta laica, también es verdad que la privatización de la religiosidad está cada vez más disputada. Y tampoco la separación de esferas ha debilitado en lo fundamental a la Iglesia Católica, porque ya era débil antes de la misma<sup>89</sup>. Ni mucho menos la ha hecho desaparecer como debería verificarse según el paradigma clásico, sino que, como advirtió Susana Monreal, la ha fortalecido lanzándola a la movilización en torno a las devociones marianas<sup>90</sup>. Por otra parte, Uruguay no ha sido ajeno al avance de los protestantes históricos, los pentecostales y los neopentecostales<sup>91</sup>, entre otras manifestaciones religiosas que reúnen cada vez más personas, como el culto a Iemanjá<sup>92</sup>. Todo lo contrario, ofertas como las de la Iglesia Universal

86 “Uruguay, «la tumba de los misioneros»”, No Toquen Nada, acceso el 4 de febrero, 2023, <https://notoquennada.uy/ampliado/1028/uruguay-la-tumba-de-los-misioneros>.

87 Para más detalles sobre este derrotero que comenzó con la llegada de familias emigrantes y rápidamente se transformó en una misión de evangelizar, ver: Pastorino. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible”, 416.

88 Caetano, “Laicidad, ciudadanía y política”, 118

89 En Uruguay “la Iglesia Católica fue una institución de débil y de tardía implantación colonial”. Néstor Da Costa, “Textos y contextos. Acerca de las definiciones de religión en su marco histórico espacial”, en *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, coords. Néstor Da Costa, Vincent Delecroix, Erwan Dianteill, (CLAEH y Red PUERTAS, América Latina-Europa, 2007), 83. / Para profundizar sobre las debilidades estructurales de la Iglesia Católica durante el siglo XIX, se recomienda: Sansón, “La Iglesia y el proceso de secularización”, 285-291.

90 Para más información sobre el papel de las devociones marianas como catalizadoras de la presencia católica en los espacios públicos uruguayos, ver: Susana Monreal, “Católicos uruguayos reunidos y movilizados: las peregrinaciones a la Virgen del Verdún (1901 - 1941)”, *Annuario de la Escuela de Historia* (Universidad de Rosario), nº 28, (2016): 94, 98-108. <https://oaji.net/articles/2017/5357-1504477983.pdf>.

91 Para profundizar en estas categorías, se recomienda: Ramiro Jaimes Martínez, “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”, *Revista Mexicana de Sociología* 74, nº4 (2012): 658-662, <https://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v74n4/v74n4a5.pdf>.

92 Victoria Sotelo, “Las religiones afro en el Uruguay y su propagación en contextos de pobreza”, *Congreso ALAS 2015* (Asociación Latinoamericana de Sociología, 2015), 5. <http://repositorio.cfe.edu.uy/handle/123456789/850>

no sólo se han instalado sin problemas, sino que cada vez se esparcen más en términos geográficos, cuestión que fue posibilitada por su importante campaña de marketing, que incluyó un programa televisivo<sup>93</sup>. Ámbito en el que esta iglesia no fue la única en incursionar, sino también la neopentecostal Misión Vida para las Naciones, que cuenta con una transmisión televisiva las 24 horas a través de Internet (*Misión Vida TV*) y con una emisora radial, que transmite tanto por Internet, como por la FM 91.5 (*Zoe FM*)<sup>94</sup>. Sin mencionar que solamente el 21% de los uruguayos se consideraban «ateos o agnósticos» en 2019<sup>95</sup>, cosa que pareciera no evidenciar un retroceso religioso importante.

Pero la contracara de estos guarismos es que, al desglosar el porcentaje de ateos y agnósticos, el primer grupo acusó un crecimiento. El ateísmo se posicionó entorno a un 16%, cifra nutrida mayoritariamente por jóvenes. Mientras que, el porcentaje aumentó sustancialmente respecto a 2014, donde «el 10% de los uruguayos era ateo, y el 3%, agnóstico»<sup>96</sup>. Debe agregarse que «América Latina sigue siendo mayoritariamente religiosa (entre un 80 y 90 % de latinoamericanos se autodenominan cristianos, “católicos” o “evangélicos”), y que el ateísmo todavía es un fenómeno minoritario»<sup>97</sup>. Pero en Uruguay, Opción Consultores identificó entre cristianos no católicos y creyentes en otras religiones a un 19% de la sociedad, mientras que los católicos alcanzaban un 38%. Siendo llamativo que un 17% de la sociedad se considera «creyente sin religión»<sup>98</sup>. Por lo que desde esa mirada holística del continente se puede sostener que, como mínimo, Uruguay está menos cristianizado que el resto, con un piso aproximado del cuarenta por ciento de la población que no se identifica con el cristianismo<sup>99</sup>.

A ese examen se le puede sumar otros guarismos, como los que aporta Pastorino relativos a la cantidad de católicos practicantes. En ese sentido, el autor cita fuentes donde se afirma que únicamente el quince por ciento de los católicos «asiste alguna vez a alguna celebración religiosa», mientras que

93 Montevideo Portal (Uruguay), “Una cuestión de fe: Inauguración de nuevo templo de la Iglesia Universal”, 29 de julio, 2013, <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Inauguracion-de-nuevo-templo-de-la-Iglesia-Universal-ue208125>.

94 “Colaboramos y trabajamos”, Misión Vida para las Naciones, acceso el 15 de abril, 2023. <https://www.misionvida.org/#actividades>.

95 “Los uruguayos y la religión”, Opción consultores, acceso el 10 de enero, 2022. <https://www.opcion.com.uy/opinion-publica/los-uruguayos-y-la-religion/>

96 “Crece el ateísmo en Uruguay, sobre todo en los jóvenes, y alcanza el 16%”, Cient8chenta (Uruguay), acceso el 5 de abril, 2022. [https://www.180.com.uy/articulo/78223\\_uruguay-tiene-16-de-ateos-segun-encuesta-de-opcion/](https://www.180.com.uy/articulo/78223_uruguay-tiene-16-de-ateos-segun-encuesta-de-opcion/).

97 José Luis Pérez Guadalupe, “Introducción”, 8.

98 “Los uruguayos y la religión”, Opción consultores.

99 Pastorino. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible”, 412.

los practicantes son el cuatro por ciento. Por lo cual, tomar los números de católicos “en bruto”, puede llevar a conclusiones apresuradas<sup>100</sup>. Por otra parte, el país tampoco acompaña todas las tendencias generales del continente en los últimos cincuenta años. En particular aquella señalada por José Pérez Guadalupe, relativa al «crecimiento acelerado de los cristianos no católicos (sobre todo, evangélicos pentecostales) a costa del decrecimiento católico»<sup>101</sup>. Que es directamente contrastada por Miguel Pastorino al señalar que si bien en Montevideo<sup>102</sup> «el número de católicos sigue disminuyendo, esto no se tradujo en un incremento de la población evangélica»<sup>103</sup>.

En resumidas cuentas, si se toman en consideración todos estos elementos (los guarismos regionales y la evolución de larga data en Uruguay), en realidad la República aparenta transitar su “propio camino”<sup>104</sup>. Un camino donde no pareciera existir un avance desmesurado ni de los laicistas, ni de los que entienden la laicidad como la convivencia en la tolerancia. Más bien da la impresión de que ambas posturas continúan pugnando y que la tónica de la separación de esferas aún tiene fuerza en determinados ámbitos, posible razón por la cual el crecimiento evangélico se mantiene a raya. Quizá se podría aludir que se presentan algunos elementos del mercado religioso, aunque en convivencia con el paradigma clásico, al menos en el terreno de los imaginarios. En tal sentido, como se ha visto las ofertas son múltiples y han impactado en la sociedad uruguaya, al punto de que hasta los creyentes sin religión crecen, coincidiendo con las acotaciones que le realizó Hervieu-Léger al paradigma de mercado, relativas a la individualización de las formas de creer.

100 Se ha partido de la base de encuestas similares, para plantear que “la vigencia del modelo secularizador triunfante en el Uruguay del Novecientos, por lo menos en sus versiones más extremas, parece estar agotando su credibilidad y persuasividad entre la mayoría de los uruguayos”. Caetano et al, “El «Uruguay Laico»”, 421. / Caetano, “«Desprivatización» de lo religioso”, 55. / Sin embargo, en ningún caso se evaluó si en la práctica el grupo “católico”, como mayoría porcentual, era o no compacto.

101 Pérez Guadalupe, “Introducción”, 8.

102 Aquí debe tenerse en cuenta que pese a basarse sólo en los datos de Montevideo, es la ciudad más poblada del Uruguay. Por tanto, lo que suceda en dicha ciudad tiene un gran peso en las estadísticas del país.

103 Pastorino. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible”, 415.

104 Aunque dos de los trabajos aquí citados, ensayan posibilidades varias para las distintas regiones del mundo del mundo, frente a la caída del paradigma clásico. Por lo que es posible matizar la visión de un camino propio o único. En tal sentido, al evocar las nuevas formas de creer, se sostuvo que: «Aquellos pronósticos ingenuos respecto a una continua e ineluctable expansión de la secularización —según las formas y el tono moderno y progresista del liberalismo del siglo XIX— parecen haberse derrumbado. Lo que emerge en su lugar no es sencillo de describir y calificar. Los procesos que se anotan resultan múltiples y a menudo contradictorios». De esta forma, se vislumbran varios futuros posibles, que pueden o no incluir a Uruguay. Pese a que la tónica general del trabajo es aperturista para el caso uruguayo. Caetano et al, “El «Uruguay Laico»”, 457. / Idéntica reflexión, incluso valiéndose de los mismos términos, se encuentra en un texto previo de Gerardo Caetano. Caetano, “«Desprivatización» de lo religioso”, 47.

Lo que en todo caso restaría por probar es si la desprivatización de los fenómenos religiosos puede ser realmente exitosa si debe convivir con el mantenimiento del paradigma clásico (al menos desde un punto de vista discursivo). Es decir, si las distintas congregaciones pueden llegar a roer las limitaciones que el paradigma les impone a través de una resistencia comunitaria y abierta. En tal sentido, Pastorino planteó en su obra académica<sup>105</sup> que «evangélicos, afroumbandistas y católicos comienzan a tener mayor visibilidad en la discusión pública en torno a diferentes debates». Pero desde este trabajo se considera que visibilidad y aceptación son dos conceptos distintos. En otros términos, se puede ganar visibilidad social a través de varias estrategias, incluso por medio de la fuerza, pero ello no implica que el grueso de la sociedad acepte sin reparos esa nueva situación de exposición. En tal sentido, debe tenerse en cuenta que independientemente de los cambios de paradigma y las formas de creer, «las instituciones religiosas sobreviven, reúnen aún fieles y siempre se hacen oír en la sociedad»<sup>106</sup>. Por otra parte, aunque «visibilidad» y «aceptación» se tomaran como sinónimos, el hecho de que el mismo autor sostenga que «en diversas áreas de la sociedad uruguaya parece constatarse un interés de las comunidades religiosas por hacerse más visibles en el espacio público»<sup>107</sup>: demuestra que estos movimientos aún hoy se encuentran en una pugna por obtener un lugar fuera de las paredes de sus templos. Por lo que a una década de que se publicara la investigación de Gerardo Caetano, es dudoso que exista una tendencia creciente al aperturismo.

105 Es importante la acotación, porque previamente y en otros espacios de divulgación no vinculados a textos científicos, realizó apreciaciones más incisivas sobre el rol de la religión en la sociedad uruguaya. En tal sentido, manifestó que aún continúa vigente “el prejuicio decimonónico de que la religión es una alienación y que los creyentes son personas subnormales”, agregando que “el anticristianismo es un prejuicio y una intolerancia políticamente correcta, de la que nadie se escandaliza”. Para explicar la diferencia entre ambas formas de analizar el mismo fenómeno, es clave comprender que no sólo son textos con un registro distinto, sino que pasaron siete años entre uno y otro. Frente a estos dos elementos, podría especularse que el autor fue mucho más comedido por las características del trabajo o bien que su postura se modificó con el paso del tiempo. Miguel Pastorino, “La cristianofobia en el Uruguay ¿Hay un fundamentalismo laicista?”, *Los dioses están locos* (Uruguay), 03 de noviembre, 2015. <https://dioseslocos.org/la-cristianofobia-en-el-uruguay-hay-un-fundamentalismo-laicista/>.

106 Danièle Hervieu-Léger, “Individualización de la fe...”, 77.

107 Pastorino. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible”, 423, 425.

## Conclusiones

Por un lado, es verdad que la institucionalidad y la propia idiosincrasia oriental suele sostener que el Uruguay es un país fundamentalmente laico. Con un talante vinculado a las teorías clásicas, que busca cercar las manifestaciones religiosas en los marcos de la esfera privada. Pero, tanto desde un análisis histórico de larga data, como también desde un enfoque contemporáneo, se verifican elementos que cuestionan esa premisa. De hecho, no solamente no han desaparecido las instituciones religiosas luego de la separación formal entre la Iglesia Católica y el Estado (consagrada en 1917), sino que han reforzado su presencia en los más diversos espacios donde la sociedad civil interactúa. Tal es así que a la fecha existen nuevos actores de la vida político-partidaria que están vinculados a sectores religiosos e incluso ostentan una agenda política vinculada a sus creencias.

Sin embargo, pese a que las ofertas religiosas no han dejado de ir en aumento al compás de las distintas olas que se han constatado en el continente y es notorio el esfuerzo de apertura por parte de determinados representantes del poder político para con los colectivos religiosos: las lógicas que priman desde el ámbito institucional y el de los imaginarios, son las de separación de esferas. En tal sentido, por más que los ciudadanos de la República se han adherido a las nuevas ofertas, sin que haya espacio para un significativo número de ateos si se toma la totalidad de la población como base, las instituciones estatales continúan siendo refractarias de los fenómenos religiosos. Mientras que, por otra parte, si bien investigaciones previas probaron una apertura desde la cúpula de los partidos políticos, esta no atañe a los partidos en general. Se podría citar al Partido Nacional o a Cabildo Abierto como excepciones, pero los propios autores reconocen que los vínculos del primero con la religiosidad no son novedosos, mientras que el segundo aún no goza de una perspectiva histórica tan amplia como para asignarle una impronta al respecto. A la par de que no parecen evidenciarse cambios de importancia en el paradigma de laicidad que guía al Frente Amplio y al Partido Colorado en tanto colectividades políticas. Partidos donde han aparecido algunas voces disidentes al respecto, que pueden considerarse cualitativas, pero no cuantitativas.

Por otro lado, cuando desde el Estado se moviliza algún recurso, por insignificante que sea, para colaborar con algún actor religioso o evento de índole religiosa: las voces condenatorias no se hacen esperar. Así, autorizar una visita a una institución o colocar un vehículo a disposición para trasladar

una escultura, son razones más que fundadas para realizar observaciones sobre faltas grave contra la laicidad. Independientemente de la realidad de la comunidad local y, por tanto, del posible peso representativo de los agentes o eventos en cuestión para los marcos comunitarios. A la par de que se pasan por alto otras realidades propias de la ciudadanía, como el hecho de que esos sujetos también pagan impuestos para sustentar los servicios estatales.

En definitiva, que exista cierta desprivatización es una cuestión **fáctica** que se materializó a través de los hechos acaecidos en los últimos años. Sin embargo, esa desprivatización debe hacerse camino de forma vehemente frente a los obstáculos que le impone el paradigma clásico, a saber: el accionar de los medios de prensa, las instituciones estatales y las organizaciones sociales, que operan como «defensores de la laicidad» en el sentido que le brinda al término Scuro. Los referentes partidarios intermedios, junto a varias organizaciones civiles, suelen ir de la mano en lo que respecta a un concepto de laicidad excluyente, que en última instancia busca recluir a los fenómenos religiosos entre cuatro paredes. También es un hecho que las resistencias de cristianos (ya sean católicos o protestantes) y de otros actores religiosos frente a la privatización de sus creencias, se han verificado con el pasar del tiempo. Pero eso no necesariamente implica un cambio profundo en el paradigma. En todo caso, podría implicar que individuos de estos grupos han decidido levantarse en la búsqueda de ejercitar libertades ciudadanas como la de pensamiento y expresión. Pero del otro lado, la reflexión respecto a las implicaciones de la laicidad continúa siendo monolítica, a excepción de unos pocos actores. Sin escucharse, fuera de los propios líderes religiosos y fieles militantes en general, a sectores sociales que pujan por fomentar una visión aperturista. Razón por la cual es posible afirmar que la idea de la sociedad laico-excluyente uruguaya es una realidad palpable, apuntalada por un paradigma clásico de secularización que aún continúa con vigencia discursiva y operativa.

## Referencias bibliográficas:

Baubérot, Jean. “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”. En *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, coordinado por Jean Pierre Bastian, 94-110. México D.F.: Fondo de cultura Económica, 1997.

- Blancarte, Roberto. Laicismo y laicidad en América latina. *Estudios Sociológicos*, 26, n° 76, (2008): 139-164.
- Caetano, Gerardo, Roger Geymonat, Carolina Greising y Alejandro Sánchez. *El «Uruguay Laico»: Matrices y revisiones*. Montevideo: Santillana, 2013.
- Caetano, Gerardo. “Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisiones de una cultura laicista”. *Cultura y Religión*, 7, n°1 (2013): 116-139. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/370>.
- Casanova, José. “Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial”. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n°7 (2007): 1-20. <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/4928>.
- Caviccholi, Manuel Iglesias. “La doctrina Neoconservadora y el Excepcionalismo Americano: Una vía al unilateralismo y a la negación del Derecho Internacional”. *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, n° 28 (2014): 1-36. [http://www.reci.org/index.php/revista/num28/archivos/Estudio\\_IGLESIAS\\_Manuel.pdf](http://www.reci.org/index.php/revista/num28/archivos/Estudio_IGLESIAS_Manuel.pdf).
- Celis, Ana María y Carmen Domínguez. *Celebración del matrimonio en Latinoamérica, desde la perspectiva de la libertad religiosa*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006. <https://derechoyreligion.uc.cl/es/docman/publicaciones/230-celebracion-del-matrimonio-en-latinoamerica-desde-la-perspectiva-de-la-libertad-religiosa/file>
- Da Costa, Néstor y Mónica Maronna. *100 años de laicidad en Uruguay: Debates y procesos (1934-2008)*. Montevideo: Planeta, 2019.
- Da Costa, Néstor, Roberto Blancarte, Gerardo Caetano, Roberto Cipriani, Humberto Cucchetti, Pablo da Silveira, Vincent Delecroix, Erwan Dianteill, Lelio Nicolás Guigou, Verónica Jiménez Beliveau, Fortunato Mallimaci, Catalina Romero, Damián Setton, Claudio Tognonato y Demetrio Velasco. *Laicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, coordinado por Néstor Da Costa. CLAEH y Red PUERTAS, América Latina-Europa, 2006.
- Da Costa, Néstor, Vincent Delecroix, Erwan Dianteill, Marion Aubrée, Iziar Basterretxea, Jean Baubérot, Carmen Bernand, Gerardo Caetano, Roberto Cipriani, Néstor Da Costa, Verónica Giménez Béliveau, Danièle Hervieu-Léger, Maira Muchnik, Catalina Romero, Claudio Tognonato, Demetrio Velasco, Jean-Paul Willaime. *Interpretar la modernidad religiosa:*



- Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, coordinado por Néstor Da Costa, Vincent Delecroix, Erwan Dianteill. CLAEH y Red PUERTAS, América Latina-Europa, 2007.
- Davie, Grace. *Sociología de la religión*. Madrid: Akal, 2011.
- Geymonat, Roger. “Secularización y privatización de lo religioso en el Uruguay (1860-1920)”. *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Universidad Nacional del Rosario* (2005). <https://cdsa.academica.org/000-006/309>.
- Hobsbawm, Eric. *La era del imperio*. Buenos Aires: Crítica, 2007.
- Jaimes Martínez, Ramiro. “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”. *Revista Mexicana de Sociología* 74, n°4 (2012): 649-678. <https://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v74n4/v74n4a5.pdf>.
- Mauro, Diego e Ignacio Martínez. “Secularización, Iglesia y política en Argentina: Balance teórico y síntesis histórica”. *Cuaderno de trabajo N°5 de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario*. Rosario: Fhumyar Ediciones, 2015. <http://conicet.ar.academia.edu/Diego-Mauro/Books>.
- Monreal, Susana. “Católicos uruguayos reunidos y movilizados: las peregrinaciones a la Virgen del Verdún (1901 - 1941)”. *Anuario de la Escuela de Historia* (Universidad de Rosario), n° 28, (2016): 91-118. <https://oaji.net/articles/2017/5357-1504477983.pdf>.
- Pastorino, Miguel. “Uruguay: La sociedad de la religión invisible. Evangélicos, política y religión en una cultura laica”. En *Pastores y Políticos: El protagonismo evangélico en la política latinoamericana*, editado por José Luis Pérez Guadalupe, 407-439. Lima: Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2022.
- Pérez, Guadalupe, José Luis. “Introducción”. En *Pastores y Políticos: El protagonismo evangélico en la política latinoamericana*, editado por José Luis Pérez Guadalupe, 7-14. Lima: Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Social Cristianos, 2022.
- Sansón, Tomás. “La Iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno (1859-1919)”. *Hispania Sacra*, 63, n° 127 (2011): 283-303.
- Scuro, Juan. “Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista”. *Horizontes Antropológicos*, n° 52 (2018): 41-73. <http://journals.openedition.org/horizontes/2517>.

Soler, Miguel. *Reflexiones Generales sobre la Educación y sus Virtudes*. Montevideo: Quehacer Educativo, 2004.

Sotelo, Victoria. “Las religiones afro en el Uruguay y su propagación en contextos de pobreza”. *Congreso ALAS 2015: Asociación Latinoamericana de Sociología*, 2010. <http://repositorio.cfe.edu.uy/handle/123456789/850>.

Udías Vallina, Agustín. “Relaciones entre ciencia y religión”. En *Ciencia y religión: Dos visiones del mundo*, 85-122. Santander: Sal Terrae, 2010.

## Fuentes:

Barquet, Paula. “El Mides en la era blanca: achique, orden y «cowork»”. *El País* (Uruguay), 22 de marzo, 2020. <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/el-mides-en-la-era-blanca-achique-orden-y-cowork>.

Cient8chenta (Uruguay). “Crece el ateísmo en Uruguay, sobre todo en los jóvenes, y alcanza el 16%”. Acceso el 5 de abril, 2022. [https://www.180.com.uy/articulo/78223\\_uruguay-tiene-16-de-ateos-segun-encuesta-de-opcion/](https://www.180.com.uy/articulo/78223_uruguay-tiene-16-de-ateos-segun-encuesta-de-opcion/).

*Diario Oficial* (Uruguay). “Ley general de educación, 18437”. 16 de enero, 2009. <https://www.impo.com.uy/diariooficial/2009/01/16/5>.

*El Observador* (Uruguay). “Ejército e Iglesia: los «fundadores de la patria» vuelven a abrazarse”. 19 de mayo, 2018. <https://www.elobservador.com.uy/nota/ejercito-e-iglesia-los-fundadores-de-la-patria-vuelven-a-abrazarse-2018519500>.

*El Observador* (Uruguay). “Iglesia Evangélica Armenia apunta a Misión Vida y rechaza apoyos a «candidatos políticos»”. 25 de enero, 2019. <https://www.elobservador.com.uy/nota/iglesia-evangelica-armenia-apunta-a-mision-vida-y-rechaza-apoyos-a-candidatos-politicos--2019125131554>.

*El Observador* (Uruguay). “Primaria habilitó visita a escuelas a obispo que cuestionó laicidad: Realiza recorridas por centros por «trabajo social», según autoridades”. 25 de agosto, 2016. <https://www.elobservador.com.uy/nota/primaria-habilito-visita-a-escuelas-a-obispo-que-cuestiono-laicidad--2016825500>.

- El Observador* (Uruguay). “San Cono por las calles de Florida, la laicidad y «un acto de fe»”. 13 de abril, 2020. <https://www.elobservador.com.uy/nota/san-cono-por-las-calles-de-florida-la-laicidad-y-un-acto-de-fe--2020413171046>.
- El País* (Uruguay). “Primaria defiende visita de obispo a las escuelas”. 26 de agosto, 2016. <https://www.elpais.com.uy/informacion/primaria-de-fiende-visita-obispo-escuelas.html>.
- El País* (Uruguay). “Se reinstala el debate por estatua de la Virgen María”. 15 de agosto, 2016. <https://www.elpais.com.uy/informacion/reinstala-debate-estatua-virgen-maria.html>.
- Laicismo.org. “Uruguay: Declaración Pública de la AULP por la participación en una misa del Comandante del Ejército Manini Ríos en representación del Estado”. Acceso el 11 de mayo de 2022. <https://laicismo.org/uruguay-declaracion-publica-de-la-aulp-por-la-participacion-en-una-misa-del-comandante-del-ejercito-manini-rios-en-representacion-del-estado/178952>.
- Ministerio de Desarrollo Social (Uruguay). “Cantidad de alumnos matriculados de la educación pública y privada según subsistema por forma de administración. Total país”. Acceso el 10 de abril, 2023. <https://www.gub.uy/ministerio-desarrollo-social/indicador/cantidad-alumnos-matriculados-educacion-pueducablica-privada-segun-subsistema-forma>.
- Misión Vida para las Naciones. “Colaboramos y trabajamos”. Acceso el acceso el 15 de abril, 2023. <https://www.misionvida.org/#actividades>.
- Montevideo Portal* (Uruguay). “Cada visita de obispo: Denuncian que visita de obispo a escuelas públicas viola la laicidad”. 24 de agosto, 2016. <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Denuncian-que-visita-de-obispo-a-escuelas-publicas-viola-la-laicidad-uc318248>.
- Montevideo Portal* (Uruguay). “Navidad con Vázquez: Balconera religiosa colocada en casa de Vázquez «es una vulneración a la laicidad»”. 21 de diciembre, 2016. <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Balconera-religiosa-colocada-en-casa-de-Vazquez-es-una-vulneracion-a-la-laicidad--uc329849>.
- Montevideo Portal* (Uruguay). “Una cuestión de fe: Inauguración de nuevo templo de la Iglesia Universal”. 29 de julio, 2013. <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Inauguracion-de-nuevo-templo-de-la-Iglesia-Universal-uc208125>.

No Toquen Nada. “Uruguay, «la tumba de los misioneros»”. Acceso el 4 de febrero, 2023. <https://notoquennada.uy/ampliado/1028/uruguay-la-tumba-de-los-misioneros>.

Opción consultores. “Los uruguayos y la religión”. Acceso el 3 de enero, 2022. <https://www.opcion.com.uy/opinion-publica/los-uruguayos-y-la-religion/>.

Pastorino, Miguel. “La cristianofobia en el Uruguay ¿Hay un fundamentalismo laicista?”. *Los dioses están locos* (Uruguay), 03 de noviembre, 2015. <https://dioseslocos.org/la-cristianofobia-en-el-uruguay-hay-un-fundamentalismo-laicista/>.

Real Academia Española. “Diccionario de la lengua española”. Acceso el 7 de enero, 2023. <https://dle.rae.es/laicidad>.

Scuro, Juan. “No bastardeen la laicidad”. *La Diaria* (Uruguay), 04 de mayo, 2021. <https://ladiaria.com.uy/opinion/articulo/2021/5/no-bastardeen-la-laicidad/>.

## José Gabriel González Merlano

Facultad de Teología del Uruguay “Mons. Mariano Soler”, Uruguay

ggmerlano@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0003-9723-4494>

Recibido: 9/05/2023 - Aceptado: 24/7/2023

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

González Merlano, José Gabriel. "Cincuenta años de reflexión teológica en Uruguay (1974-2024)".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 115-146. <https://doi.org/10.25185/14.6>

# Cincuenta años de reflexión teológica en Uruguay (1974-2024)

**Resumen:** El presente estudio recorre el medio siglo de historia de las publicaciones de la Facultad de Teología del Uruguay y el Instituto Teológico del Uruguay que lo precedió. La presencia ininterrumpida de estos aportes periódicos manifiesta el trabajo de investigación y producción en el área del pensamiento teológico en nuestro país, a nivel académico. La Iglesia, que tras el Concilio Vaticano II se abre con renovado impulso al diálogo con el mundo, necesita del quehacer teológico como insumo indispensable para la misión de evangelizar la cultura. En orden a ese diálogo entre fe y cultura surgen en el correr del tiempo, y de acuerdo a las diversas circunstancias eclesiales, sociales y políticas, distintos temas de investigación, abordados desde las diferentes especialidades del saber teológico y de las ciencias eclesásticas en general. El avance del Instituto Teológico del Uruguay, que progresivamente fue creciendo hasta convertirse en Facultad de Teología, incluso con reconocimiento estatal, contribuyó a dar más importancia a la investigación y ser más exigente en las publicaciones.

**Palabras clave:** Teología, libro anual, revista Soleriana, publicaciones, investigación, evangelización, cultura.

## Fifty years of theological reflection in Uruguay (1974-2024)

**Abstract:** The present study goes over the half century of the history of the publications by the School of Theology of Uruguay and its predecessor, the Theological Institute of Uruguay. The uninterrupted presence of these periodic contributions manifests, at an academic level, the research and production work in the area of theological thinking in our country. The Church, which after the Second Vatican Council is open with renewed drive to the dialogue with the world, is in need of theological work as an essential help resource for the mission of evangelizing culture. Alongside this dialogue between faith and culture, , and according to the various ecclesial, social and political circumstances, different research topics arise over time, addressed from the different specialties of theological knowledge and ecclesiastical sciences in general. The progress of the Theological Institute of Uruguay —which gradually grew to become the School of Theology— even with state recognition, contributed to give more importance to research and to be more demanding in its publications.

**Keywords:** Theology, annual book, Soleriana magazine, publications, research, evangelisation, culture.

## Cinquenta anos de reflexão teológica no Uruguai (1974-2024)

**Resumo:** O presente estudo percorre meio século de história das publicações da Faculdade de Teologia do Uruguai e do Instituto Teológico do Uruguai que a antecederam. A presença ininterrupta dessas contribuições periódicas manifesta o trabalho de pesquisa e produção na área do pensamento teológico em nosso país, em nível acadêmico. A Igreja, que depois do Concílio Vaticano II se abre com renovado impulso ao diálogo com o mundo, necessita do trabalho teológico como insumo indispensável para a missão de evangelizar a cultura. Para este diálogo entre fé e cultura, surgem diferentes temas de pesquisa ao longo do tempo, e de acordo com as diversas circunstâncias eclesiais, sociais e políticas, abordadas a partir das diversas especialidades do conhecimento teológico e das ciências eclesiais em geral. O progresso do Instituto Teológico do Uruguai, que foi crescendo gradativamente até se tornar uma Faculdade de Teologia, inclusive com reconhecimento estatal, contribuiu para dar mais importância à pesquisa e ser mais exigente nas publicações.

**Palavras-chave:** Teologia, anuário, revista Soleriana, publicações, pesquisa, evangelização, cultura.

## Introducción

Creo que el título hace honor a lo que quiero plasmar en este estudio, aunque es necesario hacer algunas puntualizaciones. En primer lugar, me referiré a lo producido en la Facultad de Teología del Uruguay «Mons. Mariano Soler», que, por otra parte, es la única casa de estudios con rango universitario en esta disciplina en nuestro país. Se trata de una facultad eclesiástica, reconocida como Instituto Universitario «Mons. Mariano Soler» por el Ministerio de Educación y Cultura.

En segundo lugar, me refiero a la «reflexión teológica», y lo expreso en el sentido más amplio de la palabra, pues bajo el término «teología» incluyo aquí no solo sus especialidades –dogmática, bíblica, moral, litúrgica, espiritual, etc.– sino también las demás disciplinas eclesiásticas afines, como filosofía, historia de la Iglesia o derecho canónico, entre otras.

En tercer lugar, la reflexión teológica producida en la facultad de marras ha tenido una continuidad de medio siglo, luego de la creación del entonces Instituto Teológico del Uruguay (ITU), transformado luego en Instituto Teológico del Uruguay «Mons. Mariano Soler» (ITUMMS), antes de constituirse en Facultad de Teología del Uruguay «Mons. Mariano Soler». Así mismo me refiero a la primera publicación llamada *Libro Anual* del ITU –luego ITUMS–, pasando por los *Cuadernos* del ITU –luego ITUMS–, los *Puntos de Apoyo*, hasta llegar a la actual revista *Soleriana*, cuyo comienzo data del año 1995, con el ITUMMS.

En cuarto lugar, la referencia a los cincuenta años, del título, no significa que en Uruguay el pensamiento teológico haya comenzado hace solo cincuenta años, ya que data de mucho antes. La tarea de la evangelización siempre ha demandado responder desde la verdad revelada y la tradición a la realidad que la Iglesia vive en cada época, y ello supone un quehacer teológico. Nos referimos, entonces, a los cincuenta años de pensamiento teológico como actividad académica.

Esta institución primero terciaria –afiliada y luego agregada a la Universidad Gregoriana de Roma– y posteriormente universitaria, ha dado identidad a su producción de conocimiento. Esta producción académica, se separa claramente de lo publicado en materia de fenomenología o sociología de la religión, que sin duda ha sido cultivado en otros ámbitos eclesiales y también fuera de ellos.

Realizadas estas necesarias precisiones, me propongo como objetivo presentar, en forma descriptiva, cada una de las publicaciones que muestran la producción académica en medio siglo de la hoy Facultad de Teología del Uruguay. Se evaluarán los contenidos de acuerdo a las distintas disciplinas teológicas y eclesásticas que se han abordado, los temas tratados y sus autores.

Junto a ello, existe un buen número de trabajos monográficos publicados con el sello del Instituto Teológico y luego Facultad de Teología, que también serán relevados. Una vez analizado todo el material editado, principalmente los artículos de las distintas publicaciones, se extraerán las conclusiones pertinentes sobre la producción académica en materia teológica, en el espacio y tiempo ya referido.

## El Libro Anual

En el año 1974 el entonces Instituto Teológico del Uruguay (ITU) comenzó la edición del *Libro Anual*, que se extendió hasta el año 1994, con dieciocho volúmenes publicados. Allí se daban a conocer los trabajos de investigación de los profesores del instituto, como aporte desde el ámbito académico al movimiento teológico latinoamericano en las décadas posteriores al Concilio Vaticano II. Concomitantemente a estos volúmenes debemos agregar los *Cuadernos*, que fueron apareciendo paralelamente y totalizan siete publicaciones.

En primer lugar, antes del análisis del contenido de estos volúmenes, es preciso señalar el espíritu que anima a la Iglesia en Uruguay promediando la década de 1970 y que justifica la aparición de estas revistas. Nada mejor que hacerlo con las palabras con las que el rector del ITU prologaba el primer volumen. Refiriéndose al instituto lo sitúa como «heredero de un conjunto de iniciativas y esfuerzos para la enseñanza y reflexión teológica que se fueron dando desde hace más de un siglo en nuestro país».<sup>1</sup> Su fundación data de 1967 como fruto de un acuerdo entre la Conferencia Episcopal del Uruguay y la Federación de Religiosos del Uruguay.

En sus estatutos, que el rector cita, el ITU aparece como una creación «en el espíritu del Vaticano II», como forma de colaborar ambos cleros –secular y religioso– en la formación teológica y académica necesaria para que los

1 Silvano Berlanda, “Prólogo”, *Libro Anual* 1 (1974): 1.



futuros sacerdotes y agentes pastorales en general, puedan cumplir «una tarea de servicio a la fe, a la Iglesia, a las opciones y trabajos pastorales en el Uruguay». Continúa el rector advirtiendo que el ITU ha comenzado a extender sus servicios, a través de departamentos y comisiones, cursos, semanas de teología, etc. Como otros de estos servicios presenta la publicación de un *Libro Anual* y una serie de *Cuadernos*, que responden a una necesidad teológica y pastoral.<sup>2</sup>

Seguidamente se expone en una necesaria justificación de la iniciativa. A tal efecto, refiriéndose a J. Comblin, el rector recuerda que la Iglesia latinoamericana no escribe, pues predomina la tradición oral, como único modo de explicitar sus problemas, por lo que las conversaciones se pierden sin lograr «formar un sistema conceptual compacto». Presenta algunas causas de este fenómeno, entre ellas el «buscar a Dios entre los hombres», en las situaciones cotidianas de la vida, o el mismo «temperamento latinoamericano», más propenso a la comunicación inmediata que a la sistematización del pensamiento. Entre las consecuencias negativas de esta forma de actuar señala «una raíz de cierta falta de lucidez y coherencia en la acción pastoral», aunque también podrían descubrirse aspectos positivos «de esta manera de ser de nuestra Iglesia y de nuestra gente».<sup>3</sup>

Sin desautorizar a Comblin, el rector advierte que «algo se escribe en la Iglesia latinoamericana», lo cual es original, valioso y hasta llama la atención en ambientes de Europa y Norteamérica, donde existe una desbordante producción literaria eclesial. Seguidamente indica que existen dos clases de escritos, uno de ellos son los breves —representados en declaraciones, manifiestos, cartas abiertas, documentos de trabajo—, que son muy abundantes y «ha caracterizado el despertar de la Iglesia latinoamericana en este período que ha seguido al Concilio».<sup>4</sup>

Inmediatamente utiliza las palabras de otro teólogo, R. Muñoz, para explicar que se trata de una forma en que la Iglesia, a través de grupos y personas, toma posición ante ciertos hechos desde las exigencias del Evangelio. Dicho de otro modo, «toma conciencia de su situación original y siente la necesidad imperiosa de tomar la palabra, para articular el contenido de esa conciencia y plantear sus consecuencias en la práctica». Para muchos, estos documentos, recopilados y analizados, representan «una línea de teología

2 Berlanda, “Prólogo”, 1.

3 Berlanda, “Prólogo”, 1-2.

4 Berlanda, “Prólogo”, 2.

“latinoamericana”, con una problemática, una metodología y una orientación muy peculiares y definidos». <sup>5</sup>

La otra clase de escritos son más extensos y deben ser estimulados, pues son necesarios para la Iglesia, «aunque requieran mucho tiempo y mucho dinero». El subdesarrollo económico, no podría considerar «este verdadero ministerio en la Iglesia» como un «lujo». Para defender esta posición, recuerda a otro teólogo, esta vez uruguayo, J. L. Segundo, quien observaba: «En la Edad Media los pueblos cristianos eran mucho menos desarrollados, y tenían teólogos». <sup>6</sup>

Precisamente, para la difusión de los escritos, tanto breves como extensos, el rector indica que el ITU comienza «su servicio de publicaciones». No es casual, entonces, que el primer *Libro Annual* sea un escrito extenso, y el primero de los *Cuadernos* esté conformado por escritos breves. Más allá de los modestos medios, el rector asegura que estas iniciativas pretenden ser aportes que manifiesten «el gran amor a nuestra Iglesia, con gran esperanza en nuestra Iglesia», y la unidad de esfuerzos con quienes en el país y en el extranjero «han trabajado y trabajan para una teología al servicio de la pastoral». <sup>7</sup>

Como fácilmente se puede apreciar el contexto es el del posconcilio, a menos de una década de su finalización, cuando aún está todo para hacer. Claramente se advierten los nuevos acentos representados por una identidad latinoamericana, como nuevo modo de ser Iglesia, por lo que se piensa en lo nacional pero desde lo regional. Una forma de pensar que debe plasmarse en una teología que tenga una identidad propia, dada por los problemas y crisis que acucian la realidad latinoamericana. La reflexión teológica surge como respuesta a las dificultades concretas que viven los hombres en esta parte del continente.

Existe un fuerte acento en la acción pastoral, como fin de la Iglesia, al servicio de la cual debe estar la teología, es decir, lo académico al servicio de la pastoral. Un pensamiento teológico eminentemente práctico, encarnado, para responder desde la fe a los desafíos políticos y sociales que se viven. No aparece tanto la Iglesia que peregrina en Latinoamérica, sino directamente una Iglesia latinoamericana. Los mismos teólogos que el rector cita en este prólogo programático serán ilustres exponentes de este pensamiento teológico latinoamericano.

5 Berlanda, “Prólogo”, 2.

6 Berlanda, “Prólogo”, 2-3.

7 Berlanda, “Prólogo”, 3.

En el contexto de crisis a nivel político-institucional en esta región del continente, de la que Uruguay no es ajeno, y de la renovación eclesial luego del Concilio Vaticano II, el ITU presenta las nuevas publicaciones, cuyo contenido teológico intentará estar al servicio del trabajo pastoral de evangelización. Se trata de ver la realidad, juzgarla a través del Evangelio y, en consecuencia, plantear pautas concretas de acción.

Como ya se dijo, el primer volumen del *Libro Anual*, representa la tesis doctoral de quien luego sería arzobispo de Montevideo, Mons. Nicolás Cotugno, titulada: «El testimonio en el Concilio Vaticano II». De acuerdo a las claves antes descritas, es vista como una «reflexión teológica que aspira a infundir una dinámica pastoral», sin duda oportuna, en un momento que «toda la Iglesia está empeñada en un esfuerzo de profundización sobre su específica misión evangelizadora».<sup>8</sup> Un significativo aporte que pone las bases para una mayor profundización y búsqueda teológica sobre el tema.

El *Libro Anual* de 1975, no repite el modelo monográfico del primer volumen, ya que presenta un conjunto de cinco artículos de distintos docentes del instituto, sobre diversos temas, donde no se advierte el énfasis de identidad latinoamericana ni de repuesta a la realidad político-social. Los autores y materias analizadas dan cuenta de ello: Miguel Angel Fiorito y Daniel Gil escriben en conjunto un artículo sobre «Signos de los tiempos, signos de Dios»; Miguel A. Barriola sobre «Getsemaní: protesta filial de Cristo»; Horacio Bojorge, «La suerte como lugar teológico en la Biblia»; Alberto Sanguinetti Montero, «Conciencia de la comunidad cristiana, sentido de la salvación en el mundo, y buena noticia de la gracia»; y Juan Villegas, presenta un artículo sobre «Fray Bartolomé de las Casas. Evangelización-Población».<sup>9</sup>

En 1976 el *Libro Anual* continúa con su formato de conjunto de artículos, y esta vez son cuatro. Tres autores repiten, pues Barriola y Bojorge vuelven a hacer sus aportes sobre Biblia, y Villegas sobre historia de la Iglesia, esta vez sobre Mons. Mariano Soler. Completa el volumen un trabajo de Cirilo Marichal sobre la comunicación de nuestras vivencias en Blondel y Kierkegaard, con lo cual, además de los temas de Biblia, dogmática e historia, se introduce la reflexión filosófica.

El *Libro Anual* de 1977 recoge seis aportes con nuevas entregas en materia bíblica de Bojorge, sobre el evangelista Lucas, y Barriola, sobre San

8 Berlanda, «Prólogo», 3.

9 La transcripción de los títulos, señalando sus autores, se debe a que quise señalar expresamente los primeros artículos a nivel académico publicados por el Instituto Teológico.

Jerónimo. Este último autor, a su vez, escribe una semblanza del P. Teodoro Mäder SJ, con el que se abre el volumen en homenaje a este padre jesuita. El mismo lo completa un artículo de Cotugno sobre la teología en la misión evangelizadora de la Iglesia, uno de Ferrara sobre el ministerio sapiencial de la filosofía y la teología, y nuevamente Villegas, esta vez con un estudio sobre la época colonial.

El siguiente volumen del *Libro Anual* reúne los años 1978 y 1979, constituido por muchos y variados artículos, en un total de once, donde aparecen también nuevos autores. Se hace memoria de los papas extintos, Pablo VI y Juan Pablo I, y del centenario de la erección de la diócesis de Montevideo. Si bien el número de artículos es elevado se advierte un hilo conductor en relación al tema eclesiológico, con una fuerte referencia al análisis de las conclusiones de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se había celebrado recientemente en Puebla. Se abordan temas eclesiológicos, cristológicos y sobre la vida religiosa de acuerdo al documento final de dicha Conferencia.

El *Libro Anual* de 1980 vuelve a su estructura de pocos artículos con análisis extensos. Está dedicado a la memoria del P. Eduardo Rodríguez SJ, por lo que el volumen se inicia con la transcripción de la homilía realizada por Daniel Gil en la misa exequial. Siguen cuatro artículos, uno de Gertrudis Meyer sobre el sacerdocio común de los fieles a la luz del Vaticano II, uno de Barriola sobre Santo Tomás escriturista y sobre el porvenir de su pensamiento en Uruguay, otro trabajo de Villegas sobre los orígenes del Seminario de Montevideo, y finalmente Caorsi, en el ámbito filosófico, aborda el tema de lógica, lenguaje y ontología.

Hasta ese año se trataba del *Libro Anual* del ITU, a partir de 1981 el instituto se transforma en ITUMS, al ser nominado Mons. Mariano Soler, a la vez que logra la afiliación a la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Nuevamente se reúne en un mismo volumen los años 1981 y 1982, y como la vez anterior reúne una docena de artículos, que se los separa, de acuerdo a su elaboración y extensión, en estudios y comentarios. Los estudios son ocho, de diversa temática, aunque la mitad se refieren al trabajo humano, a la luz de la encíclica «*Laborem exercens*», y otros dos se refieren a la evangelización de la cultura. Los comentarios son cuatro, dos de ellos sobre el «caso Galileo», uno de los cuales es una ilustración literaria. También aquí uno de ellos se refiere a la encíclica del Papa Juan Pablo II, sobre el trabajo, antes señalada.

Desde el año 1983 los libros anuales tienden a ser bastante monográficos, con pocos artículos pero de gran extensión, como por ejemplo el de ese año que reúne solo tres trabajos, dos de historia de la Iglesia y uno de filosofía. El volumen de 1987 incluye cuatro trabajos todos referidos a María: en la Biblia, en la pastoral, en la Iglesia latinoamericana y uruguaya y el mensaje teológico de la Virgen de los Treinta y Tres. El *Libro Anual* de 1989, al igual que el primero, es monográfico, ya que publica el primer tomo de la tesis doctoral de Antonio Bonzani sobre «La teología en el magisterio episcopal de Medellín».

Del volumen 16, de 1989, se salta al año 1993, en que aparece el volumen 17 con tres artículos extensos, dos de los cuales son trabajos para obtener grados académicos, el doctorado, en el caso de Julio C. Delpiazzo, sobre «Arquitectura y liturgia», y la licenciatura, en el caso de Daniel Sturla, titulado «1916-1917 Separación de la Iglesia y el Estado en el Uruguay». Un artículo de Bonzani, escrito en italiano –hasta el momento único escrito en otro idioma– nuevamente sobre el magisterio de Medellín, completa el volumen.

El último libro, con el cual se termina la serie del *Libro Anual*, es del año 1994 en el que se vuelve a un conjunto de media docena de artículos de diverso género, donde se introducen estudios de otras especialidades hasta ahora no tratadas, como la teología moral y la espiritualidad. La gran mayoría de los artículos tienen un fuerte énfasis en la inculturación del Evangelio, desde diferentes enfoques y espacios (pastoral, liturgia, etc.), en el contexto de la nueva evangelización. Este último *Libro Anual* del ITUMS coincide con el pasaje del instituto de su condición de afiliado al de agregado a la Pontificia Universidad Gregoriana.

Como se puede apreciar, si bien el último volumen se señala con el número 18, los publicados fueron catorce, pues no se editaron los números del 11 al 13, correspondientes al período 1984-1986, y tampoco el número 15, que hubiera correspondido al año 1988.

## Los Cuadernos y Puntos de Apoyo

Paralelo a la edición del *Libro Anual*, que como vemos acompaña el desarrollo del Instituto Teológico, afiliado y luego agregado a la citada universidad romana, se publicaron los *Cuadernos*, primero del ITU y

posteriormente del ITUMS. Se editaron cinco volúmenes –aunque el número final es el 7, no existe el 3 ni el 6– entre 1974 y 1996, coincidiendo el último volumen con la etapa de la revista *Soleriana*.

Tal como lo expresamos cuando nos referimos al *Libro Anual*, también en los *Cuadernos* el prólogo al primer volumen resulta ser programático respecto a las intenciones y finalidad de la publicación. Al respecto, nuevamente el rector del ITU, al presentar el primer volumen, dedicado a los escritos de Mons. Carlos Parteli, se refiere a la realidad, expectativas y esperanzas de la Iglesia posconciliar enfrentada a nuevas propuestas y metodologías de evangelización.

De esta forma, el repasar los textos del arzobispo, a quien se lo considera un abanderado en la implementación del Concilio Vaticano II y su reforma, se dice que «constituye una experiencia enriquecedora, una revisión, de cuya lúcida comprensión del proceso emergen propuestas para el futuro próximo; una lección con densidad de testimonio y provocación de profecía: ‘ponernos todos en la línea del Concilio y entregarnos con empeño a la obra de renovación interior y de revisión de las categorías mentales que ella nos exige’». Se trata de «fidelidad a la tradición y sintonía con la hora actual», sabiendo interpretar los «signos de los tiempos», para ver con claridad la realidad. Surge de ello «la necesidad de organización y coordinación», a través de una pastoral planificada, la «pastoral de conjunto», pues «la palabra se hizo acción» y se debe manifestar a través de una renovada acción misionera, litúrgica y servidora.<sup>10</sup>

Por otra parte –continúa el prólogo– esta acción está inserta en una realidad política, social y económica regional, a la que ya no se puede seguir siendo indiferente, sino solidarios con los países hermanos subdesarrollados como el nuestro. Por esta razón, «a la denuncia de nuestra situación de ‘dependencia’ sigue así el estímulo de una toma de conciencia latinoamericana». Quizás es el momento de volver al espíritu del proyecto de una Patria Grande, presente desde los tiempos de la independencia. La Iglesia está en el mundo, aunque no es del mundo, por lo que «su misión profética y sacerdotal no puede, por tanto, confundirse con la sociología [...] Pero, por otra parte es muy cierto también que no se puede hablar de Dios sin hablar del hombre, ni proponer el Evangelio sin desarrollar sus consecuencias prácticas».<sup>11</sup>

10 Silvano Berlanda, “Prólogo”, *Cuadernos del ITU* 1 (1974): 5-6.

11 Berlanda, “Prólogo”, 6-7.

El Sínodo de Obispos de ese año 1974, que trató el tema de la evangelización, refrendaban estas palabras. No olvidemos que la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, del Papa Pablo VI, fruto de ese sínodo, es uno de los documentos más importantes posteriores al Concilio Vaticano II. En las expresiones citadas, emerge con fuerza la importancia de la pastoral de conjunto, el interpretar los signos de los tiempos y no confundir teología con sociología, pero tampoco se busca afirmar una reflexión teológica que esté desconectada de la realidad.

Pasando a una breve reseña sobre el contenido de los *Cuadernos*, el primero, como se señaló, está formado por una selección de textos del entonces arzobispo de Montevideo, y se titula: «Parteli. Pastor de la Iglesia de Montevideo». Los escritos fueron seleccionados y preparados por Pedro Suárez y sistematizados por Pablo Bonavía, distribuyéndolos en tres secciones: cartas pastorales, homilias y discursos, y entrevistas. Estos documentos corresponden en su mayoría al período de Mons. Parteli en Montevideo, desde 1966, cuando fue nombrado obispo coadjutor de la arquidiócesis.

Estos textos tienen por finalidad mostrar la sensibilidad pastoral de Mons. Parteli en el contexto eclesial y regional al que se hizo mención. Son documentos desiguales, por su diferente género literario, pero sirven para mostrar el desarrollo del magisterio pastoral del obispo. Cada uno es fruto de diferentes circunstancias de la época, en la que el pastor desde la Palabra única que nos cuestiona, dice su palabra, con la que intenta dar respuesta a los desafíos de un tiempo y lugar determinado. Casi medio centenar de textos, entre los que se encuentran tres cartas pastorales, más de treinta homilias y discursos y una decena de entrevistas, que se cierra con un apéndice con otros cinco documentos, entre los que no podía faltar su célebre carta pastoral sobre los problemas del agro, escrita cuando era aún obispo de la diócesis de Tacuarembó.

El año 1975 se publica el segundo volumen de *Cuadernos*, que consta de tres trabajos reunidos bajo el título: «La Iglesia chica». Allí Horacio Bojorge escribe sobre «Koinonía-comunicación en el Nuevo Testamento», Juan Algorta sobre «Dinámica eclesial de las comunidades de base» y Mario Piaggio hace lo propio sobre el tema «Sacerdocio ministerial, eucaristía y comunidades de base». El volumen se cierra con un epílogo de Mons. Andrés Rubio titulado: «El sínodo 1974 y las comunidades eclesiales de base». Sin duda, en esta «Iglesia chica» aparece el fenómeno emergente de las comunidades eclesiales de base como dinamizadoras del ser y la acción de la Iglesia local y latinoamericana.

Más espaciados en el tiempo, ya que no son publicaciones anuales, nos encontramos con el volumen 4 del año 1978. Quizás el más logrado de esta colección, por su contenido que ha trascendido el tiempo y sigue siendo hoy material de consulta. Se titula «La Iglesia en Uruguay» y se constituye como un estudio histórico de la Iglesia en nuestro país. No pretende ser una historia eclesiástica nacional pero sus trabajos recorren las distintas etapas, acontecimientos y estructuras de la Iglesia en Uruguay a lo largo del tiempo.

Se trata, como lo expresa el subtítulo del volumen, del «Libro conmemorativo en el primer centenario de la erección del obispado de Montevideo. Primero en el Uruguay. 1878-1978». Reviste la característica de una obra conjunta, con prólogo, presentación, quince trabajos, apéndice documental, una reseña de obispos (episcopologio), una cronología, bibliografía, curriculum de autores y dos índices temáticos de personas y lugares. Todo ello compilado por una comisión para tal fin, conformada por Juan Villegas, Juan José Arteaga y María Luisa Coolhigan Sanguinetti.

Sin lugar a dudas, es una publicación especial, ubicada en la colección de *Cuadernos*. Fue iniciativa de Mons. Parteli, quien es consciente de vivir una época de transición, en la que sin perder los lazos con la tradición, dejándose llevar por la novelaría del momento, había que afrontar con fidelidad lo nuevo, a través de renovadas propuestas pastorales de evangelización. De este modo, la historia también es instrumento de evangelización, en la medida que se evoca y recupera el pasado, para iluminar el presente y construir el futuro.

En relación al contenido, tomamos prestadas las palabras de Tomás Sansón, quién refiriéndose a este volumen expresa:

Contiene varios artículos en los que se brindan visiones panorámicas de la historia de la Iglesia y de la erección de la Diócesis de Montevideo, un conjunto de estudios relacionados con la época colonial, abordajes microhistóricos sobre la evolución de cuatro parroquias, enfoques biográficos, datos referenciales y contribuciones documentales. El valor de los trabajos es desigual. Algunos son muy interesantes, particularmente los de Juan Villegas, y otros francamente pobres, apenas alcanzan un nivel descriptivo. A pesar de estas disparidades, el conjunto de artículos ofrece datos e informaciones en su mayoría bien documentadas, que permiten conocer aspectos poco difundidos del pasado de la Iglesia uruguaya.<sup>12</sup>

12 Tomás Sansón Corbo, “La historiografía sobre la Iglesia en Uruguay (1965-2015). Investigaciones, relatos institucionales e itinerarios del «Pueblo de Dios»”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 80-81.



Atinadas apreciaciones, pues, a pesar de las señaladas limitaciones respecto a algunos trabajos, no pierde brillo esta iniciativa que se concretó y reunió a especialistas de excelencia en la materia. Además de los ilustres historiadores que formaron la comisión, también están presentes como autores Aníbal Barrios Pintos, Alejandro Apolant, Marta Canessa de Sanguinetti, el mismo Mons. Partelli, solo por citar algunos de los personajes más notorios.

Un volumen de 1982, que aparece con el número 7, que lleva por título: «Todos somos sacerdotes», corresponde íntegramente a un trabajo monográfico de Gertrudis Mayer titulado: «Todos somos sacerdotes. El sacerdocio común de los fieles según la Constitución “*Lumen Gentium*” del Concilio Vaticano II». Quizás sea el estudio que, abandonando una teología más clásica, avanza en la línea del pensamiento teológico latinoamericano reivindicando al pueblo, y, al estilo de la teología protestante, destaca el sacerdocio común propio del bautismo, que iguala a todos los fieles. En este volumen *Cuadernos* cambia parte de su nombre, pues hasta el anterior había sido llamado *Cuadernos del ITU*, para ser ahora *Cuadernos del ITUMS*.

Debemos ir a la década de 1990 para encontrar un nuevo volumen de *Cuadernos*, del año 1996, que sin duda por error lleva el número 5. Este volumen contiene cuatro trabajos y si bien, a diferencia de los anteriores, no los reúne un tema en común, tienen la particularidad que dos de ellos fueron resultado de investigaciones teológicas para obtener grados académicos. Se trata de la tesis doctoral de Delpiazzo sobre la liturgia y el altar en las décadas de 1950-1960, y una parte del trabajo de Bonzani para la obtención de la licenciatura, referido a las implicancias teológicas de los pobres en la primitiva comunidad apostólica. Completan el volumen otros dos trabajos que tratan sobre un personaje en común, Eugenio Espejo, a través de un estudio histórico de Villegas y otro filosófico de Cristina Araujo. Por el año de su edición, como ya se hizo referencia, este *Cuaderno* se inserta en la época de la revista *Soleriana*.

A diferencia del *Libro Anual* estas publicaciones de *Cuadernos* tienen un formato primordialmente monográfico –estudios, investigaciones– ya que muchos de ellos representan el trabajo de un solo autor, y en aquellos volúmenes que hay más de uno trata un mismo tema que da título al volumen.

En cuanto a *Puntos de Apoyo*, consta de cinco publicaciones, las cuatro primeros números de 1983 y el número 5 de 1984. Son trabajos monográficos de poca extensión, la mayoría no supera las cuarenta páginas, con una encuadernación rústica, que como su nombre lo indica sirven de punto de apoyo en alguna temática especial. De este modo, se desarrollan temas

como paternidad responsable, noviazgo responsable, sacramento de la reconciliación, entre otros. Sus autores son profesores de la casa de estudios: Bernal, Algorta, ambos en dos oportunidades, y Barriola.

Quizás por la gran producción de material que se realiza en esos dos años, ya que en 1983 también se editó un *Libro Anual*, es que luego, por tres años, no tenemos presencia de publicaciones en el instituto. Como vemos, estos *Puntos de Apoyo* respondieron a un momento muy concreto, un tiempo por cierto valioso en la ya larga historia de publicaciones de la hoy Facultad de Teología.

Haciendo una evaluación de lo expuesto hasta aquí, desde el primer *Libro Anual*, en cuanto a los autores de las publicaciones, se puede ver claramente un núcleo de estudiosos, casi exclusivamente profesores de la casa, algunos de los cuales su presencia, a través de sus aportes de investigación, es constante. Si bien los autores comienzan siendo pocos y paulatinamente se van sumando nuevos, y así también va creciendo el elenco de temas y disciplinas, en esta época algunos tienen una profusa participación en las publicaciones, debido a su dedicación exclusiva a la docencia e investigación.

En cuanto a los temas tratados, progresivamente se van diversificando aunque se mantiene una primacía de los aspectos dogmático, bíblico e histórico. Pero también la temática algunas veces está señalada por acontecimientos eclesiales, como las conferencias generales del episcopado latinoamericano o encíclicas papales. El pensamiento elaborado siempre representa una gran fidelidad a la tradición católica y al magisterio de la Iglesia, con cierto distanciamiento, aunque no enfrentamiento, respecto a las corrientes teológicas latinoamericanas propias de la época.

El tratamiento de los temas es erudito, aunque le faltan a las publicaciones los elementos que unifiquen los artículos desde el punto de vista editorial, así como una evaluación de los mismos que asegure en todos un buen nivel académico. Todos los trabajos tienen, salvo algunas excepciones, una extensión normal para artículos de este tipo de publicaciones académicas periódicas. Son casi exclusivamente, con honrosas salvedades, trabajos individuales, ya que no existe labor de grupo, tampoco aportes interdisciplinarios, ni líneas de investigación institucionales.

Se ve claramente en la línea de las publicaciones el camino que comienza con la reflexión que tiene como base la teología y eclesiología posconciliar, una verdadera renovación operada por el Concilio Vaticano II, que va consolidando la identidad eclesial en las décadas de 1970 y 1980. Hay una

nueva metodología, que tiene que ver con el pensamiento al servicio del quehacer pastoral, el compromiso con la realidad y la evangelización. Esta época coincide con la dictadura militar y la vuelta a la democracia, aunque no se advierten, al menos en forma clara y explícita, en la producción académica, los avatares políticos propios del momento.

## Revista Soleriana

A partir del año 1995 la publicación académica del ITUMS, se comienza a editar a través de una revista semestral, y no anual como la anterior. Toma el nombre de *Soleriana*, dado que en 1981 el Instituto Teológico pasó a denominarse «Mons. Mariano Soler» (ITUMMS), en memoria del primer arzobispo de Montevideo. Claramente, *Soleriana* será la continuadora del *Libro Anual*, mientras en otro carril transita *Cuadernos*, paralela y contemporánea a ambas publicaciones, aunque la coexistencia con *Soleriana* fue solo al inicio de esta, con el último número de *Cuadernos* editado.

El año 1995 es muy importante para el Instituto Teológico ya que, fruto de su agregación a la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, se inaugura la licenciatura en teología de la evangelización, tal como anuncia a tapa completa el número 1-2 de *Soleriana*. Junto con la licenciatura surge la revista, que deberá estar a la altura del grado académico que ha logrado la institución. La nota, que, a modo de presentación hace la redacción, recuerda la creación del Instituto Teológico del Uruguay y cómo unos años después pasó a denominarse Mons. Mariano Soler, «pastor de notable penetración intelectual que comprendió cabalmente los problemas de su tiempo y buscó dar respuestas pastorales desde una clara y firme concepción teológica de la misión de la Iglesia».<sup>13</sup>

Por este motivo, en esta nueva etapa de crecimiento a nivel académico que inicia el ITUMS, se decide

llamar SOLERIANA a la revista en la que buscamos comunicar el pensamiento, investigación y estudio del mismo. Insertos en los procesos de la comunidad eclesial, conscientes de la unidad entre estudio e investigación teológica y propuestas y realizaciones pastorales, abrimos una nueva etapa en continuidad con el Libro Anual que se quiere, también, unida a los grandes

13 Redacción, «Soleriana: ¿Por qué?», *Soleriana* 1-2 (1995): 3.

proyectos pastorales que abrió Mons. Soler en su tiempo y para su tiempo. Él abrió caminos como teólogo y pastor, hoy nos proponemos, con humildad, como foro en el que dialogar y proponer caminos de evangelización para la comunidad eclesial en este tiempo, tan lleno de promesas y conflictos, desafíos y desorientaciones, desánimos y esperanzas.<sup>14</sup>

Ahora el contexto eclesial está marcado por la Asamblea General del Episcopado de Santo Domingo. Allí los obispos propusieron: «[...] nutrir una teología que impulse la pastoral, que promueva la vida cristiana integral, hasta la búsqueda de la santidad. Una labor teológica así comprendida impulsa el trabajo en favor de la justicia social, los derechos humanos y la solidaridad con los más pobres (IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, C. I., 33)».<sup>15</sup>

Otra época, otro contexto eclesial y socio-político, pero la misma línea de promover una reflexión teológica al servicio de la evangelización, que ya no trata tanto de la búsqueda de una organización de conjunto ni de ir descubriendo los signos de los tiempos, sino de una pastoral que decididamente dialogue con la cultura —por cierto muy secularizada— y al servicio de la justicia social y los derechos humanos, desafíos propios de la época. Una teología al servicio de la respuesta pastoral que debe brindar la evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión, como lo proponía Juan Pablo II. La época de transición a la que aludía Mons. Parteli ya pasó, ahora nos enfrentamos a una realidad distinta que al Iglesia deberá enfrentar anunciando de un modo nuevo la inalterable doctrina, vida y misterio de Jesús de Nazareth, el Hijo de Dios.

A esto aportará, desde el ámbito académico, la revista *Soleriana*, generando conocimiento, investigando, difundiendo, dialogando, formando, proponiendo. Para el redactor, la preocupación ya no pasa tanto por la situación política y eclesial regional de la que no pueden desentenderse. Se trata de aunar esfuerzos y «trabajar en conjunto para responder a los desafíos de este mundo, de este país, en una Iglesia que dialoga con una sociedad altamente secularizada». Dentro de esa misma sociedad, como finaliza expresando, procura anunciar la salvación de Jesucristo.<sup>16</sup>

14 Redacción, “Soleriana: ¿Por qué?”, 3.

15 Redacción, “Soleriana: ¿Por qué?”, 3.

16 Redacción, “Soleriana: ¿Por qué?”, 3.

La nueva preocupación y desafío a afrontar, que irrumpe con fuerza a finales del siglo XX, es la disminución de la influencia de la fe católica en la vida social. La misma especialidad –evangelización– de la licenciatura en teología que se acaba de crear, pretende responder a dicho desafío. Por ello, la labor intelectual ahora se muestra más robustecida en su servicio a la acción pastoral evangelizadora.

Siguiendo a tan insigne protector, pastor que con su brillo intelectual y capacidad pastoral supo responder a los desafíos de su tiempo, la revista *Soleriana* se erige como un insumo más de cara a la evangelización de la cultura uruguaya, favoreciendo el diálogo interdisciplinar desde el pensamiento teológico, en el sentido más general del término.

Es muy elocuente, en este sentido, por sus expresiones, la homilía del entonces arzobispo de Montevideo Mons. José Gotardi, en la misa celebrada con ocasión de la agregación del instituto a la Universidad Gregoriana. El hecho de estar vinculado con la Facultad de Teología de dicha universidad, le permitirá contar ahora con grados académicos (bachillerato y licenciatura), lo cual en palabras del arzobispo «redundará en una ampliación y profundización de los estudios teológicos».<sup>17</sup>

La realidad de indiferencia religiosa reclama sacerdotes y laicos bien formados, y «el teólogo, como hombre de fe, ha de llegar a una comprensión cada vez más profunda del contenido de la misma; ha de explicar su inmensa e inacabable riqueza y ha de estudiar el desarrollo que, por la acción del Espíritu Santo y del magisterio, ha tenido a través de la historia y así podrá también sistematizar y ordenar orgánicamente su contenido». Más adelante, citando a san Buenaventura, el arzobispo hace alusión a que «nadie crea que le baste [...] la investigación sin la sabiduría de la inspiración sobrenatural. Teología, fe, vida interior, oración, admiración del mensaje revelado son elementos preciosos que han de conjugarse en una armoniosa unidad. También la inquietud pastoral se integra a la investigación teológica. Más aún, una pastoral sería se basa en una sólida teología».<sup>18</sup>

Es todo un camino de investigación, con su propia metodología, objetivos y fines, lo que se propone en esta nueva etapa del Instituto, pues «la fe no es solo una adhesión subjetiva del afecto humano, sino un mensaje revelado, objetivo, que la teología profundiza, aclara, ordena y fundamenta». Pero esto se hace en diálogo con la realidad, pues «la ruptura entre Evangelio y

17 José Gotardi, “Homilía”, *Soleriana* 1-2 (1995): 9.

18 Gotardi, “Homilía”, *Soleriana*, 10-11.

cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo». Por eso, uno de los fines del instituto, plasmado en sus nuevos estatutos, que el arzobispo cita, es: «Investigar el patrimonio de la sabiduría cristiana en vistas a la evangelización de la cultura». En esta misión de profundizar en la ciencia teológica el instituto debe ser, «al mismo tiempo, un “foro” de diálogo con la cultura». La investigación se abre, entonces, a las «corrientes filosóficas y culturales que caracterizan la mentalidad uruguaya [...] en los diversos niveles del pensamiento y de la acción en nuestro medio».<sup>19</sup>

La nueva evangelización a la que convoca el papa Juan Pablo II, que aparece como una tarea esencial al final del segundo milenio e inicio del tercero, exige una formación e investigación profunda. A todo ello se orienta la nueva licenciatura, y con ella sus publicaciones.

En cuanto al contenido, este primer volumen, del año 1995, que reúne dos números, está dedicado a la evangelización de la cultura, que será la piedra angular del quehacer teológico académico. Allí se publican siete estudios que desglosan distintos aspectos y ámbitos de la misma temática. El número 4, como el primero, también adopta la característica de ser monográfico en cuanto a contar con un tema central, en este caso el 30 aniversario del Concilio Vaticano II, analizado a través de cuatro artículos, como siempre de diferentes autores. Es preciso señalar que los números siguientes, 3 y 4, también fueron editados en el año 1995, pero pertenecen a años de edición diferentes, pues mientras el número 1-2 pertenece al año XIX –contado a partir de 1974–, los números 3 y 4 pertenecen al año XX. Esta modalidad de registrar los años de edición continuó hasta el día de hoy.

A partir de 1996 se comienza con la periodicidad semestral y el número 5 va a comenzar a incluir un espacio de reseñas de obras de teología e incluso ajenas a la disciplina, no solo nacionales, sino también y principalmente extranjeras. El número 6 será monográfico, dedicado al tema de la parroquia, desde distintos ámbitos. El número 7, que es el primero de 1997, en buena medida se encarga del tema de los carismas y el discernimiento, y agrega un nuevo espacio titulado «Vida del instituto», donde se hace una crónica de los acontecimientos y vivencias académicas del año. El segundo volumen de 1997, el número 8, aporta fundamentalmente estudios en conmemoración de los cien años de la creación de la provincia eclesiástica. El número 10, de 1998, también tiene su énfasis temático, referido al año del Espíritu Santo, como

19 Gotardi, “Homilía”, *Soleriana*, 11-13.

el número 12, de 1999, sobre la Eucaristía, en preparación al IV Congreso Eucarístico Nacional y al Año Jubilar del año 2000.

El número 13, del año 2000, solo consta de dos artículos, pues sesenta páginas son ocupadas para hacer memoria de lo publicado desde el primer *Libro Anual* –1974– hasta el presente –1999–, es decir, 25 años. De este modo, luego de explicar su utilidad, quedan consignados todos los trabajos académicos publicados por el instituto, a través de tres índices: publicaciones, autores y temas. En cuanto a las publicaciones, confirmamos que no hubo edición del *Libro Anual* entre los años 1984 y 1986, aunque el correspondiente a 1987 lleve el número 14, siendo que el de 1983 es el número 10. Tampoco se editó el número 15 que hubiese correspondido al año 1988.

En relación con los autores, como fácilmente se puede intuir son más de setenta, y los temas reúnen un elenco, por orden alfabético, de más de cien ítems, que luego se especifican indicando el título y el autor que los ha tratado. Todo ello muestra gráficamente la riqueza del aporte a nivel conceptual y de contenidos de la producción académica de ese cuarto de siglo. Si tomamos cada uno de los ítems temáticos individualmente, sobresalen en cantidad los estudios sobre historia de la Iglesia en Uruguay, eclesiología y evangelización. En este número 13 se interrumpen las reseñas, que serán retomadas tiempo después.

El número 14, correspondiente al segundo semestre del año 2000, año del Gran Jubileo, representa el fin de este período de *Soleriana* como revista del ITUMS, ya que se anuncia un nuevo logro, la creación de la Facultad de Teología del Uruguay «Mons. Mariano Soler». Como lo indica la presentación del director de la revista, «gran parte de este número de la revista SOLERIANA está dedicado a publicar los decretos e intervenciones correspondientes» – como la homilía de la misa presidida por el arzobispo de Montevideo y gran canciller de la Facultad, Mons. Nicolás Cotugno y el discurso de inauguración del rector, Pbro. Alberto Sanguinetti Montero– respecto de esta erección, mediante decreto de 22 de julio de 2000, de la Congregación para la Educación Católica.<sup>20</sup> En los artículos de este número hay un énfasis en la Trinidad y se agrega al espacio dedicado a «Vida del instituto» el de «Vida de la facultad». Además, se inicia la costumbre de publicar en el segundo número de cada año el índice general de las dos revistas, en este caso el índice general del 2000.

A partir del número 15, el primero del año 2001, la revista *Soleriana* comienza a ser la revista de la Facultad de Teología del Uruguay «Mons.

20 Roberto Russo, “Presentación”, *Soleriana* 14, n° 2 (2000): 1.

Mariano Soler». Grandes novedades eclesiales dan marco a este número. A nivel de Iglesia universal, la carta apostólica *Novo millennio ineunte* del Papa Juan Pablo II, con su lema «rema mar adentro»; a nivel nacional, surgen las Orientaciones pastorales 2001-2006, propuestas por los obispos al inicio del tercer milenio; a nivel de la facultad, se inaugura su primer año académico en todos sus grados: bachillerato, licenciatura y doctorado. Un verdadero desafío para el quehacer teológico eclesial. Se publican ocho artículos, se quita el apartado dedicado a «Vida de la facultad» y se agrega al final un índice general donde se consigna el último número de cada colección hasta ese momento, en su orden cronológico (*Cuadernos*, *Puntos de Apoyo*, *Libro Anual* y *Soleriana*), con una visión general de su contenido.

El número 16, de 2001, consta de tres artículos, una sección titulada ahora «Crónica de la facultad», donde se repasa lo vivido en el año y el índice general 2001. El número 18, de 2002, retoma nuevamente las recensiones bibliográficas, presenta el índice general 2002 y los trabajos pertenecen a las ponencias de la semana teológica de ese año, dedicada al tema de la esperanza, inspirada en la llamada del Papa Juan Pablo II a caminar con esta virtud, presente en su Carta apostólica *Novo millennio ineunte*. El número 19, de 2003, presenta los aportes del acto académico en homenaje a los doctores de la facultad eméritos. A partir de este número ya no se publicarán más las recensiones de libros. El segundo número del 2003, el 20, estará dedicado a presentar los aportes de la semana teológica de ese año, titulada: «Iglesia hoy y aquí». Presenta al final el índice general del año.

En el año 2004 se produce el reconocimiento estatal de la facultad, por lo que en el número 22 de ese año se transcribe el decreto del Ministerio de Educación y Cultura y se publica lo referido al acto académico en el que asumió el nuevo rector. En cuanto a su contenido, se presentan los trabajos de la semana teológica dedicada a la Virgen María. Al final aparece el índice general 2004.<sup>21</sup>

21 Este número 22, al igual que el 19 y el 21, en la última página, sin numerar, como contratapa, publica una reseña de la historia de la enseñanza de la teología católica en Uruguay. Para ello, parte de la época de la colonia y los sacerdotes José M. Pérez Castellanos y Dámaso A. Larrañaga, doctores que estudiaron teología en instituciones de la región. Luego hace mención a las cátedras que se abrieron en el Convento de San Bernardino a comienzos del siglo XIX, y la ley Larrañaga en 1833, cuando se crea la Universidad de la República, con su cátedra de teología. Vendrá luego el Club Católico, fundado en 1875 como centro de formación y debate, y el Seminario, en 1879, ambos de la mano de Mons. Jacinto Vera. Finalmente, señala la creación del Instituto Teológico del Uruguay, afiliado primero, en 1967, y luego agregado, en 1993, a la Pontificia Universidad Gregoriana, otorgando los grados de bachillerato y licenciatura en Sagrada Teología. Hasta la erección de la Facultad de Teología del Uruguay «Mons. Mariano Soler», por decreto de 22 de julio de 2000, de la Congregación para la educación Católica, que luego será reconocida por el Ministerio de Educación y Cultura como Instituto Universitario «Mons. Mariano Soler». *Soleriana* 22, n° 2 (2004).



La revista número 26, de 2006, contiene trabajos sobre la religiosidad en sus distintos aspectos y presenta el índice general de ese año. Este volumen y varios números que le siguen no van a contar con la presentación del contenido, por el director o redactor responsable. La número 28, de 2007, presenta los contenidos de las ponencias de la semana teológica, que se realizó bajo el título: «Teología: hoy y mañana». Al final, el índice general del año.

Desde sus inicios en 1995 hasta 2007, claramente podemos establecer una primera etapa de la revista *Soleriana*, marcada por ciertas características que tiene que ver con el diseño de edición y el contenido. En cuanto a este, está muy influido por el Jubileo del año 2000, tan importante para la Iglesia, por representar dos milenios de cristianismo. En este sentido, los temas de investigación y reflexión tienen mucha influencia de la acentuación que la Iglesia universal eligió para cada año previo al jubileo, así como cartas apostólicas del Papa en torno al tema. Todo tiene que ver con esa nueva evangelización que se propone para el milenio que comienza.

Los trabajos son generalmente de profesores de la facultad, y constituyen aportes desiguales en profundidad y extensión, a los que no se les exige criterios de edición ni una bibliografía final. Por ello, encontramos mezclados estudios profundos, con rigor científico, con otros que son comentarios o simples escritos de divulgación.

En cuanto al contenido, es de señalar que se intenta dar a cada número una unidad temática, logrando en algunos un verdadero aporte monográfico. El hecho de buscar un tema que brinde forma y contenido no resulta extraño ni difícil, en la medida que en muy buena parte la revista se nutre de los aportes de las semanas teológicas y la *lectio inauguralis*, de cada año, con lo cual también se tiene asegurados trabajos de calidad.

En cuanto al estilo la revista tiene un diseño bastante definido, con una sección inaugural, donde se da cuenta del inicio del año académico, una reseña de la vida de la casa de estudios, una sección de reseñas bibliográficas. Al final, la presentación del índice general del año, se debe al estricto cumplimiento de la publicación de dos números anuales, es decir, una periodicidad semestral (enero-junio y julio-diciembre). Si bien no siempre coinciden en cada volumen todas las secciones que antes se señalaron, hay un diseño homogéneo en cada uno de ellos.

Luego de estos doce años donde advertimos un mismo estilo y fiel cumplimiento en la edición semestral de la revista, con materiales de contenido diverso, pero intentando darle en cada número una identidad temática,

comenzará un período de crisis y declive. Esta crisis está motivada por la poca importancia que se le otorga a la revista como órgano de difusión de la producción teológica y a la investigación en sí misma, debilitándose al extremo este pilar fundamental de toda casa de estudios, y que fue un objetivo indiscutible desde 1974 cuando se publicó el primer *Libro Anual*. El quehacer teológico necesita de la investigación y producción académica si quiere tener los logros pastorales a los que aspira.

Prueba de lo que venimos diciendo es el hecho de que en los siguientes doce años, entre 2008 y 2020, fueron muy escasos los números publicados. Mientras en ese lapso deberían haberse editado más de veinte revistas, apenas fueron cinco las que salieron a la luz. Con ello constatamos que hubo varios años en los que no hubo producción, transformándose la revista de bianual en bienal. Incluso, no podemos decir que salieran exactamente cada dos años, pues a veces entre una y otra transcurrió tres años o más.

De esta manera, se unen en un mismo volumen los números 29-30, correspondientes a los años 2008-2009. En la presentación de este volumen se dice que por «distintas causas», la publicación se interrumpió por dos años. El contenido está integrado por la *lectio inauguralis* del 2008, referida al «Año paulino», completándose con trabajos que se inscriben en el marco de la misión continental impulsada por la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida, y en el Año sacerdotal, por los 150 años de la muerte del santo Cura de Ars. Hay un claro énfasis en la evangelización de la cultura,<sup>22</sup> fruto de los aportes presentados en las semanas teológicas de 2008 y 2009, por lo que aparecen cinco interesantes y profundos artículos, dos sobre Mons. Jacinto Vera y tres sobre Mons. Mariano Soler.

El número siguiente será el 31-32, de los años 2010-2011, donde al trabajo referido al tema de la *lectio inauguralis*, sobre perdón y reconciliación, siguen ocho artículos de diferente temática. El número 33-34, correspondiente a 2012-2013, está dedicado a los 50 años del Concilio Vaticano II y 20 del Catecismo de la Iglesia Católica. El 35-36, de 2014-2015, es el volumen más pequeño de todos los números publicados hasta el momento, reuniendo en apenas cien páginas —siendo el promedio por revista 140 o 150 páginas— seis trabajos, la mitad de temas bíblicos y la otra mitad relacionados al eje fe-

22 Una vez más en la presentación de este número, a cargo del rector, se recuerda este énfasis, tomando las palabras del Papa Juan Pablo II en su discurso en la Universidad Católica del Uruguay, el 7 de mayo de 1988 en su visita a Uruguay. Allí expresaba que para la evangelización de la cultura «es imprescindible que se mantenga una identidad católica bien definida, en congruencia con la fe del pueblo de Dios y en explícita y fiel sintonía con el Magisterio de la Iglesia». Antonio Bonzani, «Presentación», *Soleriana* 29-30 (2008/2009): 1.

razón-evangelización, con énfasis unos en el Papa Benedicto XVI y otro en Method Ferré.

El volumen correspondiente al número 37-38, de 2016-2017, es presentado por el nuevo rector, quien recuerda el cincuenta aniversario de la creación del Instituto Teológico del Uruguay (1967-2017). Por este motivo, el contenido está formado por aportes sobre distintos puntos que refieren a la historia de la Iglesia en el Uruguay. Se trata de cinco trabajos de fin de curso de alumnos de la facultad, realizados para la asignatura historia de la Iglesia, dictada por el entonces profesor Daniel Sturla, quien personalmente hace una presentación de los mismos.

Si bien estos trabajos están formalmente bien expuestos y con buen contenido, nos encontramos en el punto más crítico de la labor investigativa de la facultad, pues los alumnos de grado están ocupando el lugar que debería llenar la labor doctoral de los profesores y especialistas. En estos años se hizo indudablemente más énfasis en la docencia que en la investigación, al punto que tampoco la *lectio inauguralis* y las semanas teológicas, que alimentaban con sus aportes la revista, tienen el lugar y el destaque, como instancia académica, de otras épocas. Al final de este volumen se incluye un cuadro donde se presentan los títulos de los proyectos de trabajos para licenciatura y tesis doctorales en curso, con sus respectivos autores y directores.

El número 39-40, de 2018-2019, intenta ir saliendo de la situación crítica, al reunir con mucho esfuerzo nuevamente un conjunto de artículos, de diferentes temas, de profesores de la facultad. En este momento, el equipo redactor de la revista comienza a trabajar en la elaboración de normas de estilo propias –que también servirán para los trabajos de grado y posgrado de los estudiantes– pero que no llegarán a hacerse efectivas.

En esta etapa la revista deja de contar con las distintas secciones de la época anterior, y aunque siempre es debidamente presentada explicitando sus contenidos, ya no tiene la sección inaugural, vida de la facultad, índice general –por obvias razones– y recensiones, si bien esta última sección ya había desaparecido.

Así finaliza esta etapa, bastante decadente por el poco interés e incentivo para la investigación, reflejado en los escasos productos académicos surgidos en doce años, si bien el contenido de los aportes continúa siendo el adecuado de acuerdo a la tradición de esta publicación. Igualmente, se aprecia el esfuerzo por su mantenimiento, a pesar de las dificultades de distinto tipo –falta de impulso a la investigación, coordinación, etc.– que motivaron que la empresa

de la edición de la revista se hiciera tan penosa. El reconocimiento, entonces, a esos números editados, que fueron prolijos y muy dignos.<sup>23</sup>

Una tercera etapa de *Soleriana* comenzará a partir de 2021, cuando, pandemia mediante, un renovado impulso revitalice la revista y la lleve nuevamente a ser publicada semestralmente. En esto tiene mucho que ver un factor institucional, como fue la creación del Departamento de Investigación de la facultad, que comenzó a operar en setiembre del año antes indicado. Una necesaria y oportuna toma de conciencia de la facultad, a instancias, en buena medida, de las exigencias del Ministerio de Educación y Cultura, permitió poner en valor, como un elemento indispensable de una institución con rango universitario, junto a la docencia, la investigación. En definitiva, como vimos, este era el espíritu cuando se creó la primera publicación, un quehacer teológico al servicio de la pastoral, es decir, el pensamiento al servicio de la evangelización, en diálogo con la cultura e interactuando en la razón pública.

Al crearse el Departamento de Investigación es lógico que la revista pasara a su órbita y dejara de tener como lugar de referencia la secretaría académica, claramente dedicada a otra tarea. Ahora no será el director académico, actuando con un consejo, quien llevará adelante la dirección de la revista, sino que lo será el director del nuevo departamento. Esto sin duda contribuyó a dinamizar la labor investigativa, de la cual se nutre la revista, y le dio a esta un espacio específico y adecuado, y una atención especial. Esto se plasma en las formas y contenidos que a partir de ahora asume la publicación.

Con el fin de actualizar los años, se publicó el número 41-42, correspondiente a 2020-2021, en el que aparecen varias novedades en cuanto al formato, ya que los trabajos que componen el volumen son divididos en una sección de «Estudios» y otra de «Escritos». De acuerdo a su entidad y extensión, los trabajos estarán en una u otra sección, siendo los de la segunda sección más del estilo de meditaciones, comentarios o temas de investigación aún no desarrollados. Además se suma otra sección titulada «Magisterio local» y se cierra con un espacio para reseñaciones, aunque solo para la producción teológica y disciplinas afines del ámbito local. Cuatro estudios: dos bíblicos, otro sobre la Eucaristía y otro de historia de la Iglesia en Uruguay, y una meditación como escrito, conforman esta revista, coronada con una carta pastoral sobre la Palabra de Dios, escrita por el entonces obispo de Canelones Mons. Alberto Sanguinetti Montero.

23 Un hecho que de alguna manera también conspiró para que el último número tardara tanto en salir, fue el cambio de sede de la facultad, ya que el antiguo edificio fue dejado al finalizar los cursos del año 2018 y el nuevo fue inaugurado para el inicio de los cursos de 2020, interrumpidos por la pandemia. Durante el 2019, la facultad tuvo que realizar sus actividades de forma muy precaria en la Universidad Católica.

Esta novedad la consigna el director del Departamento de Investigación, que presenta este número y dice: «La reciente creación del Departamento de Investigación, que es un motivo de alegría para la Facultad, y del que dependerá la revista, contribuye a darle un nuevo impulso. Esto se traduce en el nuevo formato, con nuevas secciones que pretenden ampliar la variedad de aportes en relación a los saberes que aquí se cultivan: estudios, escritos, magisterio local y recensiones».<sup>24</sup>

El número 43 será el primero del año 2022, con el que se regulariza nuevamente la frecuencia semestral de la revista. De acuerdo a la nueva estructura, dividida en secciones, contamos con cuatro estudios de distintas disciplinas: historia de la Iglesia en Uruguay, liturgia, teología dogmática y filosofía, y dos escritos, ambos de carácter bíblico. Cierra el magisterio local con la versión resumida de la carta pastoral del arzobispo de Montevideo Card. Daniel Sturla, titulada: «Devuélveme la alegría de tu salvación». Finalmente, aparecen las recensiones de los últimos libros aparecidos en nuestro país en materia religiosa.

El número 44, segundo volumen del año 2022, tiene un carácter monográfico, dedicado a Mons. Jacinto Vera, en preparación a la beatificación que se celebró en mayo del año siguiente. Cinco artículos sobre distintos aspectos de la vida y virtudes de Jacinto Vera, escritos por especialistas en el tema, conforman la sección de «Estudios», mientras que en «Escritos» aparecen dos aportes, uno sobre las visitas pastorales de Don Jacinto y otro sobre su monumento en la Catedral de Montevideo. Este número, dado el tema tratado, no incluye la sección de magisterio local y se cierra con la recensión de un libro sobre Mons. Vera publicado en ese entonces. El número 45, de pronta aparición, correspondiente al primer semestre de 2023, sigue el esquema de secciones, y destacan en su contenido cuatro estudios y dos escritos que abordan materia diversa.

Aunque no son muchos los números que han sido publicados en esta, por nosotros denominada tercera etapa, ya se muestra consolidado el resurgimiento de *Soleriana*, como instrumento sólido para comunicar en forma científica el saber teológico en diálogo con la cultura, a cuyo fin sirve. Esto no solo porque haya recuperado la periodicidad bianual, perdida desde tanto tiempo atrás, sino por otros elementos que desde su interior le dan consistencia y fortaleza.

24 Gabriel González Merlano, "Presentación", *Soleriana* 41-42 (2020-2021): 7.

Además de la estructura en secciones, que permite clasificar debidamente los aportes, con la correspondiente presentación de su director en cada número, la revista aparece en dos índices bibliográficos, e introdujo el arbitraje a través de pares ciegos. Los mismos profesores y otros especialistas evalúan cada trabajo que llega y valora su publicación, indicando correcciones si es preciso. Con ello la revista se asegura un nivel académico acorde a una publicación de este estilo.

Pero para ser una revista indexada y arbitrada, previamente fue preciso crear e imponer ciertas exigencias a nivel de estilo. Por tal razón, habiendo fracasado el intento de crear un manual de estilo propio, se adoptó para la presentación de artículos uno de los usados universalmente, al que se le agregó algunas exigencias de carácter formal en cuanto a extensión de los trabajos, resumen, idiomas en los que pueden ser presentados, estructura del artículo, tipo de letra y márgenes, breve presentación del autor, formas de citar, bibliografía final. Estos elementos no estaban determinados hasta el momento, y cada autor era completamente libre de utilizar el formato y el manual de estilo de su preferencia. No es un detalle menor el haber integrado a la comisión de edición y redacción al profesor de la cátedra de metodología de la investigación, lo que contribuyó en gran medida a dar unidad metodológica al trabajo de la revista y a los trabajos de los alumnos de la facultad.

El manual de estilo para las citas de referencias bibliográficas y las normas sobre el formato de presentación de artículos fue colocado en la página web de la facultad, donde se encuentra además una breve reseña de la revista y son publicados los últimos números, para poder acceder a ellos también en formato digital. Debido en buena parte a la pandemia, que ha impedido tanto la *lectio inauguralis* como la semana teológica, la revista en esta última etapa se ha nutrido exclusivamente de los trabajos de investigación de los autores, cuya mayoría son docentes de la facultad, aunque ha habido participación de especialistas que no pertenecen a nuestra casa de estudios, incluso extranjeros.

Otro ámbito que ha dinamizado el Departamento de Investigación, es la creación de líneas de investigación propias de la facultad o en conjunto con otras instituciones, así como interdisciplinarias. Esto, a la vez que permite el diálogo de las disciplinas teológicas con las de otros ámbitos, posibilitará en breve contar con material de calidad académica para la revista, como medio de exposición y trasmisión del saber teológico. En definitiva, se ha estimulado con singular éxito la investigación docente.

Un dato que no deja de ser importante, y que también estimula la producción de la revista y contribuye a su prestigio, es el intercambio que a través de *Soleriana* realiza la facultad con publicaciones de universidades y facultades eclesíásticas de todo el mundo. Lamentablemente, la época de crisis, ya señalada, que vivió la revista en las últimas décadas, produjo la pérdida de casi la mitad de estos «canjes», aunque, igualmente, en la actualidad se realiza un intercambio con más de ochenta publicaciones periódicas académicas. De esta forma, *Soleriana* está en el mundo universitario y se enriquece la hemeroteca de la facultad. Como contrapartida, por el mismo hecho de ser una revista académica, sus aportes no tienen penetración directa en la sociedad uruguaya ni mayormente en el ámbito eclesial, a cuya tarea de evangelización debería contribuir más decididamente.

## Libros

La tradición de publicaciones periódicas desde hace ya medio siglo, surgidas en el contexto del entonces Instituto Teológico y hoy Facultad de Teología del Uruguay «Mons. Mariano Soler», se completa con un conjunto importante de libros, que fueron editados con el sello de la institución.

Se cuenta, entonces, con unas sesenta obras de desigual valor, tanto por su edición como por su contenido. En cuanto a la edición, un pequeño grupo de ellas —un diez por ciento— constituye material didáctico para los cursos correspondientes, por lo que su circulación es preponderantemente interna. Esta forma de facilitar material a los alumnos, a modo de texto, ya no se utiliza desde hace muchos años, por lo que los ejemplares datan de mucho tiempo atrás. Las últimas décadas, con acceso a la información por otros medios y con nuevos paradigmas de enseñanza, modificaron aquella costumbre.

Un treinta por ciento son trabajos de licenciatura, que fueron editados, como los anteriores, de forma rústica, no comercial, pero que están presentes en la biblioteca como material de consulta. Otro diez por ciento responde a obras editadas por la institución, pero de profesores extranjeros, cuyo objeto era facilitar material a los alumnos. De esta forma, los profesores editaban la obra o una síntesis de autores extranjeros.

Finalmente, un cincuenta por ciento —alrededor de treinta— son obras bibliográficas que difieren en su extensión, ya que algunas no son otra cosa

que separatas de artículos, en forma de librillos, fenómeno que se dio con algún *Libro Annual* y muy escasamente con *Soleriana*. Otros autores, alrededor de diez, se sirvieron del sello de la institución para publicar sus respectivas tesis doctorales, en temas de teología, biblia, liturgia, derecho canónico, historia de la Iglesia, las que constituyen obras de buen o muy buen nivel académico. El resto son libros de profesores de la facultad, también con contenidos de nivel científico, en materia teológica.

Por tanto, salvo los excepcionales ejemplares de autores extranjeros, cuya edición –como quedó dicho– fue promovida por profesores locales, todo el material bibliográfico editado corresponde a la autoría de los profesores, primero del instituto y luego de la facultad.

## Conclusiones

Hemos concluido un repaso histórico de la producción teológica de la hoy Facultad de Teología del Uruguay «Mons. Mariano Soler», a través de sus publicaciones. El trabajo ha tenido una intención eminentemente descriptiva, sin pretensiones de realizar otro tipo de planteos o problematizaciones, aunque original, ya que hasta el momento no se había hecho nada por el estilo en ese ámbito. Se expone cincuenta años de trabajo intelectual que ha cristalizado en un corpus de pensamiento teológico uruguayo. Cuando decimos «teológico», como ya se explicó, asociamos a las disciplinas puramente teológicas el resto de las eclesíásticas que le son afines.

Claramente podemos dividir esta historia en dos períodos que no están desconectados, sino que uno es continuación del otro. Un primer período de 1974 a 1994, marcado por el *Libro Annual*, y un segundo período desde 1995 hasta el presente, de la revista *Soleriana*. Estas son las publicaciones que fueron dando identidad y continuidad a la producción teológica, aunque la misma se vio reforzada en el primer período por otros aportes, como *Cuadernos* y *Puntos de apoyo*. El segundo período no contó con la edición de otros insumos, pero la periodicidad de su publicación comienza a ser semestral. Los libros, con el sello de la institución, se han editado en ambos períodos.

En cuanto a la revista *Soleriana*, como vimos, existen tres etapas, las dos primeras de doce años cada una y una tercera que se está transitando. Estas demarcaciones temporales que he realizado son solo indicativas de puntos de inflexión que tuvo la revista en su evolución, a lo largo de treinta años.



Todas las publicaciones presentadas han acompañado la historia de la actual Facultad de Teología, cuyo origen se remonta al ITU y luego ITUMS. Un desarrollo de crecimiento académico, marcado primero por la afiliación a la Universidad Gregoriana de Roma, luego la agregación y finalmente facultad eclesiástica autónoma, y con ello la posibilidad de otorgar, además de los grados de bachillerato y licenciatura –que obtuvo al ser agregada– el posgrado con su título de doctorado. Todo lo cual se cierra con el reconocimiento estatal, que recibe del Ministerio de Educación y Cultura del Uruguay, como Instituto Universitario «Mons. Mariano Soler».

A medida que se van pautando los avances institucionales, también van creciendo las exigencias y desafíos para sus publicaciones, a través de las que la teología pretende realizar un aporte sustantivo a la Iglesia y a la cultura nacional, en las distintas circunstancias históricas.

Pasando a la razón de ser y finalidad de estas publicaciones, desde su origen, inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II, se advierte que nacen con la intención de ser un instrumento de diálogo con la realidad a través del saber teológico. De eso trata la época posconciliar, que pone a la Iglesia y a la fe en diálogo con la cultura. Desde allí se plantea una profundización teológica y filosófica que ayude a la Iglesia en su tarea pastoral. Esta tarea se irá profundizando y delineando lo que será más tarde la orientación de la especialización teológica que ofrecerá la facultad: teología de la evangelización. El fin es la evangelización de la cultura y hacia eso apunta la docencia y la investigación.

A pesar que el inicio y desarrollo de la vida de la institución coincide con las décadas de mayor auge y difusión de la llamada teología de la liberación como quehacer teológico propiamente latinoamericano, la línea del instituto no secundó estas propuestas. Quienes transitaron por esos caminos en nuestro país, que tampoco fueron tantos, no estuvieron directamente relacionados con el instituto ni sus trabajos fueron publicados allí.

Quizás por ser un centro de estudios eclesiásticos, donde fundamentalmente se forman los futuros sacerdotes, se mantuvo en la línea del pensamiento católico clásico. Pero me inclino a pensar que lo que hizo el Instituto Teológico no fue más que continuar la tradición de ser Iglesia que forjó su primer obispo Mons. Jacinto Vera y que continuaron sus sucesores, principalmente Mons. Soler, quien no por casualidad pronto dará su nombre a la casa de estudios.

En relación con los contenidos de las publicaciones, no todo tiene el mismo valor académico, aunque siempre se ha tratado de artículos, de

mediana extensión, y no simples reflexiones o comentarios. Se ha procurado la publicación de estudios científicos, si bien no han faltado algunos más de tipo divulgativo. A excepción de un número de *Soleriana* bastante reciente en el tiempo, y que oportunamente señalamos, cuyos autores son alumnos, el resto de lo publicado pertenece a docentes de la casa de estudios y en muy baja medida de otros autores. Aunque esa tendencia últimamente se va revirtiendo, dando ingreso a trabajos de especialistas que no pertenecen al ámbito de la facultad, incluso extranjeros.

Los temas tratados siempre han seguido la misma línea, en cuanto a profundizar en el conocimiento y fidelidad a la doctrina católica y al magisterio de la Iglesia universal. Desde ese lugar que marca su identidad, las publicaciones se han propuesto el desafío que marca su objetivo principal: ser instrumento de evangelización de la cultura en una identidad tan particular frente al factor religioso como lo es la uruguaya.

Esta misma vocación de diálogo desde el ámbito de la reflexión teológica y el de las ciencias eclesásticas en general, ámbito que no es integrado en la construcción de la razón pública, ha llevado a que las publicaciones fueran ampliando las aristas desde donde se abordan sus temas. De esta forma, además de los trabajos estrictamente de teología dogmática y de Sagrada Escritura, se fueron incorporando otros: históricos, filosóficos, litúrgicos, morales, canónicos, jurídicos –relación Estado-religión–, literarios, artísticos. En muchos casos, estos diversos enfoques están muy bien representados en los números de tipo monográfico, en los que se despliega un tema que es analizado desde distintos ángulos del saber.

Las publicaciones académicas que recoge la hoy Facultad de Teología del Uruguay «Mons. Mariano Soler», han contribuido en buena forma al pensamiento teológico en nuestro país, también por la falta de otras publicaciones periódicas de este género. Lo cierto es que a través de ellas podemos rastrear el camino que luego del Concilio Vaticano II transitó la Iglesia, a nivel universal, regional y local, en distintos momentos, paralelamente a las vicisitudes políticas y sociales que vivía nuestro país.

Al respecto, no es igual la época del *Libro Anual* y *Cuadernos* –en un contexto eclesial posconciliar y político propio de las últimas décadas del siglo XX– a la época de la revista *Soleriana*, que se desarrolla ya entrando en el siglo XXI, con la impronta de la nueva evangelización a la que la Iglesia convocó al inicio del tercer milenio. Es este, por otra parte, un contexto donde se afianza el

cambio de época posmoderno, con todo lo que ello significa a nivel de ideas y el lugar que se le da al discurso religioso.

Lo cierto es que nos encontramos con publicaciones que por su continuidad muestran la permanencia en la producción de pensamiento teológico a lo largo de medio siglo. El hecho de la creación de la facultad, con sus grados académicos, y el reconocimiento por parte el Ministerio de Educación y Cultura, con la respectiva titulación civil, exige una investigación seria, junto a la actividad de docencia y extensión.

Lamentablemente, en estos casi veinticinco años de vida de la facultad, la revista no siempre ha acompañado adecuadamente este compromiso, que queda de manifiesto en la crisis que atravesó la publicación, como ya fue señalado. Felizmente en la actualidad ha retomado su senda, en cuanto a la periodicidad, y ha establecido criterios para un mayor nivel de excelencia en cuanto a normas de edición, arbitraje, clasificación de artículos por secciones, etc.

Otro elemento que constituye un debe es que la revista no ha calado en los ambientes eclesiásticos, allí donde se hace efectivo y concreto el diálogo de la fe con la realidad y esta debe ser iluminada por aquella. Menor aún es su conocimiento en los distintos ámbitos de nuestra sociedad, incluso los académicos. Si bien es una publicación que ha desarrollado un interesante intercambio con el extranjero, todavía no ha habido penetración en el ámbito local. Esto se debe, en buena medida, a la falta de esfuerzo institucional por tratar de difundir la revista; pero también a que no se puede esperar desde afuera, en el medio intelectual y cultural uruguayo, la inclusión del pensamiento teológico.

Toda esta tradición de la producción del quehacer teológico, a pesar de sus limitaciones, aparece como un aporte valioso que ha dado visibilidad al trabajo de investigación principalmente de los docentes, así como a lo reflexionado en las semanas teológicas y en otras instancias de la vida académica de la institución. El futuro nos desafía con el compromiso de hacer de este saber —históricamente de los primeros que se incorporó como cátedra de enseñanza en nuestra naciente vida universitaria nacional— una contribución necesaria para un desarrollo cultural y social verdaderamente integral en el Uruguay.

## Referencias bibliográficas

- Berlanda, Silvano. “Prólogo”. *Libro Annual* 1 (1974): 1-3.
- Berlanda, Silvano. “Prólogo”. *Cuadernos del ITU* 1 (1974): 5-8.
- Bonzani, Antonio. “Presentación”. *Soleriana* 29-30 (2008/2009): 1-2.
- González Merlano, Gabriel. “Presentación”. *Soleriana* 41-42 (2020-2021): 7.
- Gotardi, José. “Homilía”. *Soleriana* 1-2 (1995): 9-14.
- Redacción. “Soleriana: ¿Por qué?”. *Soleriana* 1-2 (1995): 3.
- Russo, Roberto. “Presentación”. *Soleriana* 14, n° 2 (2000): 1.
- Sansón Corbo, Tomás. “La historiografía sobre la Iglesia en Uruguay (1965-2015). Investigaciones, relatos institucionales e itinerarios del «Pueblo de Dios»”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 73-96.
- Soleriana* 22, n° 2 (2004).







*Luna de oro*, Milo Beretta (1875 - Montevideo - 1935),  
1927, óleo sobre tela pegada a fibra, 67 x 78 cm.,  
col. part. Foto: Pablo Bielli.

**La religiosidad popular como factor  
de identidad en el interior rural  
de Uruguay: el caso de Santa Teresita  
en Chamizo (1907-1960)**

*Pablo CASTIGLIA*

**Antes del MuHAR: Fernando García  
Esteban y la creación del Centro de Arte**

*Daniela TOMEO*

**Corporeidad, prolepsis y dignidad.  
Un estudio no especista de la  
dignidad humana y el valor animal**

*José María TEJEDOR*

**Terraformance. Las propuestas  
germi-nativas del Centro Rural  
de Arte (CRA)**

*Yunuen Díaz*

**Dos versiones de razón práctica:  
Hume y Tomás de Aquino**

*María ELTON*





## Pablo CASTIGLIA

Dirección General de Educación Secundaria, Uruguay.

[chamizo2001uy@yahoo.com.ar](mailto:chamizo2001uy@yahoo.com.ar)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1420-3453>

Recibido: 11/03/2023 - Aceptado: 27/7/2023

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

Castiglia, Pablo. "La religiosidad popular como factor de identidad en el interior rural de Uruguay: el caso de Santa Teresita en Chamizo (1907-1960)". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 151-183. <https://doi.org/10.25185/14.7>

# La religiosidad popular como factor de identidad en el interior rural de Uruguay: El caso de Santa Teresita en Chamizo (1907-1960)

**Resumen:** La religiosidad popular no solo constituyó una manifestación de fe, sino que se transformó en un importante elemento identitario en la época colonial y en las primeras décadas del Uruguay independiente.

Sin embargo, desde el siglo XIX, se dio en el país un fuerte impulso secularizador que tuvo entre sus aspectos la construcción por parte del Estado de lo que puede denominarse "religión civil", la cual posee, según Caetano y Geymonat, "simbologías y doctrinas alternativas, rituales y liturgias cívicas orientados a reforzar la identidad y el orden social".

Los poderes estatales dejaron de concebir a la religión, especialmente la católica, como factor de adhesión masiva, ese papel se asignó a la ya mencionada religión civil.

Este trabajo busca mostrar cómo en Chamizo, un pueblo rural de Florida, la religiosidad popular continuó siendo, en pleno siglo XX, un factor identitario de gran importancia. Los chamizenses, sin renuncia de los símbolos comunes a la república como potencial factor aglutinante, crearon una identidad local propia anclada en la devoción a una santa francesa. Distintos elementos, tanto simbólicos como materiales, contribuyeron a crear ese nexo, que perdura hasta hoy, entre Santa Teresita de Lisieux y Chamizo.

**Palabras claves:** Uruguay, identidad, religiosidad popular, Santa Teresita

## Popular religiosity as a factor of identity in rural Uruguay. The case of Santa Teresita in Chamizo (1907-1960)

**Abstract:** Popular religiosity not only constituted a manifestation of faith, but it also became an important identity element in the colonial period and the early decades of independent Uruguay. However, since the 19th century, there has been a strong secularizing impulse in the country, which included the construction of what can be called "civil religion" by the State, which according to Caetano and Geymonat, has "alternative symbolisms and doctrines, civic rituals and liturgies oriented towards reinforcing identity and social order".

State powers stopped conceiving religion, especially Catholicism, as a factor of massive adherence, and that role was assigned to civil religion.

This work seeks to show how in Chamizo, a rural town in Florida, popular religiosity continued to be, throughout the 20th century, an important identity factor. The people of Chamizo, without renouncing the symbols common to the republic as a potential binding factor, created their own local identity rooted in the devotion to a French saint. Different elements, both symbolic and material, contributed to creating that bond, which persists to this day, between Saint Therese of Lisieux and Chamizo.

**Keywords:** Uruguay, identity, popular religiosity, Saint Therese.

## A religiosidade popular como factor de identidade no interior rural do Uruguai. O caso de Santa Teresita em Chamizo (1907-1960)

**Resumo:** A religiosidade popular não só constituiu uma manifestação de fé, si não que se transformou em um importante elemento de identidade na época colonial e nas primeiras décadas do Uruguai independente.

Por em, a partir do século XIX foi dado no país um forte impulso secularizador que teve entre seus aspectos a construção por parte do Estado do que se denomina como religião civil, a qual faz possessão de acordo com Caetano e Geymonat simbologia e doutrina alternativas rituais e liturgias cívicas orientadas a reforçar a identidade e a ordem social.

Os poderes estatais deixarão de conceber a religião, especialmente a católica. Como fator de adesão massiva, esse papel foi assignado a já mencionada religião cívica.

Este trabalho busca mostrar como em Chamizo um povo rural de Florida, a religiosidade popular continuou sendo em pleno século XIX, um fator de identidade de grande importância.

Os Chamisenses, sem renúncia dos símbolos comuns a república como um potencial fator aglutinante, criaram uma identidade local própria ancorada na devoção de uma santa francesa. Diferentes elementos, tanto simbólicos como materiais, contribuirão a criar esse nexos, que perdura até hoje, entre santa Teresita de Lisieux y Chamizo.

**Palavras-chave:** Uruguai, identidade, religiosidade popular, Santa Teresita.

## Introducción

La religiosidad popular de matriz católica constituye una de las más importantes manifestaciones de fe en América Latina y ocupa un lugar visible en Uruguay. Los fieles experimentan la «cercanía divina» a través de intermediarios valederos como la Virgen María o alguno de los santos, muchas veces sin recorrer lo que podríamos denominar los «canales formales de la Iglesia». Las manifestaciones de tal religiosidad se conocieron en tierras hispanoamericanas luego de la conquista espiritual y han continuado con vigor hasta la actualidad.

En Uruguay, tras el impulso secularizador, lo religioso dejó de verse por los poderes estatales como un elemento unificador, tal como lo había sido en los primeros tiempos de la República y en la etapa colonial.

*La religiosidad popular como factor de identidad en el interior rural de Uruguay. El caso de Santa Teresita en Chamizo (1907-1960)* busca demostrar cómo en el interior rural —tras el fuerte impulso secularizador— lo religioso, y específicamente la religiosidad popular, continuó siendo un elemento aglutinador tal como había resultado en los tiempos anteriores a los de la República

En cuanto al período elegido para este trabajo, en 1907 se creó la *Comisión Pro Templo*; este hecho abrió paso a un proyecto que casi veinticinco años más tarde se concretaría en la inauguración de la capilla dedicada a la santa carmelita. Aunque el origen de la devoción teresiana en Chamizo se ubica, de acuerdo a los documentos, en 1927, comprender los inicios y la labor de esa comisión ha sido esencial para explicar cómo se originó la relación entre Santa Teresita y un pequeño pueblo surgido en el siglo XX al sur de Florida.

Otro de los hitos asociados a la santa francesa fue la fundación del *Colegio Santa Teresita del Niño Jesús*, el cual comenzó a funcionar en 1960. Así se plasmó una idea que acompañaba a los chamicenses desde principios del siglo XX. La institución tuvo gran importancia en la expansión de la devoción teresiana, sobre todo entre las nuevas generaciones.

## La religiosidad popular

Realizar este trabajo sin definir el concepto de religiosidad popular sería como levantar un edificio sin poner antes los cimientos. No se pretende hacer un minucioso examen de las distintas definiciones que sobre la religiosidad

popular se han ofrecido hasta el momento, sino establecer una idea sobre la cual partir con la ayuda de algunos autores y —al mismo tiempo— escuchar lo que ha dicho la Iglesia Católica, a fin de ubicar el objeto de estudio.

En un texto que tiene la finalidad de analizar este fenómeno en Uruguay, Tomás Sansón desglosa los distintos componentes del concepto «religiosidad popular». Por una parte, delimita el alcance del término «religión», que «remite al conjunto de creencias de naturaleza sobrenatural que relacionan al hombre con la divinidad y en base a las cuales se articulan normas éticas tendientes a encauzar su conducta».<sup>1</sup>

Según este autor, «la religiosidad es la forma como se cumplen y manifiestan las creencias religiosas».<sup>2</sup> En tanto, la religiosidad católica —para Sansón— asume dos formas diversas: una «oficial» o «institucional» y otra «popular», en el sentido que esta última comprende un «conjunto de ritos, prácticas, creencias, actitudes y conductas asumidas y desarrolladas por un colectivo social en forma más o menos autónoma con respecto a la institución religiosa».<sup>3</sup> El término «popular», en su opinión, no se vincula con «un sentido clasista», sino que indica una «adhesión colectiva y mayoritaria a un conjunto de creencias y prácticas ampliamente conocidas».<sup>4</sup>

Mientras tanto, el investigador Aldo Ameigeiras considera a la religiosidad popular «como la manera en que los sectores populares expresan sus apreciaciones y vivencias acerca de lo sobrenatural y el modo en que se vinculan con lo que consideran sagrado».<sup>5</sup> Para Ameigeiras, «se trata de manifestaciones que surgen en el marco de procesos histórico-culturales, estrechamente relacionado con una manera de vivir, sentir y expresar la religiosidad».<sup>6</sup>

Por su parte, la Iglesia Católica años después de concluido el Concilio Vaticano II (1962- 1965) alcanzó un punto de vista novedoso en torno a la religiosidad popular. Anteriormente, este fenómeno venía siendo considerado como una «expresión religiosa que demandaba su purificación y evangelización».<sup>7</sup> Esta consideración no dejó de ser señalada por el Papa

1 Tomás Sansón, *El catolicismo popular en Uruguay* (Montevideo: Asociación de Escritores de Cerro Largo, 1998), 11.

2 *Ibíd.*

3 *Ibíd.*

4 *Ibíd.*, 13.

5 Aldo Rubén Ameigeiras, *Religiosidad popular: creencias religiosas en la sociedad argentina* (Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento y Biblioteca Nacional, 2008), 18-19.

6 *Ibíd.*, 19.

7 *Ibíd.*, 39.

Pablo VI, quien estableció que las distintas expresiones de la religiosidad popular habían sido durante largo tiempo consideradas «menos puras, y a veces despreciadas».<sup>8</sup>

En el documento final de la tercera Conferencia Episcopal de Obispos Latinoamericanos, llevada a cabo en Puebla en 1979, se advierte un cambio en el modo de apreciar la religiosidad popular, al que no debió ser ajeno la propia realidad del continente. En este texto, la religiosidad popular aparece como un «conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo».<sup>9</sup>

En cuanto a esta investigación, la religiosidad popular es entendida como aquella forma de relacionamiento del ser humano con la divinidad a través de ciertas creencias, ritos y conductas que surgen en determinados procesos histórico-culturales en los que se expresa el sentimiento religioso del pueblo cristiano.

## Características de la religiosidad popular

¿Cómo se puede caracterizar la religiosidad popular?

Ernest Henau destaca algunas características generales inherentes a la religiosidad popular. Entre otras pueden señalarse las siguientes:

1) La concepción del mundo como algo donde «todo está asociado y regulado»; 2) la búsqueda de soluciones para necesidades inmediatas; 3) la importancia dada a las «mediaciones» (reliquias, medallas, imágenes, [...]) en su relacionamiento con lo sagrado; 4) la insistencia en lo ritual; 5) la preeminencia del «sentimiento».<sup>10</sup>

Por su parte, Tomás Sansón observa que las personas «buscan respuestas rápidas a las necesidades materiales y afectivas» y las encuentran en las devociones o manifestaciones propias de la religiosidad popular. En algunos

8 Pablo VI, “Piedad Popular” en “Exhortación apostólica de su Santidad Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975”, Vaticano, sitio oficial de la Santa Sede, acceso el 18 marzo, 2014, [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html)

9 “Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 1979”, Celam, acceso el 12 abril de 2014, en: [http://www.celam.org/doc\\_conferencias/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf), 80.

10 Henau, Ernest, “Religiosità popolare e fede cristiana”, cit. en Roger Geymonat (comp.), *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, (Montevideo: La Gotera, 2004), 155.

casos, es posible advertir lo que parece «cierta manipulación mágica de lo sagrado».<sup>11</sup> Estas actitudes obedecen a otro rasgo de la religiosidad popular como es el «trato familiar y directo con entidades sobrenaturales cercanas al mundo de los vivos y que pueden constituirse en intermediarios eficaces ante el Ser Supremo».<sup>12</sup>

Aldo Ameigeiras explica que, «junto a los factores que caracterizan la religiosidad popular en general como la preeminencia de lo sagrado, los elementos mítico- mágico-simbólicos [...], es necesario sumarle la relevancia de la creencia en Jesús, el culto a la Virgen, las devociones a los santos, [...], la importancia de la fiesta religiosa popular y las peregrinaciones, entre otras devociones».<sup>13</sup>

El Papa Pablo VI explica en la exhortación apostólica «Evangelii Nutiandi» que cuando la religiosidad popular está correctamente orientada, «refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer».<sup>14</sup> Además, continúa este Papa, «engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción».<sup>15</sup> También advirtió que esta debía cuidarse de ciertos extremos en los que era posible caer, en buena medida por estar la religiosidad popular «expuesta frecuentemente a muchas deformaciones», como es la superstición.<sup>16</sup>

La III Conferencia Episcopal de Obispos Latinoamericanos hace una explícita referencia a la religión del pueblo. Señala en su documento final: «esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los “pobres y sencillos”, pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas».<sup>17</sup>

11 Sansón, *El catolicismo popular en Uruguay*, 13.

12 *Ibid.*

13 Ameigeiras, *Religiosidad popular*, p.32.

14 Pablo VI, “Piedad popular”.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

17 “Documento de Puebla III”, Celam, 80.

## Algunas reflexiones sobre la religiosidad popular

Con base a los distintos aportes que han realizado los autores consultados, y a lo expuesto por el Magisterio de la Iglesia, es posible hacer algunos comentarios que permitan la ubicación en el caso estudiado y en sus circunstancias. En primer lugar, si bien la religiosidad popular no es solo una expresión del catolicismo, principalmente en América Latina —y en el medio nacional— predomina ampliamente el catolicismo en las manifestaciones religiosas. En consecuencia, son éstas las que concitan mayor atención de los investigadores.

En segundo lugar, la religiosidad popular puede aparecer bajo algunas actitudes surgidas al margen o en los límites de la Iglesia Católica. Esto despertó en el siglo XX, en sectores del clero o de la jerarquía, cierto rechazo que conllevó a que fuera observada como una «religiosidad de segunda».

Después del Concilio Vaticano II y con los aportes de las Conferencias Episcopales de Medellín y de Puebla, la religiosidad popular ha comenzado a ser considerada como una manifestación cultural que debe atenderse y por qué no cultivarse, sobre todo en América Latina. La institución eclesíástica ha llegado a observarla como otra manera de expresión de fe.

No obstante, no cabe duda de que, a pesar de esta nueva mirada, la jerarquía de la Iglesia Católica contempla con cierta preocupación la posibilidad de que en algunos casos la religiosidad popular termine decantando en alguna forma de superstición encubierta. A veces, algunas de sus manifestaciones quedan a un nivel de expresión cultural, sin llegar a expresar una verdadera adhesión de fe.

También interesa preguntarnos si «lo popular» hace referencia solo a la expresión religiosa que representa a algunos sectores de la sociedad latinoamericana, específicamente los sectores menos pudientes, si hay una correspondencia a una franja etaria o si es la demostración tradicional de la fe propia de la mayoría en el «continente de la esperanza».<sup>18</sup>

A los efectos de esta investigación, el concepto que se entiende como más acorde con la realidad relevada es el expuesto por Tomás Sansón. Para este autor, lo popular no debe ser entendido en un sentido «clasista», sino como «adhesión colectiva».

18 Juan Pablo II expresaba que América Latina era “el continente de la esperanza”.

En los hechos, ¿cómo se manifiesta la religiosidad popular? Habitualmente lo hace a través de un contacto más cercano con lo sagrado; por ello se utilizan medallas, imágenes, etc., como una forma de acceder a una comunicación más directa con el poder divino. Se veneran reliquias, se realizan procesiones con imágenes sagradas, se hacen promesas y surgen los exvotos. No se debe olvidar la importancia de la peregrinación, el desplazamiento hasta el lugar en que se venera una imagen o una reliquia sagrada. Algunos fieles se desplazan de rodillas para llegar al lugar del culto, otros caminan enormes distancias como forma de ofrecer un sacrificio, y están quienes utilizan el hábito de la santa o del santo para presentar las ofrendas.

En la religiosidad popular la vía para lograr el favor es generalmente un intercambio, un favor por la promesa. A su vez, el poder taumatúrgico, es decir, de hacer prodigios o milagros, puede ser «medido» por la cantidad de fieles que asisten a las celebraciones en honor del «mediador». En otras palabras, es el devoto mismo quien establece la «eficacia» del santo o de la santa.<sup>19</sup> En algunos casos, a juzgar por las apariencias, la línea entre superstición y creencia religiosa se hace difusa.

## La religiosidad popular en Uruguay

Uruguay no fue ni es ajeno a la religiosidad popular. Sus manifestaciones ya estaban presentes en la época del dominio español y quizás sea ésta una de las más importantes herencias culturales del período hispánico.

En el Montevideo colonial existía una gran devoción hacia los Santos Patronos de la ciudad, San Felipe y Santiago, así, cada primero de mayo se celebraba su fiesta en las calles y plazas.<sup>20</sup> No se deben olvidar las costumbres que se vivían en otras festividades como el «Corpus Christi» con sus altares colocados en las calles y puertas de las viviendas o comercios; o la fiesta de San Sebastián, patrono de los soldados.

En la campaña oriental, la fundación de San Carlos o Nuestra Señora de Guadalupe entre otras poblaciones, muestran el fervor religioso de la

19 Según Christian, “la popularidad de los santos tuvo mucho que ver con su reputación entre los fieles y con el éxito feliz y bien divulgado de ciertos votos”. William Christian Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II* (Madrid, NEREA, 1991), 74. Aunque es una observación hecha para el siglo XVI, es válida para los siglos posteriores.

20 María Luisa Coolingham, *Solmenidades y “Fiestas de Guardar” en el Montevideo Antiguo*, (Montevideo, Fin del Siglo, 1999), 29-33



época hispánica y el deseo de encomendar a las nuevas localidades bajo una protección «superior».<sup>21</sup>

Entre finales del dominio español y los años de la revolución aparecen algunos establecimientos como Dolores, Mercedes y Carmelo, hoy tres ciudades del litoral uruguayo que honran con sus títulos a la Madre de Dios. Más adelante, inmigrantes europeos trajeron sus prácticas insertas en la religiosidad popular católica. En el siglo XIX, la Iglesia Católica en el Uruguay enfrentó, por falta de sacerdotes, graves dificultades para llevar a cabo la evangelización. En 1904 había solo ciento treinta y nueve sacerdotes para la atención de cincuenta y una parroquias, nueve viceparroquias y cuarenta y dos capillas extendidas por todo el territorio nacional.<sup>22</sup> En parte, esta situación fue paliada por las misiones que llegaban hasta los distintos lugares del país con el propósito de administrar los sacramentos y de enseñar los preceptos de la fe. A pesar de las misiones y del esfuerzo del escaso clero diseminado en la campaña, puede señalarse una falta en la «atención espiritual» de los fieles. La expansión de las devociones populares se presenta con frecuencia como el remedio hallado por el pueblo a la ausencia de pastores.

La religiosidad popular no tiene necesariamente que estar desconectada de la práctica formal religiosa. Es decir, se puede seguir concurriendo al templo y comprender y asimilar los preceptos de la jerarquía eclesiástica, sin ser impedimento para que en determinados momentos el fiel busque «una ayuda más directa».

En Uruguay, entre las manifestaciones devocionales más conocidas encontramos las tributadas a San Cono, San Pancracio, San Expedito, San Cayetano, San Roque, Padre Pío. A su vez, podemos mencionar tres manifestaciones «marianas» que convocan a un importante número de fieles cada año: la devoción a Nuestra Señora del Verdún — en Lavalleja —, la de la Virgen de los Treinta y Tres — en Florida — y la de Nuestra Señora de Lourdes — en Montevideo.

21 Sobre la fundación de la Villa Nuestra Señora de Guadalupe ver: Mario Cayota (coord). *Historia de la evangelización de la Banda Oriental (1516-1830)*, (Montevideo, UCUDAL-CEFRADOHIS, 1994), 108

22 Sansón, *El catolicismo popular en Uruguay*, 38.

## La religiosidad popular como elemento de identidad en la construcción histórica del Uruguay

Los investigadores Barrios, Mazzolini y Orlando afirman que la identidad es «una categoría ideológica de adscripción de atributos (étnicos, sociales, culturales, etc.), que se articulan como categorías estratégicas de relaciones entre sujetos y grupos desiguales».<sup>23</sup> Siguiendo esta definición, la identidad implica la existencia de determinados «atributos» que cumplen la tarea de vincular a distintos grupos e individuos, siendo estos: el idioma, la religión u otras pautas culturales. Uno o varios atributos a la vez fomentan la unidad en grupos que tienen en su interior a individuos con características disímiles, por ejemplo, la pertenencia a distintas clases sociales.

El DRAE (Diccionario de la Real Academia Española), entre las distintas definiciones que plantea, establece que se conoce como identidad al «conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás».<sup>24</sup> La identidad no solo cumple un rol unificador, como ya se había planteado, sino también un papel diferenciador con respecto al resto de la sociedad. Hay que precisar que la definición apela a que existe una identidad individual y una social, centrándose la investigación en esta última.

Karl Mannheim establece que uno de los rasgos fundamentales que caracteriza a un grupo es la tendencia a interpretar ciertos aspectos del mundo de acuerdo a «el sentido que el grupo les presta».<sup>25</sup> El siguiente ejemplo puede ser ilustrativo: el 3 de junio para muchos uruguayos es solo un día más en el calendario, pero para los católicos floridenses —en especial para los devotos de San Cono—, representa una jornada muy especial. Aun los floridenses que no profesan la fe cristiana, asociarán la fecha inmediatamente con el santo. La visión que los habitantes de Florida tienen de San Cono está mediada por el sentido que la comunidad en su conjunto le otorga.

23 Graciela Barrios, Susana Mazzolini y Virginia Orlando, “Lengua, cultura e identidad en el Uruguay actual” en Sara Álvarez de Lasowski, (comp.), *Presencia italiana en la cultura uruguaya*. Primeras Jornadas del C.E.I. Montevideo 26 al 28 de octubre de 1992, Montevideo, Universidad de la República-Centro de Estudios Italianos, 1994, 100.

24 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, tomo II, 23ª ed., (Madrid, Espasa, 2014), 1220.

25 Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, trad. Salvador Echeverría, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp.19-20, citado por Gustavo Vardesio “La República Árabe Unida, el maestro soviético y la identidad nacional”, en Hugo Achugar y Gerardo Caetano, *Identidad uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación?*, (Montevideo, Trilce, 1992), 105.

## Identidad, religión y religiosidad popular

En la etapa colonial, la religiosidad impregnaba todos los aspectos de la vida cotidiana, era parte fundamental de la identidad de los pueblos españoles. Dios, los santos y «el más allá» formaban parte de la vida cotidiana de los súbditos del monarca católico.<sup>26</sup>

Afirma Methol Ferré que «la unidad nacional [española] se realiza íntimamente ligada a la Iglesia Católica, en lucha contra la dominación árabe identificada con el Islam».<sup>27</sup> Siguiendo con esta línea de pensamiento, los historiadores utilizan el concepto de «máximo religioso» cuando se refieren a algo a lo que estaba subordinada la realidad política, que desbordaba — además — la vida de fe. En la monarquía de los Reyes Católicos, al decir de Suárez Fernández: «las leyes quedaban sometidas al conjunto de principios que forman la moral católica, íntimamente relacionada con la existencia de unos derechos «naturales» de la persona humana».<sup>28</sup>

Estado e Iglesia formaban una alianza, por lo que obedecer los preceptos eclesiásticos era obedecer a la monarquía y acatar las resoluciones gubernamentales — que se suponía eran buenas y justas — a la vez que una actitud virtuosa. A medida que se fue conformando un «Estado español», se instrumentaron las acciones necesarias para que la religión «articulara la vida entera» de las personas.<sup>29</sup> Luego del descubrimiento del Nuevo Mundo, los españoles consideraron que la religión era un aspecto central de su unidad con los americanos.

Las celebraciones religiosas congregaban a gran cantidad de personas, además de ser un momento propicio para que las autoridades civiles y las eclesiásticas participasen junto a los pobladores de las ceremonias en honor a las distintas devociones existentes. En esas circunstancias, como señala Sansón, el pueblo tenía una «participación marginal e incluso buena parte de él debía permanecer fuera del templo a la hora de la eucaristía».<sup>30</sup> No obstante, cada uno de los vecinos se identificaba con el santo patrono que era objeto de devoción. Al igual que en otras poblaciones del Reino de Indias, en Montevideo el pendón real participaba en las procesiones simbolizando

26 Sansón, *El catolicismo popular en Uruguay*, 21.

27 Alberto Methol Ferré, *Las corrientes religiosas en Uruguay* (Montevideo: Nuestra Tierra, 1969), 8.

28 Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe*, (Madrid, Rialp, 1990), p.11.

29 *Ibid.*

30 Sansón, *El Catolicismo popular en Uruguay*, 68.

«la gloria y el poder español».<sup>31</sup> Junto a él, en algunas ocasiones, desfilaron imágenes de la devoción popular y era reverenciado en su tabernáculo el Santísimo Sacramento.

Si bien la religión constituyó un elemento identitario de primer orden en los pueblos surgidos durante los años del dominio español ¿qué sucedió con las manifestaciones de la religiosidad popular al llegar la época de la república?

## La religiosidad popular como elemento de identidad en el siglo XX

En Uruguay, la independencia no trajo consigo una ruptura total con el pasado en diversos órdenes de la realidad. La religión siguió siendo uno de los grandes pilares identitarios de este «país en construcción», por lo menos hasta pasada la mitad del siglo XIX. La Constitución de 1830 establece en el artículo quinto que «la religión del Estado es la Católica Apostólica Romana».<sup>32</sup> Por su parte, el presidente de la República conservó el derecho de patronato heredado de la monarquía hispana, a través de este mecanismo legal «podía retener o conceder el pase a las bulas pontificias, conforme a las leyes», entre otros aspectos.<sup>33</sup>

Caetano, Geymonat, y Sánchez afirman que en la segunda mitad del siglo XIX —a pesar de que había comenzado el impulso secularizador— «pocos discutían la asociación estrecha entre la religión y el sentimiento patriótico como cimiento indispensable de la primera identidad efectivamente nacional de los uruguayos».<sup>34</sup> El impulso secularizador, que adquirió ribetes antirreligiosos en los años previos a la separación de la Iglesia y el Estado establecida en la Constitución de 1919, llegó a su culminación en las inmediatas décadas del siglo XX.

La Constitución de 1919 fue el “golpe de gracia” del impulso secularizador, sin embargo, por el artículo V, “la Iglesia logró la propiedad de todos los edificios del culto, salvo los que estaban en edificios públicos” además, desde

31 *Ibíd.*, 97.

32 “Constitución de la República Oriental del Uruguay, 1830”, Poder Legislativo. República Oriental del Uruguay, acceso el 15 de enero 2015, <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/documentos/10/HTML>.

33 Methol, *Las corrientes religiosas en Uruguay*, 32-33.

34 Gerardo Caetano, Roger Geymonat y Alejandro Sánchez, “Dios y patria. Iglesia católica, Nación y Nacionalismo” en *El “Uruguay laico”. Matrices y revisiones*, Caetano Gerardo (dir), (Montevideo: Taurus, 2013), 19.

entonces, “la Santa Sede pudo disponer libremente las diócesis vacantes” ya que finalizó el derecho de patronato que poseía el presidente de la República.<sup>35</sup>

La privatización del fenómeno religioso —impulsada por la acción del Estado—, se fue agudizando, a la par de la construcción de lo que puede llamarse «religión civil», la cual posee «simbologías y doctrinas alternativas, rituales y liturgias cívicas orientados a reforzar la identidad y el orden social».<sup>36</sup> En esa construcción identitaria de fuerte impulso estatista, «el abandono de las identidades de origen o previas (religiosas, étnicas, etcétera)”, era “condición indispensable para la integración política y social».<sup>37</sup> Los poderes estatales dejaron de concebir la religión —particularmente a la religión católica— como factor impulsor de la adhesión colectiva masiva. Esa adhesión comenzó a ser desplazada, en forma consciente y dirigida, hacia la ya mencionada «religión civil».<sup>38</sup>

Methol Ferré expresó que «desde los años 20 [siglo XX] la vida religiosa del país ha quedado como una paralela independiente de la vida cultural y política», y que solo quedó presente «la manifestación pública del Corpus Christi y alguna peregrinación».<sup>39</sup> Sin embargo, lo religioso, y en particular la religiosidad popular, continuó siendo un aspecto identitario en algunas zonas de nuestro país, tal es el caso de las manifestaciones devocionales en honor a Santa Teresita en Chamizo.

La religiosidad popular genera un vínculo de pertenencia entre individuos de diferentes procedencias, tanto étnicas y culturales como económicas. Al respecto, la Conferencia Episcopal de Puebla explicitaba que la religiosidad popular era «uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas».<sup>40</sup> Esta afirmación también es válida en Chamizo. Los habitantes se unían, a pesar de sus diferencias económicas o sociales, para participar en la peregrinación callejera; muchos de ellos, además de tributar este homenaje a la patrona del pueblo, se reunían en su templo a pedir favores. Como recuerdan algunos de los vecinos de Chamizo, el 3 de octubre, «hasta los ateos [...] se movilizaban».<sup>41</sup>

35 Ibid.

36 José Pedro Barrán, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski, *Historias de la vida privada en el Uruguay*, vol. 2, *El nacimiento de la intimidad 1870-1920* (Montevideo: Taurus, 2004), 16.

37 Ibid.

38 Este trabajo no pretende ahondar en el tema de la construcción de la identidad uruguaya, sino que busca observar de forma breve como la religión católica dejó de tener la incidencia de otros tiempos como factor identitario.

39 Methol *Las corrientes religiosas en Uruguay*, 51.

40 “Documento de Puebla”, Celam, 80.

41 Luisa Castiglia, (vecina de Chamizo), en entrevista con el autor, setiembre, 2013.

Al hacer referencia a las identidades colectivas, el historiador Fernando Devoto mencionaba la existencia de identidades primarias, «basadas en relaciones sociales concretas», y de identidades simbólicas: «la clase, la nacionalidad, la etnia basadas no en experiencias concretas de interacción social, sino sólo en la creencia de pertenencia a una comunidad».<sup>42</sup>

La división establecida por Devoto es de utilidad para analizar el comportamiento de la religiosidad popular en una comunidad humana. Una devoción popular, como es el culto teresiano en Chamizo, se apreciaba en experiencias concretas y sencillas de la interacción social. Experiencias que pudieron contribuir a una identidad primaria que, en el caso de esta localidad, se vio fortalecida por prácticas que se generalizaron desde muy temprano. La comunidad de Chamizo encontró en Santa Teresita una protección particular y la santa «demostró» su poder taumático en sus protegidos. Pero tampoco se puede negar que en este caso existiera una identidad simbólica: la comunidad de Chamizo se nutrió de un conjunto de ritos y creencias que forjan un sentimiento de pertenencia a una comunidad más grande. Los devotos de Santa Teresita tenían —y tienen— una identidad simbólica ya no a nivel nacional, sino a nivel mundial, de la que de alguna forma participaban los chamicenses. Prueba de esa identidad son las formas exteriores de la devoción teresiana, utilizar el hábito de la santa, una medalla con su imagen, las rosas, etc., expresiones de una identidad simbólica que se vivía en Chamizo.

Siguiendo a Mannheim, el sentido que cada chamicense le daba a la celebración estaba mediado por la interpretación que la propia comunidad le daba.<sup>43</sup> La forma de exteriorización de la fe, está dado por un marcado sentimiento de orgullo y de identidad local. Luisa Castiglia, afirma que el 3 de octubre «era la fiesta del pueblo».<sup>44</sup> El «ser» chamicense estaba unido al «ser» devoto de la santa de Lisieux.

En las siguientes páginas se profundizará sobre algunas de las expresiones devocionales de los chamicenses hacia «su» santa. Sin embargo, antes de que el trabajo se centre en ellas, es menester repasar a grandes rasgos la devoción teresiana a nivel internacional y su llegada al Uruguay. Así será posible una mejor comprensión de la relación entre Chamizo y Santa Teresita.

42 Fernando Devoto “Introducción” en Achugar y Caetano, *Identidad uruguaya*, 18.

43 Mannheim, *Ideología y utopía*, 105.

44 Castiglia, entrevista.

## Santa Teresita y el culto teresiano

Teresa Martín nació en Alençon, Francia, el 2 de enero de 1873. Con quince años, Teresa ingresó al Monasterio de las Carmelitas de Lisieux. Sor Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz compartió la vida religiosa junto a tres de sus hermanas, María, Paulina y Celina.

Creyendo que tras su muerte seguiría estando presente de alguna manera en “este mundo”, prometió enviar una «lluvia de rosas» tras su partida, es decir, de favores concedidos por Dios gracias a su intercesión.<sup>45</sup> Teresa murió el 29 de setiembre 1897 a la edad de 24 años.

El diario de su vida y otros escritos, publicados por su familia, tuvieron una enorme influencia desde la primera edición en 1898. La «Historia de un alma», texto en el que se recogió la obra, con el paso de las innumerables ediciones ha ganado en fidelidad y continúa siendo un clásico de espiritualidad de enorme vigencia. La lectura de la obra por el Papa Pío X, lo llevó a decir en 1907 que Teresa es «la mayor Santa de los tiempos modernos».<sup>46</sup>

El 17 de mayo de 1925 Teresa fue canonizada por el Papa Pío XI, quien consideraba que no era necesario esperar a que se cumplieran cincuenta años de la desaparición física de la carmelita para declararla santa, debido a ese «huracán de gloria» que acompañó a Teresa inmediatamente después de su muerte.<sup>47</sup>

En 1927 fue proclamada Patrona de las Misiones junto a San Francisco Javier. En 1944, Santa Teresa del Niño Jesús fue nombrada Patrona de Francia al igual que Juana de Arco, tan admirada por Sor Teresa durante su vida en Lisieux. En 1997, Juan Pablo II le otorgó el título de Doctora de la Iglesia, hito que marca la trascendencia de su mensaje en la Iglesia contemporánea.

La devoción a la pequeña Teresa se extendió por distintas partes del mundo: Francia, Estados Unidos, Argentina, Brasil, entre otros países, contemplaron la expansión de la devoción.<sup>48,49</sup>

45 Carlos Ros, *Teresa de Lisieux, huracán de gloria* (Madrid: San Pablo, 2012), 406.

46 Marc Joulín, *Vida de santa Teresita de Lisieux* (Madrid: San Pablo, 1988), 111.

47 Parajón, *Santa Teresa de Lisieux*, 264. El Papa Pío XI, debido al impacto que tuvo llamó al movimiento devocional teresiano “un huracán de gloria”. Ver: Ros, *Teresa de Lisieux*, 5

48 Parajón, *Santa Teresa de Lisieux*, 265 y “Un mensaje de la hermana de Santa Teresita a las señoritas americanas”, *Florencia del Carmelo* 2, n° 13 (junio 1929): 4.

49 “Teresita en Buenos Aires. Nuevo prodigio sorprendente seguido de conversión al catolicismo”, en *Florencia del Carmelo* 1, n° 8 (enero 1929): 158-159 y “La primera Basílica en honor a Santa Teresita”, en *Florencia del Carmelo* 1, n° 3 (agosto 1928): 18.

Aunque en un principio la fiesta de Santa Teresita, como se la conoció popularmente, se celebraba el 3 de octubre, con el cambio experimentado por el calendario romano la fecha pasó al 1º de octubre, día en el que se la recuerda en todo el mundo.

Uruguay no estuvo ausente de la expansión devocional. En la década del veinte del pasado siglo, el superior de la comunidad Carmelita en Uruguay, Fr. Constancio del Sagrado Corazón de Jesús, solicitó al Arzobispo de Montevideo Mons. Dr. Juan Francisco Aragone la autorización para establecer una Cofradía de Santa Teresita en la Iglesia de los Padres Carmelitas. El documento está fechado el 28 de setiembre de 1925, tan solo cuatro meses después de la canonización de Teresa. Al parecer, esta solicitud respondería a «la mucha devoción que hay en el pueblo católico a Santa Teresita del Niño Jesús y de la Santa Faz»,<sup>50</sup> además de que «en otras naciones y Repúblicas se han erigido cofradías a dicha Santa».<sup>51</sup> Esa «mucha devoción» se vio correspondida por la principal autoridad eclesiástica local, quien rápidamente autorizó el proyecto.<sup>52</sup> De por sí, la petición hecha a Monseñor Aragone marca un elemento importante, la existencia dentro de la comunidad católica uruguaya de devotos de Santa Teresita en fecha tan temprana como es el año 1925.

En 1929, un artículo aparecido en *El Bien Público* llamaba a los «millares de devotos» de Santa Teresita a realizar una peregrinación a Juanicó, Canelones, con motivo de colocarse la piedra fundamental de la capilla en su honor.<sup>53</sup> Esta capilla inaugurada en 1931 fue la primera en estar bajo la advocación de Santa Teresita en el Uruguay.<sup>54</sup>

También se puede hacer referencia a las crónicas que, año tras año, hablaban de los miles de fieles que concurrían a las celebraciones en la capilla que tenían los PP. Carmelitas en el Prado.<sup>55</sup>

Con base a los datos planteados se puede establecer que apenas siete años después de su canonización esta devoción comenzaba a ser popular en el Uruguay.

50 “Carta de Fr. Constancio del S.C. de Jesús al Arzobispo de Montevideo. Dr. D. Juan Francisco Aragone, (28 de setiembre de 1925)”, Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo (en adelante, ACEM), carpeta 1 Carmelitas Descalzos 1910-1946.

51 *Ibíd.*

52 “Autorización del Arzobispado de Montevideo para el establecimiento de la cofradía de Santa Teresa de Jesús y de la Santa Faz (29 de setiembre de 1925)”, ACEM, carpeta 1 Carmelitas Descalzos 1910-1946.

53 “Invitación de Santa Teresita del Niño Jesús a sus devotos”, *El Bien Público* (Montevideo), 18 jul. 1929.

54 “Un templo uruguayo a Teresita”, en *Florezcilla del Carmelo*, año 3, n.º. 32 (enero 1931): 343.

55 Fiestas en honor de Santa Teresita del Niño Jesús. En los Padres Carmelitas de Montevideo”, en *Florezcilla del Carmelo*, año 1, nro. 18 (nov. 1929): 121.



## Un templo para Santa Teresita

Chamizo es una localidad ubicada en el departamento de Florida sobre la ruta nacional número 94.

A fines del siglo XIX se construye una estación de ferrocarril que recibió el nombre de Chamizo, homónimo al paraje donde se ubicó.<sup>56</sup> Las posibilidades que nacían con la presencia del tren, hicieron que un español residente en la zona, Facundo Fernández, proyectara la creación de un pueblo con los terrenos que oportunamente pondría a la venta. El nombre que llevaría el pueblo en torno a la estación Chamizo sería San Facundo.<sup>57</sup>

Julio Arrillaga menciona que en el año 1900 el nombre de Chamizo se hallaba en la Escuela Rural n° 19, la estación de ferrocarril anotada y un arroyo próximo.<sup>58</sup> Con estos antecedentes, la costumbre imperante en el lugar hizo que la localidad tomara la denominación del paraje y no la de San Facundo, como pretendía Fernández.

El 17 diciembre de 1903, la compañía del Ferrocarril Central del Uruguay, con la estación ya instalada, compró un terreno a Fernández para construir un «embarcadero de ganado con corrales de espera». Fernández estableció como condición para la concreción del negocio, que la empresa realizara un camino para que llegaran los animales al embarcadero. Los habitantes del lugar consideran el 17 de diciembre de 1903 fecha fundacional de la localidad.<sup>59</sup>

## Organizarse para construir

En esos primeros años del siglo XX los habitantes de Chamizo participaron activamente en la formación del pueblo. Desde un principio, Fernández planificó su estructura siguiendo el plano tradicional: la planta urbana se dividiría en manzanas, con una plaza y una iglesia. La intención de levantar un templo católico no estuvo solamente presente en la estructura original del

56 “Venta de terreno para estación nro. 233. Venta de Camila Domínguez de Fernández a Empresa Extensión al Este del Ferro Carril del Uruguay, 8 de Julio de 1890”, *Memorias de aquí* (blog), 16 de julio, 2012, <http://mecchamizo.blogspot.com/>

57 En diversos documentos se hace mención al “proyectado pueblo San Facundo”.

58 Julio Arrillaga Patrón, *100 años de Chamizo* (Florida, Servicolor, 2004):9.

59 *Ibíd.*

pueblo, sino que los vecinos del lugar la alentaron como parte fundamental de su identidad.

En el año 1907 fue creada por los pobladores una «Comisión Pro Templo» que, además de ponerse al frente de la recaudación de fondos para levantar la capilla, tuvo la tarea de pagar a un sacerdote «por decir misa los Domingos».<sup>60</sup> Esta comisión, con modificaciones a lo largo del tiempo, dejó de existir en 1933, al año siguiente de la inauguración de la iglesia. En esa oportunidad, con la satisfacción del deber cumplido, todos sus integrantes presentaron renuncia al mismo tiempo.<sup>61</sup>

Desde su inauguración, la Comisión Pro Templo había buscado la aprobación y apoyo de las autoridades eclesiásticas de Montevideo. El primer gran paso fue dado el 15 de noviembre de 1907, cuando el arzobispo de Montevideo, Dr. Mariano Soler, aprobó la constitución y fines de la comisión con un breve mensaje: «Aprobamos la Comisión definitiva para la construcción de la Capilla de la Estación Chamizo, esperando que con su actividad realizará en breve plazo su cometido».<sup>62</sup>

El segundo avance se dio en 1920, cuando el obispo de la diócesis de Melo, a la que pertenecía la comunidad, Mons. José Semería, le otorgó a la comisión el carácter de oficial, lo que permitió un contacto más directo y fluido con las autoridades eclesiásticas.

En 1906, Fernández vendió a la «Iglesia Nacional de esta República», un terreno para la construcción de un templo católico en Chamizo.<sup>63</sup> Aquel espacio no estaba ubicado frente a la plaza. Esta novedad fue rechazada por los habitantes del lugar, quienes consideraban que el futuro edificio debía estar «en una ubicación más noble y representativa, como corresponde al decoro de la Iglesia, como ser la plaza, pues el Templo ha de ser el edificio más importante de la localidad».<sup>64</sup> De no ser así, decían, se corría el riesgo de que no participara el «vecindario contribuyente».<sup>65</sup> La expresión de la piedad religiosa ocupaba el centro de la vida de aquellos vecinos y en consecuencia

60 “Convocatoria de la Comisión Pro Templo de Chamizo a la Asamblea del 8 de junio de 1913, junio 1913”, APJA.

61 “Carta de renuncia de los integrantes de la Comisión Pro Templo de Chamizo (Chamizo, 29 de mayo de 1933)”, APJA, carpeta Archivo del Santuario de Santa Teresa del N. Jesús.

62 “Respuesta del arzobispo de Montevideo Dr. Mariano Soler a la Comisión Pro Templo de Chamizo (Montevideo, 15 de noviembre de 1907)”, APJA.

63 “Escritura de venta de Don Facundo Fernández y otros a la Iglesia Nacional, 25 de setiembre de 1906”, ACEF, carpeta Chamizo.

64 Carta del sacerdote Urbano Berruetaveña”, ACEF.

65 *Ibíd.*

no cabía otra opción, el templo debía estar frente a la plaza, en el centro del pueblo. Las propias autoridades eclesíásticas consideraban que la extensión del terreno vendido por Fernández era insuficiente, pues se debía tener en cuenta la edificación de «habitación canónica, sacristía, patio». <sup>66</sup> El proyecto de los vecinos no se limitaba a la construcción de una capilla con las habitaciones anexas para el servicio de ésta, sino que planteaba —además— la posibilidad de edificar una escuela. <sup>67</sup> Unas décadas después este proyecto se concretó.

A lo largo de estos años se celebraron varias asambleas. El 29 de agosto de 1925 se realizó una reunión para actualizar las tareas de la Comisión Pro Templo, al parecer, el propósito perseguido era alcanzar una mayor participación de la comunidad en el emprendimiento. En esa oportunidad estuvieron presentes en la reunión más de noventa personas, que se pueden reconocer por las firmas estampadas en el acto de la fecha. La asistencia de esa jornada constituyó un éxito para una población tan pequeña como Chamizo. <sup>68</sup> Una de las resoluciones adoptadas fue la convocatoria de una nueva reunión para el 31 de agosto, su finalidad era congregara «las personas influyentes y de buena voluntad de la zona» a fin de iniciar sin más demora la construcción del templo. <sup>69</sup> Esta asamblea evidenció la necesidad de darle un mayor impulso al objetivo trazado, en 1925 todavía no se había comenzado a levantar el templo. En la demora del proyecto también debió pesar la compra de un terreno grande frente a la plaza.

Más allá de los inconvenientes, la Comisión Pro Templo —constituida como una organización civil honoraria, por fuera de las estructuras del Estado— destinó tiempo y dinero al proyecto de levantar la iglesia. La idea no fue sugerida por ninguna autoridad, institución o grupo de particulares ajenos a Chamizo, sino que el proyecto partió de los «vecinos y propietarios de San Facundo deseosos de levantar un templo». <sup>70</sup>

Es razonable pensar que —finalmente— sin la ayuda externa, la comisión no hubiese logrado su objetivo principal. Pero, justamente en el empeño por obtener esa ayuda radicó, en parte, su eficacia. Es llamativa la perseverancia en el tiempo de la labor realizada por la comisión en sus diversas integraciones. Más de veinte años de trabajo en un pueblo incipiente. ¿Cómo pudo seguir

66 “Carta de Pedro Oyarbehede al Administrador Apostólico Mons. Dr. Ricardo Isasa, s/f”, ACEF, caja Chamizo, carpeta Terrenos para la capilla de Chamizo.

67 Carta del sacerdote Urbano Berruetaveña”, ACEF.

68 “Acta de la Comisión Pro Templo de Chamizo, 31 de agosto de 1925”, APJA.

69 *Ibid.*

70 “Carta del sacerdote Urbano Berruetaveña”, ACEF.

adelante esta organización de vecinos? Además de la tenacidad de los chamicenses para superar derrotas circunstanciales, el proyecto fue ya, desde el inicio, la forma en la que aquellos vecinos manifestaron su piedad religiosa y el mancomunado esfuerzo para superar los obstáculos que suponía el mismo pueblo. En definitiva, si se olvida la dimensión de la fe en este proyecto se hará difícil comprenderlo.

Pero, ¿cuál fue la novedad que obró en esos años posteriores a 1925, que hizo dinamizar aquel proyecto? Como se demostrará en estas páginas, aquella novedad fue la aparición de la santa de Lisieux en el horizonte de los vecinos de Chamizo.

## En honor a Santa Teresita

En un primer momento se pensó poner el templo bajo la advocación del Sagrado Corazón de Jesús,<sup>71</sup> incluso una comisión de damas fue «nombrada con el propósito de realizar una kermesse para donar el altar en el que se colocaría la Imagen del Corazón de Jesús».<sup>72</sup>

El cambio en la titularidad de la iglesia proyectada partió de una propuesta de Tomás Arrillaga, activo participante del movimiento pro templo. Fue Tomás Arrillaga quien conoció a un sacerdote carmelita que le habló de la nueva santa. Tras este encuentro, Arrillaga propuso a la comisión dedicar el templo de Chamizo a Santa Teresita.<sup>73</sup> La declaración de Inés Arrillaga es muy clara al afirmar que aquella era una devoción desconocida hasta ese momento en el pueblo, aunque como ya se ha dicho, por aquellos años comenzaba a ser venerada a nivel nacional.<sup>74</sup>

La propuesta realizada en el año 1927 fue aceptada sin mayores resistencias por los miembros de la comisión.<sup>75</sup> A partir de esta elección, el proyecto del templo obtuvo un apoyo que no había tenido hasta el momento. En Montevideo, el capellán del Colegio del Huerto, el P. J.J Silva, recibió «con

71 Arrillaga, entrevista.

72 “Carta de la Comisión de Damas al presidente de la Comisión Pro Templo, (Chamizo, 14de junio de 1913)”, APJA.

73 Arrillaga, entrevista.

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*

gran alegría la noticia que la Pequeña Flor tendrá un templo en Uruguay». <sup>76</sup> Este sacerdote inició «una campaña a favor del templo en Chamizo» en las publicaciones de la Unión Social del Uruguay, que el P. Silva dirigía. <sup>77</sup> La Unión Social del Uruguay fue creada en el marco del 4º Congreso Católico del Uruguay, realizado en el año 1911, y tuvo como uno de sus fines unir a los católicos a través de distintos medios —realización de asambleas, reuniones, formación de escritores y oradores, publicaciones. <sup>78</sup>

En 1927, la aspiración chamicense también fue saludada por el obispo de Salto, Mons. Tomás Camacho. <sup>79</sup> El mensaje del prelado, que sirvió para promover la recolección de fondos a nivel nacional; decía en un pasaje: «no será el mejor, pero será el primer templo erigido en nuestra tierra a la santita admirable». <sup>80</sup> Mons. Camacho era un ferviente teresiano, se había manifestado «muy entusiasta con la canonización de Santa Teresita», <sup>81</sup> su apoyo, en consecuencia, fue sustancial para lograr el avance del proyecto. El anuncio de que aquel sería el primer templo en nuestro país dedicado a Santa Teresa de Lisieux encontró eco en buena parte de la sociedad y por lo tanto se utilizó con insistencia en la campaña de fondos.

La Federación de la Juventud Católica del Uruguay (F.J.C.U.) ocupa un sitial privilegiado en la construcción del templo y en la expansión de la devoción a Santa Teresita. Esta organización que nucleaba a los jóvenes católicos del Uruguay, había surgido en la década de 1910, teniendo entre sus impulsores al Pbro. Tomás Camacho, quien más tarde sería designado obispo de la diócesis de Salto. <sup>82</sup>

En una nota publicada en 1929 por *El Bien Público*, bajo la firma de la *Comisión Pro Iglesia de Santa Teresita del Niño Jesús*, se decía: «[hace] dos años partió de este lugar la feliz idea de levantar el primer templo en nuestra tierra a la gloriosa Taumaturga de Lisieux». <sup>83</sup> A continuación, se reconocía que a pesar

76 “Carta del capellán del Colegio del Huerto J. J. Silva a José Luis Arrillaga, (Montevideo, 7 de octubre de 1927)”, APJA.

77 Ibid.

78 Juan Luis Segundo y Patricio Rodé, *La presencia de la Iglesia* (Montevideo: Editores Reunidos y Editorial Arca, 1969), 136-137.

79 “Bendición de Monseñor Tomás Gregorio Camacho a la iniciativa de levantar una capilla en honor de Santa Teresita en Chamizo, julio de 1927”, APJA.

80 “Folleto en busca de donaciones para erigir el templo en honor de Santa Teresita de Lisieux, setiembre de 1927”, ACEF, carpeta Chamizo.

81 Elbio López, (historiador), en comunicación por email, febrero, 2016.

82 Elbio López, comunicación por email.

83 *El Bien Público*, “Pro Iglesia de Santa Teresita del Niño Jesús. Chamizo- Departamento de Florida”, 24 de agosto, 1929, 5.

de contar con muchos devotos, hasta ese momento era «poco lo recolectado con relación a la obra, al tiempo transcurrido y al entusiasmo público por Santa Teresa». <sup>84</sup> Fue en ese momento que surgió el vínculo entre la Comisión Pro Templo de Chamizo y la F.J.C.U. que modificaría la marcha del proyecto.

En setiembre de 1929, José Arrillaga visitó el Consejo de la Federación, con el objeto de «tratar asuntos relacionados con la proyectada peregrinación a ese pueblo [Chamizo] con motivo de la bendición de la piedra fundamental del futuro templo». <sup>85</sup> «El señor Arrillaga —se lee en un artículo de prensa— explicó los motivos de su visita e impuso al Consejo los propósitos que abrigan los católicos de Chamizo». <sup>86</sup> Es posible que en esa oportunidad Arrillaga diera a conocer en detalles el proyecto del templo, si bien los integrantes de ese consejo debían conocerlo en líneas generales desde antes. Lo cierto es que tras el encuentro, el Consejo de la F.J.C.U. decidió «la organización de una peregrinación a Chamizo» de sus integrantes a fin de acompañar la colocación de la piedra fundamental. <sup>87</sup> El vínculo entre la F.J.C.U. y la Comisión Pro Templo de Chamizo fructificó desde aquella fecha y se mantuvo hasta el año 1932. Ese año, con motivo de la inauguración del edificio, se agradeció especialmente la participación de dos delegados de la F.J.C.U. que con sus discursos «supieron comunicarnos el entusiasmo de los seis mil jóvenes que valientemente representaron». <sup>88</sup>

La F.J.C.U. no sólo contribuyó a difundir lo que estaba sucediendo en Chamizo, sino que tuvo un papel movilizador y organizador. En una reunión llevada a cabo en el Club Católico de Montevideo, en la que participó un comité de honor de damas, se decidió realizar una importante campaña personal para «obtener la concurrencia del mayor número de peregrinos» a la bendición de la piedra fundamental del templo de Chamizo. <sup>89</sup> El programa de actividades para el día de la bendición de la primera piedra del templo y la fecha de su realización fueron decisiones tomadas en conjunto con la F.J.C.U. <sup>90</sup>

84 *Ibíd.*

85 *El Bien Público*, “Informaciones Católicas. Con una peregrinación a Chamizo se rendirá homenaje a Santa Teresita del Niño Jesús”, 26 de setiembre, 1929.

86 *Ibíd.*

87 *Ibíd.*

88 *El Amigo del Obrero y del Orden Social* (Montevideo), “Nuestras correspondencias. Desde Chamizo.”, 11 de junio, 1932.

89 *El Bien Público*, “Peregrinación a Chamizo. La reunión de ayer”, 8 de octubre, 1929.

90 *El Bien Público*, “F.J.C.U. la sesión del Consejo Superior”, 17 de octubre, 1929, p.2.

## La piedra fundamental

El 17 de noviembre de 1929 se procedió a la bendición de la piedra fundamental del futuro templo.<sup>91</sup> Luego de trabajosas gestiones de la Comisión de Chamizo, el templo se levantaría finalmente frente a la plaza, tal como había sido el deseo de los vecinos.<sup>92</sup>

En el telegrama enviado por José Arrillaga dando noticias de aquel 17 de noviembre a Mons. Miguel Paternain, obispo de la Diócesis de Melo,<sup>93</sup> se menciona que «dos mil peregrinos aclaman Santa Teresita y Prelados»<sup>94</sup> Desde la capital del país «llegaron en ferrocarril aproximadamente unos quinientos peregrinos».<sup>95</sup> A éstos debemos sumar los que arribaron por distintos medios desde otras localidades vecinas.<sup>96</sup> Si tenemos en cuenta que en 1930 —un año después de la bendición de la piedra fundamental—, la población de Chamizo era de 370 habitantes,<sup>97</sup> en esa ceremonia estuvo multiplicado casi por seis el número de los residentes estables del lugar.

Entre las personalidades que llegaron desde Montevideo estaba el Obispo titular de Prusa, Mons. José Semería, quien había sido hasta su retiro obispo de la diócesis de Melo, en cuyo territorio se hallaba por aquellos años el templo a ser levantado. Fue este prelado quien ofició la Santa Misa y bendijo la piedra fundamental.

Los visitantes prácticamente monopolizaron la parte oratoria, el único chamicense en hacer uso de la palabra en representación de la Comisión Pro Templo fue José Arrillaga. En el discurso de Arrillaga aparecen algunos conceptos al uso en aquellos años y que no dejaban de despertar desavenencias

91 El Bien Público en diferentes ediciones y El Amigo del Obrero y del Orden Social en su edición del 23 de noviembre de 1929, mencionan la “bendición de la piedra fundamental”.

92 La Comisión Pro Templo debió vender terrenos pertenecientes a la Iglesia Católica para comprar tierras frente a la plaza. Ver entre otros documentos, “Memoria explicativa de los trabajos efectuados por la Comisión Pro Templo durante su período, 8 de junio de 1913”, APJA.

93 El departamento de Florida formó parte de la Diócesis de Melo entre 1897 y 1931, en este último año se erigió la Diócesis de Florida y Melo. Finalmente, en 1956 Florida se separa de Melo. “Diócesis de Florida”, Conferencia Episcopal del Uruguay. Acceso el 2 de enero de 2016. <http://iglesiacatolica.org.uy/diocesis/diocesis-uruguay/guia-ecclesiastica/florida>.

94 *El Amigo del Obrero y del Orden Social*, “Con todo éxito se realizó el domingo pasado la peregrinación a Chamizo”, 23 de noviembre, 1929.

95 *El Bien Público*, “Fue resuelta la clausura de la venta de pasajes para la peregrinación a Chamizo a realizarse el próximo domingo”, 14 de noviembre, 1929.

96 *El Amigo del Obrero y del Orden Social*, “Con todo éxito”.

97 Arrillaga, *100 años de Chamizo*, 82.

con los poderes públicos, como el de la unidad de la patria y la religión, que estuvo presente en el discurso de las autoridades eclesiásticas de la época.<sup>98</sup>

Luego de la bendición de la piedra fundamental se ofició una misa campal.<sup>99</sup> Más tarde los peregrinos pudieron disfrutar de un almuerzo en los «montes cercanos».<sup>100</sup> Después de la comida continuó la parte oratoria, en la tarde el asunto principal fue la alabanza a Santa Teresita. Por su orden, hicieron uso de la palabra, el Pbro. Olegario Núñez —de la Parroquia de Tala—, la Dra. María López —de la Asociación de Estudiantes Católicas— y el Dr. Tomás Brena en representación de la F.J.C.U.<sup>101</sup>

Como en toda fiesta, la música estuvo también presente en aquella jornada. Una banda «ejecutó en honor a los organizadores varias piezas de su repertorio» que fueron aplaudidas por los peregrinos locales e invitados.<sup>102</sup> Según relata la crónica, «a las 18 horas, un numerosísimo público se agolpaba en la estación del ferrocarril para despedir a los peregrinos».<sup>103</sup> Era una demostración de agradecimiento hacia quienes habían llegado hasta Chamizo para acompañar y alentar aquel proyecto.

## La fiesta del 3 de octubre: el día de Chamizo

Durante el pontificado de Juan Pablo II, según recuerda Elbio López, se decidió que octubre, un mes de importancia para la Iglesia previo al Adviento, «debía comenzar con la celebración de una santa paradigmática de la devoción contemplativa», como es el caso de Teresa de Lisieux.<sup>104</sup> Por tanto, la fiesta pasó en el calendario oficial de la Iglesia Romana del 3 al 1° de octubre. Sin embargo, esta nueva fecha festiva no fue adoptada en Chamizo; con las licencias correspondientes y hasta el día de hoy, esta comunidad celebra el 3 de octubre el «día de Santa Teresita».

98 Al respecto ver: Gerardo Caetano, Roger Geymonat y Alejandro Sánchez, “Las conmemoraciones como escenario de disputas de conceptos y valores” en *El “Uruguay laico”*, Caetano (dir), 33-58.

99 *El Amigo del Obrero y del Orden Social*, “Con todo éxito”.

100 *Ibid.*

101 *El Amigo del Obrero y del Orden Social*, “Con todo éxito”.

102 *Ibid.*

103 *Ibid.*

104 Elbio López (historiador), en entrevista con el autor, abril, 2015.



La jornada del 3 de octubre venía antecedita, y aún lo sigue estando, por las novenas en honor a la santa; estas celebraciones litúrgicas atraían a un número importante de personas. Luisa Castiglia recuerda: «en las novenas, hasta un año me perdí, no me encontré con mis padres», tal era la cantidad de personas que acudían a la fiesta.

El día de las principales celebraciones se preparaba con antelación: «todo el mundo pintaba las casas [porque] venía gente el 3 de octubre». <sup>105</sup> El 3 de octubre se iniciaba «al alba con bombas, cohetes y repiques de campanas», <sup>106</sup> que anunciaban la llegada del gran día. El conjunto de actividades religiosas comenzaba a las 8.00 u 8.30 dependiendo del año, y se extendían hasta las 17.50 cuando se despedía a los peregrinos.

Fue necesario desde un principio que la imagen de la santa fuera visible, tangible y se manifestase en forma de promesas cumplidas. En la religiosidad popular las imágenes de los santos adquieren un papel destacado; es su «presencia» la que atrae la mirada de los fieles y son esas imágenes que recuerdan a los santos a las que se dedican las plegarias. Durante la procesión, las personas tocan la imagen buscando un contacto que de alguna manera afiance la confianza depositada en el santo y haga realidad el pedido.

Al parecer, la persona vinculada con la llegada de la estatua de Santa Teresita a Chamizo tuvo contacto con Sor Celina, hermana de la santa. Fue esta religiosa la que proporcionó la imagen sobre la que se realizaron las primeras representaciones de la santa. Según Inés Arrillaga, por aquellos años en Europa se «tenía la costumbre [de que] las imágenes [fuesen] doradas» y la persona que fue en busca de la estatua de la santa de Lisieux buscaba una representación natural y humana, «tal cual, era ella». <sup>107</sup> Por esta razón viajó a Marsella, donde se modeló una imagen exclusiva para el templo de Chamizo; «es la única traída de Francia, las demás son réplicas» dice con orgullo Inés. <sup>108</sup>

Después de la procesión del 3 de octubre tenía lugar la bendición de las rosas. Las personas podían llevarse pétalos de rosas bendecidas a sus hogares, en un acto que hacía directa referencia a la conocida profecía de la santa: la «lluvia de rosas» que enviaría tras su muerte. <sup>109</sup> La procesión llevando en andas la imagen de la santa por las calles del pueblo fue —y sigue siendo— un

105 Castiglia, entrevista.

106 *La Gaceta*, “Las fiestas patronales del 3 de octubre”.

107 Arrillaga, entrevista.

108 Arrillaga, entrevista.

109 *La Gaceta*, “De Chamizo. Fiesta de Santa Teresita”, 1º de octubre, 1933.

momento de enorme impacto emotivo pues toca a todos los habitantes. La procesión siempre ha actuado como un elemento integrador, no solo entre los chamicenses, sino entre éstos y el resto de los participantes.

Durante las peregrinaciones, la religiosidad popular se podía apreciar en la presencia de «gente grande», mujeres, con el hábito de la santa.<sup>110</sup> Era una forma “popular” de identificarse con la santa venerada. Asimismo, se veían niños vestidos con esa vestidura religiosa, que ponían de manifiesto el cumplimiento de una promesa asumida por los padres.<sup>111</sup>

## El Colegio “Santa Teresita del Niño Jesús”

En 1960, gracias al fuerte impulso del sacerdote Francisco Ungo,<sup>112</sup> comenzó a funcionar el Colegio “Santa Teresita del Niño Jesús”, una nueva oferta educativa que operó una importante transformación educativa en Chamizo y su zona próxima.

El colegio funcionó en torno a las instalaciones del salón *Juan Zorrilla de San Martín* y su carácter fue el de “colegio parroquial”, es decir, no estaba dirigido por ninguna congregación religiosa.<sup>113</sup>

La institución se solventaba en base a “kermesses” y a través de una módica cuota, lo que hacía que fuera un centro de estudios accesible a todos los vecinos. En las actividades de recolección de fondos participaban las familias de los estudiantes elaborando tortas fritas o haciéndose cargo del servicio de bar, lo que a su vez generaba un compromiso mayor con la institución.<sup>114</sup>

Además de lo propiamente académico, el colegio era un importante impulsor de la devoción teresiana entre las nuevas generaciones; se enseñaba el Catecismo y las normas de piedad entre las que resaltaba la devoción a la santa patrona. Todas las jornadas se abrían y cerraban con la oración del “Ave María”, finalizando con un: “Santa Teresita ruega por nosotros”.<sup>115</sup> El

110 Castiglia, entrevista.

111 *Santa Teresita y su Santuario* (Chamizo) “Cristina Mabel Rodríguez Bulow”, diciembre-enero 1953-1954.

112 *Ibíd.*

113 *Ibíd.*

114 Lilián Iriarte, comunicación personal, 9 de enero de 2018.

115 *Ibíd.*

colegio propició que los niños chamicenses conocieran y aprendieran a querer a la santa carmelita, con independencia de la práctica cristiana de su familia.

En 2010, en el marco de los festejos por sus cincuenta años, la Intendencia de Florida accedió al pedido formulado por el Colegio Santa Teresita, para que colaborase con la presentación del Coro de la Catedral de Florida en Chamizo. Aquel sería el último gran festejo del colegio, ya que pocos años más tarde dejó de funcionar tras medio siglo de actividad.

## Conclusión

La religiosidad popular de matriz católica es una manifestación de la fe que ha estado presente en el Uruguay desde los años del dominio español. La religiosidad popular católica ha sido mucho más que la expresión de una búsqueda de consuelo, alivio o felicidad. Fue y continúa siendo un elemento importante en la construcción de identidades en Uruguay, posiblemente en una forma que permanece larvada o ignorada por muchos en un país como es el nuestro de tradición laicista desde principios del siglo XX.

En el presente trabajo se ha querido demostrar cómo la religiosidad popular generada en torno a la devoción a Santa Teresita se constituyó en un elemento identitario de un pueblo del Uruguay. En los orígenes de Chamizo, la edificación de la capilla se constituyó en la primera empresa colectiva llevada a cabo por los habitantes del lugar. La idea de que le correspondía al templo el honor de ser el edificio más importante del pueblo y que, por lo tanto, debía estar frente a la plaza, marca la centralidad religiosa en la vida de los chamicenses.

Unido a la fundación del templo ocurrió un hecho que cambiaría para siempre a esta población; en 1927 se decidió poner la nueva capilla bajo la advocación de Santa Teresita, una figura que, aunque quizás desconocida para la gran mayoría de los lugareños, ya era venerada en muchas partes del mundo y comenzaba a tener seguidores en el Uruguay. Por primera vez en el país, un templo católico fue puesto bajo la protección de la nueva santa; esto hizo que muchos católicos dirigieran su mirada a aquel pueblo, por entonces, de menos de cuatrocientos habitantes.

La obra de Santa Teresita en Chamizo se fue conociendo a nivel nacional gracias a la difusión hecha por la prensa montevideana, la labor de algunos

religiosos y, sobre todo, por la acción de la Federación de la Juventud Católica del Uruguay. Desde distintos sitios del país afluyeron las donaciones para construir un templo cuya importancia excedía los límites de la localidad. Una Comisión Pro Templo integrada por vecinos emprendió la tarea de unir voluntades, buscar ayuda y concretar el proyecto

Luego de levantado el templo dedicado a Santa Teresita, Chamizo fue conocido gracias a las manifestaciones de devoción que se congregaron en torno a su imagen. Cada tercer día de octubre llegaban cientos de personas desde distintos departamentos transformando por unas horas la monotonía pueblerina en una gran romería popular. El 3 de octubre se transformó en una fecha emblemática para la vida de Chamizo, es el día en el que se celebra la gran fiesta del pueblo. Tan fuerte ha sido la tradición y tan arraigada la conciencia de la celebración entre los pobladores que, si bien la Iglesia en la última reforma del calendario religioso trasladó la fiesta universal de Santa Teresita para el 1° de octubre, en Chamizo se sigue celebrando el día 3 de octubre.

En Chamizo, además, se fundó un colegio que funcionó como una nueva oferta educativa y tuvo gran relevancia para impulsar la devoción teresiana en las nuevas generaciones.

Los chamicenses sin renuncia de los símbolos comunes a la república como potencial factor aglutinante, crearon una identidad local propia anclada en una devoción religiosa popular. El culto a Santa Teresita es sin lugar a dudas el principal «atributo» vinculante de los habitantes de Chamizo. Católicos o agnósticos, cercanos o alejados de la práctica religiosa formal, incluso ateos, los lugareños reconocen en Santa Teresita el símbolo de su «patria chica».

## Referencias bibliográficas

Achugar Hugo y Caetano Gerardo (compiladores). *Identidad uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación?* Montevideo: Ediciones Trilce, 1992.

Álvarez de Lasowski, Sara (comp). *Presencia italiana en la cultura uruguaya*. Primeras Jornadas del C.E.I. Montevideo 26 al 28 de octubre de 1992. Montevideo: Universidad de la República- Centro de Estudios Italianos, 1992.

- Ameigeiras, Aldo Rubén. *Religiosidad popular: creencias religiosas en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento y Biblioteca Nacional, 2008.
- Ardao, Arturo. *Racionalismo y liberalismo en Uruguay*. Segunda edición. Montevideo: Ediciones Universitarias, 2013.
- Arrillaga Patrón, Julio. *100 años de Chamizo*. Florida: Servicolor, 2004.
- Ayuso de Vicente María Victoria, García Gallarín Consuelo y Solano Santos Sagrario. *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Akal, 1997.
- Barral, María Elena. *De Sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Barrán, José Pedro. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. El disciplinamiento. La cultura bárbara*. Montevideo: EBO, 2009.
- Barrán, José Pedro. *Iglesia Católica y Burguesía en el Uruguay de la modernización*. Montevideo: Facultad de Humanidades, 1988.
- Barrán, José Pedro. *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en Uruguay: 1730-1900*. Montevideo: Banda Oriental, 1998.
- Barrán José Pedro, Caetano Gerardo y Porzecanski Teresa. *Historias de la vida privada en el Uruguay*, vol. 2, *El nacimiento de la intimidad 1870-1920*. Montevideo: Taurus, 2004.
- Barrios Pintos, Aníbal. *Historia de los pueblos Orientales*, tomo 3, *Del fin de la guerra grande al novecientos*. Montevideo: Banda Oriental y Ediciones Cruz del Sur, 2008.
- Bazzano Daniel, Verner Carlos, Martínez Álvaro y Carrere Héctor. *Breve visión de la Iglesia en el Uruguay*. Montevideo: Librería San Pablo/OBSUR, 1993.
- Caetano, Gerardo (dir.). *El "Uruguay laico". Matrices y revisiones*. Montevideo: Taurus, 2013.
- Caetano, Gerardo. *La República Batllista*. Montevideo: EBO, 2015.
- Caetano Gerardo y Geymonat Roger. *La secularización uruguaya (1859-1919)*, Tomo 1, *Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo: Santillana, 1997.
- Cayota, Mario (coord.). *Historia de la Evangelización de la Banda Oriental (1516-1830)*. Montevideo: UCUDAL- CEFRA DOHIS, 1994.

- Celam. Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 1979. Acceso el 12 abril de 2014. [http://www.celam.org/doc\\_conferencias/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf)
- Conferencia Episcopal del Uruguay. Diócesis de Florida. Acceso el 2 de enero de 2016. <https://iglesiacatolica.org.uy/category/guia-eclesiastica/>
- Conferencia Episcopal del Uruguay. Diócesis de Melo., Conferencia Episcopal del Uruguay. Acceso el 2 de enero 2016 <https://iglesiacatolica.org.uy/category/guia-eclesiastica/>
- Christian, William. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea, 1991.
- Dri, Rubén (coord). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. trad. Ricardo Anaya, Buenos Aires: Emecé, 2001.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil. Cuarta edición. España: Ed Guadarrama, 1981.
- Eliade, Mircea. *Tratado de Historia de las religiones*, vol. 1 y 2. París: Ed Cristiandad, 1964.
- Geymonat, Roger. *Las religiones en el Uruguay. Algunas Aproximaciones*. Montevideo: La Gotera, 2004.
- Geymonat Roger y Sánchez Alejandro. *La búsqueda de lo maravilloso. San Cono y otras devociones populares*. Montevideo, Cal y canto: 1996.
- Hernández Méndez, Sebastián, *Religión, política y sociedad de masas en el Uruguay de los años treinta. La Iglesia uruguaya y el XXXII Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires (1934)*”, Itinerantes: Revista de Historia y Religión, n°8, 2018, p. 87-115..
- Hidalgo Tuñón, Alberto, “La identidad cultural como factor de exclusión social”. *Eikasía*, n° 18 (2008): 67-92.
- Intendencia de Florida. Resolución n° 535/10. Expediente n° 2010-86-001-02983. Colegio “Santa Teresita” Chamizo solicita colaboración de esta comuna consistente en locomoción para el traslado del Coro de la catedral de Florida a Chamizo.”, Intendencia de Florida. Acceso el 9 enero 2018.
- Joulin, Marc. *Petite vie de Thérèse de Lisieux*. Séptima edición. París :Desclée

- de Brouwer, 1988. (tr. española de Salinas, Joaquín. *Vida de santa Teresita de Lisieux* Madrid: Ed. San Pablo, 1990).
- Junta Departamental de Florida. Sesión ordinaria de la Junta Departamental de Florida, Acceso el 8 abril 2014. [http://www.juntaflorida.gub.uy/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1738:2003-11-07-acta-85&catid=19&Itemid=200](http://www.juntaflorida.gub.uy/index.php?option=com_content&view=article&id=1738:2003-11-07-acta-85&catid=19&Itemid=200)
- Lisieux, Teresa de. *Historia de un alma*. Buenos Aires: Ed. San Pablo, 2011.
- López Cantos, Ángel. *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Lorier, Eduardo. *Historia de Florida*. Montevideo: EBO, 1991.
- Martín de la Hoz, José Carlos. *Historia de la confianza en la Iglesia*. Madrid: RIALP, 2011.
- Mariluz, Urquijo, José. Presentación. En *Solemnidades y "Fiestas de Guardar" en el Montevideo Antiguo*, María Luisa Coolingham, 7. Montevideo: Fin de Siglo, 1999.
- Mauro, Diego (coord.), *Catolicismo y secularización en Argentina y Uruguay: 1900-1950. Perspectivas y debates para una historia comparada*. Anuario n° 28. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2016.
- Memorias de aquí. Venta de terreno para estación nro. 233. Venta de Camila Domínguez de Fernández a Empresa Extensión al Este del Ferro Carril del Uruguay, 8 de Julio de 1890. Acceso el 26 de febrero de 2013. <http://mecchamizo.blogspot.com/>
- Methol Ferré, Alberto. *Las corrientes religiosas en Uruguay*. Colección Nuestra Tierra, vol.35. Montevideo: Ed. Nuestra Tierra, 1969.
- Methol Ferré, Alberto. "La ruptura de la cristiandad indiana (siglo XIX). Su punto de partida: ilustración e independencia", en *Iglesia y Cultura Latinoamericana* Bogotá: CELAM, 1983.
- Pablo VI. Exhortación apostólica de su Santidad Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975. Acceso el 18 marzo de 2014. [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html)
- Parajón, Mario. *Santa Teresa de Lisieux*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1987.

Pintos, Fernando (coord.). *Isla Mala. Aproximaciones al debate sobre identidad local*. Florida: Servicolor, 2008.

Poder Legislativo de la República Oriental del Uruguay. Constitución de la República Oriental del Uruguay, 1830. Acceso el 15 enero 2015. URL: <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/documentos/10/HTML>

Poder Legislativo de la República Oriental del Uruguay. Ley n° 17337. Declárase feriado laborable para el departamento de Florida, el día 3 de junio de cada año, con motivo de celebrarse la fiesta de San Cono. Acceso el 26 febrero 2016, URL: <https://parlamento.gub.uy/documentos-y-leyes/leyes/ley/17337>

Porzecansky, Teresa. *El Uruguay religioso*. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, 2014.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Tomo II. 23ª ed. Madrid: Espasa, 2014.

Ros, Carlos. *Teresa de Lisieux. Huracán de gloria*. Madrid: San Pablo, 2012.

Sansón Corbo, Tomás. *El catolicismo popular en Uruguay. Una aproximación histórica*. Montevideo: Asociación de Escritores de Cerro Largo, 1998.

Sansón Corbo, Tomás. “La historiografía sobre la Iglesia (1965-2015)”, en *Anuario de Historia de la Iglesia, Revista del instituto de historia de la iglesia de la Universidad de Navarra* n° 24 (2015): 73-96.

Segundo Juan Luis y Rodé Patricio. *Presencia de la Iglesia*. Col. Enciclopedia uruguaya, vol. 37. Montevideo: Editores Reunidos y Arca, 1969.

Suárez Fernández, Luis. *Los Reyes católicos. La expansión de la Fe*. Madrid: Ediciones RIALP, 1990.

Telesca, Ignacio. *Pueblo, curas y Vaticano. La reorganización de la Iglesia paraguaya después de la Guerra contra la Triple Alianza 1870-1880*. Asunción: FONDEC, 2006.

Vizuet Mendoza J. Carlos y Martínez-Burgos García Palma (coord.). *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

Zubillaga Carlos y Cayota Mario. *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*. Montevideo: CLAEH/EBO, 1988.



## Archivos consultados

Archivo de la Curia Eclesiástica de Florida (ACEF).

Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo (ACEM).

Archivo de la Parroquia Santa Teresita del Niño Jesús de Chamizo (APST).

Archivo Privado de Julio Arrillaga (APJA).

## Entrevistas realizadas por el autor

Arrillaga, Inés (2012).

Castiglia, Luisa (2013)

Iriarte, Lilián (2018)

López, Elbio (2013-2014)

Scarrone, Raúl (2017).

## Fuentes

*Boletín Eclesiástico* (1929). Montevideo.

*El Amigo del Obrero y del Orden Social* (1926 - 1935). Montevideo.

*El Bien Público* (1926 a 1934). Montevideo.

*El Imparcial* (1932). Montevideo.

*Florevilla del Carmelo* (1928 - 1940). Montevideo.

*La Gaceta* (1932 - 1951). San Ramón.

*Santa Teresita y su Santuario* (1952 - 1954). Chamizo.

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

Editores responsables Susana Monreal: smonreal@ucu.edu.uy; Tomás Sansón Corbo: slbt@hotmail.com



## Daniela TOMELO

Instituto de Profesores Artigas, Uruguay.

[danielatomeo2015@gmail.com](mailto:danielatomeo2015@gmail.com)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6239-8398>

Recibido: 18/9/2022 - Aceptado: 25/01/2023

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

Tomeo, Daniela. "Antes del MuHAr: Fernando García Esteban y la creación del Centro de Arte".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 185-210. <https://doi.org/10.25185/14.8>

# Antes del MuHAr: Fernando García Esteban y la creación del Centro de Arte.

**Resumen:** El artículo presenta las acciones llevadas adelante por la comuna montevideana entre 1951 y 1964, con el objetivo de crear un Centro de Arte, que fue el germen del Museo de Historia del Arte, actual MuHAr. El asesor municipal en artes plásticas, el arquitecto Fernando García Esteban lideró el mencionado proceso, que supuso la compra de piezas en el exterior, la recepción de donaciones y préstamos, al tiempo que se organizaban exposiciones y muestras que eran difundidas a través de la prensa. El Centro de Arte nació básicamente como un museo de calcos, con una colección que hacía especial énfasis en el arte antiguo y sin duda en el europeo. Una operación que puede resultar extraña a mediados del siglo XX, momentos en que nacían los museos de arte moderno y las colecciones de calcos o esculturas antiguas parecían perder vigor. A partir de esa observación, mi objetivo será presentar los motivos que llevaron a la Intendencia montevideana a sostener un proyecto que se concretó en un período relativamente breve. La fuerte misión pedagógica que se atribuyó al proyecto, fue sin duda una de las razones de que el proceso fuera breve y exitoso. Una misión centrada en la idea de que el conocimiento de la historia del arte era un componente básico en la formación del ciudadano, así como en la certeza de que el arte europeo y occidental eran la matriz cultural de los uruguayos.

**Palabras Claves:** museos, calcos, intendencia, Montevideo.

## Before MuHAr: the creation of the Municipal Art Center

**Abstract:** The article presents the actions carried out by the Montevidean commune between 1951 and 1964, with the aim of creating an Art Center, which would be the seed of the Museo de Historia del Arte (Art History Museum), currently MuHAr. The municipal adviser in plastic arts, architect Fernando García Esteban, led this process, which involved the purchase of pieces abroad, the receipt of donations and loans, and the organization of exhibitions and shows that were promoted in the press. Basically, the Art Center was born as a museum of art tracings, with a collection that placed special emphasis on ancient art, specifically on European art. The operation may have seemed strange in the middle of the 20th century, when modern art museums were appearing, and collections of tracings or ancient sculptures seemed to lose vigor. Based on this observation, my objective will be to present the reasons that led the Montevidean Municipality to carry out this project, which was completed in a relatively short period of time. The strong pedagogical mission that was attributed to the project was undoubtedly one of the reasons that the process was quick and successful. The mission centered on the idea that knowledge of art history was a basic component in the education of citizens, as well as on the certainty that European and Western art were cultural moulds for Uruguayans.

**Keywords:** museums, tracings, Montevideo, Municipality.

## Antes do MuHAr: o Centro Municipal de Arte

**Resumo:** O artigo apresenta as ações realizadas pela comuna montevideana entre 1951 e 1964, com o objetivo de criar um Centro de Arte, que foi a semente do Museu de História da Arte, atualmente MuHAr. O conselheiro municipal para as artes plásticas, o arquitecto Fernando García Esteban liderou o referido processo, que envolveu a compra de peças no estrangeiro, a recepção de donativos e empréstimos, bem como a organização de exposições e mostras que foram divulgadas através da imprensa. O Centro de Arte nasceu basicamente como um museu de vestígios, com um acervo que dava especial ênfase à arte antiga e, sem dúvida, à arte europeia. Uma operação que pode parecer estranha em meados do século XX, quando nasceram os museus de arte moderna e as coleções de traçados ou esculturas antigas pareciam perder vigor. Com base nessa observação, meu objetivo será apresentar os motivos que levaram a Prefeitura de Montevideú a apoiar um projeto que foi concluído em um período de tempo relativamente curto. A forte missão pedagógica que foi atribuída ao projeto foi, sem dúvida, uma das razões pela qual o processo foi breve e bem-sucedido. Uma missão centrada na ideia de que o conhecimento da história da arte era um componente básico na formação dos cidadãos, bem como na certeza de que a arte européia e ocidental era a matriz cultural dos uruguaios.

**Palavras-chave:** museus, traçados, administração, Montevideú.

## 1. El museo en contexto

El Uruguay de mediados del siglo XX, vivió un proceso de fortalecimiento del estado benefactor, proceso iniciado durante el primer batllismo (1903-1929). La fuerte presencia del estado a través de la elaboración de políticas públicas, legislación social y laboral, marcó una impronta que llegó también al campo de la cultura. Se desarrolló un proceso de monumentalización de la ciudad a través de la construcción de edificios gubernamentales y de la erección de monumentos que no solamente referían a la historia nacional, sino que además incorporaban, como veremos, réplicas de famosas esculturas europeas antiguas y renacentistas. Un proyecto fuertemente anclado en la vida urbana y principalmente capitalina, con la mirada atenta a los procesos culturales europeos y que fue consecuente con la percepción de que el conocimiento del arte europeo era necesario para desplegar y potenciar el cosmopolitismo uruguayo<sup>1</sup>. El medio siglo trajo una nueva legislación laboral y social, acompañada por un aumento en la matrícula escolar y liceal y la consagración de la autonomía universitaria a partir de 1958. En 1945 se creó la Facultad de Humanidades y Ciencias, que contó entre 1946 y 1959, con la docencia de Jorge Romero Brest, figura señera en el mundo del arte rioplatense del período. En 1951, Romero Brest propuso la creación de una Licenciatura de Historia del Arte que no llegó a concretarse, pero generó un ambiente propicio para discutir la formación académica de la disciplina. Como estudió Tello<sup>2</sup>, Fernando García Esteban y Leopoldo Artucio, alumnos de Romero Brest, participaron del proyecto. La revista *Ver y Estimar* (1948 - 1955), dirigida por el historiador argentino, fue un importante actor en la difusión del arte y en especial del arte moderno en el Río de la Plata. La publicación también contó con García Esteban como colaborador.<sup>3</sup>

En ese medio siglo, el gobierno comunal tuvo una intensa actuación en el campo cultural, creando instituciones y promoviendo distintas acciones. Entre ellas se puede apuntar la red de bibliotecas barriales, muchas de las cuales

1 Cecilia Pérez Mondino, “Dos expresiones de las políticas culturales del Partido Colorado: el Sodre y la Comedia Nacional”, en *Colorados*, coord. Daniel Buquet, “et al.”, (Montevideo: Crítica, 2021).

2 Cecilia Tello, “La question mal posée. Jorge Romero Brest y la historia del arte en Uruguay”, *Armiliar*, Facultad de Bellas Artes. Universidad Nacional de La Plata, N.º 3, (11 de mayo de 2019).

3 Ana Hib, “La mirada de Ver y Estimar sobre la actividad plástica en el Uruguay” en *Arte de posguerra. Jorge Romero Brest y la revista Ver y Estimar*, ed. Andrea Giunta y Laura Malosetti Costa, (Buenos Aires: Paidós, 2002).

contaban con salas de arte<sup>4</sup>. En ese período se crearon el Salón Municipal de Artes Visuales (1940), la Comedia Nacional (1947) y el Planetario Municipal (1955). También se dio apoyo a fiestas populares como el carnaval, a través de la promoción de concursos y tablados barriales. La compra de obras de arte, algunas de ellas importantes réplicas de consagradas esculturas europeas, para ubicarse en el espacio urbano, tuvo como objetivo el embellecimiento de la ciudad y la formación artística de los ciudadanos<sup>5</sup>. En ese contexto de acción y promoción cultural, es que la intendencia montevideana llevó adelante la creación del Centro de Arte. García Esteban en un artículo del *Suplemento Dominical "El Día"* explicitaba los objetivos de la acción municipal:

La copia del monumento de Verrocchio, en todo perfectamente igual al original, como también las reproducciones de las dos menudas estatuas etruscas, han sido ejecutadas por cuenta del Municipio de la ciudad de Montevideo, que con ellas adornará una plaza y la sala de un museo en la capital del Uruguay, demostración indiscutible de elevadísima civilidad por parte de una administración preocupada de la educación artística de sus ciudadanos, esforzándose para que gloriosas obras de arte de lejanas regiones contribuyan al goce estético y a crear un gusto crítico de cerca de un millón de habitantes<sup>6</sup>.

El gusto, el goce estético, al que refiere García Esteban, eran conceptos desarrollados en el mundo occidental a partir del siglo XVIII, asociados al conocimiento del arte antiguo considerado canon indiscutible. El gusto no era una condición inherente al hombre, sino que había que cultivarlo a partir del conocimiento de las obras, el estudio erudito, la lectura.

Es por lo dicho, que la formación de museos fue en ese sentido una de las estrategias pedagógicas más sostenidas por parte de los estados a lo largo del siglo XIX. Museos especializados en distintas áreas pretendían formar a los ciudadanos estética y culturalmente a la vez que relataban el pasado común que fortalecía el sentido de pertenencia a la nación<sup>7</sup>. ,En Uruguay, el primer

4 En 1951 había quince bibliotecas barriales de las cuales nueve tenían además una sala de arte. En el Palacio Municipal se ubicaba el Servicio Municipal de Bibliotecas Circulantes. En el Museo Circulante Municipal de Arte (actual Subte), había una biblioteca especializada en historia del arte (Gobierno Municipal. Intendencia. *Boletín Municipal*. No. 510, diciembre de 1951).

5 Rodrigo Gutiérrez Viñuales, "Baroffio y la estatuaria pública. Apuntes históricos, implicaciones urbanísticas y debates estéticos", en *Eugenio Baroffio. Gestión urbana y arquitectónica. 1906 -1956*, dir. Ramón Gutiérrez (Montevideo: Farq. Udelar/Cedodal, 2010).

6 Fernando García Esteban, "Nuestro Colleoni? En Florencia. *Suplemento Dominical "El Día"*, 20 de enero de 1952.

7 Américo Castilla, *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*. (Buenos Aires: Paidós, 2010); Ma. Dolores Jiménez Blanco, *Una historia del museo en nueve conceptos*. (España: Cátedra, 2014).

museo fue el Museo Nacional, creado tempranamente en 1837 y que dio origen en 1911 a tres nuevas instituciones: el Museo Nacional de Historia Natural, el Museo Histórico Nacional y el Museo Nacional de Bellas Artes. En esa oportunidad, las colecciones se dividieron según los criterios que se manejaban entonces, por lo que las colecciones arqueológicas pasaron a integrar el Museo de Historia Natural. La pinacoteca del antiguo Museo Nacional se dividió entre el Museo Histórico y el de Bellas Artes. En el Museo Histórico, se conservaron obras referidas a acontecimientos históricos, que pudieran acompañar un relato museográfico centrado en la historia nacional.<sup>8</sup> El Museo de Bellas Artes, instalado desde entonces en el Pabellón de Higiene del Parque Urbano<sup>9</sup>, conservó, entre otras, obras referenciales de Juan Manuel Blanes, considerado el máximo artista nacional del siglo XIX. También incorporó, calcos que llegaron del Museo Británico y del Louvre, que convivieron con obras de pintores uruguayos.<sup>10</sup> El Museo de Bellas Artes vio crecer su acervo con la incorporación de las obras premiadas en los Salones Nacionales desde 1937 y con sucesivas donaciones.<sup>11</sup>

En el ámbito municipal, el primer museo se abrió en 1915 en la Quinta de Sienra, con la intención de conformar un acervo referido a la historia de la ciudad de Montevideo.<sup>12</sup> En 1935 se inauguró el Museo Municipal de Bellas Artes Juan Manuel Blanes, ubicado en la Quinta de Raffo-García de Zúñiga-Morales, comprada en 1929 por la comuna y acondicionada por el arquitecto Eugenio Baroffio para su nueva función. El núcleo original de su colección fue la donación realizada por Alejo Rossell y Rius y su esposa Dolores Pereira en 1912, colección que se encontraba hasta entonces provisoriamente distribuida en otras instituciones<sup>13</sup>. Las obras premiadas en los Salones Municipales desde 1940, se integraron al acervo del Museo Blanes y como sucedió con el Museo de Bellas Artes, sucesivas donaciones hicieron crecer la colección. En el Subte Municipal, en el subsuelo de la recientemente creada Plaza Fabini, se instaló como ya mencionamos, el Museo Circulante Municipal de Arte,

8 Ariadna Islas, "Uruguay. Museo abierto: Recuperación de otras historias/historias otras en los relatos posibles de la Nación", Revista *Museos*, (2011).

9 El edificio sufrió sucesivas ampliaciones y reformas y sigue siendo la sede del actual Museo Nacional de Artes Visuales.

10 Juan Pivel Devoto, *Catálogo descriptivo del Museo Nacional de Bellas Artes*, tomo 1. (Montevideo: Museo Nacional de Bellas Artes, 1966).

11 Carolina Porley, *El coleccionista. Fernando García y su legado al Estado uruguayo*. (Montevideo: Estuario, 2019), Enrique Aguerre, *Centenario del MNAV EN RICARDO ERLICH "ET.AL"*. (MONTEVIDEO: MNAV/MEC, 2011).

12 Es el actual Museo Histórico ubicado en el Cabildo de Montevideo.

13 Juan Carlos Weigle, "Breve Historia del Museo Municipal de Bellas Artes Juan Manuel Banes", *Revista del Museo Municipal de Bellas Artes Juan Manuel Blanes*. Volumen I. No. 1, (1958).

en el que se presentaron muestras temporales y la biblioteca de consulta de Historia del Arte.<sup>14</sup>

Como estudió extensamente Carolina Porley,<sup>15</sup> los museos estatales montevideanos, aumentaron considerablemente su acervo a partir de la donación de coleccionistas privados. En el contexto conmemorativo del primer Centenario, ingresaron a los museos públicos, colecciones conformadas por particulares con un objetivo pedagógico y civilizador, cuyo destino era traspasar el espacio privado para integrarse al acervo de los museos públicos. Un coleccionismo «movido por la proyección pública de sus logros».<sup>16</sup> Obras de arte, documentos, bibliotecas, colecciones iconográficas, objetos que podrían servir a la construcción de un relato nacional, integraron varios de esos conjuntos cuyo destino se dividió entre los distintos museos mencionados. En ese contexto, el Centro de Arte, tuvo un origen muy distinto. Si en la mayoría de los museos montevideanos la base de la colección fue la donación y no la compra,<sup>17</sup> en el caso del Centro de Arte hubo una compra importante que realizó la comuna en 1951 a través de la llamada *Misión García Esteban*. A las obras adquiridas, se sumaron piezas llegadas de otras instituciones del estado que también habían sido compradas en distintos momentos de la historia del país. Las obras incorporadas por donaciones de coleccionistas particulares fueron un porcentaje menor que en el caso de los anteriores museos.

## 2. Inventar un museo

Fernando García Esteban (1917-1982)<sup>18</sup> fue arquitecto, docente, historiador y crítico de historia del arte y como asesor de artes plásticas de la comuna fue el gestor del proceso que condujo a la creación de un Museo de Historia del Arte de la intendencia montevideana<sup>19</sup>.

14 Gobierno Municipal. Intendencia. *Boletín Municipal*. No. 510, diciembre 1951.

15 Porley, “El coleccionista”.

16 Porley, “El coleccionista”, 404.

17 Porley, “El coleccionista”.

18 Hib, “La mirada de ver y estimar”, Tello, “La question mal posee”, Daniela Tomeo, *Fernando García Esteban: entre la crítica y la historia del arte*, Colección Avances de Investigación. (Montevideo: FHYCE. Udelar. 2010), Daniela Tomeo, “Enseñar historia del arte a mediados del siglo XX. Fernando García Esteban, el aula y el museo”, en *Anales del Instituto de Profesores Artigas*. (2da época. Montevideo: ANEP/ IPA, 2011).

19 Museo de Historia del arte, MuHAr. En 1964 el Centro de Arte se instaló en el piso uno y medio del edificio municipal y en 1971 se ubicó definitivamente en el Subsuelo de la Intendencia montevideana, en Ejido 1326 esquina 18 de Julio.



Crear el museo supuso varias acciones. En primer lugar la conformación de un acervo de obras que, como era su cometido, presentara un recorrido de los principales momentos de la historia del arte. Podríamos iniciar ese proceso en 1951, con la *Misión García Esteban* y paralelamente con la recepción de obras provenientes de otras instituciones y museos públicos.

En simultáneo con ese proceso de conformación del acervo, se dio forma a la institución, lo que implicó darle un nombre, crear una imagen de identidad, realizar muestras periódicas y gestionar un local adecuado para realizarlas, así como editar publicaciones y difundirlas. El primer nombre de la colección fue Galerías de Historia del Arte y desde 1959 se utilizó el término Centro de Arte. Se usó como logotipo el dibujo de un ánfora griega, lo que puede sugerir el valor fundacional que se dio a ese período de la historia del arte<sup>20</sup>. Hasta 1964, como señalamos anteriormente, la colección funcionó en una sede provisoria en la calle Uruguay 1194, en la que se expuso parte de la colección y se realizaron muestras temporales entre 1957 y 1964.

La difusión de las actividades del Centro se hizo a través de artículos de prensa y de la publicación de catálogos, los cuales resultaron ser la principal fuente utilizada para reconstruir el período que nos ocupa y escribir el presente texto. Los artículos de prensa son casi todos escritos por García Esteban. Los catálogos, publicados por el Consejo Departamental de Montevideo. Centro de Arte, no siempre indican el nombre del autor, pero atendiendo al rol que García Esteban tuvo en la gestión del Centro, podemos inferir que aún sin registrar autoría, hayan sido escritos por él. Es por ello que en el texto, atribuyo como autor de los catálogos al arquitecto García Esteban ya que la actuación de otros profesionales para temas y exposiciones puntuales se consignó puntualmente. En ese sentido, fueron convocados los Profes. Raúl Campá Soler y Luis Bausero, especialistas en prehistoria uruguaya y cerámica antigua respectivamente, para escribir en los catálogos y publicar notas en la prensa referidas a sus especialidades. Por otra parte García Esteban tenía una forma de escritura propia, que se reconoce en la importante cantidad de textos, libros y artículos que publicara.

La difusión de las actividades del Centro fue presentada por García Esteban en artículos publicados en el *Suplemento dominical "El Día"*, medio de muy amplia circulación nacional.

20 En 1977, cuando García Esteban se jubiló, todavía se llamaba Centro de Arte y su imagen aún era una cerámica griega.

## 2.1. Sistematización y conceptualización del acervo

En mayo de 1951 la intendencia montevideana creó los Pabellones de Historia del Arte, previendo su ubicación en los pisos menos uno y menos dos del ala Noroeste del Palacio Municipal una vez que el edificio fuera inaugurado. García Esteban, quien se encontraba en Europa gozando de una licencia con goce de sueldo, fue encargado de «la elección y adquisición en los mercados europeos, de reproducciones de obras» para la nueva institución. Debía además investigar sobre «el estudio de instalación arquitectónica de Museos»<sup>21</sup>. Ello suponía conocer las condiciones edilicias de los museos, la forma de presentación de las obras y las propuestas didácticas o de difusión del acervo que llevaban adelante. Los artículos escritos en el diario *El Día* como consecuencia de estos viajes, según veremos más adelante, presentaron reflexiones y preocupaciones en este sentido.

En el mismo acto en que se encargaba la compra, se solicitaba a los cuerpos diplomáticos uruguayos en varios países europeos (Suiza, Francia, Italia, Alemania, Suecia, Países Bajos, Gran Bretaña y España) que apoyaran la gestión y alojaran las obras adquiridas antes de ser enviadas al Uruguay. La partida asignada para las compras fue de 15.000 pesos uruguayos, solicitándose al Banco República que fijara un cambio favorable<sup>22</sup> para la compra de dólares, ya que al ser compras realizadas en el exterior, esa sería la moneda de transacción<sup>23</sup>. En octubre de ese año ya se habían adquirido las piezas y García Esteban solicitó 2500 pesos uruguayos para los gastos de embalaje y envío, monto que fue autorizado por lo que las piezas no demoraron en llegar.<sup>24</sup>

El resultado de la *Misión García Esteban*, fue la adquisición de doscientas once obras, según consigna el Registro del Inventario General del Acervo Artístico del Centro de Arte<sup>25</sup>, que puede consultarse en el Archivo del MuHAr. Las piezas compradas fueron esculturas, relieves escultóricos, arte mobiliario y artefactos utilitarios en el caso de la prehistoria, de los que se indicaba que eran calcos directos del original en yeso patinado. García Esteban insistió

21 Gobierno Municipal. Intendencia. *Boletín Municipal*. No. 503, mayo de 1951, 11444.

22 Entre 1939 y 1959 hubo en el Uruguay una política de Control de Cambios, por lo que el precio del dólar era fijado por el Banco República, generando una segmentación del mercado cambiario. Por esta razón, cada vez que la Intendencia compraba una obra en el exterior en dólares, debía solicitar al Banco República que fijara una tasa favorable, argumentando el beneficio que tendrían dichas compras para la cultura nacional.

23 Gobierno Municipal, Intendencia. *Boletín Municipal*. No. 504, junio de 1951, 11620

24 Gobierno Municipal., Intendencia. *Boletín Municipal*. No. 508, octubre de 1951.

25 Registro del Inventario General del Acervo Artístico del Centro de Arte, 1951.

reiteradamente en cuanto a buscar calcos que fueran tomados directamente del original, como modo de garantizar la calidad de la obra.

En todos los casos en los que se trata de transposiciones de obras famosas se buscó mantener el real dimensionado de las distintas piezas artísticas y la justa relación con sus pátinas, colores y con texturas propias del material. Los originales se alternan con esas copias y pretenden ubicarse, por reacción, con mayor sentido documental al fijar una directa medida comparativa. También –y cuando fue posible- las réplicas se mantuvieron con el mismo material primitivo y en primeras versiones, para mejor fidelidad del modelado.<sup>26</sup>

Las piezas adquiridas por García Esteban, fueron principalmente material prehistórico, obras del mundo greco latino y de cercano oriente y en menor medida de la Edad Media. La adquisición se hizo en los talleres de Fallani (Roma), Renato Funcioni (Nápoles), F. Marinelli (Florencia), Museo de calcos Escuela de Artes y Oficios (Florencia), Mercatelli (Roma), Calcografía del Louvre (París), Museo Saint-Germain (Laye). En artículos y catálogos publicados en esos años, García Esteban señaló que también se compraron obras en Egipto,<sup>27</sup> España y Países Bajos.<sup>28</sup>

La compra de piezas en el exterior por parte de la intendencia no fue excepcional en el período. La comuna compró réplicas de esculturas clásicas y renacentistas para ubicar en la capital. A la réplica en bronce de El David, adquirido en 1929 en la Fundación Ferdinando Marinelli, siguió la compra en 1951, en la misma fundición, de El Idolino, el Gatamelatta y el Colleoni. También allí se compraron réplicas reducidas del Gatamelatta, del Colleoni, la Minerva etrusca de Arezzo y el Idolino, destinadas al Centro de Arte.<sup>29</sup>

Paralelamente se adquirieron piezas para el Museo Municipal J. M. Blanes. En 1961 la comuna financió una expedición al yacimiento Catalán Chico (Artigas), liderada por el arqueólogo Raúl Campá que tuvo como consecuencia el ingreso de una importante colección de piezas prehistóricas del Uruguay. La profesora Isabel Gandola fue encargada en 1962 de adquirir piezas precolombinas en Méico, Guatemala, Costa Rica y Perú<sup>30</sup>.

26 Concejo Departamental de Montevideo. Galerías de Historia del arte. *Catálogo de obras*. s/f.

27 Concejo Departamental de Montevideo, *Centro de Arte*, julio-agosto de 1959.

28 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, *Acesiones recientes. Adquisiciones. Donaciones*, Marzo-abril de 1961.

29 Ver Gutiérrez Viñuales, “Baroffio y la estatuaria pública”.

30 <https://muhar.montevideo.gub.uy/node/84/colecciones-arqueologicas-y-etnograficas-americanas-de-la-intendencia-de-montevideo> Disponible 18.1.2021.

A partir de 1952, año en que empezaron a llegar las piezas adquiridas en Europa, se organizaron regularmente exposiciones que presentaban las nuevas obras. Siendo el objetivo de la operación claramente pedagógico, el arquitecto, advertía que las piezas adquiridas no llegaban a completar un panorama acabado de la historia universal ya que algunos períodos no estaban representados por obras. Las ausencias fueron cubiertas por otras colecciones de calcos que existían en el país desde principios de siglo y que fueron llegando al Museo en calidad de donación o préstamo.

El primer aporte fue del Museo de Bellas Artes, que formó probablemente la primera colección de calcos del país con una intención didáctica. Allí había una Sección de Escultura Comparada ubicada en el Gran Salón<sup>31</sup> creada a partir de la adquisición de vaciados de yeso en el Museo del Louvre y la Escuela de Bellas Artes de París en 1912.<sup>32</sup> En 1910, quien sería el primer director del MNBA, el pintor Domingo Laporte, realizó un catálogo de las obras existentes en la Sección Bellas Artes<sup>33</sup>. En el mismo ubicaba en el sector de esculturas, varios relieves del Partenón y una Cariátide (donadas por el Dr. Alberto Nin en 1895), así como vaciados en yeso del original de obras como la Venus de Milo o el Galo Moribundo cuyos originales se encuentran en el Museo del Louvre y Capitolino de Roma respectivamente. El Museo de Bellas Artes expuso en sus primeras décadas de vida, calcos antiguos que alternaban con obras de artistas nacionales y europeos.

Entre 1951 y 1962, el MNBA permaneció cerrado al público. Ubicado en el antiguo Pabellón de Higiene, presentaba problemas edilicios y resultaba pequeño para el incremento de obras que estaba recibiendo, obras principalmente de autores uruguayos. En febrero de 1961, como actividad que anunciaba su próxima reapertura, organizó la muestra *100 años de Pintura de Uruguay. 1830-1930*, expuesta en el Subsuelo del Palacio Municipal.<sup>34</sup> Cuando reabrió en setiembre de 1962 había incrementado sustancialmente sus colecciones principalmente con arte nacional,<sup>35</sup> por lo que los antiguos

31 Pivel Devoto, "Catálogo descriptivo".

32 Aguerre, "Centenario del MNAV".

33 Domingo Laporte, *Museo Nacional, Catálogo de la Sección Bellas Artes*. Archivo Laporte. Caja 01859. Museo Histórico Nacional. Diciembre 2021.

34 Aguerre, *Centenario del MNAV*.

35 En 1969 fue nombrado como director el Prof. Ángel Kalenberg quien definitivamente afirma la institución como un museo de arte moderno y principal custodio de la plástica nacional. (Ángel Kalenberg, "Intimididades a la vista. Un exdirector de un museo de arte en lucha con la memoria", en *Centenario del MNAV*, Ricardo Erlich "et. al.", (Montevideo: MNAV/MEC.2011).

calcos encontraron un mejor destino en el proyecto municipal. Los catálogos que publicara el Centro de Arte dieron cuenta de éste préstamo:

Pero aún merece mayor destaque la cesión temporaria, hecha por el Museo Nacional, de su amplia colección de calcos; se trata de más de trescientas piezas, algunas de gran tamaño y notable fidelidad. Es una serie singularmente rica en la Antigüedad clásica, la etapa renacentista, el Barroco y el siglo XIX; estos últimos capítulos estaban, precisamente, poco representados en el Centro de Arte y con dichas obras se colma espléndidamente aquella carencia.<sup>36</sup>

El Archivo del MuHAr conserva el listado de calcos de yeso que llegaron al Centro de Arte provenientes del MNBA. Relieves y esculturas antiguas, elementos decorativos de arte islámico, son algunas de las treinta piezas que incluía el registro.<sup>37</sup> En esos casos, las piezas llegaron en calidad de préstamo o cesión, al menos esas son las palabras que registra la documentación existente en el archivo del Museo y los catálogos de las exposiciones temporales. *La Noche* de Miguel Angel fue la única pieza que se registró como donación y fue realizada por la Escuela de Bellas Artes, la segunda institución involucrada en la formación del acervo.<sup>38</sup>

En tercer lugar, se incorporaron en 1966 piezas provenientes de la Facultad de Arquitectura del Uruguay. La institución había reunido una primera colección de calcos antiguos por razones pedagógicas. La enseñanza de las Bellas Artes requería un entrenamiento en el que se copiaban modelos de dibujo, obras de arte antiguas y por supuesto modelos de yeso. Por ello todas las instituciones de enseñanza contaban con réplicas de sirvieran a la formación de los estudiantes.<sup>39</sup> El Concejo de la Facultad de Arquitectura, en sesión del 11 de mayo de 1966, cedió en custodia ciento noventa calcos a la Intendencia montevideana.<sup>40</sup> Si bien el préstamo fue en el año 1966, cuando el Centro de Arte se ubicaba ya en el Palacio Municipal, el proceso revela igualmente una revisión de las colecciones, sus usos y relocalizaciones. Los

36 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, *Acciones recientes. Adquisiciones. Donaciones*, Marzo-abril de 1961.

37 Museo Nacional de Bellas Artes. *Nómina de calcos destinados a Dirección del Centro de Artes y Letras del Concejo Departamental de Montevideo*, Noviembre 1961, 1

38 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, *Acciones recientes. Adquisiciones. Donaciones*, Marzo-abril de 1961.

39 Imanol Aguirre, *Teorías y prácticas en Educación artística*, (España: Octaedro-EUB, 2005); Milena Gallipoli, «El horizonte de la copia. Calcos escultóricos y educación artística», en *Ernesto de la Cártona*, ed. Laura Malosetti, (Buenos Aires: Amigos de Bellas Artes, 2016).

40 Concejo Departamental de Montevideo. Centro de Arte. Remito indicando obras prestadas por la Facultad de Arquitectura al Centro de Arte para la Exposición "Arte Cristiano e islámico antiguo". Archivo del MuHAr.

calcos, principalmente piezas arquitectónicas (capiteles, cornisas, columnas, etc.), habían sido modelos necesarios en una forma de enseñanza que estaba dando paso a nuevas estrategias pedagógicas. La arquitectura moderna aspiraba a superar los lenguajes historicistas y desarrollar programas que reflejaran un mayor compromiso social.<sup>41</sup>

Las circunstancias mencionadas anteriormente en relación a los proyectos institucionales que el MNBA, la Facultad de Arquitectura o la Escuela de Bellas Artes estaban desarrollando, fueron favorables al proyecto que la comuna y García Esteban tenían para la creación de un Centro de Arte. García Esteban fue riguroso al momento de registrar las respectivas procedencias de las piezas, indicando en los catálogos publicados aquellas piezas que eran préstamo, adquisición o donación. De hecho varias de las exposiciones del período tuvieron como objetivo principal ir presentando las nuevas incorporaciones. Así lo señalaba el arquitecto:

... en forma periódica se realizan exhibiciones de las accesiones recientes. No contienen, como es lógico coherencia de planteo didáctico o de organización de conjunto. La razón fundamental estriba en la intención de mostrar al público lo que, para el museo, constituye novedad.<sup>42</sup>

Como vemos, la mayor parte de la colección fue comprada por la propia comuna o remitida en calidad de préstamo o donación por otras instituciones públicas. García Esteban también recurrió a coleccionistas particulares solicitando préstamos para muestras puntuales. En todos los casos quienes prestaron piezas y por supuesto quienes las donaron, fueron rigurosamente registrados. Sin duda con la intención de alentar a otros coleccionistas a actitudes similares. Decía el arquitecto:

Los museos necesitan, para ser, de la intervención directa del particular. En Montevideo, esta acción es limitada, pero ello resulta, también, de la escala reducida en que toda empresa cultural se desarrolla dentro del medio. Además, debe irse creando, todavía la conciencia de la colaboración espontánea: en la medida que tiene, aquí se ejemplifica.<sup>43</sup>

41 Jorge Nudelman, "El efecto 1952", *Vitruvia*. Instituto de Historia de la Arquitectura. Facultad de Arquitectura. Udelar Año 2. No. 2, (diciembre 2015).

42 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, *Accesiones recientes. Adquisiciones. Donaciones*, marzo-abril de 1961.

43 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, *Accesiones recientes. Adquisiciones. Donaciones. Préstamo*, marzo-abril.1963.

Las donaciones y préstamos de coleccionistas particulares no fueron extensas, pero igualmente estuvieron presentes. El legado más importante del período fue la colección Pereira Anavitarte. El Prof. Juan A Pereira Anavitarte, fallecido tempranamente en 1957, tenía una breve pero singular colección de obras de arte principalmente del período colonial. Como registra el catálogo que acompañó la muestra de su donación, el destino de las mismas según voluntad del coleccionista, fue que incrementaran el acervo comunal:

... desde un principio y sin urgencias, sintió el generoso deseo de que a la hora de su muerte, esas pertenencias artísticas debían pasar a un Museo público: que esa era la obligación moral de un ciudadano; que así podía contribuir con su esfuerzo personal y en la más amplia manera, a la cultura de su país. No hacía alarde de este propósito y en su voluntad testamentaria dispuso, simplemente, que aquellas de las obras que formaban parte de su colección y tuvieran valor destacado pasaran a integrar las colecciones museográficas comunales.<sup>44</sup>

La colección Anavitarte incorporó al museo obras de un período que no estaba contemplado en las primeras adquisiciones, que fueron principalmente de arte europeo, producto de la *Misión García Esteban* y de las piezas llegadas de las instituciones mencionadas. El canon en materia de arte era el mundo europeo, el estudio del arte colonial o precolombino recién se estaba iniciando.

En 1961 se registraron en los catálogos la donación que hiciera el Sr. Raúl Varela de una pieza original de alfarería griega y la realizada por un donante anónimo de siete piezas, calcos de originales del arte mesopotámico y clásico. En 1963 se registró la donación de un esmalte original renacentista de la familia Bacchetti<sup>45</sup>. El propio García Esteban donó en 1961 una serie de piezas arqueológicas egipcias y mesopotámicas, varias de las cuales se registran como originales.<sup>46</sup>

Entre los nombres de coleccionistas que prestaron obras para distintas muestras encontramos a Francisco Matto (cuarenta y dos piezas), José Pedro Argul, Abelardo Sáez Sanguinetti, Benigno Ferrario y Rodríguez Albir todos ellos para la muestra *Algunos Dioses del antiguo Egipto*, piezas que se registran

44 Concejo Departamental de Montevideo, *Galerías de Historia del Arte*, octubre-noviembre 1959.

45 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte. *Acesiones recientes. Adquisiciones. Donaciones. Préstamo*, marzo-abril de 1963.

46 Junta Departamental Montevideo. *Boletín de Actas de la Junta Departamental de Montevideo*, Acta No. 1617, 1961.

como originales.<sup>47</sup> El Sr. Mirko Eduardo Sors prestó piezas para la muestra sobre escritura cuneiforme.<sup>48</sup> En la *Exposición de Arte Precolombino* prestaron obras Samuel Niszt, Galería Arte Bella, Francisco Matto y Raúl Campá Soler, quien fue además el responsable de clasificar las obras y elaborar los textos explicativos de la muestra y del catálogo.<sup>49</sup> La exposición de 1958, *Pintura antigua italiana siglos XIV a XVIII*, contó mayoritariamente con obras que eran préstamos de coleccionistas particulares, principalmente el Sr. José Bacchetti, seguido de Juan B. Pons, Ferrer Regoyos y Arnoldo Meerhoff y Alberto Domínguez Cámpora.<sup>50</sup>

En 1957, el Centro también organizó la muestra de la colección de cerámicas antiguas traída por el Ing. Luis Andreoni a fines del siglo XIX y comprada por el Estado en 1900. La colección tuvo como destino el único museo existente, el Museo Nacional y se trasladó en 1911 al Museo Nacional de Historia Natural. La colección nunca había sido exhibida, hasta que en 1957, el Prof. Luis Bausero, convocado como especialista en el tema, las clasificó y estudió. A partir de este estudio, Bausero publicó una serie de artículos en el *Suplemento dominical "El Día"*, en que presentaba algunas piezas de la colección y aportaba valiosa información sobre la alfarería antigua. Si bien la colección siguió formando parte del acervo del Museo de Historia Natural, su primera exhibición en el Subte municipal, fue consistente con todas las acciones que el Centro Municipal estaba implementando.

A la extensa colección de calcos, se sumó la formación de un Gabinete Municipal de Estampas, cuyo origen fue un poco anterior a la creación del Centro de Arte. La matriz del mismo, fue la colección de grabados y litografías adquiridas por el Prof. Adolfo Pastor<sup>51</sup> en París, piezas centradas en el siglo XIX y XX. El conjunto se vio enriquecido por la compra que autorizó el Concejo Municipal para la adquisición de grabados anteriores al siglo XIX.<sup>52</sup>

47 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, *Exposición temporal. Algunos dioses del Antiguo Egipto*, julio-agosto de 1959.

48 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte. *La escritura cuneiforme*, agosto de 1960. Las piezas prestadas por el Sr. Sors fueron dos tablillas un cilindro grabado y su impresión y ocho sellos de piedra, atribuidos al período sasánida.

49 Concejo Departamental de Montevideo, Galerías de Historia del Arte. 24 de junio al 27 de julio. s/f

50 Concejo Departamental de Montevideo, Galerías de Historia del Arte, *Pintura antigua italiana. Siglos XIV-XVIII*, agosto-setiembre de 1958.

51 Adolfo Pastor (1898-1983) fue grabador e ilustrador uruguayo, primer docente del taller de grabado de la Escuela de Bellas Artes y luego director de la institución. Obtuvo becas oficiales de perfeccionamiento en Europa en 1949 y 1955.

52 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte. *Grabados XV al XIX*, junio- julio de 1961.



Mencionemos por último una colección que generó expectativas en algunos uruguayos, pero cuya adquisición no llegó a concretarse, me refiero a la colección del cónsul honorario uruguayo en Florencia, Gilberto Fraschetti Rui. Fraschetti Rui, había tenido una activa participación en la compra de las piezas realizadas en la fundición Marinelli, desde la compra de El David en 1929, hasta las adquisiciones de la *Misión García Esteban*. En 1955 Fraschetti falleció en Florencia, dejando una importante colección de arte de más de 1600 piezas. En una nota de prensa, Guido Manzini<sup>53</sup> presentaba imágenes de algunas de las obras: ánforas griegas, búcaros etruscos, cofres y tallas medievales, armas, esculturas renacentistas, eran algunos de los tesoros que Fraschetti Rui tenía en su casa y que mostraba a los visitantes, muchos de ellos uruguayos, según consignaba el cronista. Manzini afirmaba:

... la colección que ha dejado, en su fueron íntimo esperaba que un día pudiera ser puesta a disposicipon de sus compatriotas en Montevideo”, y agregaba “se ha perfilado en los últimos meses la posibilidad de que alguna corporación cultural uruguaya quiera asegurársela definitivamente ya que, si tal proyecto no llegara a poderse realizar, corre el riesgo de dispersarse, perdiéndose su significado y la importancia esencial.

La ansiada compra no se realizó y la colección Fraschetti permaneció en Italia.

Las gestiones, discusiones y trayectorias mencionadas hasta el momento, muestran claramente que hubo en la década del cincuenta, un fuerte interés por incorporar al acervo y al espacio público, ejemplos de arte europeo. Las múltiples acciones llevadas adelante así lo muestran: compra, recepción de donaciones, puesta en valor de colecciones no expuestas anteriormente, articulación con otras instituciones y con colecciones particulares para presentar obras en muestras temporales o recibir donaciones. El conocimiento de otros museos que tuvo García Esteban a raíz de viajes a Europa y Estados Unidos, le confirmó lo imprescindible del vínculo que debía haber entre el museo público y los coleccionistas privados. Así lo expresaba en 1960: «No se puede pensar en museos si no existe la conciencia pública de su necesidad y la colaboración necesaria del particular». <sup>54</sup>

53 Guido Manzini (desde Florencia especial para El Día), “La colección artística Fraschetti Rui”, *Suplemento dominical “El Día”*, 31 de enero de 1955.

54 Fernando García Esteban, “Galería Nacional de Washington”, *Suplemento Dominical “El Día”*, 13 de noviembre de 1960.

## 2.2 El Centro de Arte en marcha.

Todo el proceso mencionado en el apartado anterior, tenía como objeto, según explicitara en varias oportunidades García Esteban dar forma al futuro Centro de Arte a ubicarse en el Palacio Municipal, edificio por entonces en proceso de construcción. Desde 1952, al regresar de la *Misión*, que le ocupó varios meses, García Esteban publicó algunos artículos en el *Suplemento Dominical "El Día"* en los que anunciaba las compras y la próxima llegada de las piezas. Siendo su objetivo eminentemente pedagógico, las exposiciones se iniciaron antes que estuviera inaugurado el edificio municipal. Las primeras muestras fueron en la sala de exposiciones del Museo Circulante Municipal (Subterráneo). La realizada en junio de 1954, mereció un artículo en el suplemento mencionado, acompañado de fotografías que muestran las piezas, casi todas esculturas y a una veintena de estudiantes del Instituto de Profesores Artigas que la visitaban<sup>55</sup>. Al año siguiente se hicieron en el Subte otras «exposiciones didácticas»: *600 años de Pintura, El Impresionismo francés* (ciclo de tres muestras, Los precursores, los impresionistas, los post-impresionistas), a las que se sumaron muestras en «salitas vecinales de arte»<sup>56</sup> (Cerro, Cerrito de la Victoria, Villa Dolores).<sup>57</sup>

En diciembre de 1957 se abrieron las Galerías de Historia del Arte en la calle Uruguay 1194, en una casa antigua de patios de claraboya, que podía ser visitada de martes a domingo de 17 a 21 hs., previendo horarios especiales a convenir con instituciones educativas.

Las exposiciones como mencionamos, fueron acompañadas por breves catálogos. Entre 1954 y 1964, se relevaron veinte catálogos, dieciocho existentes en el archivo del MuHAr y dos en una colección particular. Dos de ellos no tienen fecha<sup>58</sup>, pero al ser la dirección registrada en los mismos la calle Uruguay, se datan como anteriores a 1964. A los veinte catálogos que presentan exposiciones temporales, deben sumarse otras ocho exposiciones temporales que quedaron registradas o bien en notas de prensa o en los propios

55 Fernando García Esteban, "Exposición en el Subterráneo Municipal", *Suplemento Dominical "El Día"*, 11 de junio de 1954.

56 Las salitas vecinales se encontraban junto a las Bibliotecas barriales.

57 También en 1956 se realizó la Exposición didáctica "El Grabado" (Concejo Departamental de Montevideo, 5 junio al 5 de julio de 1956).

58 Concejo Departamental de Montevideo, Galerías de Historia del Arte. Exposición temporaria. *Arqueología y arte Precolombinos. Las Altas culturas suramericanas*. Exposición realizada con parte del acervo propio y préstamos de colecciones particulares. 24 de junio al 27 de julio. s/f y Concejo Departamental de Montevideo. Galerías de Historia del arte. *Catálogo de obras*:s/d

catálogos que informan sobre pasadas o futuras muestras. Provisoriamente registramos entonces entre 1954 y mayo de 1964 veinticocho exposiciones temporales<sup>59</sup>, de duración breve, casi todas estuvieron abiertas un mes. La duración breve, seguramente se debió probablemente a que se estaba en una etapa transicional de formación del museo que quedaría instalado una vez que se terminara su sede definitiva en el edificio municipal aún en construcción. La sede de la calle Uruguay siempre se presentó como provisoria y las piezas exhibidas eran pocas en relación al acervo que se estaba formando, pero permitían difundir un proceso que estaba en marcha.

Los catálogos referidos a exposiciones temporales, son publicaciones casi siempre breves de uno o dos pliegos, con algunas imágenes en blanco y negro, datos de algunas de las piezas exhibidas y comentarios que aportan a la comprensión de la obra. La exposición de escritura cuneiforme<sup>60</sup> y la dedicada a dioses del Antiguo Egipto,<sup>61</sup> presentan la obra de arte como recurso para acercarse a la historia de los sumerios y de los egipcios, por lo que en ellos hay información histórica y se cita una bibliografía actualizada, algo que no sucede en las otras publicaciones en que no hay bibliografía citada. En el caso de la muestra *Algunos dioses del Antiguo Egipto*, García Esteban advertía que la muestra estaba «ordenada didácticamente» y se excusaba de no poder presentar todo el panteón egipcio por carecer de piezas que representaran a algunos dioses. La exposición fue extensa a juzgar por las piezas señaladas en el catálogo: *ushebtis*<sup>62</sup>, amuletos, colgantes, estatuillas, relieves, algunos pertenecientes al Centro de Arte, otras a coleccionistas que las prestaron para la muestra. La exposición temporaria *La escritura cuneiforme* también mereció una publicación más extensa (ocho páginas) en las que se presentaba a los sumerios tomando como bibliografía dos obras editadas el año anterior en Estados Unidos<sup>63</sup>, revelando una vez más la bibliografía actualizada que manejaba el arquitecto.

García Esteban advirtió en más de una oportunidad que la colección se centraba principalmente en «formas de bulto o relieve», más difíciles de encontrar en otros museos montevidianos que se dedican, decía el arquitecto, a expresiones artísticas «desarrolladas en el plano». Es cierto que en el arte antiguo, la pintura es mucho más escasa que la escultura o la arquitectura

59 Ver listado al final del artículo.

60 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte. *La escritura cuneiforme*, agosto de 1960.

61 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, *Exposición temporaria. Algunos dioses del Antiguo Egipto*, julio-agosto de 1959.

62 Los *ushebtis* son pequeñas estatuillas que acompañaban el ajuar funerario, ampliamente difundidas durante el Imperio Nuevo.

63 En 1960 García Esteban había viajado a Estados Unidos.

y en el caso del arte griego inexistente salvo en las cerámicas. No obstante lo cual, García Esteban tenía una consideración especial por la escultura a la que consideraba una expresión artística más difícil de comprender: «un arte hermético, el más contenido y complejo para la apreciación y fuente maravillosa de emociones».<sup>64</sup>

### 2.3 Estrategias para difundir y enseñar el arte: formando públicos

En 1960, con motivo de un viaje a Estados Unidos, García Esteban publicó extensas crónicas en las que informaba y comentaba sobre los museos que visitaba. El recién inaugurado Museo Guggenheim de Nueva York, le mereció comentarios sobre su arquitectura y los criterios de exhibición. Los comentarios propios se apoyaron en autores y críticos contemporáneos.<sup>65</sup> La crónica referida a la Galería Nacional de Washington, no se detuvo solamente en la arquitectura, sino que además comentó amplia y elogiosamente las actividades culturales del museo: conciertos, distintas modalidades de visitas guiadas, publicación de catálogos y reproducciones de obras para la venta.<sup>66</sup> Lecturas y viajes, abonados por su propia experiencia docente, le dieron una perspectiva clara en cuanto a que la principal función del Centro era eminentemente didáctica. Ese era el sentido para crear una colección de obras que en definitiva estaba compuesta, como ya señalamos, mayoritariamente por réplicas. Una colección cuya función pedagógica en una escuela de arquitectura o de arte, ya no parecía ser relevante, pero que cobraba nuevo impulso pensada en otro escenario y dirigida a amplios públicos, compuestos no solamente por estudiantes de bellas artes, como señalaré más adelante. El objetivo era divulgar la historia del arte, decía García Esteban en 1962, de esa forma «el público montevideano que años atrás fue asiduo concurrente al Museo Nacional y que ahora la visión nueva, la continuada frecuentación de esta colección, tendrá oportunidad de volver a observar algunas de dichas piezas y no en condiciones óptimas de montaje».<sup>67</sup>

Para lograr ese objetivo, era necesario, creía el arquitecto, contar con un número suficiente de piezas que pudieran mostrar la evolución de la historia

64 Fernando García Esteban, *Teoría general del arte*. (Montevideo: Medina, 1958), 60.

65 Fernando García Esteban, “El museo Guggenheim de Nueva York”, *Suplemento Dominical “El Día”*, 26 de junio de 1960.

66 Fernando García Esteban, “Galería Nacional de Washington. DC”, *Suplemento Dominical “El Día”*, 13 de noviembre de 1960.

67 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, *La escultura en el Renacimiento italiano*, 1.ª serie, (julio de 1962).

del arte desde la prehistoria hasta el presente. Una historia lineal que se apoyaba en una secuencia cronológica era la forma en que se presentaban las colecciones de calcos en la mayoría de los museos europeos. Las culturas americanas, ya fueran prehistóricas o coloniales, no se integraban a ese relato, sino que generalmente se alojaban en otros museos: arte sacro para el arte colonial, museos etnográficos, antropológicos o de historia natural para el mundo precolombino.

El conocimiento histórico, que se apoyaba en un conocimiento erudito y racioal, no debía dejar de lado la dimensión emocional y sensorial que el arte transmite al espectador. En ese sentido, señalaba García Esteban: la «frecuentación de las obras de arte, enriquecen la sensibilidad para el acto estimativo»,<sup>68</sup> apuntan a la comprensión de las obras y a la formación de públicos. La réplica cuando es buena, permite apreciar las dimensiones, las texturas, la pátina que imita adecuadamente el material, siendo por tanto una experiencia muy superior a la de la reproducción fotográfica. Así lo planteaba en un artículo de prensa:

Grave es, entonces, que en nuestro medio no exista un Museo orgánico vivo, que exponga a la consideración pública el resultado de la formidable experiencia artística mundial y permita, por tanto la complementación de la enseñanza artística, no sólo en vista de la formación de los creadores, sino también de los estudiosos de los simples diletantes o de la masa popular.<sup>69</sup>

Era necesario, afirmaba, « formar al hombre normal y corriente», ya que « no existe arte sin público que lo aprecie». <sup>70</sup> La formación del ‘gusto’ debía iniciarse en la infancia, algo que pocas veces sucedía. El contacto con el arte por parte de los niños, se ve reducido a reproducciones de mal gusto, ‘cuadros de comedor’, escribía García Esteban. «El gustador, como el artista, deben formarse, madurar, aguzar su espíritu: lograr la aptitud que el fenómeno artístico requiere para su cumplimiento. Pero el hombre está abandonado a sus propias fuerzas en tal sentido»<sup>71</sup> el museo es por tanto una institución necesaria. El público que participa del mundo del arte debe ser educado, por

68 Fernando García Esteban, *Teoría general del arte*, (Montevideo, Medina, 1958), 30.

69 Fernando García Esteban. “Obra cultural de la Intendencia Municipal de Montevideo. Las Galerías de Historia del Arte”, *Suplemento dominical “El Día”*, 31 de agosto de 1952.

70 Fernando García Esteban, “El público de las exposiciones”, *Suplemento dominical “El Día”*, 10 de agosto de 1952.

71 Fernando García Esteban, “El público de las exposiciones”, *Suplemento dominical “El Día”*, 10 de agosto de 1952.

ello los textos que acompañaban los breves catálogos presentaban información para «orientar al visitante»<sup>72</sup>, según palabras del propio arquitecto.

Una de las exposiciones que atendió la misión didáctica en forma más cabal fue la anteriormente mencionada “*Exposición didáctica ‘el Grabado’*”, realizada en la sala del Subte en 1956. El catálogo inusualmente extenso, contaba con cincuenta páginas. En él no solamente se incluía el listado de obras expuestas, además se explicaban pormenorizadamente las técnicas y se presentaba reproducciones de algunas obras, así como del espacio expositivo. Las imágenes muestran paneles explicativos con la historia del grabado, obras encuadradas en la pared (ordenadas en tres secciones: grabado universal, artistas uruguayos y clubes de grabado) vitrinas con herramientas e incluso un sector de la sala en la que se había montado un taller que permitía dar clases y hacer demostraciones públicas de la técnica.<sup>73</sup>

Queda claro, que el Centro llevó adelante variadas estrategias para convocar públicos: alentó las visitas de estudiantes previendo horarios especiales a coordinar con los docentes, difundió las muestras a través de artículos en la prensa, e inclusive en un interesante ejercicio de descentralización, realizó en 1956, muestras llamadas específicamente «exposiciones didácticas» que fueron realizadas en las «salitas vecinales de arte» (en barrios populares como el Cerro, Cerrito de la Victoria o Villa Dolores).<sup>74</sup>

## Conclusiones

Los años cincuenta del siglo XX fueron tiempos en los que la historia del arte fue un tema presente en el mundo académico y cultural. Se discutió la creación de una Licenciatura en Historia del Arte, se recuperaron cerámicas griegas que no habían sido expuestas, se compraron colecciones en misiones llevadas adelante por funcionarios municipales, se recibieron donaciones. Las colecciones de calcos y réplicas de arte antiguo que existían en Montevideo fueron relocalizadas en función de las nuevas necesidades y perspectivas desde

72 Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, *Muestra temporaria. Pinturas y grabados europeos de los siglos XVI al XVIII*, setiembre-octubre 1964.

73 Concejo Departamental de Montevideo, *Exposición didáctica, “el Grabado”*. *Catálogo de obras. Plan de actos*, 5 junio al 5 de julio de 1956.

74 Información registrada en Concejo Departamental de Montevideo. *Exposición didáctica, “el Grabado”*. *Catálogo de obras. Plan de actos*, 5 junio al 5 de julio de 1956.

las que se pensaba la enseñanza de las artes y la arquitectura y se reformulaban los museos. El creciente interés por el arte moderno y por el arte uruguayo, que fueron dando forma al Museo de Bellas Artes J.M. Banes y al Museo Nacional de Bellas Artes, habilitó la posibilidad de contar con piezas que enriquecieran el proyecto del Centro de Arte.

La vida del Centro de Arte mostró ser activa en cuanto a la cantidad de exposiciones que se realizaron, en el centro de la ciudad y en los barrios. Los contactos con actores locales fueron fructíferos, no solamente para incrementar el acervo, sino también para poder presentar al público exposiciones más completas, con piezas que formaban parte del espacio privado del coleccionista. Instituciones nacionales y organismos Internacionales como la UNESCO<sup>75</sup> o los servicios culturales de la Embajada Británica<sup>76</sup> fueron convocados exitosamente para presentar nuevas muestras. El objetivo pedagógico del Centro fue consistente con sus acciones, por ejemplo flexibilizar los horarios de apertura de la sala para que pudiera ser visitada por docentes con sus estudiantes. El público al que se apuntó no fue únicamente el de estudiantes de enseñanza formal en sus distintos niveles, sino que hubo una explícita intención por formar el gusto del ciudadano común, publicando catálogos didácticos y difundiendo el acervo y las muestras a través de medios de comunicación de amplia circulación como el *Suplemento dominical "El Día"*. García Esteban creía que la apreciación de arte, requería una formación y frecuentación de las obras. La sensibilidad, afirmaba «se va enriqueciendo y haciéndose cada vez más aguda a medida que el aporte cultural es mayor». <sup>77</sup>

El Centro convocó a especialistas como Luis Bausero o Raúl Campá Soler para catalogar e investigar obras de períodos de los que eran referentes.

La creación del Centro, producto de una sumatoria de piezas que tenían distintas procedencias, conformó, en el proyecto de García Esteban, un programa específico con una identidad propia. El sentido del conjunto estaba claramente pensado y definido y como tal fue gestionado por el arquitecto. No eran solo objetos, sino objetos sistematizados, ordenados, y presentados de un modo muy específico, que era el de los museos modernos que García Esteban había conocido en Europa y Estados Unidos. Instituciones que

75 Concejo Departamental de Montevideo. "El Egipto Faraónico. Exposición auspiciada por el comité permanente Oriente-Occidente. UNESCO", mayo, 1964.

76 Concejo Departamental de Montevideo. XI Exposición temporaria. *Esculturas y dibujos de Henry Moore*. Exposición organizada en colaboración con el Concejo Británico y bajo los auspicios de la Embajada del Reino Unido de Gran Bretaña en el Uruguay, octubre- noviembre, 1960.

77 García Esteban, "Teoría general del arte".

actuaban como dinamizadores culturales a través de estrategias de difusión de su acervo, realización de muestras temporales o visitas didácticas.

Si bien García Esteban fue el gestor del proyecto, en función de su cargo como asesor municipal, hubo muchos actores que sostuvieron y acompañaron la propuesta. La recepción que la propuesta tuvo en el ámbito municipal, pone de manifiesto el lugar que un sector de la sociedad uruguaya, daba al arte y al arte europeo en la formación cultural de los ciudadanos.

## Referencias bibliográficas

- Aguirre, Imanuel. *Teorías y prácticas en Educación artística*. España: Octaedro-EUB, 2005.
- Aguerre, Enrique. “Centenario del MNAV”. en *Centenario del MNAV*. Erlich, Ricardo “et. al”. 12-25 Montevideo: MNAV/MEC, 2011.
- Bausero, Luis. *Los vasos antiguos del Museo de Historia Natural de Montevideo*. Montevideo: Museo de Historia Natural, 1963.
- Bausero, Luis. *Patrimonio, Restauración y artes del fuego*. Montevideo: Libros de la Academia, 1998.
- Castilla, Américo. *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Concejo Departamental de Montevideo. *Exposición didáctica, “el Grabado”. Catálogo de obras*. Plan de actos, 5 junio al 5 de julio de 1956. Montevideo: 1956.
- Concejo Departamental de Montevideo, Galerías de Historia del Arte, *Pintura antigua italiana. Siglos XIV-XVIII*, agosto-setiembre de 1958. Montevideo: 1958.
- Concejo Departamental de Montevideo, *Centro de Arte*, julio-agosto de 1959. Montevideo: 1959.
- Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte. *Exposición temporal. Algunos dioses del Antiguo Egipto*, julio-agosto de 1959. Montevideo: 1959.



- Concejo Departamental de Montevideo, *Galerías de Historia del Arte*, octubre-noviembre 1959. Montevideo: 1959.
- Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte. *La escritura cuneiforme*, agosto de 1960. Montevideo, 1960.
- Concejo Departamental de Montevideo. XI Exposición temporaria. Esculturas y dibujos de Henry Moore. Exposición organizada en colaboración con el Concejo Británico y bajo los auspicios de la Embajada del Reino Unido de Gran Bretaña en el Uruguay, octubre noviembre, 1960. Montevideo: 1960.
- Concejo Departamental de Montevideo. Centro de Arte, *Accesiones recientes. Adquisiciones. Donaciones*, Marzo-abril. De 1961. Montevideo: 1961.
- Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte. Grabados XV al XIX, junio- julio 1961. Montevideo: 1961.
- Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, La escultura en el Renacimiento italiano, 1.<sup>a</sup> serie, julio de 1962. Montevideo: 1962.
- Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, *Accesiones recientes. Adquisiciones. Donaciones. Préstamo*, marzo-abril.1963. Montevideo: 1963.
- Concejo Departamental de Montevideo. “El Egipto Faraónico. Exposición auspiciada por el comité permanente Oriente-Occidente. UNESCO”, mayo, 1964. Montevideo: 1964.
- Concejo Departamental de Montevideo, Centro de Arte, Muestra temporaria. Pinturas y grabados europeos de los siglos XVI al XVIII, setiembre-octubre 1964. Montevideo: 1964.
- Concejo Departamental de Montevideo, Galerías de Historia del Arte. 24 de junio al 27 de julio. Montevideo: s/f.
- Concejo Departamental de Montevideo. Galerías de Historia del arte. *Catálogo de obras*. Montevideo: s/f.
- Concejo Departamental de Montevideo. Centro de Arte. Remito indicando obras prestadas por la Facultad de Arquitectura al Centro de Arte para la Exposición “Arte Cristiano e islámico antiguo”. Archivo del MuHAr.
- Concejo Departamental de Montevideo, Galerías de Historia del Arte. Exposición temporaria. *Arqueología y arte Precolombinos. Las Altas culturas suramericanas*. Exposición realizada con parte del acervo propio y préstamos de colecciones particulares. 24 de junio al 27 de julio. Montevideo: s/f

- Gallipoli, Milena. «El horizonte de la copia. Calcos escultóricos y educación artística», en *Ernesto de la Cárcova*, ed. Malosetti Costa, Laura, 63-68. Buenos Aires: Amigos de Bellas Artes, 2016.
- García Esteban, Fernando. “Obra cultural de la Intendencia Municipal de Montevideo. Las Galerías de Historia del Arte”, *Suplemento dominical “El Día”*. 31 de agosto de 1952.
- García Esteban, Fernando. “El público de las exposiciones”, *Suplemento dominical “El Día”*, 10 de agosto de 1952.
- García Esteban, Fernando. “Exposición en el Subterráneo Municipal”, *Suplemento Dominical “El Día”*, 11 de junio de 1954.
- García Esteban, Fernando. *Teoría general del arte*. Montevideo: Medina, 1958.
- García Esteban, Fernando. “El museo Guggenheim de Nueva York”, *Suplemento Dominical “El Día”*, 26 de junio de 1960. .
- García Esteban, Fernando. “Galería Nacional de Washington. DC”, *Suplemento Dominical “El Día”*, 13 de noviembre de 1960.
- García Esteban, Fernando. *Panorama de la pintura uruguaya contemporánea*. Montevideo: Alfa, Colección Carabela, 1965.
- García Esteban, Fernando. *Artes Plásticas del Uruguay en el siglo veinte*. Montevideo: Universidad Publicaciones, 1970.
- Gobierno Municipal. Intendencia. *Boletín Municipal*. No. 503, Montevideo: mayo de 1951.
- Gobierno Municipal, Intendencia. *Boletín Municipal*. No. 504, Montevideo: junio de 1951.
- Gobierno Municipal, Intendencia. *Boletín Municipal*. No. 508, Montevideo: octubre de 1951.
- Gobierno Municipal. Intendencia. *Boletín Municipal*. No. 510, Montevideo: diciembre de 1951.
- Gutiérrez Viñuales, Rodrigo. (2010). “Baroffio y la estatuaría pública. Apuntes históricos, implicaciones urbanísticas y debates estéticos” en *Eugenio Baroffio. Gestión urbana y arquitectónica. 1906 -1956*, dir. Ramón Gutiérrez, 89-102. Montevideo: Farq. Udelar/Cedodal, 2010.
- Hib, Ana. “La mirada de Ver y Estimar sobre la actividad plástica en el Uruguay” en *Arte de posguerra. Jorge Romero Brest y la revista Ver y Estimar*. Ed.

- Giunta, Andrea y Malosetti Costa, Laura, 153-170. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Islas, Ariadna. “Uruguay. Museo abierto: Recuperación de otras historias/ historias otras en los relatos posibles de la Nación”. *Revista Museos*. (2011): 14-23.
- Jiménez Blanco, María Dolores. *Una historia del museo en nueve conceptos*. España: Cátedra, 2014.
- Junta Departamental Montevideo. *Boletín de Actas de la Junta Departamental de Montevideo*, Acta No. 1617, Montevideo: 1961.
- Kalenberg, Ángel. “Intimidades a la vista. Un exdirector de un museo de arte en lucha con la memoria”, en *Centenario del MNAV*, Erlich, Ricardo “et. al”, 26-59. Montevideo: MNAV/MEC, 2011.
- Laporte, Domingo. *Museo Nacional, Catálogo de la Sección Bellas Artes*, Archivo Laporte. Caja 01859. Museo Histórico Nacional. Diciembre 2021.
- Manzini, Guido. “La colección artística Frascchetti Rui”, *Suplemento dominical “El Día”*, 31 de enero de 1955.
- Museo Nacional de Bellas Artes. *Nómina de calcos destinados a Dirección del Centro de Artes y Letras del Concejo Departamental de Montevideo*, Noviembre 1961, Archivo MuHAr.
- Nudelman, Jorge. “El efecto 1952”, *Vitruvia*. Año 2. No. 2. Instituto de Historia de la Arquitectura. Facultad de Arquitectura. Udelar, diciembre de 2015: 15-31.
- Pérez Mondino, Cecilia. “Dos expresiones de las políticas culturales del Partido Colorado : el Sodre y la Comedia Nacional”, en *Colorados*, coord. Buquet, Daniel, Chasquetti, Daniel, y Monestier, Felipe, 193-201. Montevideo: Crítica, 2021.
- Pivel Devoto, Juan. *Catálogo descriptivo del Museo Nacional de Bellas Artes*, tomo 1. Montevideo: Museo Nacional de Bellas Artes, 1966.
- Porley, Carolina. *El coleccionista. Fernando García y su legado al Estado uruguayo*. Montevideo: Estuario, 2019.
- Registro del Inventario General del Acervo Artístico del Centro de Arte, 1951.

- Tello D'Elia, Cecilia. "La question mal posée. Jorge Romero Brest y la historia del arte en Uruguay". *Armiliar* (N.º 3), Facultad de Bellas Artes. Universidad Nacional de La Plata. (11 mayo 2019). Recuperado 20.2.2022 [https://www.academia.edu/39224969/La\\_question\\_mal\\_pos%C3%A9e\\_1\\_Palabras\\_clave](https://www.academia.edu/39224969/La_question_mal_pos%C3%A9e_1_Palabras_clave)
- Tomeo, Daniela. *Fernando García Esteban: entre la crítica y la historia del arte*. Colección Avances de Investigación. Montevideo: FHYCE. Udelar, 2010.
- Tomeo, Daniela. Enseñar historia del arte a mediados del siglo XX. Fernando García Esteban, el aula y el museo. *Anales del Instituto de Profesores Artigas*. 2da época. Montevideo: ANEP/ IPA, 2011. 303-310.
- Weigle, Juan Carlos. "Breve Historia del Museo Municipal de Bellas Artes Juan Manuel Banes". *Revista del Museo Municipal de Bellas Artes Juan Manuel Banes*. Volumen I. No. 1. Montevideo: Consejo departamental de Montevideo, 1958: 3-4.

## José María Tejedor

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina.

[jmtejedor@mail.austral.edu.ar](mailto:jmtejedor@mail.austral.edu.ar)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6202-1240>

Recibido: 17/10/2022 - Aceptado: 03/04/2023

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

Tejedor, José María. "Corporeidad, prolepsis y dignidad. Un estudio no especista de la dignidad humana y el valor animal".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 211-232. <https://doi.org/10.25185/14.9>

# Corporeidad, prolepsis y dignidad. Un estudio no especista de la dignidad humana y el valor animal

**Resumen:** La distinción entre el cuerpo humano y el cuerpo animal es una de las claves interpretativas de lo que distingue al ser humano del resto de los seres vivos. A comienzos de 1970 surgió la acusación de especismo a quienes proponen un trato diferencial a los seres humanos, por encima de las demás especies animales. El especismo sería una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo, y por tanto injusta. De un tiempo a esta parte la influencia social de esta corriente ha ido en un continuo *in crescendo* cambiando incluso la relación con el mundo animal. Sin embargo, esta postura atenta de una u otra manera contra la dignidad humana, al menos en algunos casos, en general los más vulnerables. Es por eso que intentaremos argumentar por qué las acusaciones de especismo no se sostienen. La persona humana posee una dignidad particular, no por razones de especie, sino que al ser tratado anticipadamente como persona responde con características que demuestran la capacidad de poseer ese estatus moral. Este argumento, tomado de Timothy Chappell se fundamenta en el tratamiento proléptico de la persona. Sobre la base de esta idea se intentará responder a las acusaciones particulares del antiespecismo y demostrar por qué la persona humana merece un tratamiento moral distinto al de los demás seres vivos.

**Palabras claves:** Cuerpo humano. Cuerpo animal. Persona humana. Especismo. Prolepsis. Dignidad. Mundo animal.

## Corporeality, prolepsis and dignity. A non-speciesist study of human dignity and animal worth.

**Abstract:** The distinction between the human body and the animal body is one of the interpretative key aspects of what distinguishes the human being from the rest of the living beings. In the early 1970s, the accusation of speciesism arose against those who proposed differential treatment of human beings, above other animal species. Speciesism would be a form of discrimination akin to racism or sexism, and therefore unfair. For some time now, the social influence of this current of thought has been continuously increasing, even changing the relationship with the animal world. However, this position violates human dignity in one way or another, at least in cases such as with the most vulnerable. This is why we will try to argue why the arguments of speciesism do not hold. The human person possesses a particular dignity, not for reasons of species, but because being treated in advance as a person, we respond with characteristics that demonstrate the ability to possess that moral status. This argument, taken from Timothy Chappell, is based on the proleptic treatment of the person. Based on this idea, we will attempt to respond to the specific arguments of anti-speciesism and demonstrate why the human person deserves a different moral treatment than other living beings.

**Keywords:** Human body. Animal body. Human person. Speciesism. Prolepsis. Dignity. Animal world.

## Corporeidade, prolepse e dignidade. Um estudo não especista da dignidade humana e valor animal

**Resumo:** A distinção entre o corpo humano e o corpo animal é uma das chaves interpretativas do que distingue o ser humano dos demais seres vivos. No início da década de 1970, surgiu a acusação de especismo contra aqueles que propunham tratamento diferenciado dos seres humanos, acima de outras espécies animais. O especismo seria uma forma de discriminação análoga ao racismo ou ao sexismo e, portanto, injusta. Há algum tempo, a influência social dessa corrente vem aumentando continuamente, alterando inclusive a relação com o mundo animal. No entanto, esta posição viola a dignidade humana de uma forma ou de outra, pelo menos em alguns casos, geralmente os mais vulneráveis. É por isso que tentaremos argumentar por que as acusações de especismo não se sustentam. A pessoa humana possui uma dignidade particular, não por razões de espécie, mas antes, quando tratada antecipadamente como pessoa, responde com características que demonstram a capacidade de possuir esse estatuto moral. Esse argumento, tirado de Timothy Chappell, baseia-se no tratamento proléptico da pessoa. Com base nessa ideia, tentar-se-á responder às acusações particulares de antiespecismo e demonstrar por que a pessoa humana merece um tratamento moral diferente do dos demais seres vivos.

**Palavras-chaves:** Corpo humano. Corpo animal. Pessoa humana. Especismo. Prolepsia. Dignidade. Mundo animal.

## Introducción: Cuerpo y especismo

En la historia de la filosofía es recurrente la pregunta por lo que distingue al ser humano del resto de los vivientes. Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Pascal entre muchos otros han intentado responder a este interrogante. En los últimos años se ha dado un constante proceso de naturalización que intenta borrar las diferencias entre el hombre y el animal. Creemos que una clave hermenéutica para comprender este problema es la consideración del propio cuerpo humano como cuerpo animal.

Merleau-Ponty sostiene que en el ser humano el cuerpo se encuentra en una constante tensión de presencia y ausencia. Presencia porque tenemos una percepción de él inmediata e instantánea. Ausencia porque podemos no percibirlo durante largo tiempo:

En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación.<sup>1</sup>

Es posiblemente esta capacidad de presencia y ausencia lo que nos distingue de cualquier otra especie animal. Vivimos nuestra vida inmersos en las múltiples actividades cotidianas sin atender directamente a nuestra corporeidad, a no ser que una necesidad nos convoque. El hambre, la sed, un dolor repentino, funcionan como una especie de recordatorio de que el cuerpo está ahí. Por ejemplo, normalmente no percibimos el dedo gordo del pie, pero si padecemos un ataque agudo de gota debido a la concentración de los cristales de purina producidos por un exceso de ácido úrico, no vamos a poder pensar en otra cosa que en el dolor en el dedo.

Sin embargo, esta visión del cuerpo como demandante contrasta con la idea de que es el mismo cuerpo el que nos permite expresarnos, ser quienes somos, conversar con un amigo, leer un texto o escribir estas líneas, porque, como dice Gabriel Marcel, la existencia misma en el ser es encarnada. Por

1 Maurice Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*. (Barcelona: Península, 1996), 248.

esta razón la encarnación es el dato central de la metafísica. “La encarnación como situación de un ser que aparece ligado a un cuerpo”.<sup>2</sup>

Esta idea de “encarnación” o “cuerpo presente” se relaciona con lo que afirma Martha Nussbaum, que a diferencia de cualquier otro animal el ser humano es el único en avergonzarse de sus necesidades. Hemos transformado nuestras necesidades corporales más básicas en verdaderas liturgias profanas. Posiblemente este rechazo del cuerpo esté ligado a la búsqueda de trascendencia; la conciencia de finitud del cuerpo nos provoca un vértigo que nos lleva a ocultarlo, disfrazarlo, disimularlo, ya que “los seres humanos son los únicos seres finitos y mortales que desean trascender su finitud”<sup>3</sup>. MacIntyre<sup>4</sup> sostiene que el olvido del cuerpo está ligado a un escape a la vulnerabilidad, escape que hay que corregir, ya que nuestra corporalidad, nuestra animalidad nos resultan constitutivas. De hecho las virtudes fundamentales del ser humano surgen del reconocimiento de la propia vulnerabilidad y por lo tanto de la mutua dependencia recíproca.

Es evidente entonces que el cuerpo humano es un cuerpo animal, que tiene la identidad y la cohesión de todo cuerpo animal<sup>5</sup> y sin embargo, nos esmeramos en distanciarnos y marcar una segregación con respecto al resto de los animales. En contraste con el mero cuerpo material, Husserl caracteriza el cuerpo vivido como un cuerpo animado que es a la vez el “portador” de un ego y un cuerpo físico. Por lo tanto, se define doblemente como una “unidad psicofísica”. Distingue, pues, dos actitudes a partir de las cuales puede considerarse: una interna, en la que predomina el aspecto animado, y una externa, en la que se constituye como cuerpo físico, entendido como naturaleza.

Estas dos dimensiones en el ser humano han llevado a que el hombre se considere como algo diferente, distinto al resto del mundo animal. El concepto de dignidad como inherente al ser humano por el solo hecho de serlo, se fundamenta de alguna manera en esa vida interior tan propiamente humana. No percibimos que el resto de los animales merecen el mismo respeto que nosotros, no atendemos el cuerpo animal como atendemos el nuestro, no miramos el cuerpo animal como miramos el cuerpo humano.

Muchos autores han fundamentado esta distinción en la noción de especie, diciendo que no marcamos esta diferencia entre el ser humano y el resto

2 Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, (Paris: Aubier, 1935), 1-2.

3 Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, (Barcelona: Paidós, 2008), 165.

4 Cfr. MacIntyre, Aslaidair, *Animales racionales y dependientes* (Barcelona, Paidós, 2001).

5 Cfr. MacIntyre, Aslaidair, *Animales racionales y dependientes*.



de los animales porque haya algo realmente distintivo entre el hombre y el animal, sino porque pertenecemos a especies diferentes. Esta idea de que el ser humano merece un trato diferencial al resto de los animales fue nombrada como especismo. A comienzos de 1970 surgió la acusación de especismo a quienes proponen un trato diferencial a los seres humanos, por encima de las demás especies animales. El especismo sería una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo, y por tanto injusta<sup>6</sup>. De un tiempo a esta parte la influencia social de esta corriente ha ido en un continuo *in crescendo* cambiando incluso la relación con el mundo animal.

En el año 1970 el psicólogo Richard Ryder comenzó a hacer circular por los pasillos de la Universidad de Oxford un breve escrito titulado “Especismo”. En él exponía brevemente una defensa de las distintas especies animales que serían discriminadas injustamente por el hombre. El especismo sería una forma de discriminación comparable al racismo o al sexismo y, por tanto, injusta. El argumento central de Ryder consiste en que el criterio para tratar a las personas moralmente es el del sufrimiento y, si el sufrimiento es una función del sistema nervioso, no habría motivos para que los animales no recibieran el mismo tratamiento ético que los seres humanos. Este panfleto originalmente no tuvo repercusión alguna. Sin embargo, se publicó nuevamente tiempo después, acompañado de la imagen de un chimpancé infectado experimentalmente de sífilis. En esta segunda oportunidad, el filósofo Peter Singer respondió con una serie de publicaciones entre las que se destaca el famoso libro *Liberación animal*<sup>7</sup>, que se ha transformado en una especie de biblia del anti-especismo.

A más de 50 años de la presentación del panfleto de Ryder, los anti-especistas han crecido hasta convertirse en un movimiento que está transformando la cultura humana y su relación con el mundo animal. No es raro caminar por cualquier ciudad importante de occidente y encontrarse con carteles que hagan referencia a esta discriminación injusta. Tanto *millennials* como *centennials* muestran una sensibilidad novedosa frente al mundo animal. Un ejemplo de esto es que el vegetarianismo y el veganismo, como opciones alimenticias, crecen cada vez más en las poblaciones jóvenes<sup>8</sup>. Todo parece indicar que

6 Cfr. Marcos, Alfredo. “Especie”. En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. (2016). URL=<http://dia.austral.edu.ar/Especie>

7 Singer, Peter, *Animal Liberation*, (Nueva York: Harper Collins Publisher, 1975).

8 Cfr. Dodd S, Cave N, Adolphe J, Shoveller A, Verbrugge A. “Plant-based (vegan) diets for pets: A survey of pet owner attitudes and feeding practices”. *PLOS ONE*.14 (2019). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0210806>

paulatinamente el discurso anti-especista va influyendo notoriamente en la cultura de occidente.

En este trabajo expondré primero los argumentos centrales de las diferentes variantes del anti-especismo y posturas afines. Luego intentaré mostrar que todas estas variantes atentan de una u otra manera contra la dignidad humana, en general contra las personas más vulnerables. Por último, esbozaré algunas ideas que permitan comprender si la excepcionalidad moral humana proviene realmente de un especismo o de una real dignidad no presente en el resto de los animales.

## Especismo: principales exponentes

Como se mencionó al principio, fue Richard Ryder en 1970 quien acuñó el término ‘especismo’. Sin embargo, fueron Richard Dawkins<sup>9</sup> y Peter Singer<sup>10</sup>, entre otros, quienes lo popularizaron. El aporte de Ryder tuvo menos eco en las discusiones académicas sobre el especismo, aunque en la militancia por los derechos de los animales sus repercusiones fueron notorias<sup>11</sup>.

Ryder denomina su teoría *painism*, generalmente traducido como dolorismo; es un intento de conciliación entre las principales teorías rivales, la deontológica de Tom Regan<sup>12</sup> y la utilitaria de Peter Singer<sup>13</sup>. El *painism* es: «...la teoría de que el valor moral se basa en la experiencia del dolor del individuo (definida ampliamente para cubrir todos los tipos de sufrimiento, ya sean cognitivos, emocionales o sensoriales), de que el dolor es el único mal y que el principal objetivo moral es reducir el dolor de los demás, en particular el de la víctima más afectada, la máxima víctima».<sup>14</sup>

9 Cfr. Richard Dawkins, *The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design*. (Nueva York: WW Norton & Company. 1996 [1986]).

Richard Dawkins, *Lagunas en la mente*. En *El proyecto “Gran Simio”*, ed. Cavalieri, P; Singer, P, (Madrid: Trotta, 1998).  
Richard Dawkins, *El espejismo de Dios*, (Madrid: Espasa Calpe, 2007).

10 Cfr. Singer, Peter, *Animal Liberation*.

11 Cfr. Joost Leuven y Tatjana Višak. “Ryder’s Painism and His Criticism of Utilitarianism”. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. 26, (2013) DOI 10.1007/s10806-012-9381-3.

12 Cfr. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, (Berkeley: University of California Press, 1983).

13 Cfr. Singer, Peter, *Animal Liberation*.

14 Richard Ryder, “Painism”, *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, ed. Marc Bekoff, Carron A. Meaney. (Santa Barbara: Greenwood Press, 2010), 402–403.

El dolorismo de Ryder pone el fundamento de la moral en evitar lo máximo posible el dolor individual. De esta manera se aleja de cualquier tratamiento de tipo especista ya que no importaría a qué especie se pertenezca, sino más bien el dolor subjetivo que se sienta. El planteo de Ryder se hace eco de la ética roussoniana en la que se expresa claramente que el tratamiento moral no se basa en la razón, sino en la sensibilidad: «Parece, en efecto, que si me veo obligado a no hacer daño a mi similar, es menos porque es un ser razonable que porque es un ser sensible; una cualidad que, siendo común tanto a la bestia como al hombre, debe al menos dar a uno el derecho a no ser maltratado innecesariamente por el otro».<sup>15</sup>

Como se dijo previamente, estas teorías antiespecistas conllevan de forma más o menos subyacente un menoscabo de la dignidad de la persona humana. En el caso de Ryder se pone de manifiesto al proponer que usemos el velo de ignorancia (*veil of ignorance*) planteado por Rawls<sup>16</sup> al tratar cualquier ser vivo. Este velo de ignorancia consiste en hacer como si no supiéramos en qué situación social nos encontramos en lo referente a sexo, etnia, religión, estatus, y Ryder agrega especie. De esta manera, siempre intentaríamos beneficiar a los más débiles pensando que podríamos encontrarnos entre ellos. En otras palabras, deberíamos incluir a todos los *dolorosos* (es decir, todos los seres capaces de sufrir cualquier tipo de dolor) en nuestro esquema de justicia, como si no supiéramos de qué especie seríamos miembros<sup>17</sup>.

Al dolorismo de Ryder y la teoría del *veil of ignorance* subyace un tratamiento criterialista de la persona. Es decir, lo que hace que tratemos moralmente a un ser vivo sería el criterio de la capacidad de sentir dolor. Es complejo contrastar este criterio con la realidad, ya que nos llevaría a privilegiar el dolor de algunos animales por sobre el de algunos humanos menos capaces de sentir o expresar su dolor. Es problemático el criterio del dolor por diversas razones, pero destaca la subjetividad implícita que existe en el sentir dolor. Fundamentalmente, porque es imposible medir la subjetividad y por lo tanto nunca puede convertirse en un criterio objetivo que amerite el tratamiento moral. La naturaleza del dolor, sin embargo, es difícil de entender, precisar y es, en una palabra, compleja. El dolor en el ser humano, por definición, es una experiencia multidimensional subjetiva y privada. Además, es altamente

15 Jean Jaques Rousseau, *El Contrato Social o Principios de derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*. (Ciudad de México: Porrúa, 1979 [1755]), 126.

16 Cfr. John Rawls, *A theory of justice*, (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

17 Cfr. Richard Ryder, "Painism: Some Moral Rules for the Civilized Experimenter". *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 8(01), (1999), 35-42. doi:10.1017/s0963180199801066.

maleable, dependiendo del contexto, el estado cognitivo y/o emocional en el que experimentamos la lesión. En resumen, el dolor subjetivo no está lineal o simplemente relacionado con la señal de entrada que daña el tejido. El soldado en el campo de batalla o el deportista que no siente dolor durante una entrada dañina en un campo de rugby son los ejemplos que ilustran cómo la evolución ha afinado nuestro sistema nervioso para que sea capaz de cambiar la experiencia del dolor que tenemos. ¿Por qué? Porque esto significa que tomaremos la decisión correcta sobre cómo actuar en respuesta a ese dolor<sup>18</sup>.

Parece clara la falta de consideración a la particular forma de vivir el dolor propia del ser humano, pareciera que solo se atiende a su capacidad de sentir dolor, que lo iguala al resto de los seres sintientes. Sin embargo, como vimos, el dolor humano se amplía en la noción de sufrimiento, que conlleva aspectos culturales, interpersonales y espirituales, mientras que en los animales no ocurre lo mismo: «La presencia del dolor y la muerte en la vida corruptible de los animales tiene un sentido, siempre que no asignemos a los individuos un valor absoluto. Los animales individuales están al servicio de la especie y de los ambientes bióticos en los que se despliega la existencia y evolución de las especies»<sup>19</sup>.

El dolor humano, según el decir de Lewis<sup>20</sup>, no es solo una sensación desagradable producida por estímulos nocivos, o una señal corporal para indicar determinados trastornos o, en fin, una reacción local impotente. Todo esto simplifica al extremo lo que es el dolor y el sufrimiento humanos, cuestión que Ryder no parece advertir.

En línea cronológica, el segundo autor que ha profundizado y, en su caso, popularizado la teoría anti especista es Peter Singer. Este filósofo australiano fue el primero en recoger el guante dejado por Ryder. Su libro *Liberación animal*<sup>21</sup> popularizó el término ‘especismo’. El planteo de Singer fue bautizado como instrumentalista. Desarrolló el término especismo afirmando que así como se había luchado contra la discriminación frente a la mujer deberíamos plantear los derechos de las demás especies. La comparación con la lucha feminista radica en reconocer que de la misma manera que existen diferencias entre varones y mujeres, se mantiene sin embargo una igualdad. Las diferencias

18 Cfr. Irene Tracey. “Finding the hurt in pain.” *Cerebrum: the Dana forum on brain science*. Dana Foundation, 15(16), (2016).

19 Juan José Sanguinetti, “Dolor”. En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), DOI: 10.17421/2035\_8326\_2017\_JJS\_1-1

20 Clive Staples Lewis, *El problema del dolor*. (Madrid: Rialp, 2016).

21 Cfr. Peter Singer, *Animal Liberation*.

entre los humanos y los demás animales darían lugar a derechos distintos que no impedirían proclamar la igualdad existente. El ejemplo más claro es la comparación entre el derecho al voto animal y el derecho al aborto masculino. Es decir, del reclamo por el derecho al aborto de parte de movimientos feministas no se infiere que, al buscar también la igualdad entre varones y mujeres, deban buscar también el derecho de los hombres a abortar. Del mismo modo, buscar la igualdad entre los humanos y el resto de los animales no significa que los animales deban tener derecho, por ejemplo, a votar. «Extender de un grupo a otro el principio básico de la igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos exactamente del mismo modo, ni tampoco garantizar los mismos derechos a ambos»<sup>22</sup>.

Singer continúa la escuela de filosofía moral creada por Jeremy Bentham llamada utilitarismo reformista. El principio fundamental de esta corriente consiste en el bien individual. En palabras de Singer: «Nuestra preocupación por los demás y nuestra buena disposición a considerar sus intereses no deberían depender de cómo sean los otros ni de sus aptitudes»<sup>23</sup>. Con esta afirmación quiere decir que no existe ningún criterio que otorgue a los humanos mayores derechos que al resto de los animales. De la misma manera que la posesión de una inteligencia superior o de mayor fuerza física no habilita a reclamar derechos especiales, la posesión de ciertas características propias de los humanos no los habilita a explotar a los animales de la forma en que lo hacen.

El planteo de Singer no carece de importantes contradicciones, como hace notar, entre otros, Alfredo Marcos. En primer lugar, su postura anti-especista es abandonada rápidamente en el proyecto “Gran Simio”<sup>24</sup>. En él reclama incluir dentro del “círculo de los iguales” a los miembros de las especies *Homo sapiens*, *Pan troglodytes*, *Pan paniscus* y *Gorilla gorilla*. De esta manera, la filosofía anti-especista de Singer da lugar a un reclamo de derechos fundamentados en una visión especista donde el reconocimiento de derechos para ciertos homínidos no considera a otros animales a pesar de que muchos de ellos podrían tener un mayor grado de sensibilidad al dolor, de inteligencia, de emotividad y de sociabilidad que otros individuos de especies distintas, como pueden ser los elefantes, los perros, los cetáceos o el resto de los primates<sup>25</sup>.

22 Peter Singer, *Animal Liberation*, 38.

23 Peter Singer, *Animal Liberation*, 46.

24 Cfr. Peter Singer y Paola Cavalieri, [editores]. *El proyecto “Gran Simio”*. (Madrid: Trotta, 1998).

25 Alfredo Marcos, “Hacia una filosofía práctica de la ciencia: Especie biológica y deliberación ética”. *Revista latinoamericana de bioética* 10 (2) (2010). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127020444009>

Marcos destaca un segundo aspecto de la posición de Singer, que abona nuestra tesis de que los planteos antiespecistas van de la mano de una desvalorización de la dignidad humana. Singer ha argumentado que la capacidad de razonamiento consciente y la capacidad de experimentar placer y dolor son los factores determinantes de la consideración moral. Esto nos lleva a pensar que los bebés y los individuos con discapacidades mentales que no tienen la misma capacidad de razonamiento consciente no deberían ser incluidos en la consideración moral de Singer. Expresiones como: «La vida de un recién nacido tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé»<sup>26</sup>, manifiestan esta desvalorización de la persona humana. Singer lo dice claramente: «Propongo usar “persona”, en el sentido de un ser racional y consciente de sí mismo»<sup>27</sup>.

Esta definición es relevante porque expresa con claridad cómo deja afuera a seres humanos que son, potencialmente, conscientes de sí mismos, pero que aún no lo han desarrollado. La subjetividad de la conciencia humana, tiene su núcleo en el yo, en el sí mismo, algo que recién aparece en los niños mayores de 18 meses y que depende en gran medida del desarrollo de las neuronas de *von Economo*<sup>28</sup>. Siguiendo esta idea podríamos inferir que todo niño menor de 18 meses no merece un tratamiento moral distinto al de una gallina o un gusano.

El caso de Singer muestra claramente qué es lo que sucede cuando no se considera a la persona humana de una forma distintiva. El punto extremo de esto es la justificación del infanticidio. El filósofo australiano prefiere cuestionar la santidad de la vida que enfrentar que haya alguna diferencia cualitativa entre humanos y animales: «Nada de todo eso demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto (inocente) [...] Las razones para no matar personas no son válidas para los recién nacidos»<sup>29</sup>. Si las razones para no matar a un niño no son las mismas que para quitarle la vida a una persona, ¿qué es lo que nos lleva a tener un tratamiento moral exclusivo para los niños, distinto al del resto de los animales?

Es el mímico Alfredo Marcos quien expone con absoluta claridad cuál es el eje principal del problema. La búsqueda del bienestar del mundo animal no

26 Peter Singer, *Ética práctica*. (Barcelona: Ariel, 1984), 95.

27 Peter Singer, *Ética práctica*, 96.

28 Cfr. Bermejo-Pareja, Félix. La conciencia, la conciencia de sí mismo y las neuronas de von Economo. *Rev Neurol*, 50(7), 385-6.

29 Peter Singer, *Ética práctica*, 156.

está en cuestionamiento sino los fundamentos que, para valorizar el mundo animal, necesitan atacar a los humanos indefensos:

La cuestión es si se puede apoyar el respeto a los animales, el buen trato a los mismos, evitar el que sean considerados torpemente como máquinas u objetos, evitar la perspectiva conductista que les niega mente y emociones, sin caer en las consecuencias, no antiespecistas, sino antihumanistas y antihumanitarias de Singer. Yo creo que sí. Se debe y se puede buscar otro fundamento para abogar contra la crueldad, un fundamento que no nos comprometa necesariamente con el utilitarismo y el hedonismo, ni con la peculiar ontología empirista de Singer, y, sobre todo, que no nos conduzca al desprecio de la vida de los humanos más débiles. Necesitamos un fundamento articulado desde una cultura de la vida.<sup>30</sup>

En este sentido Adela Cortina<sup>31</sup> realiza una importante distinción entre el valor y el derecho. Los animales, la tierra y ciertos objetos del mundo material son valiosos, en ocasiones muy valiosos. Ese valor, en general, nos obliga a no dañarlos y tratarlos con cuidado. Cuando el 21 de mayo de 1972 el geólogo húngaro Laszlo Toth mutiló la escultura *La Pietá* de Miguel Ángel Buonarotti que se encuentra en la Basílica de San Pedro, Ciudad del Vaticano, cometió un acto inhumano por el valor que tiene y no es propio de las personas destruir lo valioso. Sin embargo, eso no significa que la escultura tenga un derecho que deba reconocerse. Cuando estos valores entran en conflicto con valores superiores como pueden ser la vida y la integridad de los seres humanos los valores superiores tienen prioridad. «Los animales y la Tierra tienen valor, pero no derechos ni tampoco dignidad, porque sólo los tienen los seres que gozan de la capacidad —actual o virtual— de reconocer qué es un derecho y de apreciar que forma parte de una vida digna. Si los demás no se lo reconocen, tienen conciencia de ser injustamente tratados y ven mermada su autoestima. Por eso, para ser sujeto de derechos es preciso tener la capacidad de reconocer qué significan esos derechos y qué trascendencia tienen para vivir una vida realizada».<sup>32</sup>

La idea de que el derecho o la dignidad está ligada a una autopercepción, actual o virtual, de lo que significa tener dignidad es un argumento que por

30 Alfredo Marcos, “Política animal El “Proyecto Gran Simio” y los fundamentos filosóficos de la biopolítica”, *Revista latinoamericana de bioética*, 7 (2007): 10.

31 Cfr. Adela Cortina, *¿Para qué sirve realmente la Ética?*, (Barcelona, Paidós, 2013).

32 Adela Cortina, *¿Para qué sirve realmente la Ética?*, 48.

un lado permite ubicar en el lugar correspondiente a los animales con todo el valor que en sí mismo poseen y, al mismo tiempo, distinguir la dignidad humana como un status moral distinto al del resto de los seres vivos.

Otro autor que ha colaborado con la difusión del anti-especismo es el famoso biólogo evolucionista Richard Dawkins. Se ha manifestado en contra del especismo especialmente en tres grandes obras: *El relojero ciego*, en el libro del *Proyecto Gran Simio*, y en *El espejismo de Dios* marcando siempre la relación entre el especismo y la teoría de la evolución.

El principal argumento de Dawkins es el de las lagunas mentales. Los humanos no percibimos la continuidad que existe entre un chimpancé o un gorila y nosotros. Esto es así simplemente porque las especies intermedias no han sobrevivido. Según Dawkins,<sup>33</sup> este azaroso acontecimiento ha sido el fundamento de la moral con respecto al tratamiento del mundo animal. Si las instancias intermedias de la evolución humana no se hubiesen extinguido, sería mucho más difícil hacer una demarcación tan tajante como la que se hace entre humanos y el resto de los grandes simios.

Vemos también en Dawkins el menosprecio por la vida humana característico de las posiciones anti-especistas. En el siguiente párrafo se manifiesta irónicamente sobre el valor de la vida humana naciente con respecto al mundo animal: «Pero póngasele la etiqueta *Homo sapiens* incluso al más diminuto e insensible trocito de tejido embrionario y su vida salta de repente hasta alcanzar un valor infinito, imponderable»<sup>34</sup>.

Este panorama de los principales autores anti-especistas nos permite sacar una primera conclusión: el antiespecismo sostiene una posición criterialista para determinar quién debe recibir un tratamiento moral o, en otros términos, quién es o no persona. Es aquí donde se vuelve relevante la observación de Timothy Chappell<sup>35</sup>, quien sostiene que recurrir a criterios para determinar el carácter de persona es muy problemático porque suele excluir al intentar incluir. Si tomamos los criterios usados por los autores citados, podemos verlo con claridad.

Ryder establece como criterio de tratamiento moral la capacidad de sentir dolor. Es importante señalar que Ryder no limita su criterio de dignidad

33 Cfr. Richard Dawkins. *El capellán del diablo*, (Barcelona: Gedisa, 2005).

34 Richard Dawkins. *El capellán del diablo*, 19

35 Cfr. Timothy Chappell, "On the very idea of criteria for personhood". *The Southern Journal of Philosophy* 49 (2011).



exclusivamente al dolor físico. En su obra, también se refiere a otras formas de sufrimiento, como el sufrimiento psicológico y emocional. Sin embargo, el criterio del dolor es problemático por múltiples razones. Por ejemplo, algunos animales pueden tener sistemas nerviosos más simples que los humanos y no experimentar dolor de la misma manera. Esto plantea la pregunta de si estos animales deberían ser tratados de la misma manera que los humanos. Existe en Ryder una falta de claridad sobre qué seres son merecedores de consideración moral y cuáles no. El principio del dolor de Ryder no especifica qué tipos de seres deberían ser tratados de manera ética. ¿Deberíamos tratar de manera ética a todas las especies animales? ¿Qué pasa con los seres sintientes que no son animales, como las plantas? ¿Qué pasa con las máquinas y los robots que pueden simular emociones y sentimientos? Sin una definición clara de qué seres merecen consideración ética, puede haber desacuerdos en cuanto a cuál sería la aplicación correcta del principio. De todos estos problemas destaca, como se dijo anteriormente, la subjetividad implícita que existe en el sentir dolor. Fundamentalmente, porque es imposible medir la subjetividad y por lo tanto nunca puede convertirse en un criterio objetivo que amerite el tratamiento moral.

Singer afirma que las condiciones para ser persona son: ser racional y ser consciente de sí mismo; estos son los criterios fundamentales para la consideración moral. Según él, los grandes simios poseen estas características en diferentes grados y, por lo tanto, deben ser considerados como individuos que merecen protección moral. Los grandes simios, como los chimpancés, los gorilas y los orangutanes, son seres inteligentes y conscientes que pueden razonar y resolver problemas complejos, y tienen un alto grado de autoconciencia. Además, tienen una vida social compleja y emociones similares a las de los seres humanos, lo que sugiere que son capaces de experimentar sufrimiento y disfrutar de la vida de manera similar a como lo hacemos nosotros. Por estas razones, Singer argumenta que los grandes simios merecen una consideración ética y moral y deberían ser protegidos de la explotación y el sufrimiento. Ambos criterios dejan afuera, como sostiene el mismo Singer<sup>36</sup>, a niños pequeños y a humanos con discapacidades mentales.

Otra consideración al respecto del dolor consiste en que si, como dice Singer lo importante es evitar el dolor, porque la capacidad de sentir dolor es lo que nos iguala independientemente de la especie<sup>37</sup>, deberíamos mejorar

36 Cfr. Peter Singer, *Ética práctica*.

37 Cfr. Peter Singer, *Ética práctica*.

la vida de aquellos animales que se encuentran viviendo en laboratorios o granjas, porque el costo para los animales es mayor que los beneficios para nosotros mismos. Pero según el utilitarismo no hay una diferencia importante entre hacer daño y permitir que el daño suceda: es tan malo quedarse quieto y permitir que un animal muera de hambre como deliberadamente envenenarlo o infectarlo con una enfermedad. Y esto nos lleva a planteos complejos. Deberíamos intervenir activamente en la naturaleza para evitar todo sufrimiento animal. Pongamos algunos ejemplos para analizar a qué nos llevaría convertirnos en policías del sufrimiento zoológico<sup>38</sup>.

Las ratas de alcantarillas que viven en zonas urbanas tienen una tasa de mortalidad superior al 90% anual. Las causas son variadas pero tienen que ver con el frío invernal, la depredación y la escasez de comida. Los humanos podríamos con cierta facilidad aislar estos clanes y proveerles de todo lo que necesitan para evitar ese dolor que año tras año somete a esta especie haciendo que casi en su totalidad muera de hambre o de frío. Sin embargo, la consecuencia de esta intervención sería un incremento exponencial de la población de ratas, aumentando el contagio de enfermedades que afectan a humanos como la salmonela, la leptospirosis, la enfermedad de Weil o el hantavirus. Pero enfocamos en el bienestar de las ratas daría lugar a dos escenarios posibles: a) que el gran número de nuevas ratas intentara sobrevivir naturalmente y una gran mayoría muriera lentamente de hambre y frío; b) sentirnos moralmente obligados, como propone el utilitarismo, a seguir alimentando y cuidando a la creciente población de ratas, a pesar del perjuicio económico, sanitario y social para nosotros<sup>39</sup>.

Seguir la máxima de dolor planteada por Singer nos obligaría a estar en este momento patrullando las sabanas y herbazales de África e India para evitar que las cebras, gacelas o jabalíes sufran una cantidad ingente de dolor a manos de las manadas de leones. O, aunque parezca contradictorio, a estar en los bosques de Inglaterra, Gales y Escocia tratando de cazar ciervos rojos salvajes, para darles una muerte digna y evitar que mueran de hambre lenta y dolorosamente debido a que al aumentar su número, sus fuentes de alimento ya no podrían sostenerlos<sup>40</sup>.

38 Cfr. Timothy Chappell, "On the very idea of criteria for personhood".

39 Cfr. Alison Hills, "Utilitarianism, contractualism and demandingness". *The Philosophical Quarterly*, 60 (2010). <http://www.jstor.org/stable/40660403>.

40 Cfr. Alison Hills, "Utilitarianism, contractualism and demandingness".

Estos ejemplos nos muestran que el planteo de Singer con respecto al dolor no se puede sostener cuando lo contrastamos con lo que sucede en el mundo natural. Y que puede resultar en gran medida contraproducente para los intereses de una especie, ya que a largo plazo puede conducir a un mayor sufrimiento. También resulta absolutamente incompatible con la moralidad del sentido común. Dificilmente una persona esté dispuesta a alimentar ratas, aprender a cazar ciervos rojos o separar leones de sus presas, dejando de lado sus propios intereses, y obligaciones, personales en pos de evitar el dolor animal. El sufrimiento animal es un *factum*, un hecho que se da en la naturaleza. El hombre está moralmente obligado a disminuir o evitar el sufrimiento innecesario o injustificado que él provoca, aunque no por razones de igualdad, sino de humanidad, de sabernos impelidos a tratar moralmente a todo ser vivo.

Es importante comprender también que un animal puede sentir dolor, pero no puede odiar el día que nació. Un animal puede tener miedo, pero no puede avergonzarse de su miedo y despreciarse a sí mismo. Un animal puede mostrarse contento, pero no puede ser feliz. Un animal puede gruñir y mostrar los dientes, pero no puede odiar. Un animal no puede dar sentido a ciertas actividades y ser castigado por hacerlo. Se podría continuar así indefinidamente. Lo que se quiere decir es que los problemas del sentido de la vida no pueden surgir para un animal<sup>41</sup>.

El caso de Dawkins es distinto, ya que si bien no cae en una visión criterialista de la persona, propone una visión que parece unificar la dignidad de toda forma de vida sobre la tierra. Su propuesta consiste en eliminar las lagunas mentales que, según él, existen en la cadena evolutiva. Es decir, como no podemos ver los eslabones intermedios del proceso evolutivo caemos en un tratamiento especista que consiste en postular/establecer/colocar un corte arbitrario entre los humanos y el resto de los grandes simios y en definitiva el resto de los seres vivos. En el fondo la propuesta de Dawkins pareciera inclinarse a un respeto absoluto, aunque impracticable, hacia todo tipo de vida.

Uno de los propósitos prácticos más evidentes del movimiento antiespecista es evitar la crueldad frente a los animales. Y en este punto, probablemente, todos estaríamos de acuerdo. Como humanidad debemos preocuparnos de que nuestra interacción con el resto de los seres vivos evite, de modo razonable, todo tipo de sufrimiento injustificado. Sin embargo,

41 Raimond Gaita, *Good and evil: An absolute conception* (Londres, Routledge, 1991).

esta misma reflexión refleja que somos la única especie que se preocupa de modo consciente por el sufrimiento de otra especie animal. Ser persona humana implica poseer ese ordenamiento moral cuya manifestación logra el tratamiento proléptico de los adultos humanos al educar a sus niños. Esa moralidad no existe en ninguna otra especie. Sería extraño pensar en una reunión de leones en la Sabana Africana debatiendo el mejor modo de tratar a las cebras. Pero los leones tienen muy mala fama; son los herbívoros quienes manifiestan un mayor grado de violencia gratuita. El famoso etólogo y Premio Nobel Konrad Lorenz, célebre por sus estudios sobre la agresión, ofrece un elocuente ejemplo. Los corzos son una especie de ciervos pequeños que habitan en las regiones boscosas de China, Siberia, Europa, Turquía, Irak y Siria. Su dieta consiste en el consumo de hojas de arbustos y árboles bajos, así como bayas y brotes tiernos. Mirar una foto de ellos no puede producir más que simpatía y ternura. Sin embargo, al sentir invadido su territorio es frecuente que los machos, que son muy territoriales y presentan una cornamenta de tres puntas por asta, embistan contra hembras y cachorros de su misma especie hasta desollarlos de una forma despiadada y sangrienta sin motivos aparentes<sup>42</sup>.

## La visión proléptica de la persona como fundamento del humanismo personalista

Hasta ahora pareciera que las alternativas para decidir a qué seres vivos aplicar un tratamiento moral o colocar bajo la etiqueta de personas son tres: (1) establecer un criterio en particular corriendo el riesgo de dejar afuera a muchos seres humanos, fundamentalmente a aquellos que, accidentalmente, resultan más débiles; (2) reconocer que la especie humana es superior *per se*, sin ningún criterio relevante, y por eso merece ser tratada de un modo distintivo y exclusivo, lo que daría la razón a Ryder en su acusación de especistas; (3) respetar todo tipo de seres vivientes por considerarlos parte de un continuo evolutivo, posición que parece impracticable en los hechos. Sin embargo, se puede sostener una cuarta vía para defender un tratamiento especial de los seres humanos, considerados como personas, pero sin apoyarse en la pertenencia a una especie o en alguna característica en particular ni dejar afuera a ningún ser humano, por más vulnerable que sea.

42 Konrad Lorenz, *King Solomon's Ring* (London: Wilson MK, 1949).

En un artículo publicado unos diez años atrás, Timothy Chappell sostiene que el fundamento del humanismo que permite que no sea acusado de especismo, es decir de discriminación moral arbitraria por motivos de especie, radica en que los seres humanos, los individuos pertenecientes a la especie humana, poseen un ideal de conducta que, aunque no se concrete perfectamente en ningún ser humano, es el desarrollo más alto alcanzable de las características propias de esa especie: rasgos como la sensibilidad, la emocionalidad, la razón, la capacidad de comunicarse, la autoconciencia y el obrar moral. Con esto quiere decir que ser personas no consiste en atravesar con éxito una serie de pruebas que demuestran que se poseen esas habilidades, sino más bien en el hecho de pertenecer a una especie de la cual se espera que pueda desarrollar ese tipo de conductas y responder de una manera proporcional.

Para explicar este punto, Chappell elabora el argumento de la visión proléptica de la persona. La palabra prolepsis es utilizada generalmente en el sentido de anticipación, la toma de algo anticipado como ya hecho o existente. Etimológicamente proviene del latín *prolepsis* y del griego *prolēpsis* (πρόληψις). Literalmente significa tomar de antemano, de *pro*lambanein: tomar antes, recibir por adelantado, de *pro* (antes) + *lambanein* (tomar).

Los padres no esperan que los bebés muestren conductas humanas para tratarlos como tales, sino que se anticipan en el trato a la aparición de esas conductas y buscan manifestaciones de ellas, colaborando así de manera sumamente relevante a la manifestación de esos mismos patrones. Alasdair MacIntyre sostiene lo mismo al observar que la paternidad consiste fundamentalmente en «una negativa sistemática a tratar al niño de una manera proporcional a sus cualidades y aptitudes»<sup>43</sup>

Otra situación en la que se ve con claridad la función proléptica de la que habla Chappell es el aprendizaje del lenguaje. Son los padres quienes al confirmar el sentido de los balbuceos de los niños van ayudando a estos proto-hablantes a configurar el lenguaje:

Un bebé comienza balbuceando, es decir, produciendo todos los sonidos que puede hacer la boca humana. Algunos de estos sonidos obtienen una respuesta porque son sonidos que ocurren en el idioma de los padres, mientras que otros no la obtienen porque no lo son. Luego aprende a correlacionar patrones particulares de sonidos con contextos particulares mediante el mismo proceso del inicio<sup>44</sup>.

43 MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, 90.

44 Timothy Chappell, “On the very idea of criteria for personhood”, 9.

Sabemos que el lenguaje se encuentra vinculado con las áreas del hemisferio izquierdo del cerebro llamadas áreas de Broca y Wernike. Una lesión en estas zonas impide el desarrollo del lenguaje generando afasias. Pero, aunque hay una vinculación del lenguaje con el cerebro, la mera existencia de esas zonas no implica la existencia de habla: si el niño no vive en un medio lingüístico, no aprenderá a hablar. Por esto, aunque es cierto que el lenguaje se configura gracias al cerebro humano, por otra parte, el cerebro llega a ser humano, a conformarse de modo humano, precisamente mediante el lenguaje o, en términos más generales, por la cultura y la educación<sup>45</sup>.

El tercer ejemplo de prolepsis es aquel por el cual podemos empezar a considerar como moralmente responsable a un niño, al establecer con ellos un diálogo de segunda persona. El padre que reta al bebé que acaba de tirar todo su almuerzo al piso diciéndole “No está bien tirar la comida”, sabe que el infante no comprende lo que dice y sin embargo lo hace igual, porque es eso lo que permite que se vaya generando la competencia moral. En definitiva, al tratar al otro prolépticamente como persona, de alguna manera contribuyó a que se manifieste plenamente su ser persona.

En este sentido es irrelevante para nuestra argumentación estar o no de acuerdo con lo planteado por los antiespecistas, ya que no es simplemente el criterio de pertenencia a la especie lo que importa. Porque si bien todos los individuos de la especie humana son personas, la razón por la que tendrían esa dignidad, no sería su pertenencia a una especie determinada y no a otra, sino su ser personas. Como dice Chappell, ser persona y, por lo tanto, ser tratado como tal, no depende de cumplir unas determinadas características o criterios, como sería poseer conciencia o inteligencia.

El argumento de la prolepsis se comprende mejor al señalar que el valor especial de la persona humana no se debe exclusivamente a su pertenencia a una especie, sino a los rasgos propios que definen a las personas. Estos rasgos necesitan ser desarrollados mediante el trato con otras personas, pero la naturaleza humana posee la capacidad de hacerlo. En consecuencia, el criterio para determinar si alguien es una persona, no depende tanto de la presencia actual de los rasgos, sino de la capacidad de desarrollarlos, lo cual no es observable por definición. Por lo tanto, es innecesario esperar a observar los rasgos de la persona para reconocer su dignidad, ya que basta con la experiencia de que los desarrolla mediante el trato con los demás, aunque no se muestren de forma evidente.

45 Cfr. Francisco Conesa Jaime Nubiola . *Filosofía del lenguaje* (Barcelona: Herder, 1999).

Este planteo permite comprender uno de los primeros objetivos que se proponía: una visión de la persona que justifique el tratamiento moral no porque se pertenezca a una especie o presente determinadas características, sino que al ser tratado anticipadamente como persona responde con características que demuestran la capacidad de poseer ese estatus moral. No sucede lo mismo al tratar prolépticamente a individuos de otras especies y es por eso que no se cae en un especismo:

No hay nada absurdo en otorgar los derechos de libertad de expresión, reunión, elección privada, etc., a las mujeres, a otras razas, a los homosexuales, a las personas transgénero, a los discapacitados, a los pelirrojos, a los jóvenes o a otros tipos de grupos históricamente marginados. Las personas de estas categorías no son de otro tipo, como lo son los caballos y los hámsters. Su bienestar es el bienestar humano. Eso, en pocas palabras, es la razón por la que el especismo no es como el racismo o el sexismo<sup>46</sup>.

El argumento de la prolepsis sugiere que la persona es más que cualquier criterio o característica individual en particular. La capacidad de prolepsis implica la habilidad de anticipar el futuro y actuar en consecuencia, lo que a su vez implica la interacción con el entorno y con otros seres humanos. Esto sugiere que la persona es una realidad compleja y dinámica que emerge a lo largo del tiempo y del desarrollo individual y social, y que no puede ser reducida a una lista de características o criterios aislados.

Tratar prolépticamente a otro coadyuva a que la persona logre expresarse y desarrollarse como tal. La prolepsis está ligada a la caridad de reconocer a otro ser humano como persona y tratarlo en consecuencia. Esta caridad es la que permite al otro afianzar su ser personal y cimentar su individualidad. Esta individualidad es la que también nos ayuda a comprender que el reconocimiento de la dignidad de la persona no se da por razones de especie. No se afirma, solamente, que el valor de un hombre es mayor al valor de cualquier otro ser vivo, sino que cada hombre tiene un valor incomensurable con respecto a cualquier otro hombre. Por más que el valor de la vida de un hombre sea mayor a la de mil hombres, la dignidad de mil personas no significa más que la dignidad de una persona<sup>47</sup>. Y en esto también descansa la distinción entre el hombre y el animal. El animal responde siempre a los intereses de la especie, es un ejemplar más de una especie determinada. La prolepsis nos permite individualizar al otro y reconocerlo entre miles de similares; esto es también lo que hace que la persona sea siempre un fin en sí mismo.

46 Timothy Chappell, "On the very idea of criteria for personhood", 11.

47 Robert Spaemann, *Personas, acerca de la distinción entre algo y alguien* (Pamplona: Eunsa, 2010).

## Conclusiones

En resumen, este artículo explora la controversia sobre el especismo y el trato diferencial hacia los seres humanos en comparación con otras especies animales. Se argumenta que la distinción entre el cuerpo humano y el cuerpo animal es fundamental para entender la diferencia entre el ser humano y otros seres vivos. A pesar de la creciente influencia del antiespecismo, se sostiene que esta postura puede ir en contra de la dignidad humana en algunos casos, especialmente en los más vulnerables. Se defiende que la persona humana posee una dignidad particular, no por razones de especie, sino por su capacidad para ser tratada prolépticamente como persona. A partir de esta idea, se intenta responder a las acusaciones de especismo y demostrar por qué la persona humana merece un tratamiento moral distinto al de los demás seres vivos. En conclusión, este artículo invita a reflexionar sobre la relación entre el ser humano y el mundo animal, y defiende la idea de que la dignidad humana es un valor inalienable que debe ser respetado en todo momento.

La persona no es un concepto biológico, sino un concepto moral, y se trata prolépticamente como persona porque ya es, en un sentido moral importante, una persona en potencia<sup>48</sup>. Esta idea nos recuerda que la dignidad humana no se basa en una serie de criterios que habría que cumplir como especie, sino en la capacidad de ser tratados como personas, y que esta capacidad es lo que nos hace merecedores de un trato moral distinto al de los demás seres vivos. En definitiva, esta reflexión nos invita a ser conscientes de nuestra responsabilidad hacia el mundo animal y a encontrar un equilibrio entre la dignidad propia de la persona humana y el respeto a todos los seres vivos.

## Referencias bibliográficas

- Cavaliere, Paola; Singer, Peter, [editores]. *El proyecto "Gran Simio"*. Madrid: Trotta, 1998.
- Chappell, Timothy, "On the very idea of criteria for personhood". *The Southern Journal of Philosophy* 49, (2011): 1-27.
- Chappell, Timothy, *Ethics and experience: Life beyond moral theory*. Edinburgh: University Press, 1998.

48 Chappell, Timothy, *Ethics and experience: Life beyond moral theory*. (Edinburgh: University Press, 1998).



- Cortina, Adela, ¿Para que sirve realmente la Ética?, Barcelona: Paidós, 2013.
- Dawkins, Richard. El capellán del diablo, Barcelona: Gedisa, 2005.
- Dawkins, Richard. El espejismo de Dios, Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- Dawkins, Richard. Lagunas en la mente. Cavalieri, P; Singer, P [editores], El proyecto “Gran Simio”, Madrid: Trotta, 1998.
- Dawkins, Richard. The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. London: WW Norton & Company. 1996 [1986].
- Dodd Sara, Cave Nick, Adolphe Jennifer, Shoveller Anna, Verbrugge Adronie. “Plant-based (vegan) diets for pets: A survey of pet owner attitudes and feeding practices”. *PLOS ONE*, 14 (2019): 2-19, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0210806>
- Francisco, Conesa; Jaime Nubiola. Filosofía del lenguaje, Barcelona: Herder, 1999.
- Gaita, Raimond. *Good and evil: An absolute conception* Londres, Routledge, 1991.
- Hills, Alison. “Utilitarianism, contractualism and demandingness”. *The Philosophical Quarterly*, 60 (2010): 225-242. <http://www.jstor.org/stable/40660403>.
- Leuven, Joost y Višak, Tatjana. “Ryder’s Painism and His Criticism of Utilitarianism”. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. 26, (2013): 409–419 DOI 10.1007/s10806-012-9381-3.
- Lewis, Clive Staples. *El problema del dolor*. Madrid: Rialp, 2016.
- Lorenz, Konrad, *King Solomon’s Ring*. London:Wilson MK, 1949.
- MacIntyre, Aslaidair, *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Marcel, Gabriel, *Être et Avoir*, París: Aubier, 1935.
- Marcos, Alfredo, “Hacia una filosofía práctica de la ciencia: Especie biológica y deliberación ética”. *Revista latinoamericana de bioética* 10 (2) (2010). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127020444009>.
- Marcos, Alfredo, “Política animal El “Proyecto Gran Simio” y los fundamentos filosóficos de la biopolítica”, *Revista latinoamericana de bioética*, 7 (2007): 60-75. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127020800005>.
- Marcos, Alfredo, „Especie“. En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. (2016.) URL=<http://dia.austral.edu.ar/Especie>

- Merleau Ponty, Maurice. 1996. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península
- Nussbaum, Martha. Paisajes del pensamiento, Barcelona: Paidós, 2008.
- Rawls, John, *A theory of justice*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983.
- Rousseau, Jean Jaques, *El Contrato Social o Principios de derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Ciudad de México: Porrúa, 1979 [1755].
- Ruíz-Mejía, Oscar “Analgesia congénita: reporte de dos casos”. *Acta ortopédica mexicana*, 32(2), (2018): 102-107. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2306-41022018000200102&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2306-41022018000200102&lng=es&tlng=es)
- Ryder, Richard, “Painism: Some Moral Rules for the Civilized Experimenter”. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 1999, 8(01), 35-42. doi:10.1017/s0963180199801066.
- Ryder, Richard, *Painism*. In M. Bekoff (Ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare* (pp. 402–403). Santa Barbara, Cal. [etc.]: Greenwood Press, imprint of ABC-CLIO, LLC. 2010.
- Sanguinetti, Juan José, “Dolor”. En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), DOI: 10.17421/2035\_8326\_2017\_JJS\_1-1 Singer, P. *Animal Liberation*, Harper Collins Publisher, Nueva York, 1975.
- Singer, Peter, *Animal Liberation*, Nueva York: Harper Collins Publisher, 1975.
- Singer, Peter. *Ética práctica*. Barcelona Ariel, 1984.
- Spaemann, Robert. *Personas, acerca de la distinción entre algo y alguien*, Pamplona: Eunsa, 2010.
- Tracey, Irene, “Finding the hurt in pain” *Cerebrum: the Dana forum on brain science*. *Dana Foundation*, 15(16), (2016): PMID: 28698771.

## Yunuen DÍAZ

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

[yunuen.diaz@uaem.mx](mailto:yunuen.diaz@uaem.mx)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5100-7435>

Recibido: 15/11/2022 - Aceptado: 4/4/2023

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

Díaz, Yunuen. "Terraformance. Las propuestas germi-nativas del Centro Rural de Arte (CRA)".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 233-254. <https://doi.org/10.25185/14.10>

# Terraformance. Las propuestas germi-nativas del centro rural de arte (CRA)

**Resumen:** En el presente trabajo se analizan algunas de las propuestas del Centro Rural de Arte, una plataforma de proyectos artísticos ubicada en la provincia de Buenos Aires que desde 2008 ha desarrollado diversas poéticas de la tierra. Para comprender su práctica presento lo que he nombrado como *terraformance*: experiencias estéticas que reúnen preocupaciones por el territorio y el medioambiente. Se trata de propuestas germi-nativas donde la naturaleza más que ser un tema es una experiencia de mundo que se vive desde el cuerpo. Retomando el concepto de cuerpo-territorio de los feminismos latinoamericanos, presento cómo el trabajo del Centro Rural de Arte ha ahondado en una diversidad de experiencias que incluyen caminatas, residencias, encuentros, entrevistas, recopilación de recetas de cocina, intervenciones en mercados y publicaciones. Si el concepto de *cuerpo sin órganos* propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari, sirvió como metáfora para explicar los trastornos de la posmodernidad; a través del trabajo del Centro Rural de Arte vemos cómo en el siglo XXI el cuerpo se vuelve orgánico, interdependiente y territorializado, llenándose de afectos y sensibilidades.

**Palabras Claves:** Arte contemporáneo, naturaleza, medio ambiente, estéticas de la tierra.

## Terraforming. The seminal proposals of the *Centro Rural de Arte*

**Abstract:** This article analyzes some of the proposals by the *Centro Rural de Arte*, a Buenos Aires platform for artistic projects that has been working since 2008 on the creation of poetics of the earth. To understand this practice, I present what I have named terraforming: aesthetic experiences that bring together concerns for the territory and the environment. These are seminal proposals where nature, rather than being a subject, is an experience of the world that is lived from the body. Returning to the concept of body-territory of Latin American feminisms, I present how the work of the *Centro Rural de Arte* has delved into a diversity of experiences that include walks, residences, meetings, interviews, compilation of cookbooks, interventions in markets and publications. If the concept of a *body without organs* proposed by Gilles Deleuze and Félix Guattari served as a metaphor to explain the disorders of post-modernity, through the work of the *Centro Rural de Arte* we will see how in the 21st century the body becomes organic, interdependent and territorialized, filling itself with affections and sensibilities..

**Key Words:** Contemporary art, nature, environment, earthly aesthetics.

## Terraformando. As propostas germinativas do Centro de Arte Rural (CRA)

**Resumo:** No presente obra analisam-se algumas das propostas do Centro Rural de Arte, uma plataforma de Buenos Aires para projetos artísticos que trabalha desde 2008 na criação de poéticas da terra. Para compreender sua prática, apresento o que chamei terraformance: experiências estéticas que reúnem preocupações pelo território e pelo meio ambiente. São propostas germi-nativas, onde a natureza, mais do que um sujeito, é uma experiência do mundo que se vive pelo corpo.

Voltando ao conceito de corpo-território dos feminismos latino-americanos, explico como o trabalho do Centro Rural de Arte aprofundou-se numa diversidade de experiências que incluem caminhadas, residências, encontros, entrevistas, compilação de livros de receitas, intervenções em mercados e publicações.

Se o conceito do corpo sem órgãos, proposto por Gilles Deleuze et Félix Guattari, serviu de metáfora para explicar as desordens da pós-modernidade, através do trabalho do Centro Rural de Arte vemos como no século XXI o corpo se tornaorgânico, interdependente e territorializado, preenchendo-se de afetos e sensibilidades biopoéticas.

**Palavras-chave:** arte contemporânea, natureza, meio ambiente, estéticas da terra.

## Introducción: Terraformance

En la cultura de la energía del carbón, una cultura de  
trabajadores y producción, usted es su trabajo:

“soy lo que hago”.

En una cultura energética de petróleo y gas,  
una cultura de consumo, ustedes son sus posesiones:

“soy lo que compro”.

Pero en una cultura de energía renovable,  
eres lo que conservas:

“soy lo que salvo y protejo”.

Margaret Atwood



Figura I. Imagen del proyecto: Un millón de árboles de Marcos Perrnau y Bárbara Molinari, Fotografía de María Baumler, Centro Rural de Arte, 2016.

Aprender a vivir en una tierra herida es una apuesta muy importante en el arte del siglo XXI. De acuerdo con Bruno Latour (1947-2022), a finales del siglo XX la globalización impuso una dinámica de capitales desterritorializados, de flujo incesante de mercancías, de desasosiego y pérdida de hogar; sin embargo, los límites de los recursos planetarios nos llevan hoy a cuestionar esas geopolíticas. En *Dónde aterrizar* (2019), el autor reflexiona sobre el desabrigo vivido en el siglo XXI a nivel mundial, poniendo de relieve que dicho estado no es nuevo, pues los países colonizados han sufrido de él desde hace mucho tiempo. Cuando se trata de preguntarnos cómo afrontar la incertidumbre actual, Latour nos recuerda:

La pregunta se la hacían y con cuánto dolor, aquellos que sufrían, desde hacía cuatro siglos, el impacto de los “grandes descubrimientos” de los imperios, la modernización, el desarrollo y, por último, la globalización. Ellos saben perfectamente qué significa verse privados de su tierra e incluso ser expulsados de ella. A fuerza de vivir ambas experiencias se volvieron expertos en sobrevivir a la conquista, el exterminio y el despojo de su suelo. (Latour, 2019, p.16)

La vulnerabilidad vivida en las sociedades latinoamericanas como herencia de los abusos coloniales ha llevado a muchos artistas a explorar formas de habitar donde se reconfigura la relación con el territorio. Autores como Macarena Gómez Barris, exponen cómo el capitalismo colonial ha convertido a la región latinoamericana en una zona extractiva donde opera “la destrucción sistemática a través de la desposesión, la esclavitud, y produciendo después un bio-territorio corporativo”.(Gómez-Barris, 2017, p.4)

Frente a este panorama las artes se reconfiguran buscando un regreso a la tierra. Más allá de la exploración poética de una superficie, la territorialidad es una relación no sólo con el paisaje y la naturaleza, sino también con la comunidad, sus memorias y sus problemáticas. Esa es la búsqueda de algunos artistas que intentan construir espacios de refugio, abrigo y resguardo para el presente siglo. En ese sentido nombro *Terraformance* (unión de la palabra performance y tierra) a las prácticas estéticas que experimentan el entorno desde el cuerpo, en diálogo con el contexto y poniendo su atención en el cuidado de la vida.

Como propone la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, es momento de trabajar en el “aquí y ahora de la tierra y su paisaje” (Rivera, 2018, p.36). Así los terraformers son artistas que encuentran en el arraigo al territorio

un sentido de pertenencia y una comunión profunda. Ya no sólo se trata de reconocer la dimensión corporal de la existencia (propuesta del performance), el saber que no existe una mente en el vacío, que todo conocimiento se encarna (Nancy, 2003); sino de experimentar, además, cómo ese cuerpo habita un lugar, lo que significa pensar en las problemáticas ambientales, políticas y económicas que atraviesan los espacios en los que vivimos.

En el libro *Mil mesetas* (1998) los pensadores Gilles Deleuze y Felix Guattari propusieron el concepto de *cuerpo sin órganos* como metáfora de las sociedades capitalistas de la época postindustrial, este cuerpo sin órganos sería el producto de la esquizofrenia como malestar social que convierte al propio cuerpo en una máquina dislocada (Deleuze y Guattari, 1998). Frente a ese cuerpo disociado de la posmodernidad, el arte latinoamericano del siglo XXI se ha propuesto recuperar no sólo el propio cuerpo de una manera orgánica sino también en relación con su entorno.

En ese sentido, la propuesta del concepto *cuerpo-territorio* de los feminismos decoloniales y comunitarios latinoamericanos, permite poner de relieve la interdependencia entre la corporalidad y su medio. La investigadora feminista Verónica Gago reflexiona al respecto:

La conjunción de las palabras cuerpo-territorio habla por sí misma: dice que es imposible recortar y aislar el cuerpo individual del cuerpo colectivo, el cuerpo humano del territorio y del paisaje. Cuerpo-territorio compactado como única palabra desliberaliza la noción de cuerpo como propiedad individual y especifica una continuidad política, productiva y epistémica del cuerpo en tanto territorio. (Gago, 2019, p.91)

La recuperación de la relación cuerpo-territorio en Latinoamérica es una práctica que se opone a la explotación realizada en el sistema de pensamiento de la modernidad colonial donde el cuerpo y el territorio se conciben como entidades separadas. En el arte del siglo XXI, el cuerpo se territorializa comprendiendo el contexto de un hábitat conflictivo, extractivista, violentado por las pugnas de poder.

En *Tierras en Trance, arte y naturaleza después del paisaje* (2018), Jens Andermann analiza el giro ambiental en el arte latinoamericano como una búsqueda por reunir aquello que la colonización rompió: la relación entre el cuerpo y el entorno. Si en el mundo prehispánico la naturaleza era entendida en sus aspectos sagrados, la imposición de la episteme occidental consiguió instaurar su instrumentalización. Según este autor, recuperar la dimensión sagrada es un ejercicio en el que se ha trabajado desde las artes, por ejemplo, en la realización

de paisajes artísticos, pues estos producen momentos de goce estético en el que se experimenta la integración del cuerpo con el mundo. Sin embargo, en el arte contemporáneo sucede una relación particular, la sensibilidad estética se moviliza de la relación con el paisaje a la relación con el ambiente: “ese giro propone reenfocar el impulso creativo hacia la noción de «lugar» entendiendo que no se trata de una contemplación pasiva sino de “una constelación de procesos, antes que una cosa”. (Andermann, 2018, p.300)

Así las artes del performance que fueron tan importantes en la segunda mitad del siglo XX poniendo de relieve el cuerpo como experiencia sensible, se transformaron en experiencias territorializadas. La performance como práctica artística ha evolucionado de una puesta del cuerpo como metáfora de lo social a una exploración social a través de la corporalidad que incluye afectos entramados en colectividades situadas. El modelo individualista del arte construido en el Renacimiento, que encumbra la figura del “genio” (Nochlin, 2001) ha dado paso a otras formas de articulación en las que la autoría y el objeto estético, si es que existen, pasan por muchas manos hasta desdibujarse o se convierten en datos insignificantes frente a la potencia de la imaginación-acción colectiva.

T. J. Demos expone cómo el arte centrado en el medio ambiente se aleja de las nociones contemplativas e invita a la acción enraizada:

El arte ya no prioriza la galería donde se encierra la experiencia de la contemplación estética sola, sino que emerge en estrecha proximidad a la investigación de campo, las pedagogías creativas, la movilización política y las asociaciones y solidaridades de la sociedad civil, donde la colaboración interdisciplinaria refleja las complejas relaciones de la ecología político. (Demos, 2020, p.13)

Así, el arte contemporáneo amplía la gama de lo que se considera estético proponiendo formas artísticas que en lugar de producir objetos, promueven la construcción de espacios, momentos e intercambios sensibles. El arte preocupado por el medio ambiente no aísla la experiencia estética, sino que busca intervenir en procesos sociales realizando ejercicios de convivencia donde se ensayan formas de vinculación que escapan de las lógicas del mercado y las jerarquías de dominación.

En el presente artículo propongo analizar el trabajo del Centro Rural de Arte (CRA) como un ejemplo de las prácticas de *Terraformance*. Se trata de una plataforma artística de la provincia de Buenos Aires activa desde el año



2008 donde se desarrollan diversos ejercicios interdisciplinarios en torno a la vinculación del cuerpo y el territorio. Más que un proyecto expositivo sus propuestas se articulan como experiencias colectivas que se materializan en caminatas, encuentros, proyectos de encuestas, recopilación de recetarios de cocina, intervenciones en mercados y publicaciones que funcionan como proyectos reflexivos y como memorias colectivas.

El Centro Rural de Arte<sup>1</sup> realiza su trabajo de manera nómada; sin embargo, entre 2013 y 2018 desarrollaron varios proyectos en la comunidad de Cazón, una provincia de Buenos Aires situada a 12 kilómetros de la ciudad de Saladillo. Un espacio que funge como laboratorio de experiencias de territorio. Concentro el estudio en esta plataforma ya que por más de diez años el Centro Rural de Arte ha desarrollado un trabajo centrado en construir nuevas narrativas que vinculen el cuerpo con el entorno, un trabajo en el que ha sido pionero y sigue siendo modelo para las nuevas generaciones.

En el primer apartado: *Haceres germi-nativos*, presento la oposición entre los modelos mercantiles del arte contemporáneo y las propuestas de territorialización a las que nombro germi-nativas: divido la palabra para enfatizar lo nativo, aludiendo a su asepción de nacer pero también en su significado de pertenencia a un lugar. A través del trabajo de las residencias artísticas en ámbitos rurales realizadas por el Centro Rural de Arte, así como intervenciones de carácter comunitario y silvestre (como contar árboles o construir jardines), presento un abanico de poéticas para germinar en el territorio. En el segundo apartado: *Religarse a la tierra*, reviso la intervención del Centro Rural de Arte en el Río Salado donde existe un megaproyecto de ensanchamiento del río desde hace veinte años. En esta sección se reflexiona sobre poéticas para dejar de pensar en los ríos como un problema, tratando de construir otros imaginarios sobre los humedales. Finalmente, en el último apartado: *Alter-nativas*,<sup>2</sup> presento dos piezas desarrolladas por el Centro Rural de Arte: *¿Dónde termina tu cuerpo, dónde empieza el mundo?* y *[a]*; a través de estas obras, los artistas articulan propuestas estéticas que configuran sensibilidades políticas, encontrando, por un lado, la erótica de los movimientos sociales y por otro, las poéticas de la alimentación.

1 El CRA fue creado por María José Trucco, Elina Rodríguez, Pablo Ramos y Luciano Bianchi. En la actualidad es dirigido por María José Trucco y Elina Rodríguez.

2 Tomo la palabra alter-nativo de un fragmento en el que Cusicanqui describe el pensamiento de Frantz Fanon. Referencia en el libro *Un mundo Ch'ixi es posible, ensayos desde un presente en crisis* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2018, p. 26).

Estos trabajos del Centro Rural de Arte permiten conocer algunas de las reflexiones estéticas que las artes del *terraformance* materializan en una vertiente muy amplia de experiencias estéticas. Si bien, el Centro Rural de Arte tiene una trayectoria muy amplia en proyectos y propuestas, para este análisis se han elegido sólo aquellas que, a observación de la autora, representan mejor las poéticas del *terraformance*, cuyos elementos principales estarían centrados en los ejes: cuerpo-territorio-afectos.

## Haceres germi-nativos



Figura 2. Mínimo: Residencia. Un millón de árboles de Marcos Perernau y Bárbara Molinari, María Baumler, Centro Rural de Arte, 2016.

Desde finales del siglo XX hemos visto crecer de manera exponencial el número de bienales y ferias promovidas en todo el mundo. Charles Green y Anthony Gardner han estudiado cómo esta bienalización del arte contemporáneo se encuentra vinculada a los procesos de globalización que afectan también a la cultura: todos quieren participar de la fiebre del arte contemporáneo, este se ha convertido en un símbolo de estatus y una forma de mercantilización (Gardner y Green, 2016). El capitalismo global ha insertado en el arte una serie de dinámicas que convierten al creador en un artista producto, un *commodity* en el que se invierte esperando conseguir

futuros réditos. El cosmopolitismo, como fenómeno de la modernidad está profundamente ligado a la colonización. Lo global es un discurso imperialista que pretende abarcar la totalidad del mundo reduciendo la complejidad de los procesos artísticos a fenómenos de exhibición y consumo.

En *Radicante* (2009), Nicolas Bourriaud propone la metáfora de la hiedra cuyos tallos emiten raíces a su paso, para hablar del prototipo de un artista contemporáneo capaz de habitar en múltiples sitios. Muchos de sus ejemplos provienen de artistas con residencia en dos o tres países, artistas que hacen de los viajes de exhibiciones un *modus vivendi*; aunque algunos de sus ejemplos son figuras poéticas, también hay muchos que encarnan al artista *commodity*. Pienso por ello que más allá de la propuesta estética, lo *radicante* contiene una retórica en la que se consume el globalitarismo, como le nombra el filósofo francés Paul Virilio a la imposición de homogeneizar espacios y deseos a nivel global. En ella funciona la lógica del capitalismo contemporáneo donde no sólo las empresas son trasnacionales, también los agentes culturales deben ser productores veloces internacionalizados capaces de surtir al mercado con diversidad de ofertas culturales que puedan llegar a cualquier país.

Este modelo de éxito impone la migración de los artistas de las provincias hacia las capitales de los países y después hacia las grandes ciudades del arte: Nueva York, Amsterdam, Londres, Berlín, París. Sin embargo, sobre todo en las primeras décadas del siglo XXI, este modelo ha sido cuestionado por los propios artistas, muchos de ellos deciden no sólo quedarse en sus regiones sino migrar de manera inversa, repoblar los entornos rurales con prácticas de trabajo comunitario que podrían nombrarse como germi-nativas.

La palabra *germi-nativas* enfatiza el componente nativo que hace alusión tanto al nacimiento y propagación de la vida, como a lo endémico que significa circunscribirse a una región determinada entendiendo su geografía, su paisaje, sus ritmos, sus formas de vida y sus problemáticas.

En ese sentido, el Centro Rural de Arte ha trabajado mucho en activar prácticas de desplazamientos invertidos. Si los flujos migratorios en la modernidad se realizan de las zonas rurales a los espacios urbanos, el Centro Rural de Arte propone lo opuesto, sus acciones, residencias y eventos estéticos se realizan sobre todo en el campo. Por ejemplo, en el año 2009 el Centro Rural de Arte organizó una residencia de investigación y creación en la Estación Forestal del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria localizado en la localidad 25 de Mayo, donde once artistas trabajaron con 14 operarios de la estación compartiendo saberes y experiencias. Muchas residencias artísticas

tradicionales suelen construirse como espacios ascéticos, separados del mundo, centrados en procesos introspectivos, las residencias del Centro Rural de Arte buscan, en cambio, activar procesos colaborativos, participativos, centrados en aprendizajes fuera de la academia artística.

Por otro lado, en 2018 el Centro Rural de Arte activó un programa de inmersión agroecológica itinerante en la zona de Saladillo. Las preguntas que guiaron ese encuentro forman parte del *ethos* de la ruralidad:

¿Qué implica ser campesino, podemos convertirnos en ello? ¿Qué podemos aportar desde un contexto urbano a la construcción de una alternativa agroecológica? ¿Cómo puede ser una inmersión agroecológica itinerante? ¿Cuáles son las metodologías que le corresponden? ¿Hay agroecología sin tierra? ¿Cómo otros saberes pueden alimentar las prácticas agroecológicas?<sup>3</sup>

Vemos en estas reflexiones cuestionamientos profundos no sólo sobre la práctica del CRA, sino también sobre la relación entre urbanidad y ruralidad. Los procesos de modernización en Latinoamérica empujaron hacia el abandono del campo promoviendo no sólo la desvalorización del trabajo manual, sino también el despojo y el desabrigo. Si bien la agricultura de auto sustento solía ser una actividad cotidiana, en el siglo XXI pocas personas conocen los procesos de siembra y cosecha de alimentos. Pensar en las posibilidades de una agroecología sin tierra involucra no sólo a comunidades campesinas sino también a personas de entornos ciudadanos que no poseen espacios para cultivar. Estas preguntas nos llevan a repensar la relación con los espacios rurales. Considerados por la modernidad como lugares de atraso, hoy se presentan como sitios de aprendizaje donde se recuperan saberes sobre la tierra.

El Centro Rural de Arte también ha impulsado residencias rurales en colaboración con los centros Terra UNA de Brasil y Residencia en la Tierra en Colombia. Los tres espacios se interesan por activar imaginarios que cuestionen las oposiciones y jerarquías que articulan las relaciones binarias: “local/global, rural/urbano, tradición/innovación, conocimiento/imaginación, humano/no humano, etc”<sup>4</sup>.

3 Cita referida en la página de proyectos del Centro Rural de Arte. <http://www.centroruraldearte.org.ar/archivos/1382>

4 Cita referida en la página de proyectos del Centro Rural de Arte. <http://www.centroruraldearte.org.ar/archivos/1382>

Las residencias buscan promover la inmersión corporal en territorio, son ensayos de vidas alter-nativas, proyectos que alteran las lógicas de deseo impuestas por el mercado para explorar los sueños y experiencias territoriales, asociadas al paisaje, la naturaleza y el reencuentro con lo vivo. Al hacer visible la interdependencia, en las residencias se generan lazos afectivos entre participantes, se explora sensorialmente el territorio y se resignifica la relación con el entorno. En el mundo occidental se impone como norma una sensibilidad supeditada a la razón, el sometimiento del cuerpo a la inteligencia, el posicionamiento de lo humano sobre la naturaleza, lo que ha resultado en la proliferación de discursos y actitudes de insensibilidad. Como denuncia la ecofeminista española Yayo Herrero:

La invisibilidad de la interdependencia, la desvalorización del mantenimiento de los vínculos entre las personas y la subordinación de la empatía y la lógica del cuidado a la razón y a la utilidad económica, son rasgos esenciales de las sociedades patriarcales: cuanto más devaluados están en el discurso social los vínculos y las emociones, más patriarcal es la sociedad. (Herrero, 2019).

Mientras el modelo de masculinidad occidental está ligado a la insensibilidad y la violencia, el arte promueve procesos afectivos que despiertan el deseo del cuidado de las demás personas y del entorno. En ese sentido la sensibilidad juega un papel muy importante en los procesos ecológicos, pues la empatía nos lleva a ampliar el involucramiento con los problemas que enfrentan las comunidades a nivel social, político y ambiental.

Las propuestas germi-nativas buscan reestablecer la sensibilidad que permite generar vínculos socio-territoriales basados en el cuidado de la vida. En ese sentido en 2016 el Centro Rural de Arte y la Plataforma Lodo apoyaron la realización de la pieza *Un millón de árboles* de Marcos Perernau y Bárbara Molinari; una obra para contar los árboles del pueblo de Cazón, pulmón mayor de la provincia de Buenos Aires; contarlos no tanto en materia de censar sino de narrar sus historias. Según describe el Centro Rural de Arte se trató de: “una reunión cívico-artística-ambiental de congregación para la reforestación humana y oxigenación de raíces de nuestro medio ambiente cultural”<sup>5</sup>. Con esta acción, el Centro Rural de Arte integra el paseo y los imaginarios del bosque en una jornada de inmersión vegetal. ¿Qué tipo de historias nos narran sus árboles? Tal y como propone el biólogo italiano y botánico Stefano

5 Referido en la página de la *Plataforma Lodo*. <http://lodo.com.ar/lodo/>

Mancuso, las plantas poseen su propio lenguaje, su inteligencia, sus ritmos, son seres tanto o más sensibles que los humanos, aprender de las plantas nos puede dar claves muy interesantes para enfrentar los desafíos de los tiempos actuales. (Mancuso y Viola, 2015)

Por otro lado, en el año 2014 el Centro Rural de Arte apoyó la realización de la pieza *Garden State del colectivo MAMAZA*, en conjunto con el Departamento de Artes del Movimiento de la Universidad Nacional de Arte de Argentina. Se trata de un jardín instalado en un edificio de La Boca, compuesto por una colección de plantas prestadas por los habitantes de Buenos Aires. El Centro Rural de Arte lo describe como “un encuentro entre plantas y personas, una comunidad-jardín-coreografía donde se llevaron a cabo conciertos, conferencias, performances y siestas colectivas”<sup>6</sup>. Si las dinámicas urbanas están centradas en la eficiencia y la producción, el jardín y las siestas invitan a la contemplación, a la reorganización de la vida en ritmos vegetales que invitan al descanso.

Las artes *germi-nativas* convocan temporalidades que no se corresponden con los procesos de aceleración denunciados por Paul Virilio en sus análisis sobre la velocidad en el capitalismo donde somos empujados a vivir en apuro extremo (Virilio, 2007). Frente a ello, la ralentización, la negativa productiva, la celebración de la siesta permiten generar espacios de distensión y relajamiento para la sociabilidad.

Vemos en proyectos como estos que la presencia, la permanencia, el habitar, son acciones afectivas y sensoriales. Ensayos de otras formas de vida en las que la ruralidad se vuelve un campo de exploración de saberes no valorados por la cultura occidental. Se ensayan la vida, el territorio y la comunidad. Se aprende a *terraformar*.

6 Referencia de la página del proyecto. <http://www.centroruraldearte.org.ar/archivos/436>

## Religarse a la tierra



Figura 3. Río Salado, Arrebato Topográfico, Centro Rural de Arte, 2021.

En *Seguir con el Problema, generar parentesco en el Chthuluceno* (2019) Donna J. Haraway utiliza el feminismo especulativo para elaborar una teoría sobre un presente posible en lo que ella nombra: *Terrápolis*. Nuestro planeta pensado como topología conceptual para plantear vías alternativas a la destrucción contemporánea: “Terrápolis es una ecuación para “guma”, para humus, para suelo, para la arriesgada infección continua, para epidemias de problemas prometedores, para la permacultura” (Haraway, 2019, p.33). La palabra *guma*, proviene del gótico y anglosajón antiguo; se convirtió en la mucho más conocida palabra: *human*; sin embargo, Haraway la retoma para proponer otra noción de seres terráqueos. Aquellos que no optaron por el camino de la instrumentalización del conocimiento, aquellos que no desdeñaron el trabajo manual. *Guma* serían organismos de lodo, es decir, ligados a la tierra, quienes reconocen que la tierra, nombrada como *gaia* por algunos ecólogos y pensadores contemporáneos, no es superficie inerte sino ser vivo.

Este religarse a la tierra sería un trabajo de *Terraformance*, que como práctica artística consistiría en aprender a habitar con todos los sentidos, estableciendo relaciones éticas, entendiendo que cuerpo y entorno se afectan de manera mutua. El *terraformance* trataría de reconstruir la relación con la comunidad, con

la naturaleza, con la vida. Se trata de cuerpos que se territorializan contra la barbarie del capitalismo tardío y las lógicas de consumo desmesurado, contra los megaproyectos neoliberales, el extractivismo y el ecocidio.

En ese sentido el Centro Rural de Arte presentó en 2021 el proyecto Río Salado, una investigación artística para trabajar en la resensibilización de los imaginarios en torno a los humedales. El río Salado nace en la laguna El Chañar de la localidad santafesina de Teodelina. Con una extensión de 670 kilómetros, recorre la mitad de la provincia de Buenos Aires. En el año 2003 este río comenzó a ser dragado<sup>7</sup>, buscando con ello ensanchar y profundizar su cauce. Las lógicas de la modernidad han hecho que los ríos sean vistos como un problema que debe controlarse o eliminarse, la relación de los habitantes con el río Salado ha sido tan alterada que muchos de ellos han terminado por asimilar las narrativas desarrollistas, de modo que ven al río como un enemigo. Según relata el Centro Rural de Arte su objetivo con este trabajo ha sido: “restituir narrativas vitales acerca del río que nos potencien como habitantes de este territorio, para recuperar la conexión a las fuerzas elementales con quienes coexistimos”<sup>8</sup>. (Véase figura 2.)

Este proyecto se extendió como diálogo sonoro al unirse a AOIR, una plataforma de la ciudad de Concepción creada y coordinada por Valentina Villarroel y Camila Cijka quienes trabajan en la difusión de la memoria sonora de la región del Bío Bío. La pieza es un diálogo entre los ríos Biobío en Chile y Salado en Argentina con la finalidad de “imaginar conexiones entre ambos flujos”<sup>9</sup>.

El encuentro con proyectos afines ha sido una de las constantes del CRA. A través de sus colaboraciones se redefinen paisajes, se activan diálogos y se promueven reflexiones compartidas. Uno de los proyectos con los que ha colaborado el CRA son los encuentros *Arte y Desindustrialización* (2018 y 2020) en la región Bío Bío. El objetivo del encuentro ha sido poner a circular ideas y trabajos en torno a las experiencias de desaceleración económica en la región, dando cabida a proyectos afines de otros territorios. Se trata de exponer las problemáticas que los modelos neoliberales han dejado a su paso. Los procesos de desindustrialización dejaron marcas topográficas y memorias rotas en comunidades pauperizadas. Vemos en el siglo XXI las evidencias de

7 La draga es una máquina que se emplea para ahondar y limpiar los puertos, ríos y canales, extrayendo de ellos el fango, piedras y arena. Definición de la RAE.

8 Cita tomada de la página del proyecto. <http://www.centroruraldearte.org.ar/archivos/1498>

9 La pieza se presentó en el marco del Encuentro Internacional de Arte y Deseindustria en 2022.



todo lo que no logró ser: naves industriales abandonadas, vías férreas sin uso, fábricas oxidadas. Entender estos paisajes rotos y tratar de sanarlos forma parte del ejercicio del encuentro.

## Alter-nativas



Figura 4. a, Ph. Valeria Weil, Centro Rural de Arte, 2011.

Se trata de crear formas de habitar alter-nativas; de aprender a arraigarnos en el territorio implicando al cuerpo y sus saberes. Una propuesta para dejar de soñar con ascender en jerarquías sociales, o en territorios celeste-espirituales, porque lo que necesitamos ahora es enraizarnos y también enlodarnos. Alternativos significa entender la pertenencia a un entorno y comprometernos con su cuidado.

*¿Dónde termina tu cuerpo?* fue una pieza llevada a cabo en 2016<sup>10</sup>, se trata de una serie de videos en los que se entrevistaron a personas integrantes de colectivos de luchas sociales para investigar “las éticas que se inscriben en

10 *¿Dónde termina tu cuerpo?* (2014), es parte del proyecto DITCDEM (2014-2016). Para más info se puede chequear la web específica de este proyecto: <http://www.dttcdeem.com.ar/>

la carne”<sup>11</sup>. La pieza nos invita a reflexionar sobre el cuerpo colectivo que se articula en un deseo común; un cuerpo social en el que se comparten saberes, necesidades y anhelos. La pregunta sobre dónde termina un cuerpo nos recuerda que formamos parte de diversas comunidades vinculadas no sólo por objetivos materiales sino por esperanzas compartidas, por sueños entrelazados que nos movilizan. Con esta pieza el CRA proponía:

Entrar en el cuerpo de la tierra, que lógicamente, está hecho de palabras, fantasías políticas, económicas, de sociedades, hippies, pueblos, países, árboles, para averiguar qué cuerpos necesitan una práctica de danza como herramienta para otras acciones (CRA).

Además de entender el propio cuerpo como territorio, aquí se trata de evocar la corporalidad de la tierra. Una corporalidad integrada por comunidades humanas y no humanas que se entrelazan a través del movimiento. La danza funciona aquí como activador sensorial que permite construir comunidades afectivas. La danza estimula el movimiento de los cuerpos que construyen un lenguaje común en las gestualidades de sus reclamos. El cuerpo de la tierra es estimulado para producir coreografías afectivas, entendiendo así a las movilizaciones sociales como procesos que buscan no sólo una ética, sino también una estética y una erótica.

Una de las preguntas más interesantes realizadas en las entrevistas fue: ¿Qué te erotiza de la lucha con otros? Pensando en el erotismo como una intensificación de sensibilidades y afectos que no se vinculan únicamente a la sexualidad sino que envuelven a la totalidad del cuerpo. Algunas de las respuestas de los participantes fueron:

“la multitud, el alcance que tienen esas reuniones, cada miércoles se hace más chico el salón y eso quiera o no te forma una adrenalina como diciendo somos más, cada vez vemos más caras y vos decís, hay un apoyo”...

“conocer otras historias, otros procesos de otras compañeras, cómo se sacaron las mochilas de culpa, poder escuchar las historias de mis compañeras que ellas mismas me transmiten”...

“Hay algo caótico en lo colectivo, esa cosa inmanejable y a su vez con tanta lucidez, hay algo del orden de lo inmejorable de la fuerza colectiva cuando tracciona en un sentido de mucha precisión”... (CRA).

11 Se puede consultar en la página del proyecto del CRA. <http://www.centroruraldearte.org.ar/archivos/673>

Con esta pieza el Centro Rural de Arte propone pensar en los territorios como espacios socio-afectivos y como activadores de una erótica social. Si bien el sociólogo francés Michel Maffesoli ha analizado las comunidades emocionales del mundo contemporáneo relacionadas con el carnaval, la fiesta y el hedonismo, también existe una erótica social en la integración de movilizaciones sociales. Las luchas colectivas articulan una sensorialidad compartida e incluso una sensualidad:

La afectividad (re) construye las identidades y lazos entre los grupos, los procesos de socialidad son sensoriales y corporales, generan subversión al orden social que segmenta la corporalidad. (Castaño, 2012, p.110)

En los videos realizados por el CRA se enfatiza la emocionalidad del cuerpo colectivo entretelado, un cuerpo que se identifica como parte de una comunidad y de una tierra. Otro tipo de prácticas territoriales ligadas a la corporalidad tienen que ver con la soberanía alimentaria. Los tratados comerciales internacionales impulsados en la segunda mitad del siglo XX provocaron la desestabilización de la producción agrícola a nivel internacional. Muchos países en América Latina importan actualmente los alimentos que antes era producidos en sus territorios, lo que ha llevado a fenómenos como la migración y el abandono del campo. Por otro lado, la producción industrial de alimentos ha fomentado una dieta neoliberal repleta de alimentos hipercalóricos y ultraprocesados lo que ha llevado a la Organización Mundial de la Salud a determinar que existe una epidemia de obesidad. (Otero, 2022, p.5)

Autoras como la ecofeminista Vandana Shiva, han analizado la relación entre alimentación, territorio y emancipación, pues una de las luchas más significativas de este siglo tiene que ver con los procesos monopólicos de producción agropecuaria. Sobre este tema la pieza [a] desarrollada por el CRA, es una acción escénica que se llevó a cabo en ferias de alimentos de Belgrano, Pompeya, Villa Urquiza y San Telmo en 2011. La intervención consistió en llevar un carramato desplegable e instalar pequeños módulos con alimentos, con los cuales los performers llevaban a cabo acciones relacionadas con el comer, algunas de tipo más escénico y otras más narrativas donde se incluyeron relatos sobre el recorrido que los alimentos realizaron para llegar a la feria o la lectura de recetas de artistas.

La antología *Recetas queridas*, derivada de este trabajo, reúne ingredientes y preparaciones de catorce creadores. No se trata tan sólo de un instructivo

para preparar alimentos, cada cual ha incluido en su texto recuerdos familiares o instrucciones estéticas. Por ejemplo, Hilka Hyttinen no sólo presenta la receta, sino que nos relata una historia sobre el pez Burbot, su aspecto, su hábitat y el recuerdo de esta receta que ella nombra como la “obra maestra” de su padre, al tiempo que nos comparte una memoria sobre la última vez que preparó con él esta receta antes de que este falleciera.

Por su parte, Sebastián Cruz propone una receta de recalentado hecha con sobrantes de días anteriores, por lo que nos invita al no desperdicio. Pep Ramissi, aunque aparentemente propone una receta bastante sencilla, ha incluido como instrucción principal el hallar una higuera bajo la cual comer y tomar una siesta: “Tómese el tiempo para ubicar una higuera. Si hace falta, tómese un tren, un auto, una bicicleta y diríjase allí”<sup>12</sup>. Si los ritmos contemporáneos nos imponen la prisa al comer, el artista nos propone otorgarle a la alimentación un lugar y un tiempo apropiados para construir un momento estético, no se trata sólo de ingerir los alimentos; degustar y saborear es una parte muy importante de la alimentación.

Prácticas de cocina comunitaria, recuperación de recetas, asociaciones con agroproductores ecológicos, eco-mercados de producción artesanal son algunas de las estrategias que buscan desnormalizar el consumo industrial de comida. Frente a los alimentos procesados con cargas calóricas excesivas, proponer productos endémicos es construir alternativas que impactan en los territorios, (fortaleciendo las economías locales), y en los cuerpos (estimulando la salud, a través de una alimentación nutritiva). Las luchas alimentarias constituyen hoy una de las más arduas batallas.

Con estos trabajos podemos ver cómo las prácticas de terraformance van mucho más allá de la contemplación del paisaje. El *terraformance* entreteje experiencias sensibles del cuerpo con el entorno.

Si bien las narrativas predominantes de la cultura visual popular del capitalismo global proponen visiones de catástrofe, vemos como las estéticas de colectivos como *El Centro Rural de Arte* proponen alternativas desde las cuales se desarrollan propuestas utópicas, entendiendo aquí la utopía no como un ideal, sino como un horizonte de esperanza que moviliza a la acción (Bloch, 1977). En ese sentido, las alternativas son proyectos de mundos, ejercicios

12 El recetario se puede consultar en la siguiente liga. [http://www.centroruraldearte.org.ar/site.new/wp-content/uploads/2014/09/Recetas\\_queridas\\_a.pdf](http://www.centroruraldearte.org.ar/site.new/wp-content/uploads/2014/09/Recetas_queridas_a.pdf)

de resguardo, espacios de abrigo que exploran posibilidades para habitar el territorio en comunidad.

Las alter-nativas tienen el papel de contrastar los imperativos de la cultura capitalista con propuestas biopoéticas, aquellas que ponen en el centro el cuidado de la vida. Intervienen en los imaginarios, pero también en el accionar. Son proyectos que no piensan en la naturaleza como una otredad a la que hay que salvar, proponen en cambio el reencuentro con el territorio comprendiendo sus conflictos, integrando ecologías sociales donde los cuerpos en lucha componen coreografías vitales. Esa es la búsqueda de los artistas que intentan construir espacios de abrigo para el presente siglo.

## Conclusiones

He nombrado *Terraformance* a una serie de prácticas artísticas que exploran modos de habitar donde se reúnen preocupaciones estéticas, éticas y políticas. *Terraformar* es una apuesta de revinculación con la tierra en un momento histórico marcado por el despojo. Un arte que imagina poéticas del arraigo y formas de hacer comunidad. El papel del arte en la transición hacia sociedades sostenibles es el de sensibilizar en las problemáticas contemporáneas a través de experiencias estéticas, propuestas sensibles, ligadas corporalmente a los espacios en donde habitamos promoviendo en ellos el cuidado de lo vivo.

En este estudio analicé algunas de las propuestas más significativas desarrolladas por el Centro Rural de Arte que pueden comprenderse como parte de una estética de *terraformance*. En ellas pudimos revisar algunas propuestas germi-nativas como las residencias artísticas llevadas a cabo en espacios rurales vinculando proyectos agropecuarios y artísticos. También se revisó la intervención del Centro Rural de Arte en el Río Salado donde existe un megaproyecto de ensanchamiento del río desde hace veinte años. Asimismo, se estudiaron los proyectos *¿Dónde termina tu cuerpo?* y *[a]*; como prácticas alter-nativas. Se trata de propuestas estéticas que configuran sensibilidades ambientales, estimulando, por un lado, la erótica de los movimientos sociales y por otro, las poéticas sobre la alimentación, propuestas donde se religan el cuerpo y el territorio.

Si bien, el CRA no es la única plataforma que ha trabajado en ello, se distingue por ser una de las pioneras y por haber mantenido un desarrollo por

más de diez años que se reformula en cada experiencia. Las propuestas del Centro Rural de Arte nos muestran un abanico muy interesante de reflexiones donde la relación entre el cuerpo y el territorio se vuelve visible y palpable, produciendo ejercicios de comunidad en cuyo centro se ubican corporalidades de aprendizaje, reflexión y gozo.

Desde las recetas de cocina hasta las siestas colectivas, vemos cómo los ejercicios estéticos del CRA parten de experiencias donde la piel se extiende entre los sujetos y el entorno. Sus metáforas no son fijas pues cada pieza requiere de una acción específica. En ese sentido, es el cuerpo el que produce conocimiento sensible, es el accionar el que se vuelve estético.

El peso puesto en la praxis del Centro Rural de Arte busca desjerarquizar las relaciones saber-poder de las sociedades occidentales en las que la reflexión tiene una carga simbólica mucho más fuerte que el trabajo del cuerpo. En ese sentido, la propuesta del CRA de coreografiar una estética social y ambiental, es muy importante pues coloca al cuerpo, sus saberes, sus memorias y sus poblamientos en el centro de sus investigaciones.

Corporalizar las experiencias permite resensibilizarnos y revincularnos con el entorno. En ese sentido, el terraformance se diferenciaría de la performance en que si bien ambas prácticas se interesan por enfatizar el papel del cuerpo en la producción de sentidos en el terraformance se enfatiza la relación del cuerpo con el territorio como un trabajo estético, ético y político donde las narrativas coloniales, que diferencian al hombre de la naturaleza, son desconfiguradas para dar paso a la experiencia de mundos compartidos.

Así, frente al desabrigo y el despojo que se vive a nivel mundial en el capitalismo contemporáneo, algunas comunidades estéticas como el Centro Rural de Arte construyen experimentos sociales y ensayos de mundos alternativos en los que la relación cuerpo-territorio se vuelve a entretejer, de este modo, las epistemologías occidentales se alteran y se producen perspectivas propias sobre un habitar en común.

Este trabajo que el Centro Rural de Arte ha desarrollado por más de diez años ha logrado vincular espacios académicos, estaciones de investigación agrícola, espacios culturales, mercados y habitantes, mostrando cómo es posible construir poéticas de la tierra entrelazando saberes y comunidades en una práctica de terraformance.

## Referencias bibliográficas

- Andermann, Jens. *Tierras en trance. Arte y naturaleza después del paisaje*. Santiago: Ediciones metales pesados, 2018.
- Bloch, E. *El principio esperanza*, Vol. 1. Madrid: Aguilar Ediciones, 1977.
- Borriaud, Nicholas. *Radicante*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2009.
- Castaño, Martha Cecilia. “Una aproximación a Michel Maffesoli”. *Revista colombiana de Ciencias sociales* 3, n° 1 (2012): 104-114. <https://www.redalyc.org/pdf/4978/497856286008.pdf>
- Centro Rural de Arte. Acceso el 2 de abril de 2023. <http://www.centroruraldearte.org.ar/bio>
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 1998.
- Demos, T. J. *Descolonizar la naturaleza. Arte contemporáneo y políticas de la ecología*. Madrid: Akal, 2020.
- Gago, Verónica. *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.
- Gómez-Barriz, Macarena. *The Extractive Zone. Social Ecologies and Decolonial Perspectives*. Durham: Duke University Press, 2017.
- Haraway, Donna J. *Seguir con el problema, generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni, 2019.
- Herrero, Yayo. “Sujetos arraigados en la tierra y los cuerpos. Hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad”. Ponencia presentada en el 39 Congreso de Teología: Justicia y compasión en un mundo desigual, 6 a 8 de septiembre de 2019, acceso el 3 de abril de 2023. [https://congresodeteologia.info/download/congresos/39\\_congreso/Yayo-Herrero-Los-monstruos-del-desamor-desigualdades-y-expulsiones.pdf](https://congresodeteologia.info/download/congresos/39_congreso/Yayo-Herrero-Los-monstruos-del-desamor-desigualdades-y-expulsiones.pdf).
- Mancuso, Stefano y Alessandra Viola. *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Madrid: Arena Libros, 2003.
- Otero, Gerardo. *La dieta neoliberal*. Ciudad de México: Rosetta, 2022.

Plataforma Lodo. Acceso el 2 de abril de 2023. <http://lodo.com.ar/lodo/>

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

Virilio, Paul. *Velocidad y política*. Buenos Aires: La Marca, 2007.



**María ELTON**

Universidad de los Andes, Chile.

[melton@uandes.cl](mailto:melton@uandes.cl)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8114-3537>

Recibido: 15/03/2023 - Aceptado: 27/6/2023

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

Elton, María. "Dos versiones de razón práctica: Hume y Tomás de Aquino".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 255-275. <https://doi.org/10.25185/14.11>

## Dos versiones de razón práctica: Hume y Tomás de Aquino

**Resumen:** Tomás de Aquino habría estado de acuerdo con el planteamiento que hace Hume en la *is-ought question*, llamada también "ley de Hume", porque ambos coincidirían en que no es la razón teórica la que mueve a la acción moral. Actuar bien es propio del hombre común, no de los metafísicos. La *is-ought question* abre un campo muy interesante de investigación acerca de la diferencia entre razón teórica y razón práctica, como también acerca de la función preceptiva de esta última y del tipo de causalidad que ejerce sobre la voluntad. Se plantea también el problema de la instrumentalización de la razón práctica, ya sea porque esta sea considerada como mera razón auxiliar, esclava de las pasiones, como es en el caso de Hume; o por su degradación a causa de las pasiones desordenadas, como es en el caso de Tomás de Aquino. Dicha investigación lleva también a valorar una filosofía que distingue distintas causalidades en la realización de la acción moral, frente a otra filosofía que reduce la causalidad de dicha acción solo a causa eficiente, desconociendo de paso la espiritualidad del hombre.

**Palabras claves:** razón práctica, voluntad, motivo, causa, eficiencia.

## Two Versions of Practical Reason: Hume and Thomas Aquinas

**Abstract:** Thomas Aquinas would have agreed with Hume's approach in the "is-ought question", also called "Hume's law", because both would agree that it is not theoretical reason that encourages moral action. To act right is characteristic of the common man, not of metaphysicists. The "is-ought question" opens up a very interesting field of research on the difference between theoretical reason and practical reason, as well as on the required functions of the latter and the type of causality it exerts on our will. The problem of the use of practical reason as a tool is also raised, either because it is considered as a mere ancillary reason —slave to the passions, as in Hume's case— or because of its degradation due to the disarray of the passions —as in the case of Thomas Aquinas. This investigation also leads us to value a philosophy that distinguishes different causalities in the realization of moral action, as opposed to a different philosophy that reduces the causality of such action only to efficient cause, therefore ignoring the spirituality of mankind.

**Keywords:** practical reason, will, motive, cause, efficiency.

## Duas versões da razão prática: Hume e Tomás de Aquino

**Resumo:** Tomás de Aquino teria concordado com a abordagem de Hume na *is-ought question*, conhecida também como "lei de Hume", porque ambos coincidiriam que não é a razão teórica que move a ação moral. Agir bem é próprio do homem comum, não dos metafísicos. A *is-ought question* abre um campo de investigação muito interessante sobre a diferença entre razão teórica e razão prática, bem como sobre a função preceitiva desta última e o tipo de causalidade que exerce sobre a vontade. Coloca-se também o problema da instrumentalização da razão prática, quer por ser considerada como uma mera razão auxiliar, escrava das paixões, como no caso de Hume, quer porque é considerada como uma mera razão auxiliar, escrava das paixões no caso de Hume; ou pela sua degradação devido às paixões desordenadas, como no caso de Tomás de Aquino. Uma tal investigação conduz também à apreciação de uma filosofia que distingue diferentes causalidades na realização da ação moral, por oposição a outra filosofia que reduz a causalidade de tal ação apenas à causa eficiente, ignorando de passagem a espiritualidade do homem.

**Palavras-chave:** razão prática, vontade, motivo, causa, eficiência.

La filosofía moral de David Hume significó un cambio radical para la filosofía de la acción, en cuanto negó la función práctico-preceptiva de la moralidad de las acciones que tenía la razón humana en la tradición anterior. En el área de la *praxis*, Hume redujo la razón a la categoría de “razón auxiliar”, según la cual ella sería apta solo para buscar los medios para lograr ciertos fines, sin preceptuar moralmente ni esos fines, ni tampoco los medios para alcanzarlos. Mi propósito ahora es hacer un análisis de la función de la razón práctica en el contexto de la filosofía moral de Hume, en comparación con el concepto de razón práctico-moral de Tomás de Aquino, mostrando así las diferencias existentes entre ambas explicaciones respecto a la capacidad que tiene la razón para preceptuar las acciones morales del hombre, causándolas a su vez. Una comparación entre autores pertenecientes a tradiciones filosóficas tan diferentes y distantes en el tiempo ha sido sugerida por John Finnis, cuando afirma que Tomás de Aquino habría estado de acuerdo, en líneas generales, con la “ley de Hume” o *is-ought question*. Dicha comparación contiene algunos elementos dignos de análisis, los cuales nos permiten profundizar en la función práctico-moral que la razón tenía en una tradición anterior a la tradición humeana.

Para desarrollar ese análisis, dividiré este artículo en tres secciones: en la primera explicaré la crítica que hace Hume al racionalismo moderno predominante en su propio contexto histórico literario, el cual, según este filósofo, no resuelve bien como la razón puede ser el motivo de la voluntad y de las acciones morales que la siguen. En la segunda sección haré un análisis de los presupuestos empiristas que conducen a Hume a establecer que la razón, aunque tiene una función práctica en la realización de las acciones, no se trata de una función práctico-moral, sino de una función meramente descriptiva. En la tercera sección profundizaré en una comprensión metafísica de las facultades del hombre, que nos permite, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, entender que la razón influye en el obrar humano no solo de modo instrumental como lo hace según el pensamiento de Hume, sino preceptuándolo moralmente.

## 1. Crítica de Hume al racionalismo moderno

John Finnis ha afirmado que Tomás de Aquino habría estado de acuerdo, en líneas generales, con lo que se ha llamado “ley de Hume” en el contexto

de la filosofía analítica, la cual establece que el paso del conocimiento del “ser” a la prescripción de un “deber” es una inferencia ilícita.<sup>1</sup> Según Finnis, para entender lo que Hume quiere decir en el párrafo en que establece esa ley, denominada también la *is-ought question*, es conveniente situarlo en su contexto histórico y literario.<sup>2</sup> En efecto, Hume estaría discutiendo allí con racionalistas británicos del siglo XVIII, tales como Joseph Butler, o Ralph Cudworth, pero de modo especial con Samuel Clarke,<sup>3</sup> los cuales consideraban que basta conocer racionalmente las cualidades morales de una acción para sentirse obligad a realizarla. En efecto, la fuente obvia de Hume es Clarke cuando critica a quienes afirman que “la virtud no es más que la conformidad con la razón; que existe una conveniencia y una inconveniencia eterna entre las cosas, que son las mismas para cualquier ser racional que las considere; que las medidas inmutables de lo bueno y lo malo imponen una obligación no solo en las creaturas humanas, sino también en el mismo Dios”.<sup>4</sup>

Clarke asevera que sería absurdo y ridículo actuar voluntariamente contra la equidad y la justicia conocidas, lo que sería querer que las cosas sean lo que no son ni pueden ser. Todo eso sería tan absurdo y ridículo como equivocarse en cuestiones matemáticas, y pensar que dos más dos no son cuatro, o sostener que el todo no es igual a todas sus partes.<sup>5</sup> Este argumento de Clarke, como bien dice Finnis, es un error, porque alterar las proporciones de los números es algo inútil, carente de ventaja para uno mismo o para los otros. Sin embargo, actuar contra la justicia es frecuentemente ventajoso para uno mismo y para los amigos. Por tanto, actuar ventajosamente no tiene que ser interpretado como

1 Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, Clarendon Law Series, 1980), 33-42. La analogía que establece Finnis entre Hume y Tomás de Aquino, como la descripción que hace el mismo autor del contexto histórico y literario en que Hume planteó la *is-ought question* son muy sugerentes, y me han servido de punto de partida del análisis realizado en este artículo. Sin embargo, este análisis es una interpretación mía, con la ayuda de otros autores, y no debe ser atribuido a Finnis.

2 Cfr. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 37.

3 Cfr. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 38-39. Samuel Clarke (1.675 – 1.729) fue el filósofo británico más influyente de la generación entre Locke y Berkeley. Sus intereses filosóficos fueron principalmente en metafísica, teología y ética (Cfr. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/clarke/>)

4 David Hume, *Treatise of Human Nature* (Oxford, Clarendon Press, 1960), 456-457. La traducción es mía. El texto de Samuel Clarke que se encuentra en el trasfondo de esa crítica de Hume es el siguiente:

*The same necessary and eternal different relation, that different things bear one to another; and the same consequent fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another; with regard to which, the Will of God always and necessarily does determine itself, to choose to act only what is agreeable to justice, equity, goodness and truth, in order to the welfare of the whole universe; ought likewise constantly to determine the wills of all subordinate rational beings, to govern all their actions by the same rules, for the Good of the public, in their respective stations. That is; these eternal and necessary differences of things make it fit and reasonable for creatures so to act; they cause it to be their duty, or lay an obligation upon them, so to do; even separate from the consideration of these rules being the positive will or command of God” (A Discourse of Natural Religion, en D.D. Raphael, *British Moralists* (Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1991), vol. I, parágrafo 225).*

5 Cfr. Clarke, *A Discourse of Natural Religion*, parágrafo 232.

un intento de hacer que las cosas sean lo que no son, sino más bien como un modo de satisfacer los propios intereses. Clarke no lograría el tránsito del conocimiento del ser al deber, porque no consideraría si actuar razonable o convenientemente es de alguna manera valioso o deseable para quien actúa.<sup>6</sup>

Desde esta perspectiva, el párrafo en que Hume plantea la *is-ought question* es verosímil, porque introduce la cuestión acerca de si la razón por sí sola mueve a la voluntad a realizar acciones morales, lo que significaría que la razón es la causa eficiente del obrar moral. El problema es que, por experiencia, sabemos que no basta pensar que una determinada acción es un deber moral para sentirse movido, u obligado, a realizarla. Es necesario que, en la decisión misma de actuar según un deber moral, participe no solo la razón, sino también, de algún modo, la voluntad y las pasiones, con las que se realiza esa acción.

Hume pone en duda que haya una relación entre razón y voluntad en la decisión de realizar una acción moral, según un mandato de la razón sobre la voluntad. Esa crítica está en el trasfondo del párrafo acerca de la *is-ought question*, el cual se encuentra al final de una sección de *A Treatise of Human Nature*, que lleva por título “Las distinciones morales no se derivan de la razón”.<sup>7</sup> Dice así:

En todos los sistemas de moralidad que he encontrado hasta ahora, siempre he observado que el autor procede según la manera ordinaria de razonar, y establece la existencia de Dios, o hace observaciones acerca de asuntos humanos; cuando de repente me sorprende encontrar que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones, *es*, y *no es*, me encuentro con un *debe*, y un *no debe*, sin conexión con ninguna proposición. El cambio es imperceptible, pero tiene las siguientes consecuencias. Ya que ese *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ella sea observada y explicada; y al mismo tiempo, que se de una razón de lo que parece enteramente inconcebible, como esa relación puede ser deducida de otras, que son completamente distintas de ella.<sup>8</sup>

6 Cfr. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 40-41.

7 Hume, *Treatise*, 455. La traducción es mía.

8 *In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of God, or makes observations concerning human affairs; when of sudden I am surpriz'd to find, that instead of the copulations of propositions, "is", and "is not", I meet with no proposition that is not connected with an "ought", or "ought not". This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this "ought", or "ought not", expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it (Hume, *Treatise*, 469).*

Así queda establecida la *is-ought question*, como una conclusión del análisis que Hume hace en esa sección. Con dicha conclusión, Hume plantea un problema que, según él, no ha sido resuelta por el racionalismo de su entorno histórico, y más en concreto por Clarke, diciendo que “una cosa es conocer la virtud, y otra es conformar la voluntad a ella. Por tanto, para probar que las medidas de lo justo y de lo injusto son leyes eternas y obligatorias para toda mente racional, no es suficiente exponer las relaciones en que están basadas: tenemos que mostrar también la conexión entre la relación y la voluntad”.<sup>9</sup> Sin duda tiene a Clarke en mente al hacer esta afirmación. Hume señala así una cuestión de filosofía de la acción importante, cuya resolución requiere cierta profundización antropológica que va más allá de la mera lógica inferencial. Sería muy raro pensar que uno actúa bien moralmente, es decir, cumpliendo con el deber, solo porque hace una inferencia lógica correcta.

Elizabeth Anscombe ha afirmado que una peculiaridad del pensamiento filosófico de Hume es que, a pesar de que llega a conclusiones por métodos sofisticados, sus consideraciones abren problemas muy profundos e importantes. Esto es así, argumenta Anscombe, porque es frecuente cuando se estudia su filosofía, que en el acto mismo de poner al descubierto uno de sus sofismas, uno se sorprenda a sí mismo cayendo en la cuenta de la existencia de asuntos sobre los que falta mucha investigación: es decir, lo obvio aparece como necesitado de profundización, como resultado del análisis que Hume ha hecho en la discusión.<sup>10</sup>

Pues bien, lo obvio para la mayoría de los hombres, me parece, es que actuamos guiados por lo que nos dice nuestra razón acerca de lo que es bueno y lo que es malo moralmente, aunque la razón puede equivocarse. Sin embargo, Hume dedica un apartado del *Treatise* a explicar justamente lo contrario, titulándolo, como hemos visto: “Las distinciones morales no se derivan de la razón”.<sup>11</sup> La suposición que encontramos tras esa afirmación, es que las distinciones morales, para ser tales, tienen que mover a la voluntad a la acción, y la razón, tal como Hume la entiende, carece enteramente de esa eficiencia. En el trasfondo de una afirmación tan disruptiva, se encuentra la idea de que una decisión moral tiene que ser práctica, es decir tiene que mover a actuar, ya que la moral no es una ciencia abstracta, sino algo que influye en nuestras afecciones y acciones.<sup>12</sup> Así, aunque la negativa de Hume a considerar

9 Hume, *Treatise*, 465. La traducción es mía.

10 Cfr. G.E.M., Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXXIII, N° 124 (January 1.958), 3.

11 Cfr. Hume, *Treatise*, 455-470.

12 Cfr. Hume, *Treatise*, 457.

a la razón como práctico-preceptiva se basa en su concepción peculiar de la razón, como veremos, no obstante, deja planteado un problema profundo y complejo: ¿puede la razón motivar moralmente a nuestra voluntad a realizar nuestras acciones morales? Contra el racionalismo de su entorno histórico y literario, Hume concluye que esa motivación no existe. Sin embargo, en la tradición derrotada por un largo proceso que culmina en la Ilustración a la que pertenece Hume,<sup>13</sup> cuyo representante es Tomás de Aquino, se encuentra una solución al problema planteado, como veremos. Dicha tradición explica el tipo de motivación que tiene la razón sobre nuestra voluntad, afecciones y acciones, siendo realmente práctico-preceptiva, sin caer, por otra parte, en los defectos del racionalismo moderno criticado por Hume.

En líneas generales, ese tema se encuentra resuelto en la *Suma de Teología*, I-II, q.94, a.2, texto en que Tomás de Aquino trata del conocimiento de los primeros principios de la ley moral natural, no como un conocimiento de una verdad teórica y abstracta que luego haya que aplicarse a la acción, sino como una aprehensión intelectual de los fines de las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana al interior de la misma experiencia moral. En efecto, Tomás afirma allí que “así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por medio de la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todos los agentes obran por un fin, y el fin tiene razón de bien”. Siguiendo a Aristóteles, Aquino dice que “el bien es lo que todos apetecen”,<sup>14</sup> y, por tanto, en esa apetencia se funda el primer principio de la razón práctica, que Aquino formula así: “El bien ha de hacerse y buscarse; y el mal ha de evitarse”. Sobre este principio y sobre esa apetencia se fundan todos los demás preceptos de la ley natural. Tomás enfatiza la relación entre inclinación y razón práctica diciendo que “como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y vitando”.<sup>15</sup>

Para introducirnos en ese modo de operar de la razón nos puede servir la afirmación de Finnis, según la cual todos los principios de la ley natural moral, que versan acerca de lo bueno que debe ser realizado, no son inferidos de principios especulativos, ni de hechos, ni de proposiciones metafísicas sobre

13 Cfr. MacIntyre, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética* (Madrid, Ediciones Rialp, S.A., 1992), 191-214).

14 Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid, Editorial Gredos, 1985, 1094<sup>a</sup> 3-4.

15 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), I-II, q. 94, a.2. Las cursivas son mías.

la naturaleza humana, ni de proposiciones metafísicas sobre la naturaleza del bien y del mal, ni de proposiciones sobre “la función de un ser humano”, ni de una concepción teleológica de la naturaleza humana, ni de ninguna concepción de la naturaleza. No son inferidos de nada o derivados de nada. Al discernir lo que es bueno y ha de ser realizado, la inteligencia opera de una manera diferente, dando lugar a una lógica diferente de cuando discierne lo que sucede de hecho histórica, científica o metafísicamente.<sup>16</sup> Seguramente Alasdair MacIntyre se refiere a este modo de operar la inteligencia, cuando afirma que hay un modo en que las personas corrientes, que han sido educadas en las virtudes morales en el seno de sus familias y/o de sus comunidades locales, descubren y aplican esos principios cuando realizan acciones morales, sin necesidad de recurrir a la metafísica.<sup>17</sup>

En efecto, Tomás afirma que el hombre alcanza una estimación recta de los principios de lo moralmente operable a través del ejercicio del hábito de la virtud, ya sea natural o adquirido.<sup>18</sup> El ejercicio del hábito virtuoso lleva consigo el entendimiento de los principios que guían la acción, gracias al hábito natural de los primeros principios y al hábito de alguna ciencia práctica.<sup>19</sup> Esta última se hace explícita en la experiencia moral,<sup>20</sup> y es, como ha dicho Antonio Millán Puelles, una ética pre-filosófica o espontánea, propia del hombre común (también del filósofo en cuanto hombre común), y realmente preceptiva.<sup>21</sup> Dicha ciencia práctica se constituye por medio de la reflexión que la razón práctica hace sobre su propio acto. Al respecto, la doctrina de Tomás según la cual el conocimiento de la verdad se constituye en el momento en que la inteligencia reflexiona sobre su propio juicio,<sup>22</sup> se aplica también al conocimiento práctico en el ámbito de las virtudes y sus actos.<sup>23</sup> Esta doctrina de Aquino es explicada por Martin Rhonheimer en los siguientes términos:

16 Cfr. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 33-34. Las cursivas son mías. A partir de esa afirmación de Finnis, haremos un análisis de ese modo de operar de la razón moral en Tomás de Aquino, comparándola con la razón práctica en Hume, análisis que no ha sido tomado de Finnis.

17 Cfr. MacIntyre, *Tres versiones*, 168.

18 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, Buenos Aires, Ediciones Ciafic, 1986, n° 1431.

19 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.58, a.5.

20 Tomás de Aquino afirma que “el joven no tiene un conocimiento de las cosas que atañen a la ciencia moral, que se conocen sobre todo por la experiencia” (Santo Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, n° 38).

21 Cfr. Antonio Millán Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista* (Madrid, Rialp, 1994), 73-87, 120-122. Ver también mi *Moral Science and Practical Reason in Thomas Aquinas* (Zürich Berlin, Lit Verlag, Philosophie: Forschung und Wissenschaft), 2013.

22 Cfr. Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad* (Pamplona, Eunsá), 2016, q.1, a.9.

23 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.87, a.4 y *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*, q.10, a.9.



“...la razón -al igual que toda facultad espiritual- posee la capacidad de reflexionar sobre sus propios actos. Esta reflexión tiene lugar espontáneamente: solo el grado de atención que le dediquemos es susceptible de control voluntario. En esta reflexión el sujeto conoce su propio conocimiento práctico – ya sea en el plano de los principios o ya sea en el de los juicios de acción concretos – como *objeto* y *contenido*. En esta forma de reflexión se constituye el saber moral habitual, la ciencia moral...”<sup>24</sup>

Ese saber está en el origen de otro nivel de reflexión de la razón, a partir de la cual se desarrolla la ética filosófica. Según Millán Puelles, la ética filosófica fundamenta y explica las normas morales contenidas en esa ciencia práctica adquirida en la experiencia moral, pero no las impera, ya que no está orientada a la regulación de la conducta, sino a la justificación y sistematización de aquellas normas morales.<sup>25</sup> Como ha dicho MacIntyre, el filósofo moral debe admitir que toda descripción correcta del bien humano es incompleta e inadecuada a menos que tenga en consideración la forma en que toda persona sencilla, él mismo incluido, pueda relacionarse con su bien particular.<sup>26</sup>

Para reafirmar lo anterior, nos puede servir la consideración de Rhonheimer, según la cual la orientación de la voluntad a la realización del bien no se origina en un conocimiento metafísico de la esencia humana, sino en una experiencia práctica. Por cierto, en esa experiencia se manifiesta la naturaleza humana. Pero el dictamen de la razón práctica - “esto es bueno” o “debo actuar así”-, no es deducido del conocimiento metafísico de esa naturaleza. Más bien es esa experiencia práctica la que está en el origen de un conocimiento metafísico de esa naturaleza.<sup>27</sup>

Es por eso, que Tomás de Aquino estaría de acuerdo con la afirmación de Hume según la cual no se puede derivar el “deber”, entendido como decisión de actuar, de proposiciones acerca del “ser”, porque las conclusiones solamente teóricas de la razón no motivan a la voluntad a obrar el bien sin más. Aunque no estaría de acuerdo con Hume en que la razón no es práctico-preceptiva, es decir en que la razón práctica no preceptúa y motiva las acciones morales. Este último punto es muy importante. La razón práctica es moralmente preceptiva en el pensamiento de Aquino, pero no lo es en el

24 Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica* (Madrid, Rialp), 1994, 1999, 310.

25 Cfr. Millán Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, 116-120.

26 Cfr. Alasdair MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 66, n.1, 3.

27 Cfr. Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica* (Pamplona, Eunsa), 2000, 52.

pensamiento de Hume. Esa diferencia encuentra su explicación en los diversos presupuestos con que se aborda el problema: Tomás analiza la función de la razón práctica a partir de una comprensión antropológica metafísica del hombre y sus facultades, mientras que Hume lo hace desde un método estrictamente empírico, según el cual reduce el análisis de las percepciones de la mente a aquellas de las que el individuo es consciente. Ambas posiciones serán analizadas comparativamente en las dos secciones siguientes.

## 2. Los límites de la racionalidad práctica en Hume

En contraste directo con el racionalismo en que se inserta Samuel Clarke, e indirectamente con aquella tradición derrotada por la Ilustración, que culmina en Tomás de Aquino, a la que me referí antes, Hume afirma que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad, y tampoco puede oponerse a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad.<sup>28</sup> Para comprender esta aseveración es necesario tener en cuenta que el análisis que la sigue se fundamenta en los presupuestos metodológicos empiristas de Hume, según los cuales, como ha afirmado Wojtyła, el examen de las percepciones de la mente no es más que la observación del contenido de la experiencia interna, separada del conjunto vivo del ser humano, el cual constituye al sujeto propio de todas las acciones, también de las acciones morales razonables.<sup>29</sup>

Desde su perspectiva metodológica, Hume sostiene que el entendimiento se ejerce de dos formas diferentes, ninguna de las cuales puede ser causa de una acción. La primera consiste en establecer relaciones abstractas entre nuestras ideas.<sup>30</sup> Estas últimas son imágenes débiles de las impresiones.<sup>31</sup> Las impresiones, a su vez, llegan a nuestros sentidos por causas desconocidas.<sup>32</sup> Las ideas tienen una cualidad asociativa por la que una lleva naturalmente a otra según si son semejantes, contiguas en tiempo y lugar, o una es causa y la otra efecto.<sup>33</sup> De acuerdo a este esquema, existe en la imaginación una especie de atracción entre las ideas, que tiene en el mundo mental los mismos

28 Cfr. Hume, *Treatise*, 413

29 Cfr. Karol Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico* (Roma, Città del Vaticano, 1980), 93. En este libro, Wojtyła hace una crítica muy acertada de los fundamentos de la filosofía moral de David Hume.

30 Cfr. Hume, *Treatise*, 413.

31 Cfr. Hume, *Treatise*, 1-2.

32 Cfr. Hume, *Treatise*, 7.

33 Cfr. Hume, *Treatise*, 10-11.

efectos que la atracción de las partículas materiales en el mundo natural por la fuerza de la gravedad, la cual se constituye como una fuerza asociativa que se manifiesta en formas múltiples y variadas de pensamiento.<sup>34</sup> Pues bien, el mundo de las ideas y el mundo del pensamiento o asociación de ideas, se encuentra completamente separado del mundo de la voluntad, que nos sitúa en el mundo de la realidad. El razonamiento es abstracto y demostrativo, y no influye en nuestras acciones, las cuales dependen de la voluntad.

La segunda forma en que se ejerce el entendimiento es en el conocimiento de cuestiones de hecho. En este ámbito, se pueden conocer acciones que nos producen placer o dolor, a través del razonamiento entendido como asociación de ideas, según aquella cualidad asociativa de las ideas que las relaciona como causa y efecto. Este razonamiento puede dirigir el curso de nuestras acciones, pero no preceptuándolas ni motivándolas moralmente. Es algo evidente para Hume que la moralidad de una acción, y el impulso a realizarla, no surge de ese razonamiento. Por ejemplo, si conozco, como un hecho, que comerme una manzana me produce placer, he hecho una asociación entre dos ideas como causa y efecto, pero ese conocimiento no es preceptivo de la bondad o maldad moral de esa acción, ni tampoco me motiva o impulsa a realizar la acción, sino solo hace una descripción de que existe una relación entre comerme la manzana y un placer consiguiente, es decir hace una asociación entre una causa y un efecto. Hume afirma enfáticamente que la razón no puede de ningún modo producir una acción, o dar origen o impedir una volición, o disputarle a una pasión o emoción su preferencia sobre alguna acción a realizar.<sup>35</sup>

En efecto, la razón se desarrolla en el terreno de las ideas y, por tanto, de la ineficiencia, como veremos. La voluntad, en cambio, se despliega en el terreno de las impresiones y de la eficiencia. Por voluntad, Hume no entiende otra cosa que “la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente”.<sup>36</sup> Se trata de una impresión refleja, es decir de una impresión sobre otra impresión, igual que en el caso de las pasiones. Pero en rigor, la voluntad no puede ser incluida entre las pasiones.<sup>37</sup> Las voliciones y las pasiones son frecuentemente mencionadas unas al lado

34 Cfr. Hume, *Treatise*, 12-13.

35 Cfr. Hume, *Treatise*, 413-415.

36 Hume, *Treatise*, 399. La traducción es mía.

37 Cfr. Hume, *Treatise*, 399.

de las otras, por Hume, como si fueran distintas, aunque relacionadas.<sup>38</sup> En efecto, la voluntad ocupa un lugar intermedio entre la pasión y la acción. Las pasiones son causa y motivo de la volición, y la voluntad, a su vez, causa del movimiento del cuerpo o de la mente.

En el ejemplo anterior, la pasión por el placer de comerme la manzana es la causa y motivo de la volición. La razón solo indica la relación entre la acción, comer la manzana, y la obtención del placer, como una asociación de ideas. Esta razón es práctica, pero no es moralmente preceptiva, sino solo descriptiva. La lucha moral no se da entre la razón y las pasiones, sino entre diferentes pasiones. En efecto, las pasiones se dividen, a su vez, en pasiones calmadas y pasiones violentas, entre las cuales hay una especie de “lucha” por imponerse unas a otras.<sup>39</sup> Los hombres reprimen con frecuencia una pasión violenta al perseguir intereses y fines a los que son orientados por la fuerza de espíritu propia de las pasiones calmadas.<sup>40</sup>

Esa lucha entre pasiones calmadas y pasiones violentas, no se puede dar entre la razón y las pasiones, como suponemos normalmente. Porque es imposible que la razón pueda impedir la volición, sino dando un impulso en dirección contraria a nuestra pasión. Ahora bien, si la razón fuera capaz de dar ese impulso por sí sola, debería ser capaz de producir también la volición. Sin embargo, eso es imposible. Al impulso de la pasión sólo puede oponerse un impulso contrario, y si este impulso surgiera de la razón, esta facultad debería tener una influencia originaria sobre la voluntad. Pero como no la tiene, es imposible que pueda oponerse a un principio de tanta eficiencia como la pasión, ni retardarla, ni producir una volición.<sup>41</sup> Como conclusión de esta argumentación, Hume afirma que “no nos expresamos estrictamente, ni de un modo filosófico, cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”.<sup>42</sup> Según Hume, la razón “es perfectamente inerte y nunca puede evitar o producir una acción o afección”.<sup>43</sup>

38 Cfr. Hume, *Treatise*, 458 y 464.

39 Cfr. Hume, *Treatise*, 417-422.

40 Cfr. Hume, *Treatise*, 418.

41 Cfr. Hume, *Treatise*, 415.

42 “We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.” (Hume, *Treatise*, 415).

43 “...reason is perfectly inert, and can never either prevent or produce any action or affection” (Hume, *Treatise*, 458).

De este modo, Hume considera que las pasiones son los únicos motivos de las acciones, y, como tales, son causa eficiente de la voluntad y las acciones. La razón consiste sólo en ideas o asociaciones de ideas en la imaginación, por lo que es completamente inerte, y no tiene ninguna eficiencia para mover la voluntad a la acción. Las pasiones, en cambio, tienen eficiencia, porque su fin es el placer. Ellas son impresiones de reflexión, por lo cual, aunque se deriven de una idea, tienen un impulso propio, no derivado de la idea. Hume explica este fenómeno diciendo que las pasiones se derivan en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan.<sup>44</sup>

Así vemos que las pasiones son impresiones de reflexión, y se derivan de una idea de placer o dolor. En el terreno moral, la virtud y el vicio suscitan un cierto placer peculiar, en el que está implícita la aprobación moral.<sup>45</sup> Es decir, no es gracias a la aprobación moral que uno siente placer, sino al contrario, por sentir placer en una acción virtuosa uno tiene la idea de virtud o aprobación moral. Según la explicación anterior, la idea de placer –causada por la virtud – es la que incide nuevamente en el alma suscitando una pasión que mueve a la voluntad a realizar una acción virtuosa.

Como afirma Wojtyła, Hume tiene una visión del hombre según la cual, el placer y el dolor crecen desproporcionadamente en la experiencia interior, ante lo cual la razón no puede tener más que un papel auxiliar, indicando cuales son las acciones que causan placer y evitan el dolor.<sup>46</sup> Cuando esperamos placer o dolor de alguna acción futura, sentimos una emoción de inclinación o aversión, y somos impulsados a evitar o aceptar moralmente dicha acción. La emoción nos hace buscar en todas direcciones para percibir que acciones están conectadas con esa acción final, mediante la relación de causa y efecto. Esa relación se descubre mediante el razonamiento o asociación de ideas. Pero el impulso no surge de ese razonamiento, sino de la emoción ante la perspectiva de dolor o placer, la cual es guiada, no impulsada, por la razón

44 Cfr. Hume, *Treatise*, 7-8.

45 Cfr. Hume, *Treatise*, 471.

46 Cfr. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, 94.

hacia su objeto. A la razón no le compete más que establecer la relación entre la aversión o la inclinación y su objeto. Nunca nos interesaríamos por saber que tales acciones son causas y tales otras son efectos, si esos objetos no nos afectaran emotivamente.<sup>47</sup>

Desde su método filosófico empirista, Hume distinguió las impresiones de las ideas como percepciones de la mente, las cuales se diferencian por su intensidad. Así, las ideas son menos vivaces que las impresiones, por lo cual son en cierto sentido más débiles, más pálidas, o más apagadas como para asir el contenido de la vida moral. La razón, que consiste en ideas y asociaciones de ideas en la imaginación, no es lo suficientemente sensible como para influir sobre la moralidad, así como para aprehender la diferencia entre el bien y el mal, es decir entre la virtud y el vicio.<sup>48</sup> La razón es inactiva,<sup>49</sup> y consiste, según Hume, nada más que en el descubrimiento de la verdad o la falsedad.<sup>50</sup>

### 3. La razón práctico-moral en Tomás de Aquino

La causa de afirmaciones tan radicales como las de Hume son sus presupuestos empiristas, que lo llevan a una reducción de las percepciones de la mente a la experiencia interna, separada del conjunto vivo del ser humano que constituye al sujeto propio de las acciones; al crecimiento desproporcionado de los sentimientos de placer y dolor dentro de la experiencia interna; y al desconocimiento de la practicidad moral de la razón, debido a que ella no hace más que establecer relaciones entre ideas y no tiene la intensidad sensible de las impresiones. Esa simplificación de la psicología moral del hombre contrasta con la concepción del sujeto de la acción, compuesto de cuerpo y alma, que se encuentra en aquella tradición derrotada que culmina en Tomás de Aquino. En esta última, las operaciones de las distintas facultades del hombre, tanto sensibles como intelectuales, se articulan de manera compleja, pero coherente. Por eso, aunque Tomás habría estado de acuerdo con Hume en el planteamiento de la *is-ought question*, en líneas generales, como lo ha planteado Finnis; en su filosofía de la acción moral destaca la función preceptivo moral de la razón práctica, al contrario de Hume.

47 Cfr. Hume, *Treatise*, 414.

48 Cfr. Wojtyła, *I fondamenti dell'ordine etico*, 95-96.

49 Cfr. Hume, *Treatise*, 457.

50 Cfr. Hume, *Treatise*, 458.

Dentro de la concepción de Aquino, los bienes que queremos realizar son objeto de la voluntad, porque constituyen fines del apetito, en lo que hay una coincidencia con Hume. Pero su objetivación como tales fines morales realizables es obra de la razón, en lo que Aquino no estaría de acuerdo con Hume. En efecto, “la voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente”, dice Tomás, “pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer al entendimiento”. Así, “entre las cosas que son orientadas hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del entendimiento, y viceversa”<sup>51</sup>. “Lo bueno y lo verdadero en realidad son lo mismo”, dice en otra parte, “de aquí que lo bueno sea percibido por el entendimiento bajo la razón de verdadero, y lo verdadero sea apetecido por la voluntad bajo la razón de bueno. No obstante, la diversidad de sus razones es suficiente para diversificar las respectivas potencias”<sup>52</sup>. Por lo cual, Tomás no habría estado de acuerdo con Hume en que el objeto de la razón es sólo el descubrimiento de la verdad o la falsedad, y no el descubrimiento del bien y del mal moral.

Aquino tampoco habría estado de acuerdo con Hume en que la razón no tiene ninguna influencia en la voluntad. Él considera que existe una estrecha cooperación entre la razón y la voluntad. Lo bueno, que es el objeto de la voluntad, es aplicable a la acción bajo el aspecto de lo verdadero, que es el objeto del entendimiento práctico<sup>53</sup>. Sin embargo, para explicar esa diferencia entre Aquino y Hume, es necesario constatar la diferencia establecida por Tomás entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico. El primero “no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad”<sup>54</sup>. Por eso Tomás habría estado de acuerdo con Hume en el planteamiento de la “ley de Hume” o *is-ought question*, según la cual el conocimiento del deber, como motivo de la acción, no se deriva por inferencia del conocimiento del ser. Como vimos antes, la deducción de preceptos de la ley moral a partir del conocimiento metafísico de la naturaleza humana puede ser verdadera, pero por sí sola no mueve a la acción, en cuanto es un conocimiento meramente especulativo.<sup>55</sup>

No obstante, Tomás afirma que “el entendimiento práctico ordena lo aprehendido a la acción”<sup>56</sup>. El conocimiento de la ley moral comienza por la

51 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 16, a. 4, ad 1

52 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 59, a. 2, ad 3.

53 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 79, a. 11, ad 2.

54 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 79, a. 11.

55 Cfr. Nota 27.

56 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 79, a. 11.

experiencia que tenemos de nuestras inclinaciones naturales, cuya finalidad es aprehendida por la razón práctica. Recordemos la afirmación de Tomás según la cual “todo aquello a lo que el hombre tiene natural inclinación, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como evitado.”<sup>57</sup> En este punto, Hume no estaría de acuerdo con Aquino, en cuanto considera, como vimos, que la razón es solo teórica, ya que no es más que una yuxtaposición y comparación entre ideas, de la cual no se deriva ninguna obligación de hacer el bien,<sup>58</sup> porque ese razonamiento no es preceptivo moralmente ni tiene la eficiencia necesaria capaz de mover a la acción. Incluso la razón considerada directiva o descriptiva, aquella que establece la relación entre ciertos medios y sus fines, que es razón práctica, según Hume no es preceptiva moralmente ni mueve a la acción. La razón es nada más que una esclava de las pasiones en el terreno práctico.

Esto último podría ser uno de los sofismas humanos, si es que Hume es un sofista, como vimos que lo califica Anscombe. En efecto, la afirmación de que la razón sea esclava de las pasiones tiene, en el contexto del pensamiento de Aquino, una apariencia de verdad, como todo sofisma, ya que es cierto que a veces la razón juzga equivocadamente como bueno un bien menor querido por el apetito sensible desordenado. Por lo tanto, que la razón sea esclava de las pasiones podría subsumirse a ese conjunto de sofismas humanos, los cuales, según Anscombe, nos sorprenden y nos hacen caer en la cuenta de que se trata de asuntos que requieren una mayor profundización.

El punto es que la razón, para ser práctica y no mera esclava de las pasiones, tiene que ser causa de la acción. En efecto, Tomás afirma que la razón es causa formal de la acción, porque ella “precede de algún modo a la voluntad y ordena su acto, puesto que la voluntad tiende a su objeto según el orden de la razón”.<sup>59</sup> Es decir, si consideramos la acción como un objeto conocido realizable, el primer principio del movimiento pertenece al entendimiento, que es causa especificadora o formal de la voluntad. No obstante, si consideramos la acción como algo que tiene que ser querido y ejecutado, el principio del movimiento pertenece a la voluntad.<sup>60</sup> La razón no es, según Aquino, causa eficiente de la voluntad y de la acción moral, en lo cual habría una coincidencia

57 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.94, a.2.

58 Cfr. *Treatise*, 456-457.

59 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.13, a.1.

60 Cfr. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal* (Pamplona, Eunsa), 1997, q. 6, a. único.



importante entre Hume y Tomás de Aquino. Sin embargo, la razón es según Tomás, causa formal de la voluntad y por tanto de la acción.

Se ha perdido el conocimiento de las distintas causas que contribuyen a las operaciones del hombre, según Aquino y la tradición derrotada por la Ilustración. La causa de esa pérdida es, en este caso concreto, una simplificación realizada por Hume a partir de su empirismo. En efecto, Hume afirma que sólo hay un tipo de causas, el de las causas eficientes. Dicho sucintamente, a la idea de eficiencia llegamos, según Hume, por la observación de que a cierto fenómeno le sigue regularmente otro fenómeno, que es siempre el mismo. De esas impresiones surgen las ideas de necesidad, de eficiencia y de sus sinónimos.<sup>61</sup> En el estrecho ámbito de las impresiones y las ideas consiguientes, propio del pensamiento humeano, no se encuentra pues ningún fundamento para distinguir entre las causas eficientes, formales, materiales, ejemplares y finales.<sup>62</sup>

En Aquino, en cambio, la razón es causa formal y la voluntad es causa eficiente de las acciones morales.<sup>63</sup> Ambas facultades actúan en estrecha colaboración, de modo que la voluntad tiende a su objeto según el “orden de la razón”, lo que no significa, como dice Pieper, que ese orden sea algo mental absoluto desprendido del orden objetivo de la acción, con el cual tendrían que coincidir todas las cosas, entre ellas también las acciones.<sup>64</sup> Esto último sería, según vimos, aplicar a las acciones el esquema racionalista de Clarke, al cual se opuso Hume. En Aquino, en cambio, la razón descubre el orden de la razón a partir de la experiencia de la finalidad de las inclinaciones naturales del hombre en las que inhiere como razón práctica, según acabamos de ver. Por otra parte, en la elección concreta, la voluntad elige libremente la acción a realizar entre los posibles actos o bienes contingentes que le presenta la razón.<sup>65</sup>

Pues bien, nos podemos preguntar ahora si es posible, desde la perspectiva de Aquino que la razón dispute a las pasiones la determinación de la voluntad en esa elección, lo cual es negado por Hume. La respuesta de Tomás es afirmativa. Para comprender este fenómeno hay que entender qué nos dice Aquino acerca del modo en que la razón puede determinar a las pasiones y a

61 Cfr. Hume, *Treatise*, 155-172.

62 Cfr. Hume, *Treatise*, 171.

63 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.9, a.1.

64 Cfr. Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1980, 234-236.

65 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.17, a.1, ad 2.

la voluntad, por un lado; y si las pasiones pueden oponer resistencia a la razón, para que haya efectivamente disputa entre ellas, por otro lado. Comenzando por lo primero, las pasiones, como actos de los apetitos sensibles, están sometidas a la razón de dos modos. Por una parte, lo puede hacer por medio de la cogitativa o razón particular, la cual es un sentido interno capaz de persuadir al apetito sensitivo. Esto es así porque la cogitativa es movida y regida naturalmente por la razón universal, cosa manifiesta en las argumentaciones silogísticas, en que se deducen conclusiones particulares de proposiciones universales. Por otra parte, el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en orden a la ejecución. El hombre, a diferencia del animal, no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito sensible, sino que espera el querer de la voluntad. Según Tomás, en todas las potencias motoras ordenadas entre sí, la segunda no se mueve a no ser por la primera. El apetito inferior, por tanto, en el hombre, no es suficiente para moverlo a la operación hasta que no lo consiente el apetito superior.<sup>66</sup> La voluntad, a la vez, elige siempre entre los bienes contingentes que le presenta la razón, como vimos.

En cuanto a lo segundo, la lucha entre razón y pasiones se explica porque la razón tiene sobre las pasiones un dominio político, no despótico, ya que el apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales, y por la cogitativa en el hombre, la cual es dirigida por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos, que son facultades de conocimiento sensible. Por eso el hombre experimenta la resistencia que el apetito sensible opone a la razón, en tantos casos, al imaginar y sentir algo deleitable que la razón veta, o algo triste que la razón ordena<sup>67</sup>. En esas ocasiones, la razón puede ser arrastrada por la pasión a juzgar en lo particular de manera distinta a lo que sabe de modo universal,<sup>68</sup> cuando su juicio, junto con el de la cogitativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación, caso en que el juicio de la razón sigue a la imaginación y al apetito sensitivo y, consiguientemente, se produce el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón<sup>69</sup>. Por ejemplo, el mismo hombre puede juzgar, por medio de su razón, en universal, que no se debe cometer ningún adulterio, y, sin embargo, no saber en un caso particular, que no debe cometer un acto de adulterio, porque su pasión desordenada le lleva a que la imaginación presente a la

66 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.81, a.3.

67 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.81, a.3, ad 2.

68 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2.

69 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.1.

razón ese acto como deleitable y, por tanto, como realizable, arrastrándola a juzgarlo solo desde el punto de vista del bien deleitable.<sup>70</sup>

En este último caso, la razón se pone al servicio de las pasiones y del placer sensible. Se produce una revolución sustancial desde el punto de vista de la concepción del hombre de Tomás de Aquino, porque su razón es apartada o removida de su rol propio que, en el ser humano, es superior y no auxiliar. En efecto, la razón humana está al servicio de un fin digno del hombre, el que corresponde a su naturaleza racional, que es el bien honesto. A su vez, el hombre es capaz de gozar en la realización del bien honesto, lo que es propio del obrar virtuoso, en el cual el bien honesto es deleitable. El problema es que no todo lo deleitable es honesto, ya que una acción puede ser conveniente para los sentidos, pero no para la razón.<sup>71</sup> Esta doble orientación del hombre permite que la razón corra el riesgo de ponerse al servicio de las pasiones desordenadas, como vimos en el párrafo anterior. Cuando esto último sucede, se produce, como dice Wojtyła, una esclavización *sui generis* de la facultad más perfecta del hombre, la cual por naturaleza está orientada a la perfección del ser humano<sup>72</sup>.

Pues bien, se puede establecer una cierta analogía entre esa esclavización *sui generis* de la razón, tal como la concibe Tomás, y la sentencia de Hume según la cual la razón es esclava de las pasiones. Esta última concepción tuvo gran influencia en el utilitarismo posterior a Hume. Es decir que lo que en Tomás de Aquino es una debilidad moral de la razón, en Hume y el utilitarismo sería el uso normal de la razón, que se pone al servicio de la felicidad entendida como placer, en el caso del utilitarismo al servicio del placer para el mayor número. Por cierto, esta analogía se puede establecer solo desde un punto de vista psicológico. Desde un punto de vista moral, la esclavización de la razón a las pasiones es un mal moral para el hombre en Tomás de Aquino, y un bien moral para el individuo en Hume y los utilitaristas.

En efecto, la dependencia de la moralidad de las acciones del juego de las pasiones, en Hume y los utilitaristas, no se debe a que ellos justifiquen una debilidad o maldad moral de las pasiones, sino a sus presupuestos empiristas según los cuales no existe otra causalidad de las acciones más que la causalidad eficiente entendida mecánicamente, y a su ignorancia de la espiritualidad del hombre, y muy en concreto de la razón y la voluntad como facultades

70 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a.2.

71 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, q. 145, a.3.

72 Cfr. Wojtyła, *I fundamenti dell'ordine etico*, 89.

espirituales. Así y todo, Hume deja abierta la cuestión de la causalidad de las acciones humanas por la razón y la voluntad, la cual tiene mucha importancia en la filosofía de la acción actual.

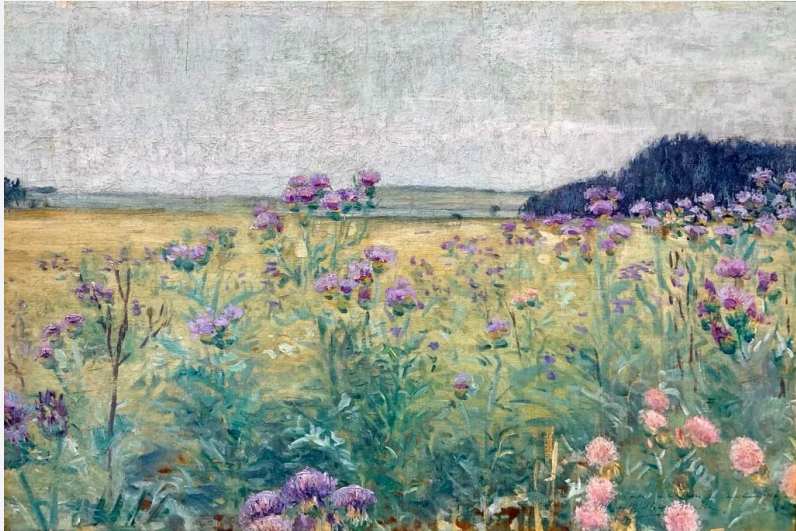
## Referencias bibliográficas

- Anscombe, G.E.M. “Modern Moral Philosophy”. *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXXIII, N° 124 (January 1.958), 1-19.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid, Editorial Gredos, 1985.
- Elton, María. *Moral Science and Practical Reason in Thomas Aquinas*. Zürich, Berlin, Lit Verlag. Philosophie: Forschung und Wissenschaft. 2013.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Law Series, 1980.
- Hume, David. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 1992.
- MacIntyre, Alasdair. “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 66, n.1 (1992): 3-1
- Millán Puelles, Antonio. *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Madrid, Rialp, 1994.
- Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 1980.
- Raphael, D.D. *British Moralists*. Indianapolis/Cambridge: Hacket Publishing Company, Inc., 1991.
- Rhonheimer, Martin, *Ley natural y razón práctica*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- Rhonheimer, Martin. *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Madrid, Rialp, 1994, 1999.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Tomás de Aquino. *Comentario de la Ética a Nicómaco*, Buenos Aires, Ediciones Ciafic, 1986.
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona: Eunsa, 1997.

\_\_\_\_\_ . *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*, Pamplona, Eunsa, 2016.

Wojtyła, Karol. *I fondamenti dell'ordine ético*. Roma: Città del Vaticano, 1980.





*Cardal en la Barra de Santa Lucía*, Milo Beretta (1875 - Montevideo - 1935), 1912, óleo sobre tela, 45 x 64 cm., col. part.

***Religious narratives in contemporary culture:  
between cultural memory and transmediality***

*Maria Sabina DRAGA-ALEXANDRU y Dragoş MANEA*

[Dana BĂDULESCU]





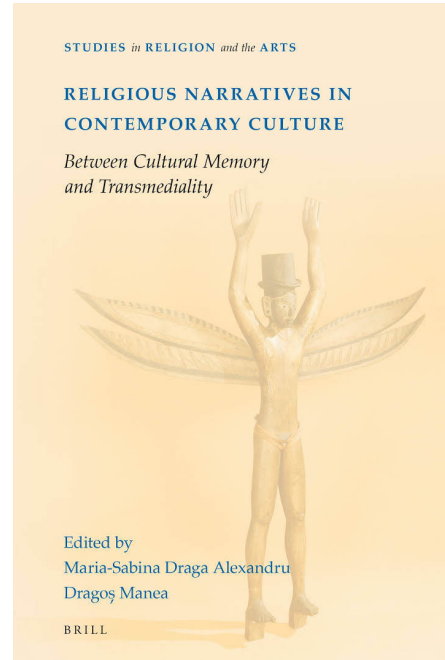
Maria Sabina Draga-Alexandru y Dragoş Manea, eds. *Religious narratives in contemporary culture: between cultural memory and transmediality*. Leiden; Boston, Brill, 2021, x, 220 pp.

Recibido: 14/08/2023 - Aceptado: 15/08/2023

*Religious Narratives in Contemporary Culture* published by Brill in 2021 and edited by Maria-Sabina Draga Alexandru and Dragoş Manea is an interdisciplinary approach to contemporary western culture influenced by Derridean traces of religion. Authors of various backgrounds explore how these traces are diffused through narratives engrained in the collective memory of the west. These explorations reveal the transformations undergone by religious thinking and practices as they have been transmitted through stories, which in turn have been reshaped by the impact of globalisation and technology.

What strikes the curious peruser in the first place is the tightly knit structure of the thesis, whose enticing arguments are organised into three parts, each made up of three chapters that build solid demonstrations and even arouse a frisson of academic delight.

Following these, the chapters in the first part of the volume look into ways in which religion has been reinvented by confessional aesthetics in the poetry written by Elizabeth Bishop and Tracy K. Smith, by Stuart Dybek's literary remoulding of the bonding force of religion in the Polish American diaspora into secularised patterns, and by Meghan O'Rourke's transformation of the religious ritual into an intellectual practice in her mourning memoir *The Long Goodbye* (2011). In the opening chapter of Part I, Marcel Inhoff argues that, over the centuries, female writers found themselves in the awkward position of "[w]riting from within institutional religion," which "was a blessing and a curse, as it handed the writers a set of tools to construct their indirect confessions, but also ensured



that an institutionally empowered circle of critics would pore over every word" (p. 15). What Inhoff does in the chapter dedicated to the poetry written by Tracy K. Smith and Elizabeth Bishop, respectively, is to build an arc from Bishop to Smith, and show how the poetry written by these two female poets was shaped by "religious writers and sources" (p. 16). In the next chapter, Sonia Caputa explores how "Roman Catholic religion has played a significant role in shaping Polish American ethnic culture because, historically, Poles have identified themselves through Catholicism" (p. 33). This is exemplified by the diaspora culture of the characters in the short stories written by Stuart Dybeck, a third generation Polish American.

Dybek's characters frequent the Catholic church and the tavern. Significantly, when opening the door of the church, the characters "just seemed to enter the medieval ages. There was the smell of incense, and there were statues of saints and martyrs in grotesquely tortured positions" (p. 42), a sense that triggers a change of attitude in these third generation

of Polish Americans, who “observe and participate in religious rituals but are fascinated more with the visual aspects of devotion rather than with the teachings of the Church” (p. 49). Michaela Precup’s chapter, the last in this part, looks into the role of mourning in Meghan O’Rourke’s memoir *The Long Goodbye*, which was written after the author’s mother died of cancer. Precup places O’Rourke’s memoir in a line of memoirs of mourning written by female writers in the United States, but at the same time she argues that “she [O’Rourke] pointedly refuses the paradigm of post-traumatic healing that is associated with healthy mourning, and persistently voices her desire to find a way of bringing her mother back among the living” (p. 54).

The focus of the chapters in the second part is the connection between religious discourses and political systems. The Christian Orthodox religious art, analysed by Maria-Alina Asavei in its role of political and cultural resistance to Ceaușescu’s regime, showcases the peculiar case of communist Romania, where the prevalently orthodox religious orientation of the cultural memory was perversely used by the regime for its own political interests. Arching time and space, the next chapter authored by Olga Solovieva delves into the culmination of the religious rhetoric underlying the theoconservative ideology in the United States in the last five decades. Dismantled, Mel Gibson’s *The Passion of the Christ* (2004), with its suggestion of the United States as Christ’s wounded and bleeding body, is seen as cinematic propaganda, a three-dimensional simulation that served the political purpose of the American administration’s preparations for wars in Afghanistan and Iraq. Drawing on the concept of “prosthetic memory” (Alison Landsberg, *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, New York: Columbia University Press, 2004), Dragoș Manea’s chapter “Evil Nuns and Useless Priests” takes us into the world of what Baudrillard called “simulacra and simulation,” i.e. Mike Carey’s *Lucifer* (2000-2006), which follows the biblical fallen angel and most malicious devil of Christianity in his adventures on Earth,

and Steve Dillon’s *Preacher* (1995-2000); two contemporary historical fantasy television series. The genre is brought to attention in the context of the religious narratives in contemporary culture because it foregrounds a negative construction of Christianity, thus catering for the Anglo-American viewers’ secular tastes.

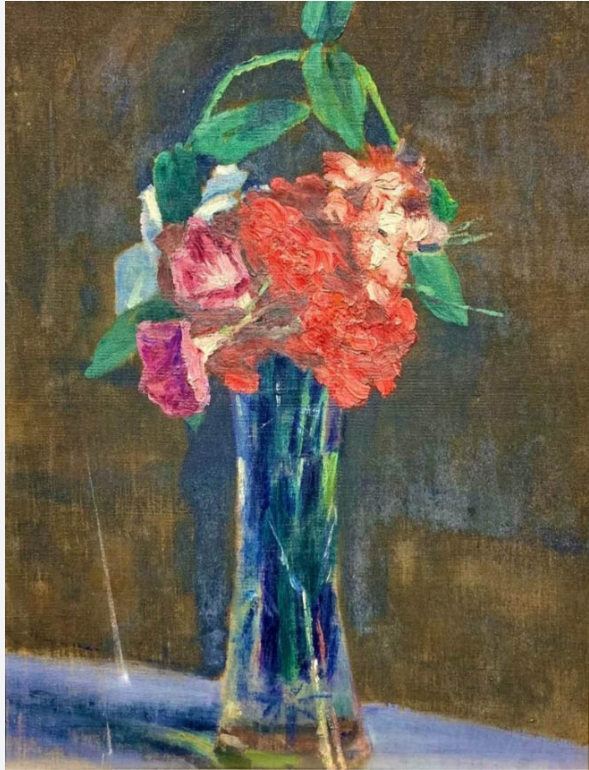
The chapters in the last part look into radical revisions of religious narratives in the posthuman age and their utopian or dystopian projections of the future into transhumanism. The journey in this realm starts with Anthony Miccoli’s “Algorithms of Desire” that tackles cyborgs and AIs, tapping the reader into western perceptions of a Buddhist concept: *dukkha*, meaning “suffering.” Miccoli’s analysis was topical in 2021, of course, but with the very recent release of chatbots, it appeals to our dilemmas and fears with maximum urgency, especially since the author’s exploration of Alex Garland’s *Ex Machina* (2014) and Spike Jonze’s *Her* (2013) reveals that *dukkha* is a precondition for a general AI to connect with humans. Drawing on Donna Haraway’s *Cyborg Manifesto* (1985) and a whole league of explorations of binary divisions (Rosi Braidotti’s, Mads Rosendahl Thomsen’s), the next chapter, Maria-Sabina Draga Alexandru’s “How to Fight Historical Violence: Posthuman Spirituality in *Cloud Atlas*” is an exploration of cloning in our posthuman world. Draga shows that cloning does the trick of achieving a posthuman humanity whose status is close to the divine in Wachowschi’s film *Cloud Atlas* (2012), based on David Mitchell’s 2004 novel. In Draga’s view, “[c]loning as a particular kind of human enhancement, ultimately designed as a means of getting as close to perfection as possible (even though often only in certain directions, to the detriment of others), thus also becomes a means to revise divinity” (p. 74-75). Andrei Nae’s closing chapter “Can Artificial Humans Go to Heaven? Transhumanist Salvation in, Shelley’s *Frankenstein* and the *Hitman Series*” questions the possibility of a transhumanist salvation based on Mary Shelley’s *Frankenstein* and its retelling in the *Hitman* videogame series.

*Religious Narratives in Contemporary Culture* sheds light on the idea that, despite the secularity of our contemporary world, we still participate in a culture irrigated by religious narratives that we have inherited, cherished, transformed, adapted, twisted, revised and even recycled. The editors hope that the debates carried in the volume are relevant to the present moment, which in 2021, when the volume came out, was still a pandemic year. We

live in its immediate aftermath, but no sooner did one concern finish than another has begun: chatbot and the whole context of the Fourth Industrial Revolution, with all their promises and perils. By tackling the religious narratives that still shape our contemporary culture, this book raises issues for which we need answers. Reading it will provide us with both inciting interrogations and their virtual answers.

Dana Bădulescu  
Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania  
dnbadulescu@gmail.com  
ORCID iD:<https://orcid.org/0009-0004-4363-2654>





Rosas, Milo Beretta (1875 - Montevideo - 1935), s.f.,  
óleo sobre tela, 40 x 31 cm., col. part.

**Sobre las reliquias del pasado:  
entrevista a Enrique Moradiellos**

[Guzmán MARISQUIRENA]



## Enrique MORADIELLOS

Universidad de Extremadura, España

[negrin@unex.es](mailto:negrin@unex.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8480-5292>

## Guzmán MARISQUIRENA

Universidad de Montevideo, Uruguay

[gmarisquirena@correo.um.edu.uy](mailto:gmarisquirena@correo.um.edu.uy)

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0008-3892-1303>

Recibido: 06/06/2022 - Aceptado: 14/04/2023

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

Moradiellos, Enrique. "Sobre las reliquias del pasado: entrevista a Enrique Moradiellos". Entrevista por Guzmán Marisquirena.

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 14, (2023): 285-297. <https://doi.org/10.25185/14.13>

# Sobre las reliquias del pasado: entrevista a Enrique Moradiellos

Enrique Moradiellos García (Oviedo, 1961) es un historiador español, Doctor en Historia por la Universidad de Oviedo, catedrático en la Universidad de Extremadura e integrante de la Real Academia de la Historia en España. Entre los ejes principales de su trabajo se encuentra el periodo entre las guerras mundiales y la guerra fría, fundamentalmente en España, centrándose en la Guerra Civil y el franquismo. Asimismo, sus reflexiones sobre la metodología y la teoría de la historia representan parte importante de su contribución historiográfica. En 2017 fue honrado por el Ministerio de Cultura de España con el Premio Nacional de Historia de España por su libro *Historia mínima de la Guerra Civil española* (2016). Entre sus obras también se destacan: *Las caras de Clío: una introducción a la historia* (1991), *El oficio de historiador* (1994), *La perfidia de Albión. El gobierno británico y la Guerra Civil española* (1996), *La España de Franco (1939-1975): política y sociedad* (2000) y *1936. Los mitos de la guerra civil* (2004). Esta entrevista presenta sus reflexiones sobre la investigación histórica, su utilidad y lineamientos teóricos principales, así como parte de su formación como historiador y sus postulados metodológicos a la hora de realizar sus trabajos.

**Guzmán Marisquirena [G. M.]:** Profesor Moradiellos, estoy muy agradecido de recibirlo hoy para conversar acerca de su recorrido en el área de la investigación histórica. Usted posee gran experiencia dentro del mundo académico y se ha enfocado en diversas líneas de investigación. ¿Por qué quiso dedicarse a la historia y por qué considera que es necesario estudiarla?

**Enrique Moradiellos [E. M.]:** Es una pregunta pertinente, porque yo creo que la autobiografía que uno se hace a partir de cierto tiempo es una ventana al pasado inescapable, porque tú mismo te ves que ya no eres el que eras, pero sigues siendo en parte aquel que fuiste. Yo creo que siempre tuve una pequeña vocación por las cosas del pasado, que puede deberse al interés familiar por cosas del pasado, «¿dónde estaban los abuelos?», «¿cuándo habían ido a Cuba?», «¿cuándo habían vuelto?», cosas de ese tipo, y creo que también por la ciudad en la que vivo, que es una ciudad con un patrimonio histórico cultural muy relevante. Me llamaba la atención los monumentos del prerrománico, cuando íbamos a la cueva de Tito Bustillo, una cueva prehistórica del treinta mil antes de nuestra era, entrabas casi por tu casa porque no había mucho control en los años sesenta (me llamaba la atención que dijeran que allí habían vivido hombres de las cavernas y que habían pintado aquellas figuras) y la propia catedral de Oviedo.

Creo que fue un poco el entorno, interés familiar y quizá predisposición vocacional. Creo que desde muy joven me interesó la historia y me gustó mucho Egipto, supongo que en aquella época, que coincide con la llegada a España del templo de Debod (regalado por el régimen de Nasser al general Franco por la ayuda con la presa de Asuán) y que suscitó un enorme interés, también me afectó. Uno de los primeros viajes que hice fuera de mi ciudad, fue con mi padre a conocer el templo de Debod en Madrid, tendría escasamente nueve o diez años. No sé si eso contesta, pero es lo que puedo yo retrospectivamente ver. A mí me gustó desde un principio la historia y luego viví tiempos de transición. Soy el pequeño de cuatro hermanos, que me llevan bastante edad porque tengo diferencias de seis años respecto al más pequeño, y ellos vivieron la transición política. Yo a la cola de ellos también. La transición política es un momento donde está cambiando el sistema institucional y la cultura política de tu país. Tú ves esos cambios que obedecen a juegos de fuerzas, a partidos, a programas, a doctrinas y eso alimenta un poco el olfato histórico.



**G. M.:** A lo largo de su formación académica debe haber recibido la orientación y el apoyo de diversos docentes e investigadores. ¿Cuáles fueron aquellos que más influyeron en su carrera?

**E. M.:** Creo que he tenido el privilegio de tener muy buenos profesores. En el nivel de la secundaria –tengo que subrayarlo porque creo que son claves para suscitar o refrendar vocaciones– tuve buenísimos profesores de humanidades que me estimularon el amor en general por las humanidades, por la literatura, por la lengua española, por el inglés, como segunda lengua que estudiaba, y desde luego por la historia y la filosofía. Esos eran mis dos grandes profesores de secundaria y los que más recuerdo. Luego puedo estar seguro de que tuve profesores muy buenos en la Universidad de Oviedo. Medievalistas como Ruiz de la Peña, arqueólogos y prehistoriadores como Javier Fortea. Sobre todo, yo creo que en la universidad me influyó muchísimo el profesor Gustavo Bueno, catedrático de filosofía. Me enseñó a pensar críticamente, a ver la trascendencia que tienen las palabras como guía de acceso a los conceptos y la necesidad de ser riguroso, solvente, lógico, claro y preciso, al modo cartesiano, para hablar con propiedad de una disciplina humanística. Luego ya avanzado en la carrera, probablemente ya segundo o tercero de carrera cuando tienes dieciocho o diecinueve años, recibí el influjo mediado por la lectura personal del hispanismo británico; en particular del profesor Paul Preston, que había publicado por aquellos años que yo entraba a la universidad (entré en el año 1979 y él había publicado en 1978) su gran libro sobre la crisis de la segunda República entre 1931 y 1936. Fue una forma de historia, una manera de narrar y explicar, que a mí me cautivó. En parte porque integraba un movimiento historiográfico, como estudiante, donde predominaba las visiones estructuralistas o funcionalistas, sea de impronta marxiana o sea analista (de la escuela de Annales), que orillaba mucho la historia política que llamarían epifenoménica, la espuma de las potentes olas, en la metáfora bonita pero muy equívoca de Fernand Braudel. A mí me gustaba aquella historia de hombres de carne y hueso; de por qué un sistema democrático, como el republicano, fracasó en el contexto de la crisis de las democracias en la Europa de los años treinta.

Si tuviera que mencionar solo a dos serían claramente el profesor Gustavo Bueno por su impronta filosófica, que es trascendente a las disciplinas. Uno de los grandes males que yo entiendo de nuestra formación es que han eliminado, de una manera tan radical, la formación filosófica en los historiadores y en los humanistas, como para hacernos incapaces de valernos intelectualmente. No es posible pensar sólidamente, racionalmente en términos científicos,

sin atención a los matices, a las dimensiones filosóficas de los conceptos de los juicios y los razonamientos. En el plano propiamente historiográfico subrayo el magisterio de Paul Preston, que luego fue mi supervisor de tesis, el equivalente a director de la tesis doctoral, y un maestro muy querido durante casi todo un lustro en la Universidad de Londres.

**G. M.:** Nombró la analogía de la espuma de Fernand Braudel, una reflexión interesante, ¿por qué la encuentra errada?

**E. M.:** Creo que la historia, en primer lugar, diría don Gustavo Bueno, es un proceso fenoménico que se despliega en el tiempo y el espacio. Pero quien dice «sociedad», dice individuos que componen unas relaciones de interdependencia que trascienden su propia individualidad, pero que se ejercitan a través de sus individuos. Quiero decir que la sociedad no es ni un ser humano gigante ni una mera agregación de individuos como piezas de una máquina. La prueba de que es algo más es que los individuos nos constituimos como tales solo después de estar socializados. Como diría José Ortega y Gasset en un magnífico estudio que hizo en los años treinta, «no existe el individuo auto generado». No hay ningún Robinson Crusoe que nazca en la isla y tenga ya un idioma natural. Hay uno que llega a la isla con su bagaje, lo cual le permite seguir pensando e incluso sobrevivir, porque tiene técnicas aprendidas. El individuo auto generado es pura extracción teórica inexistente, siempre tenemos individuos socializados. En primer lugar, por imperativo natural, los niños y la crianza de los seres humanos necesitan cuidados de progenitores, sean sus padres u otros, que le lleven adelante, al menos en esos dos primeros años cruciales donde estamos como monos inmaduros ya en el mundo. Segundo porque al nacer, al tiempo sabemos que no somos únicos, que hay quienes nos antecedieron y recibimos de ellos el bagaje de, por ejemplo, la lengua, de saberes, de conocimientos, de prácticas, destrezas que nos permiten desenvolvernos. Solo soy yo porque hay otros que me han precedido y me han generado. Por lo tanto, eliminar al individuo de la agencia, de la operatividad, del factor humano que explica la historia me parece un grave horror. Aquellas explicaciones que había del modo de producción feudal y uno nunca leía las discusiones entre el papado y el imperio, las dos espadas de la Edad Media; o el modo de producción esclavista y uno no tenía que saber quién era Pericles ni la crisis de la democracia en Atenas eran perspectivas horribles que podrían parecer muy coherentes, muy lógicas, inexorables, pero que eran falsas porque no explicaban el devenir real de la vida humana. La vida humana es siempre la de una especie compuesta por individuos singulares, eso sí, en términos de relación de interdependencia que trascienden a cada uno de ellos.

Por lo tanto, a mí me gustaba la historia, en un momento en que la escuela de Annales, e incluso el marxismo, había desterrado la política al ámbito de las estructuras epifenoménicas marginales. En el fondo para unos el determinismo geo climático-demográfico y para otros el determinismo económico eran el tesoro, el *arge*, de la propia explicación histórica, la *causa causati*. Creo que eso no existe, porque la historia es un proceso de factores muy diversos en los cuales también influye el puro azar. Ortega y Gasset decía que para estudiar a un hombre había que tender a su vocación, a su circunstancia y a un elemento de azar. La vocación será lo que tú quieres y te propongas, la circunstancia es lo que los límites te permiten contextualizar y el azar es a veces ese factor determinante que hace que estés en el momento justo, en la ocasión determinada y encima hayas preparado las disponibilidades para aprovechar el momento. No hay posibilidad de eliminar ese componente de azar. Por decirlo de otra manera, puede que un ladrillo, decía Isaiah Berlín, hubiera caído a Lenin antes de abril del año 1917 y no hubiera escrito las tesis de abril, pero el proceso revolucionario en Rusia estaba en marcha. Hubiera acaso si no Lenin, Stalin o Trotski, hecho algo parecido. Desde luego no hubiera sido todo como fue, pero algo parecido, algo similar, algo de carácter convulso, dramático, incluso sangriento hubiera pasado. Por lo tanto, no soy braudeliano. Creo que las estructuras son marcos de actuación de individuos y de grupos, porque el individuo opera como grupo. Que un general de división pueda decir a trescientos mil hombres «muévanse a la derecha y ataquen por este flanco» es algo que lo puede hacer ese general de división, como individuo y como cargo, oficio, como hombre que puede dictar una orden y ser seguido por principio de obediencia y de disciplina por miles de soldados. También un dirigente sindical, a veces también incluso un profesor universitario. Por lo tanto, yo creo que si eliminamos la individualidad en la agencia histórica estaremos eliminando una posibilidad de comprender más y mejor los propios fenómenos históricos.

**G. M.:** Sí pensamos en la forma de valorar esa individualidad podríamos pararnos en los estudios micro históricos, como el caso de Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos*.

**E. M.:** Sí perfectamente. Creo que además la microhistoria, llamada y teorizada por la microhistoria italiana o ejercida de hecho, la teníamos y la seguimos teniendo. El estudio de Georges Duby sobre *El domingo de Bouvines*, cosas que se han hecho en España, Perú y México son microhistoria, a veces sin etiquetarse de esa manera, porque tienen reducido el marco temporal y el marco espacial y los individuos que van a hablar. De hecho, una gran

microhistoria, que es una tradición fabulosa de la historiografía universal, es la biografía. La biografía es tan importante. El mundo occidental, por no hablar de otros también, vive de una gran biografía coral escrita a cuatro manos que son los evangelios que narran la historia de Jesús de Nazaret. La historiografía romana clásica abunda en imágenes de obras, como la de Plutarco sin ir más lejos, o por ejemplo la historiografía cristiana con Eusebio de Cesarea y la vida de Constantino. La propia biografía tiene punto de vista privilegiado para atender esa evolución a veces azarosa de los fenómenos humanos en su contexto existencial y vivencial. Por eso esta es una de las perspectivas que más trato de desarrollar, porque me parece más útil para explicar la finitud de cada una de las vidas humanas.

**G. M.:** Para continuar me gustaría conocer más acerca de su metodología de trabajo ¿Cómo describiría el proceso que realiza para ejecutar la transición de la fuente al texto?

**E. M.:** Yo me reclamo bastante tradicional, porque creo que la tradición cuando existe durante siglos y siglos es porque tiene una función. Hay un principio funcionalista que dice que lo que ha existido y se mantiene en contextos tan diversos, historiográficamente muy distintos, es porque cumple alguna función. Creo que el principal elemento que hay que considerar metodológicamente, desde los griegos pasando por la escuela de Gotinga, todos los ilustrados y la escuela alemana de principios del XIX, es aprender lo que llamaban los clásicos la heurística, el descubrir. Si queremos estudiar algo del pasado, tenemos necesariamente que partir de las reliquias del pasado, de aquellas trazas, huellas, vestigios y herencias que deja el pasado, porque es pasado, tiempo ido, acabado, perfecto. Por cierto que investigar, que es lo que hace la historia en su proceso de investigación, es seguir las huellas del pasado. Literalmente, *in vestigare*. Vestigio en latín es «la huella que deja una pisada», por ejemplo, sobre un suelo arenoso, o en una playa. Ves las huellas y concluyes de la forma de la huella, de plantígrado, de perro, de hombre o mujer con pie grande o pequeño, que alguien estuvo allí, es lo que ha dejado, es lo que te permite dar el salto del hecho material fáctico, esa huella, a la pisada de alguien que caminó. Seguir las huellas, investigar, requiere en primer lugar sustantivar, depurar, cotejar, elevar a la categoría de prueba demostrativa lo que es una simple reliquia del pasado, presente en nuestro tiempo. Son las ventanas para mirar el pasado, a distancia, pero solo a través de ellas. Esas huellas, trazas, exigen a veces técnicas especiales para comprenderlas, porque en principio no se separan mucho de lo que tenemos circundantemente en nuestro entorno. Alguien dice equivocadamente «las pirámides son un

producto del pasado o son pasado». No. Las pirámides son muy presentes, si te das un golpe contra una de ellas te sale un coscorrón enorme como si te lo das contra una pared. Son *hic et nunc*, pero proceden del pasado, están gestadas en un tiempo previo. Son el resto que el tiempo pasado nos ha dejado para poder aprenderlo, conocerlo y sobre ellas, elevándolas a la categoría de prueba, construir nuestro esquema explicativo que dé cuenta y razón de su presencia. ¿Cómo surgieron?, ¿cómo han llegado a nosotros?, ¿qué función cumplían?, ¿quiénes las hicieron?, ¿cuándo y dónde?, ¿para qué?. Todas esas preguntas clásicas, que son las que investiga, encuesta, exige la historia.

La heurística exige muchas técnicas. No hay manera de entender el registro arqueológico sin estudiar algo de arqueología y saber que es la estratigrafía, por ejemplo. No hay manera de entender la epigrafía romana sin saber algo de latín y de epigrafía. No hay manera de saber nada de la Edad Media sin saber leer una letra gótica, por ejemplo, o saber algo de diplomática. No hay manera de entender la historia moderna, por ejemplo, de los virreinos españoles, sin saber entender la letra procesal o cortesana que desde el siglo XVI, XVII y XVIII escriben aquellos señores que envían informes, noticias, cartas desde las Indias a la península o de la península hacia las Indias. En la época contemporánea, no hay manera de leer nuestra documentación, por ejemplo, sin saber un segundo idioma, que ya faculta a la mente para ver el mundo no creyendo que Dios fue creado en castellano y hablando como hablo yo, por naturaleza, sino que hay muchas formas expresivas que no siempre son concordantes y el ejercicio de traducción es el primero, probablemente, que te hace ver la complejidad del mundo. Pues este tipo de técnicas me parece que es esencial. Una persona que no domina esas técnicas nunca podrá dar el salto a la segunda instancia del oficio del historiador. Quiero decir que un arqueólogo que no haya hecho trabajo de campo y arqueología, no va a poder trabajar bien. Un clasicista que no sepa leer griego o latín, lo hará mal. Un medievalista que no sepa leer un calculario o un diploma medieval, lo hará muy mal.

Si esto es así, la segunda instancia es lo que llamarían los clásicos la hermenéutica. La primera nos sirve para responder a cuestiones fácticas del tipo, «¿cuándo se construyó la Vía de la Plata?» que corta de norte a sur de Sevilla a Gijón, la Hispania romana y pre romana. Ahí se puede responder sí, no o dudarlo. Esa labor es clave para que el historiador pueda hacer con firmeza el salto al segundo campo, que es el de la hermenéutica, que permite interpretar el sentido, dotar de significado a estas reliquias con las cuales compongo un discurso explicativo que crea un pasado histórico imaginado.

Es un salto muy difícil donde se ve la maestría del historiador en cuanto a seguir el instinto del anticuario, del archivero o del paleógrafo. Hay que tener esa base, pero hay que trascenderla, no hay que quedarse ahí, no hay que editar solo fuentes, hay que trabajar con las fuentes. Trabajar quiere decir componer relatos narrativos con pretensión explicativa que se atengan al principio de veracidad o de verosimilitud y siempre que soporten con pruebas reveladoras ese carácter verídico.

Eso es la historia, una narración que parte del qué al por qué, que parte del dato heurístico a la interpretación hermenéutica, sabiendo siempre que la interpretación hermenéutica es más o menos, no un sí o un no tajante; que la noción de verdad en la interpretación no es la misma que la prueba fáctica. En la prueba fáctica podemos, inmediatamente, ver al fabulador o falsario. La Vía de la Plata no puede ser anterior al siglo II antes de nuestra era y empieza a estar plenamente constituida en el siglo II después de nuestra era, cuando Roma ha conquistado toda la península. ¿Quién comandó las naves que iban hacia América sin saber que iban hacia América, y llegaron el 12 de octubre del año 1492 a ese puntito que eran las Bahamas? Pues no era Américo Vesputio, era Cristóbal Colón, por la prueba fáctica. Ahora bien, ¿qué significó para la historia de la humanidad el encuentro con ese continente inexplorado? ¿Que significó para la destrucción de la cosmovisión religiosa de base bíblica que creía que el mundo estaba en torno al mar del medio de la tierra, el *mare medi tarrae*, *Mediterráneo*? *Pues significó una revolución tremenda. Ahora bien, la explicación de este segundo salto no es lo mismo que la otra. Las explicaciones pueden ser más complejas, a veces más indeterminadas, sus franjas de verdad menos precisas, menos terminantes. Esto hay que saberlo claramente, porque la ineludible subjetividad del aspecto interpretativo no elimina la historia como saber racional, demostrativo y probatorio, pero limita sus capacidades explicativas y no lo hacen igual que la matemática y que la lógica.*

Esto es lo que yo entiendo que son las dos grandes tareas del historiador metodológicamente: dominar la parte heurística de aquella materia que quiere estudiar, conocer lo que llamamos fuentes informativas. La palabra fuente es una metáfora muy graciosa, hídrica. ¿Por qué una fuente? ¿por qué no surtidor o un manantial? Una vez hemos acudido a fuente lo dejamos, pero de hecho son documentos. *Documentum* es mostrar, *mentum* es el sufijo latino que implica un método probatorio para ejercer la función. El documento es aquello que informa sobre un aspecto del pasado, puede ser la arqueología, un texto escrito, una tradición oral, o la toponimia de un territorio. Todo ello heurísticamente un historiador debe dominarlo, porque cuanto más amplía su función en este

campo mayor posibilidad de éxito tendrá su salto interpretativo. Y hay que hacer las dos cosas en la historia. Pongo a veces el ejemplo de que cuando encontramos un cráneo fracturado de un combate medieval (es un caso real), tan históricamente pertinente es ese cráneo fracturado por el golpe de algún objeto, por ejemplo, una masa medieval, como la propia masa (que a veces no la encontramos allí) o la mano del hombre que la utilizó, el guerrero que también ha desaparecido. Tenemos que postular sobre ese dato, unas interpolaciones que son gnoseológicamente pertinentes, incluso inexcusables. Son los fantasmas del pasado que nos permiten dar cuenta y razón de por qué este señor murió allí con todo su casco medieval aplastado por un golpe que le ha deformado no sólo el cerebro sino el casco que tenía encima. Tanto la masa como el soldado que llevaba la masa son elementos determinantes para explicar el resultado final, la muerte de un guerrero en un combate. Creo que este ejemplo permite ver cómo hay que tener imaginación histórica. La imaginación es un elemento determinante de la parte hermenéutica y las personas que carecen de imaginación carecen de vocación histórica, porque no pueden ver de repente el foro romano y tener idea de lo que debió ser aquello que ahora son simples ruinas y a veces no levantan nada más que un metro, pero que nos permitirían pensar a lo grande en la Roma republicana.

**G. M.:** Como usted dijo, el estudio histórico se concentra en trabajar con fuentes primarias. Ahora bien, también se incluye bibliografía auxiliar. Considerando las lógicas que rigen a la investigación ¿cómo logra el equilibrio entre ambas a la hora de realizar sus trabajos?

**E. M.:** Pues creo que te lo va dictando la propia investigación. Las lógicas de investigación tienen su propio mecanismo interno de evolución y lo mejor para un historiador es aclimatarse a esa dinámica. Empiezas tu investigación bajo unos presupuestos, pero no pueden ser fijos ni cerrados. Se ha dicho muchas veces, creo que lo decía Marx, que el orden de investigación es exactamente inverso al orden de exposición. La introducción es lo último que escribimos. Primero van casi que las conclusiones y el desarrollo y luego vuelves, en una suerte dialéctica de progresos hacia las cosas y regresos hacia las teorías que hacen del propio trabajo intelectual, a veces tan divertido, a veces tan inquietante, tan desafiante. Yo empezaba a hacer una cosa y resulta que después de ver lo que he visto, pues no me sale lo que esperaba, he cambiado, tengo que alterar la estructura de capítulos, de desarrollo argumentado, de mis razonamientos, de mis argumentaciones, incluso al final, en ese introito que es el prefacio y el prólogo, voy a decir cosas que jamás hubiera esperado que tuviera que decir. Eso es ser esclavo, y muy buen

esclavo, siervo de la lógica de la disciplina, que exige abrir el «viaje a Ítaca» sin saber dónde te va a llevar.

Pero atendiendo a los principios y postulados, algunos de ellos tan evidentes como buscar siempre la verdad, no tener anteojeras (al menos los que seas conscientes) y no salir a defender una causa, sino a buscar la razón de las cosas. Spinoza decía, y creo que es una máxima que debemos respetar, que hay que emprender estas investigaciones no para juzgar en calidad de denunciante, de fiscal o de abogado defensor, ni siquiera de juez de una causa, una persona, una institución, un fenómeno, sino para comprender por qué fue. Esto lo aplicó a Hitler uno de sus primeros biógrafos, Eder Hart Jacker, que tuvo que defenderse de intentar comprender racionalmente al hombre que era por antonomasia la maldad humana. Empieza diciendo que él no entiende que deba hacer, en calidad de historiador, un juicio perentorio de culpabilidad irremisible sobre Hitler, que ya está, es evidente, no necesita cargarse tintas. El Estado racista alemán fue verdaderamente criminal y genocida y Hitler fue el impulsor, el máximo hacedor y valedor de aquello. Ahora bien, ¿por qué seis millones de alemanes, que no eran previamente nazis, se convirtieron en nazis? ¿Por qué sabemos que tantos votantes que eran de la Democracia Cristiana o incluso del Partido Socialista cambiaron su voto entre el año 1928 y el año 1933? Algunos sindicalistas, como descubrió el Partido Comunista, que habían estado con ellos cuando el régimen les dio clases, casa, alimentación, trabajo —porque descendió el desempleo de unos siete millones a poco más de ninguno en solamente tres años— ¿por qué cambiaron? Eso es lo que me interesa, no demonizar a Hitler, no hacerle el gran Satán. Entre otras cosas porque creo, con Hanna Arendt, que la maldad, para hacerse presente y terrible, no necesita un gran hombre. Necesita un hombre banal, un Eichmann, un funcionario mediocre. Las dictaduras nunca las edifica un hombre solo, por mucho que sea teóricamente su poder. Detrás de él hay miles, a veces millones de hombres. De Stalin se decía que era un tirano que dirigía un régimen de naipes y Hitler creía doctrinariamente que golpeándolo el comunismo caería como ese castillo de naipes. Sin embargo, el régimen se sostuvo, había apoyo popular, hubo compromiso de millones de soviéticos, ucraniano, rusos, bielorrusos que apoyaron al régimen en su peor momento y pudieron defenderse y contratacar. Pasó lo mismo con el franquismo. Me temo, y no quiero meterme en berenjenales, pero es como cuando se dice «cuatro coroneles crearon una junta militar en Argentina». Lo dudo, porque cuatro coroneles, por mucho que sea su poder, no pueden movilizar una fuerza. Hay mucho más detrás. Burocracias del Estado, sectores



de la opinión pública, movilización de los posibles adversarios, graves crisis de sus antagonistas que dieran la oportunidad perfecta, etc. ¿Eso quiere decir justificar? No justifico nada, explico. Justificar es hacer justicia, pero explicar es dar cuenta y razón de por qué algo terrible sucede, aunque sea moralmente sacrilego, absolutamente rechazable. La historia a veces es un catálogo tremendo de penalidades y de calamidades no de moralidades, porque los hombres lamentablemente no son ángeles, en ese caso no habría historia.

**G. M.:** Alejándonos de la metodología y acercándose a la reflexión sobre la narración y la veracidad, con respecto a la creación de relatos históricos, ¿cuál es el sentido de responsabilidad en lo que escribe el historiador?

**E. M.:** Eso vale desde Heródoto y Tucídides hasta Ranke y Niebuhr, y seguimos hoy. Hay una responsabilidad en el texto. El texto que escribes, la explicación histórica sobre cualquier fenómeno del pasado humano sea de la más antigua prehistoria o de la reciente historia contemporánea, sea de un país, de un individuo, de un fenómeno, de una corriente cultural, exige primero la integridad del respeto a la verdad —en las pruebas y en los testimonios— y la voluntad de hacer las cosas claras y diáfanas, pero buscando solamente la verdad. Creo que Tácito lo explicó muy bien y su máxima a mí me parece que sigue estando presente, aunque él no la cumpliera. Porque esto es lo bueno de estas máximas, que permite incluso ver si tú la aplicas o si se puede desmontar en qué momento las violastes. Hay que escribir historia *bona fides*, con buena fe interpretativa, de partida. *Sine ira et studio*, sin encono partidista o sectario (no voy a defender esta causa) *et studio*, con reflexión meditada, con los codos sobre la mesa para pensar y repensar esos materiales y esas visiones a la hora de ejecutar la narración escrita u oral que va a dar cuenta de ese paso a lo que estoy explicando. *Bona fides sine ira et studio*, es un compromiso deontológico. Que no se respete, habla de la carencia del ministro sobre el ministerio. La historia pretende esto, el historiador puede pretender otras cosas de paso. Puede pretender ser el profeta de una causa y ser aclamado por sus seguidores, puede pretender ser el intelectual orgánico a la contra o dentro del sistema, puede pretender sencillamente sobrevivir y dar algo de dinero para llevar adelante su familia o puede pretender coger un oficio que es muy divertido (porque leer historia no es hacer de contable de una empresa). Pero es distinto el *finis operis*, el fin de la obra en sí, del *finis operantis* decían los clásicos y hay que distinguirlo. El fin de la medicina es curar un cáncer, el fin del médico que te está curando el cáncer puede ser ganar mucho dinero para tener un yate. Da lo mismo, son perfectamente conciliables, porque la disciplina sin oficiantes no existe, pero el oficiante ejerce la disciplina, se

adapta, se aclimata a sus dinámicas. Incluso a ser señalado como mal ejerciente, incumplidor de algún precepto, mal historiador, falsario en algunos casos y hemos tenido historiadores sectarios al servicio de una causa y lo mismo me da que sea estatal o sea revolucionaria, estás al servicio de una causa. No digo que sea exactamente lo mismo en cada contexto, pero digo que someterte a un dictamen es hacer lo que los clásicos decían de la filosofía ante la teología servidora de otra causa. La filosofía debe ser libre para explorar sus propios límites, para encontrar sus contradicciones y sus aporías, igual que el historiador e igual que la disciplina de la historia. Solo florece en la libertad de expresión, de investigación, de ocurrencia, de juicio. Porque cuando no, y eso lo hemos visto, la historia es una suerte de propaganda edulcorada. Y cuando es propaganda tiene el mérito que tiene la propaganda, sirve a sus fines en este momento, pero deja de servirnos cuando sea conveniente al poder público autoritario o no que le está demandando. Creo que un historiador debe saber que ejerce la función “a la contra” cuando es preciso y con la corriente cuando es conveniente, pero no sometido necesariamente a ellos.

**G. M.:** Para terminar este encuentro, ¿qué reflexión hace sobre los tiempos históricos actuales y qué consejo le daría a la nueva generación de historiadores?

**E. M.:** Es una pregunta complicada y muy difícil. Me la han hecho muchas veces con motivo de la pandemia del coronavirus. Recordaría primero que esto nos está enseñando que nada está escrito, ni predeterminado. Que la historia humana está sujeta a imprevistos que pueden ser cataclismos, como una pandemia mundial como esta, cataclismos geo climáticos, cataclismos nucleares por conflictos humanos. Hay que estar abierto a que el futuro no está escrito. El pasado sí y puede ser como faro de referencia. Es como cuando conduces un coche. Tienes que ir mirando la carretera hacia delante, que no sabes lo que te va a venir, pero de cuando en cuando echa una mirada al retrovisor, porque también te sitúa en tu lugar y te hace ver de dónde vienes, por dónde vas y hacia dónde en muchas ocasiones.

¿Qué deben de hacer los estudiantes de historia? Tener mucha curiosidad intelectual, estar abiertos a la incógnita, estar con los ojos muy abiertos y con perspectivas muy claras para tratar de aprender este mundo tan complejo, cada vez más convulso, pero que ya es un marco de escala planetaria unificado. Ahora existe la humanidad como sujeto real, político y operativo. Desde luego, yo le recomendaría lo que Kant recomendaba a todos sus conciudadanos, “atrévete a pensar”. Y pensar a veces es ir a la contra. Un lugar en el que

todo el mundo piensa lo mismo es un lugar en que alguien no está pensando, sino secundando a quien lo pensó. Hay que estar un poco abierto a pensar de nuevo las cosas, replantearse, con bases probatorias muchas de esas cosas. Atrévete a pensar como lema kantiano, creo que sigue siendo una máxima. Una segunda, que me encantó leer una vez y recomiendo a mis alumnos, es de Jacob Burckhardt el gran historiador suizo-alemán del siglo XIX. Él recomendaba al marchar de su docencia a sus alumnos una única cosa: tenéis que leer, tenéis que leer y meditar, tenéis que leer incansablemente, infatigablemente. Leer en este mundo donde cada vez hay más opinión recibida y transmitida por vía oral o encapsulada en los caracteres de Twitter, que impiden pensar con profundidad, es una exigencia deontológica para mantener el nivel de complejidad mental necesario para entender la complejidad del propio mundo. Si hubiera que decir dos cosas serían esas, atrévete a saber y lee con profundidad y reflexión, nada más.

**G. M.:** Profesor Enrique Moradiellos, muchas gracias.



## 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)

María Fernanda BALMASEDA (Pontificia Universidad Católica Argentina, 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)  
 Estefanía BOURNOT (Universität Innsbruck, Austria)  
 Juan Andrés BRESCIANO (Universidad de la República, Uruguay)  
 Nataly CÁCERES (Universidad de Especialidades Turísticas, Ecuador)  
 Ana Laura CANTERA (Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina)  
 Margarida CASACUBERTA (Universidad de Girona, España)  
 Mónica CASADO FOLGADO (Universidad de Salamanca, 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)  
 Pablo CHIUMINATTO (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)  
 Néstor DA COSTA (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)  
 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)

Silvana ESPIGA (Instituto de Profesores Artigas, Uruguay)

Laura ESTRIN (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Felipe FERNÁNDEZ ARMESTO (Universidad Notre Dame, Estados Unidos)

José FERNÁNDEZ LÓPEZ (Universidad de Sevilla, España)

Cynthia FOLQUER (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina)

Juan Francisco FRANCK (Universidad Austral, Argentina)

Constanza FREDES (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)

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)

Pedro GAUDIANO (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)

Héctor GHIRETTI (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Mariana GONZÁLEZ LAGO (University of Sydney, Australia)

Fernando GONZALEZ RODRIGUEZ (KU Leuven, Bélgica)

Nicolás Alejandro GONZÁLEZ QUINTERO (University of Texas at Austin, Estados Unidos)

Rubén Darío GUTIÉRREZ (Universidad del Atlántico, Colombia)

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)

María Lucrecia JOHANSSON (Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil)  
 Emilio José Justo DOMINGUEZ (Universidad de Salamanca, España)  
 Florencia LARRALDE ARMAS (Universidad Nacional de Lanús, Argentina)  
 Analia LAVIN (Columbia University, Estados Unidos)  
 Juan Francisco LOITEGUI (Universidad Austral, Argentina)  
 Salomé LOPES COELHO (Nova University of Lisbon, Portugal)  
 Maja LUKAC (Pontificia Universidad Católica Argentina, 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)  
 Jorge MARTÍNEZ BARRERA (Universidad Católica San Pablo, Perú)  
 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)  
 Adela PARRA (Universidad de Campinas, Brasil)



Marta Pascua CANELO (Universidad de Salamanca, España)  
 Miguel PASTORINO (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)  
 Pierre-Louis PATOINE (Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, Francia)  
 Moisés PÉREZ MARCOS (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, España)  
 María Fernanda PIDERIT (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
 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)  
 Gonzalo RECIO (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)  
 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)  
 Sebastián SALDARRIAGA (Universidad de Salamanca, España)  
 Alejandro SÁNCHEZ (Instituto de Profesores Artigas, Uruguay)  
 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)  
 Paula SCHEINKOPF (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
 Cecilia STURLA (Universidad Católica de Salta, Argentina)  
 Analía TEIJEIRO (Universidad Católica Argentina, Argentina)  
 Marcel SUÁREZ (CLAEH, Uruguay)  
 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)  
 Diana VALENCIA-DUARTE (University of Bristol, Reino Unido)  
 Beatriz VEGH (Universidad de la República, Uruguay)  
 Malena VELARDE (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)  
 Cristina VIÑUELA (Universidad Austral, Argentina)  
 Antonia VIU (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)  
 José ZANCA (Investigaciones Socio Históricas Regionales, Argentina)  
 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](mailto: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 respondió que sí 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.<sup>38</sup>

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](mailto: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.<sup>38</sup>

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. Frédéricque 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](mailto: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 prêmio 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 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 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.<sup>38</sup>

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 contém 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 historiografía religiosa sobre Uruguay (siglos XX-XXI). Balance y perspectivas  
*Susana Monreal / Tomás Sansón Corbo*

The Religious Historiography of Uruguay (20th and 21st Centuries). Balance and Perspectives  
*Susana Monreal / Tomás Sansón Corbo*

## ESTUDIOS

La Iglesia y el relato histórico sobre la nación católica uruguaya a principios del siglo XX  
*Yaelin Brandon*

Algunas reflexiones a propósito de la “teoría del gueto católico” en el Uruguay laico  
*Carolina Greising Díaz*

Secularización y desprivatización religiosa en el Uruguay de la última década (2013-2023):  
¿cambio de paradigma?  
*Martín Soterio*

Cincuenta años de reflexión teológica en Uruguay (1974-2024)  
*José Gabriel González Merlano*

## ARTÍCULOS

La religiosidad popular como factor de identidad en el interior rural de Uruguay:  
el caso de Santa Teresita en Chamizo (1907-1960)  
*Pablo Castiglia*

Antes del MuHAR: Fernando García Esteban y la creación del Centro de Arte  
*Daniela Tomeo*

Corporeidad, prolepsis y dignidad. Un estudio no especista de la dignidad humana y el valor animal  
*José María Tejedor*

Terraformance. Las propuestas germi-nativas del Centro Rural de Arte (CRA)  
*Yunuen Díaz*

Dos versiones de razón práctica: Hume y Tomás de Aquino  
*María Elton*

## RESEÑAS

Religious narratives in contemporary culture  
*Maria Sabina Draga-Alexandru y Dragoş Manea*  
[Dana Bădulescu]

## ENTREVISTA

Sobre las reliquias del pasado: entrevista a Enrique Moradiellos  
[Guzmán Marisquirena]